

Edukacja Filozoficzna

**UNIwersYTET
WARSAWSKI**

43 2007 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), Inga Oleksiuk
(sekretarz redakcji), Anna Wojtowicz

Tytuł dotowany z funduszków
Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego

© Copyright by Edukacja Filozoficzna, 2007

Adres redakcji:
ul. Nowy Świat 69 p. 164
00-927 Warszawa 64
tel. (0-22) 55-20-257
(środy 10-12)
w. mackiewicz @ vp. pl
strona internetowa: <http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl>

Okładkę projektował
Zygmunt Ziemka

ISSN 0860-3839

Wydawca: Uniwersytet Warszawski
ul. Krakowskie Przedmieście 26-28, 00-325 Warszawa
Skład i łamanie: Agencja „Witmark” Druk: „SIM”

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY I ROZPRAWY

Bogusław Wolniewicz - <i>Hedonizm i obowiązki. Część II</i>	5
Hanna Tenikin - <i>Czytając książkę o młodym Bakuninie</i>	21
Andrzej Nawrocki - <i>Idea winy: kwestia podstawy ontologicznej i podstawy, jaką może dla niej stanowić donacja</i>	37
Mariusz Grygianiec - <i>Universalis in rebus et ante rem</i>	53

POLEMIKI I DYSKUSJE

Witold Mackiewicz - <i>Vanitas vanitatum</i>	71
Justyna Guzieniuk - <i>O próbach przezwyciężenia zła</i>	81

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

Marek Olejniczak - <i>Rozwój myśli filozoficznej Edyty Stein</i>	83
Zbigniew Wendland - <i>Język w filozofii późnego Heideggera</i>	99
Tomasz Femiak - <i>O Edwarda Stamma poglądach na rzeczywistość</i> ,.....	121
Jacek Sieradzan - <i>Życie człowieka jako obłąd. Nietzsche o szaleństwie</i> .. .	141
Stanisław Janeczek - <i>Sylwetka intelektualna Stanisława Staszica</i>	157
Ryszard Gaj - <i>Czy z filozofii można żyć?</i>	173
Andrzej Pokulniewicz - <i>Zagadnienie ciał złożonych w traktacie Arystotelesa „O powstawaniu i niszczeniu”</i>	189

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW

Lucjan Lenort - <i>Zarys rozprawy doktorskiej</i>	199
---	-----

RECENZJE I NOTY

Jerzy Breś - <i>Pytania bez odpowiedzi (B. Davies: Wprowadzenie do filozofii religii. Warszawa 2006)</i>	209
Adam Górniak - <i>Magia dziejów filozofii (S. Swieżawski: Zagadnienie historii filozofii. Warszawa 2005)</i>	215
Patrycja N. Jakubowska - <i>Wartości na rozdrożu czy walka o przetrwanie? (W. Mackiewicz: Spory o wartości I. Warszawa 2006)</i>	221
Marcin Jeziorski - <i>Ontologia sive philosophia secunda (B. Paź: Epistemologiczne założenia ontologii Ch. Wolfa. Wrocław 2001)</i>	231
Ilona Matejko - <i>Jedność zamiast wolności (A. Chmielewski: Dwie koncepcje jedności. Wrocław 2006)</i>	237
Tadeusz Pabjan - <i>Nauka uprawiana dla zabawy (R. P. Feynman: Przyjemność poznawania. Warszawa 2005)</i>	243
Krystyna Skurjat - <i>Poszukiwanie moralnego dobra (J. Lipiec: Kolo etyczne. Kraków 2005)</i>	247
Aleksandra Syrek- „Z wyrazami szacunku...” (S. Ziemiański, red.: <i>Philosophia vitam alere</i> . Kraków 2005).....	257
Maria Zawisto - <i>Filozofia ciała i ruchu (I. Jirasek: Filozoficzna kinantropologia. Olomouc 2005)</i>	261

CONTENTS

ARTICLES AND DISSERTATIONS

Bogusław Wolniewicz - <i>Hedonism and Duty. Part II</i>	5
Hanna Temkin - <i>Reading the hook on young Bakunin</i>	21
Andrzej Nawrocki - <i>An Idea of Guilt</i>	37
Mariusz Gryganiec - <i>Universalis in rebus et ante rem</i>	53

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Witold Mackiewicz - <i>Vanitas vanitatum</i>	71
Justyna Guzieniuk - <i>On Proofs Towards Overcome of World Evil</i>	81

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Marek Olejniczak - <i>Edit Stein's Philosophical Development</i>	83
Zbigniew Wendland - <i>Edward Stamm on Reality</i>	99
Tomasz Femiak - <i>Edward Stamm on Reality</i> '.....	121
Jacek Sieradzan - <i>Human Life and Insanity. Nietzsche on Madness</i>	141
Stanisław Janeczek - <i>Intellectual Portrait of Stanisław Staszic</i>	157
Ryszard Gaj - <i>Is Philosophy a Lucrative Job?</i>	173
Andrzej Pokulniewicz - <i>Aristotle on the Aspect of Complex Bodies</i>	189

IN THE PHILOSOPHERS' WORKSHOPS

Lucjan Lenort - <i>An Outline of Doctor's Thesis</i>	199
--	-----

REVIEWS AND NOTES

Jerzy Breś - <i>Questions without Answers</i> (B. Davies: <i>Wprowadzenie do filozofii religii</i> . Warszawa 2006).....	209
Adam Górniak - <i>A Sorcery of History of Philosophy</i> (S. Świeżawski; <i>Zagadnienie historii filozofii</i> . Warszawa 2005).....	215
Patrycja N. Jakubowska - <i>Values in Crossway or Struggle for Survival?</i> (W. Mackiewicz: <i>Spory o wartości</i> . Warszawa 2006).....	221
Marcin Jeziorski - <i>Ontologia sive philosophia secunda</i> (B. Paź: <i>Epistemologiczne założenia ontologii Ch. Wolfa</i> . Wrocław 2001) . .	231
Ilona Matejko - <i>Unity instead of Plurality</i> (A. Chmielewski: <i>Dwie koncepcje jedności</i> . Wrocław 2006).....	237
Tadeusz Pabjan - <i>Science as Play</i> (R. P. Feynman: <i>Przyjemność poznawania</i> . Warszawa 2005).....	243
Krystyna Skurjat - <i>Searching of Moral Good</i> (J. Lipiec: <i>Koło etyczne</i> . Kraków 2005).....	247
Aleksandra Syrek- "With Estimation..." (S. Ziemiański, red.: <i>Philosophia vitam alere</i> . Kraków 2005).....	257
Maria Zawisło - <i>Philosophy of Body and Movement</i> (J. Jirásek: <i>Filosoficka kinantropologie</i> . Olomouc 2005).....	261

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

HEDONIZM I OBOWIĄZEK. Część II¹

1. Schemat motywacji etycznej. W (6) przedłożyliśmy pewien schemat motywacji: ciągu zjawisk i dyspozycji psychicznych – na przemian – jakie w działającym podmiocie biegą od percepcji przezeń jego sytuacji zewnętrznej do podejmowanej w odpowiedzi na nią akcji. Schemat był bardzo uproszczony, gdyż nie pokazywał roli, jaką w motywacji pełnią przeświadczenia o tym, co powinno: sumienie i poczucie obowiązku. Deontyka została tam na modłę naturalistyczną wchłonięta przez psychologię, jako rzekomo już w niej zawarta. Teraz to skorygujemy.

Głównymi ogniwami tamtego schematu – jego modułami – były dwa zespoły dyspozycji: inteligencja jako ogół dyspozycji intelektualnych podmiotu, oraz usposobienie jako ogół jego dyspozycji emocjonalnych. Ogniwą te różnicujemy teraz na podmoduły. W inteligencji odróżniamy za Kantem rozum teoretyczny od praktycznego. Pierwszy jest zdolnością odróżniania prawdy od fałszu, drugi – dobra od zła. Aktem rozumu teoretycznego jest a**per**cepcja intelektualna *s* postrzeganej sytuacji *s*. Polega ona na świadomości opcji, jakie się podmiotowi w tej sytuacji otwierają i pośród których wybór tylko od niego zależy; inaczej mówiąc na świadomości, że $Z(x: p)$, gdzie *x* jest podmiotem, zaś *p* jedną z opcji. (Formułę $Z(x: p)$ czytamy: „Zależy tylko od podmiotu *x* czy *p*”.) Aktem rozumu praktycznego jest a**per**cepcja m**o**ra**l**na tych opcji.

Opozycję rozumu teoretycznego i praktycznego u Kanta dobrze pokazuje fragment następujący ((2), s. 262/3):

„Człowiek /.../ widzi siebie dwojako: raz jako istotę daną zmysłowo (*Sinnenwesen*), tzn. jako człowieka (pewien rodzaj zwierząt); ponadto zaś jako daną jedynie r**o**z**u**m**o**wo (*Vernunftwesen*), do której zmysły nie sięgają. (A nie tylko rozumną, bo jako teoretyczny mógłby rozum przysługiwać też stworom cielesnym.) Tę drugą poznajemy tylko moralno-praktycznie, kiedy przez wpływ rozumu na wewnętrzne prawodawstwo woli objawia się niepojęty przymiot wolności.

¹ Część I patrz „Edukacja Filozoficzna”, vol. 42/2006.

Jako rozumny twór przyrody (*homo phaenomenon*) człowiek jest determinowany swym rozumem przyczynowo do działań w świecie zmysłowym. Pojęcie powinności jeszcze się wtedy nie pojawia. Tenże jednak człowiek jako osoba, tzn. istota obdarzona wewnętrzną wolnością (*homo noumenon*) podlega zobowiązaniom."

Kantowska opozycja nie ma oczywiście nic wspólnego z potoczną, dla której teoretycznym jest rozum od „abstrakcji” (w rodzaju „jak zróżniczkować funkcję cosinus”), a praktycznym od „konkretów” (w rodzaju „jak zrobić sos koperkowy”).

Z apercpcją moralną wchodzi do ciągu motywacyjnego coś spoza porządku zjawisk, jaki zna przyrodoznawstwo. Sokrates określał to mówiąc, że odzywa się w nas wtedy „jakiś głos wieszcz”, jakiego *daimonion* – więc coś boskiego. Naturalista powie, że źródłem owego „głosu” jest po prostu system nerwowy; i doda jeszcze, że „ludzie, tak samo jak gwiazdy, nie są niczym obcym w przyrodzie”. (Nagel (12), s. 229.) Ludzie może rzeczywiście nie, ale czy także ów głos? Owszem, przemawia on poprzez system nerwowy, ale skąd się tam bierze? Człowieka trzeba z Kantem widzieć dwojako: od zewnątrz przyrodniczo, od wewnątrz duchowo. Ta dwoistość oblicza jest właściwością ludzkiej natury. Może uda się nawet kiedyś „zredukować” jej stronę duchową do przyrodniczej, ale będzie ona „przyrodniczą” już w całkiem innym sensie niż to sobie dzisiaj wyobrażamy. Ani duch nie okaże się wtedy materią, ani materia duchem, lecz wchłonięte zostaną przez coś trzeciego, dla nas dziś niepojętego – jeżeli kiedykolwiek. Duch nie jest „funkcją” tkanki nerwowej, choć razem stanowią przebłysek jakiejś nienazwanej potencji wszechświata.

Nie musimy tu wnikać w ustrój rozumu teoretycznego. Natomiast w praktycznym wydzielamy dwie składowe: materialną i formalną. (Czytelnik zechce spojrzeć na nasz nowy schemat niżej. Jak w starym, prostokąty markują w nim dyspozycje psychiczne, a elipsy i związane z nimi strzałki – przepływ psychicznych zjawisk.) Formalną składową rozumu praktycznego są jego abstrakcyjne zasady; ich kodyfikacja stanowiłaby „aksjologię formalną” w sensie Elzenberga. Materialną zaś składową są oceny konkretnych sytuacji; ich katalog stanowiłby „aksjologię materialną” podmiotu. (Elzenberg mówi gdzieś w rękopisach, że tę ostatnią wyobraża sobie tak: najpierw idzie formuła „To cenię:...”, a dalej 300 stron wyliczenia.)

Zauważmy, że między tezami obu aksjologii zachodzą charakterystyczne różnice. Tezy aksjologii formalnej odnoszą się „do każdego stanu rzeczy *p*”, tezy materialnej tyko „do niektórych”, i to wprost w

nich wskazanych. Ponadto w tych pierwszych operator powinności nie występuje nigdy jako główny². Mają one postać „ $\alpha(O\beta_i)$ ”, gdzie β_i są jakimiś podformułami tezy α . W tych drugich natomiast występuje tak zawsze – choć może tam wystąpić ponadto także inaczej. Mają one postać „ $O\alpha$ ”, gdzie formuła α zawiera całą treść opisową oceny.

Także w usposobieniu podmiotu wydzielamy dwa podmoduły: dwa zespoły dyspozycji emocjonalnych. Pierwszym są te dyspozycje, od których zależy czułość podmiotu na własny interes; jego dbałość o to, by – jak mówi Seneka – *esse et bene esse*, by „być i dobrze się mieć”. Będziemy ten zespół nazywali po prostu interesem podmiotu. Równie dobrze można by tu mówić o jego „interesowności”, gdyby wyraz ten już w samym brzmieniu nie niósł tonu przygany. Kant używał w tym zastosowaniu określenia *Selbstliebe*, „troska o siebie”.

Drugim zespołem dyspozycji emocjonalnych jest charakter podmiotu. Należą do niego te dyspozycje – zwane wtedy rysami charakteru – które są nieobojętne moralnie. (Tak np. rysem takim jest pamiętliwość; a nie jest np. pobudliwość, która jest składową temperamentu.) W naszym kontekście najważniejsze są te rysy, od których zależy czułość podmiotu na dobro i zło; a więc te, które składają się na jego sumienie. To one sprawiają – jeżeli tylko są, bo nie muszą! – że podmiotowi jest przyjemniej, gdy to, co powinno być, faktycznie zachodzi, niż gdy nie zachodzi. W taki sposób charakter sprzęga deontykę z hedoniką, a przez nią dalej z dążeniem i działaniem.

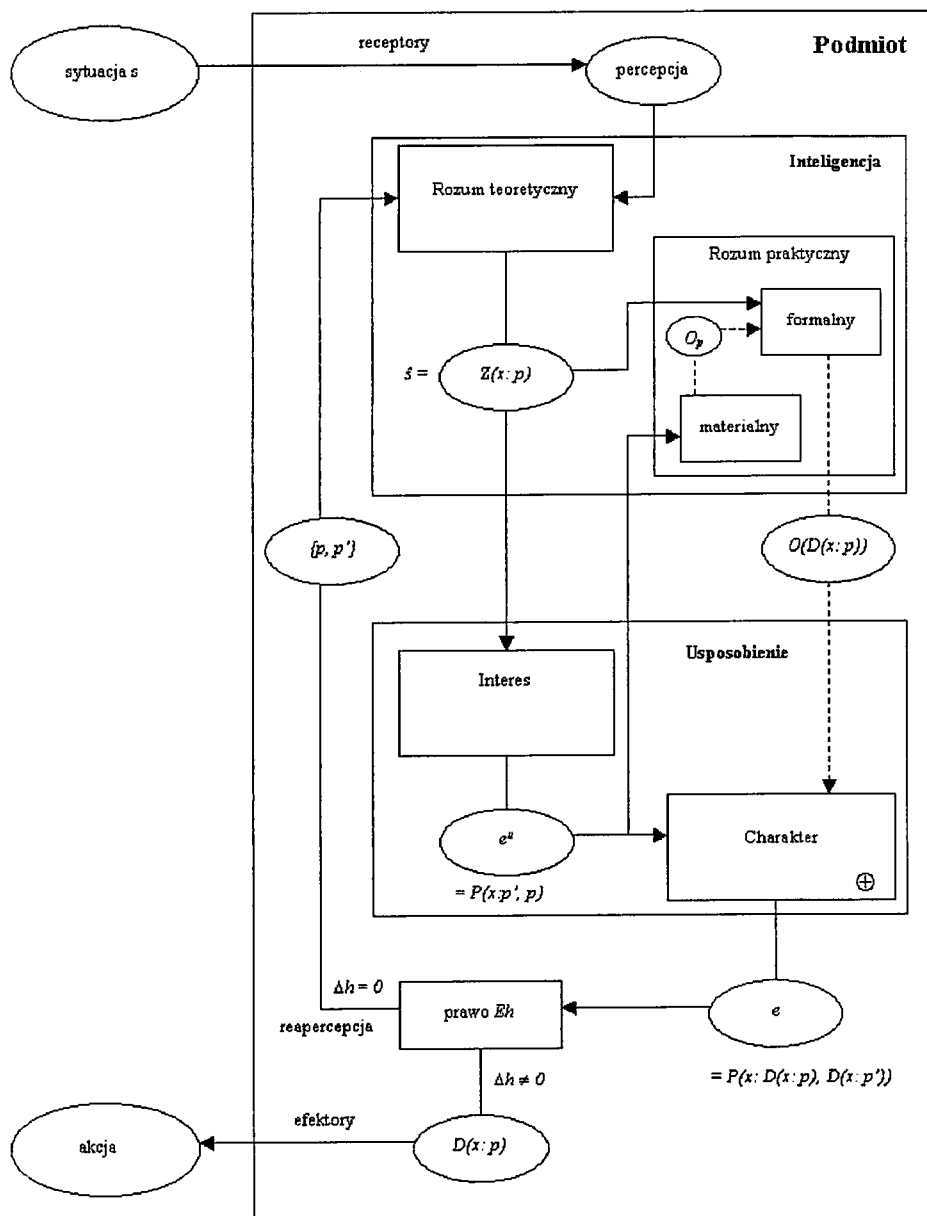
Charakter podlega ocenie moralnej: może być „dobry”, „zły”, albo „nijaki”. W schemacie (rys. na kolejnej stronie) rozpatrujemy przykładowo tylko przypadek pierwszy, co zaznaczono tam znakiem plus.

2. Przebieg motywacji. Przyjmijmy odtąd dla uproszczenia opisu, że sytuacja wyjściowa s jest rozstajną dwudzielną, tzn. że podmiot ma w niej do wyboru tylko dwie opcje. Jej apercepcja intelektualna $\hat{s} = (s, \{p, p'\})$, gdzie $p' \Leftrightarrow \neg p$, jest wtedy równoważna świadomości, że $Z(x: p)$. (Por. A1 w Części I, s. 29.)

Ciąg motywacyjny zaczyna się od percepcji przez receptory (w schemacie pominięte) sytuacji zewnętrznej s , przetwarzanej dalej przez rozum teoretyczny w apercepcję intelektualną $\hat{s} = Z(x: p)$. Ta pada na specyficzną dla niej (por. (6), s. 111) dyspozycję interesu i tak przeradza się w emocję utylitarną e . Jednocześnie staje się impulsem dla rozumu praktycznego, stawiając jego aparat formalny w stan gotowości.

² Z jednym wielkim wyjątkiem, który stanowi naczelna zasada sprawiedliwości $O(Op \Rightarrow p)$; por. (15), s. 287-289.)

Schemat motywacji etycznej



Interes podmiotu to ogół odczuwalnych przezeń potrzeb. Ich odczucie polega na doznawaniu bądź przykrości (gdy są niezaspokojone), bądź przyjemności (gdy zaspokajane). Emocja e'' znaczy więc jedno z trojga: bądź, że $P(x: p, p')$, bądź że $P(x: p', p)$, bądź wreszcie, że ni to, ni tamto – utylitarnie obie opcje są dla podmiotu równie dobre lub równie złe. (Formułę $P(x: p, p')$ czytamy „przyjemniej x -owi, gdy p , niż gdy p' ”). Jak w schemacie, przyjmijmy ewentualność drugą $e'' = P(x: p', p)$. Ta oznacza, że podmiot ma chęć, by dążyć do stanu rzeczy p' ; że opcję tę woli. (Por. niemieckie *die Lust*, co znaczy „chęć” i „przyjemność” zarazem.)

Z jednej strony, chęć e'' trafia na charakter podmiotu, z drugiej, dociera jako sygnał do rozumu praktycznego: do jego składowej materialnej, którą jak u Elzenberga stanowi po prostu katalog powinności bytu. Pojawiają się wtedy trzy ewentualności dalsze: chęć e'' może się okazać z powinnością bytu bądź zgodna – gdy w katalogu figuruje pozycja Op' ; bądź sprzeczna – gdy figuruje tam $O\neg p'$; bądź wreszcie przedmiot chęci – stan rzeczy p' – może być w katalogu nieobecny jako moralnie obojętny (stoickie *adiaphoron*).

W trzecim wypadku rozum praktyczny wyłącza się: z jego modułu materialnego żaden sygnał już dalej nie idzie. W schemacie zaznaczają tę ewentualność strzałki kreślone na łuku rozum/charakter linią przerywaną; znaczy to, że linia ta bywa nieczynna.

W trzecim wypadku motywacja przebiega według schematu starego, czyli naturalistycznie – tak samo u człowieka jak u szczura. Moduł charakteru, nie otrzymawszy drugiego z pary sygnałów niezbędnych do jego aktywacji, działa wtedy jako bierny przekaźnik, jako „krótkie spięcie”: przepuszcza impuls e'' bez zmiany. Żadnego „poruszenia woli” przy tym nie ma. Według prawa Ehrenfelsa podmiot dąży zawsze do tego, do czego przyjemniej mu dążyć; tutaj zaś przyjemniej mu dążyć do tego, co po prostu jest przyjemniejsze. Motywacyjnie emocja utylitarna e'' jest wówczas równoważna emocji wypadkowej e . I taki właśnie sygnał dociera do modułu Eh . (Zauważmy, że dyspozycja, którą reprezentuje ten moduł, należy wprowadzić do ustroju podmiotu, ale ani do jego usposobienia, ani do inteligencji; stanowi mechanizm czysto biologiczny.) Dalej sygnał e przetwarza się według prawa Ehrenfelsa samoczynnie w dążenie $D(x: p)$, które następnie – poprzez nie uwidocznione w schemacie efekторы – wyzwala działanie podmiotu, czyli akcję.

Tu jedno zastrzeżenie. Opisany przebieg ma miejsce, gdy interes preferuje jedną z opcji (tu przykładowo opcję p'); wyrażamy to nierównością $\Delta h \neq 0$. (Wyrażenie Δh oznacza względny „przyrost szczęśliwo-

ści” podmiotu na wybranej opcji; w (6), s. 113, nazwaliśmy go „gradientem hedonicznym woli”). Gdy natomiast opcje okazują się hedonicznie równe – równie dobre lub równie złe – czyli gdy $\Delta h = 0$, wtedy moduł Eh zamiast realizować prawo Ehrenfelsa kieruje te opcje do reapercepcji przez rozum teoretyczny – i cały cykl powtarza się od początku ((6), s. 115).

Trzeci wypadek jest więc antropologicznie trywialny. Tak samo jednak jest z pierwszym! Wtedy także – jeżeli tylko charakter nie jest zły – łuk rozum/charakter zostaje wyłączony, choć z innego powodu. Przedmiot emocji e'' nie jest wtedy moralnie obojętny; może nim być np. wykonanie polecenia służbowego. Jednakże kierunek powinności pokrywa się tam z kierunkiem chęci; poleceniem jest np. wyjazd na konferencję do Neapolu, o którego ujrzeniu podmiot od dawna marzył. Zdarzają się przyjemne obowiązki, choć może niezbyt często. W takich razach żaden impuls rozumu praktycznego na charakter nie pada, nie porusza go żadna powinność czynu. Podmiot nie odczuwa takiej powinności – mówiąc z Elzenbergiem – „jako nacisku na wolę”; więc emocjonalnie nie odczuwa jej wcale. Jego *daimonion* milczy.

Nietrywialny antropologicznie jest jedynie przypadek drugi: w którym chęć $P(x: p', p)$ zderza się z powinnością bytu Op („tu serce, tam powinność”). I dopiero wtedy odzywa się *daimonion*, ów „głos jakiś wewnętrzny” – w ujęciu naszym tożsamy z materialnym rozumem praktycznym – który podług Sokratesa „ilekroć się zjawia, odwołuje zawsze od tego, co właśnie zamierzamy czynić, sam jednak nie pobudza nas do niczego”. Odwołuje od tego oczywiście, ku czemu popycha nas chęć.

Rozum praktyczny przekazuje sygnał Op swemu aparatowi formalnemu. Ten zaś – postawiony już wcześniej w stan gotowości informacją, że podmiot jest w sytuacji rozstajnej – przywołuje ze swego tezaury zasadę formalną $Z(x: p) \Rightarrow (Op \Rightarrow O(D(x: p)))$ – patrz Część I, s. 22, warunek 2 – i stosując dwakroć *modus ponens* wyprowadza z niej powinność czynu: $O(D(x: p))$. Wniosek ten wyraża apercpepcję moralną sytuacji podmiotu przez rozum praktyczny. (Zauważmy, że tezaury rozumu teoretycznego i praktycznego mają elementy wspólne; należy do nich np. ów *modus*. Nasz rysunek jest tu mylący.)

Świadomość, że $O(D(x: p))$ – że „powiniennem dążyć do p ” – pada na charakter podmiotu i zderza się tam uczuciowo (a nie myślowo tylko) ze sprzeczną z nią chęcią e'' , by dążyć do p' . Na to jednak świadomość ta musi przeradzać się na gruncie charakteru w pewną emocję moralną e''' ; czyli taką, że $P'''(x: D(x: p), \neg D(x: p))$, gdzie „ P''' ” czytamy „mniej przykro podmiotowi x , gdy ...”. Albowiem tylko tak może się dokonać na tym gruncie hedoniczno-algebraiczne zsumowanie jej z emocją e''

(ich „porównanie w duchu”), które daje w efekcie emocję *wypadkową* $e = e'' +_h e'''$. (Mówimy „algebraiczne”, bo emocje składowe mają tu hedonicznie znak przeciwny.) Taka jest energetyka psychiczna wszelkiego dążenia. Jej prawem naczelnym jest prawo Ehrenfelsa: nad przyjemnością/ przykrością przeważać może tylko inna przyjemność/ przykreść. To samo zresztą mówił już Spinoza („Etyka”, IV, tw. XIV): „Afekt może zostać powstrzymany lub usunięty jedynie przez afekt przeciwny i silniejszy od niego”. Stan rzeczy, do którego dążymy, musi nas obchodzić; bo obchodząc, potrąca strunę uczucia i uruchamia tym samym naszą hedonikę, ten motor dążenia. Można rzec, że jesteśmy „zmotoryzowani hedonicznie”; takie jest dziedzictwo naszej zwierzęcej natury, trzeba je wreszcie przyjąć do wiadomości.

Udziału dziedzictwa zwierzęcego w motywacji etycznej nie chciał uznać Elzenberg. Tym tłumaczy się jego daremne poszukiwania „instancji przeciwnej” wobec hedonizmu, czyli takiej sytuacji, w której ocena nie dawałaby się zredukować do skrycie hedonicznej. (Patrz jego rozprawę *Przeciwko hedonizmowi* w (13), zwłaszcza ss. 121 nn.) Nie znalazłszy jej, kończy wyznaniem: „pewne wyniki w polemice z hedonizmem zdają się osiągnięte. Zwycięskim natomiast zakończeniem (...) kampanii przeciwko hedonizmowi to jednak nie jest”. Nie mogło być, bo ocena nie została dostatecznie wyraźnie odseparowana od hedoniki; czyli uznanie, że *Op*, od doznania, że $P(x: \neg D(x: p), D(x: p))$. Elzenberg nie docenił sofistyki oponenta.

Weźmy przykład. Niech sytuacją wyjściową *s* będzie znalezienie na ulicy większej sumy pieniędzy; i to bez wskazówki co do jej właściciela. Co wtedy robić? Apercepcja intelektualna *s* ukazuje dwie opcje: $p =$ „oddać na policję”, $p' =$ „zatrzymać sobie”. Materialny rozum praktyczny mówi, że $Op =$ „powinno się oddać na policję”, i tę powinność bytu przetwarza w powinność czynu $O(D(x: p)) =$ „powinieniem oddać”. Na gruncie charakteru powinność ta zabarwia się emocjonalnie i jako emocja moralna e''' sumuje się hedonicznie z emocją utylitarną e'' . Ponieważ zaś rozważany charakter jest z założenia dobry, więc – może się wpięrować – w końcu wolę jednak oddać niż zatrzymać; czyli $D(x: p) =$ „idę na policję”. Bezinteresowność nie znaczy, że impulsu hedonicznego nie było; był, i to nawet podwójny – od interesu i od charakteru. Znaczący jedynie, iż przeważał ten rodem z charakteru i sprawił, że oddać pieniądze okazało się mimo wszystko mniej przykre, niż je zatrzymać. Taka jest prosta „instancja przeciwna”, jedna z tysięcy podobnych.

3. Parę wyjaśnień. Rozum praktyczny stwarza konflikt chęci z powinnością, ale nie on go rozstrzyga; jest w nim stroną, nie arbitrem. Arbitrem jest charakter, ten rdzeń osobowości. On stanowi wagę, na której ważą się emocje i ustala wypadkowa wyrażająca kierunek w o li.

Dlaczego obowiązek jest zwykle odczuwany jako przykry? Schemat daje tu pewną odpowiedź. Odczuwa się obowiązek jako przykry nie dlatego bynajmniej, by wszelka powinność była z istoty swej przykra. Matka opiekująca się dzieckiem czyni swą powinność, a wcale nie z przykrością; przeciwnie, na ogół jak najchętniej. Zbitka pojęć „przykry obowiązek” (*saure Pflicht* u Kanta) bierze się z tego, że odczuwamy coś jako powinność („nacisk na wolę” u Elzenberga) dopiero wtedy, gdy odzywa się *daimonion*. Albowiem jest to zawsze głos sprzeciwu wobec jakiejś naszej chęci. Idąc za nim, wyrzekamy się jej – ale z przykrością, bo zmierzała ku rzeczy nam miłej. To zaś, że się jej wyrzekamy, jest wyłącznie sprawą charakteru: dzięki niemu przykrość wyrzeczenia okazuje się jednak mniejsza niż przykrość zignorowania głosu. Można rzec, że charakter to jest nasz słuch moralny na głos *daimonionu*.

Gdzie w schemacie motywacji etycznej jest miejsce na sumienie? Według definicji w słowniku Webstera, od której lepszej nie znamy (por. (15), s. 204/205) sumienie jest to „rozpoznanie lub wyczucie tego, co dobre i złe, wraz z przynagleniem wewnętrznym, by iść za dobrem”. Ma zatem dwie składowe: intelektualną, którą stanowi owo „rozpoznanie lub wyczucie”, oraz emocjonalną, którą jest „wewnętrzne przynaglenie” (*urge*). W tej dwoistości jest odpowiedź. Sumieniem nie jest sam rozum materialno-praktyczny, lecz dopiero wraz z charakterem – i to nieujemnym, czyli dobrym lub przynajmniej nijakim. W schemacie reprezentuje je zatem para modułów: rozum + charakter. (Prof. Schrade nazywa ją „osobowością aksjologiczną”, a jej elementy odpowiednio „świadomością aksjologiczną” i „intencją aksjologiczną” podmiotu.)

Według Kanta ((2), s. 290), „każdy człowiek ma sumienie”, według schematu nie każdy. Każdy ma jego część bierną: rozum praktyczny z głosem *daimonionu*. Nie każdy natomiast ma czynną, bo są charaktery złe. Przy nieujemnym charakterze impuls emocji moralnej *e*^m jest zawsze współbieżny z powinnością bytu; przy złym jest jej przeciwbieżny. Są tacy, których cieszy zło; emocje moralne są u nich zwrócone wstak.

Skąd bierze się znak charakteru? Przede wszystkim jest wrodzony i stały, jak kolor oczu czy grupa krwi: określony od chwili poczęcia. Na być go ani zmienić nie można (por. (14), s. 105/8). Gdy nieujemny, jest darem Łaski rozumianym jak u św. Augustyna. Oznacza więc podatność

charakteru na głos *daimonionu*: pochodzi spoza porządku natury i do naszego dziedzictwa zwierzęcego już nie należy.

Przez „brak sumienia” rozumie się czasem czystą interesowność. Ta jednak znaczy tylko, że powinność nie przeważa nigdy nad interesem. Owszem, bywa nieraz realizowana – ale wtedy jedynie, gdy z nim nie koliduje. Impuls takiego charakteru jest wprawdzie współbieżny z powinnością, ale zawsze okazuje się słabszy od najsłabszego nawet impulsu interesu. Kant nazywał to „przewrotnością ludzkiego serca” (por. (15), s. 356). Brak sumienia to nie interesowność. Trzeba jednak pamiętać, że ci, co go nie mają, mogą go nie mieć jedynie na niektórych rysach charakteru. Charakter to instrument wielostrunowy. Pokazuje to przykład tych upiornych funkcjonariuszy niemieckich obozów koncentracyjnych, którzy niekiedy bywali podobno dobrymi mężami, ojcami, czy kolegami.

Brak sumienia jest w charakterze rysem diabelskim. Jednak ani Elzenberg, ani Kant – dziedzicząc meliorystyczne iluzje Oświecenia – nie chcieli dopuścić jego możliwości w człowieku. Brali za fantom wyobraźni, co jest złowrogą rzeczywistością. Dziś także wielu zetknąwszy się z diabelstwem woli bagatelizować je *quasi*-medycznie jako „patologię”, „paranoję”, „psychopatię” czy „obłęd moralny” (*moral insanity*), byle nie spojrzeć mu w oko. Diabeł to nie obłęd; rozum praktyczny i teoretyczny działa u niego prawidłowo, tylko charakter ma wspak. Nie ma moralnych „obłędów”, jest natomiast czysta złośliwość, wolna od przymieszki utylitarnej. Impuls takiego charakteru kieruje się przeciw rozpoznanej powinności, bo jej rozpoznanie jest mu warunkiem koniecznym. Bez niego nie byłoby przyjemności wspak. Mały chłopczyk szarpie małą dziewczynkę za warkoczyk nie dlatego, by nie wiedział, że to boli, lecz dlatego, że wie. Obecność owego rysu jest często przesłanianą emocją utylitarą, której zwrot może się pokrywać z powinnością bytu, a jej natężenie przeważać nad zwróconą wspak emocją moralną. W dążeniu go wtedy nie widać, bo został przytłumiony. Nazywam ową ciemną emocję emocją „moralną”, bo choć wspak, to jednak płynie ona nie jak „amoralność” z interesu, lecz z charakteru. (Manifestuje się rozmaicie; np. w namiętnym i nienasyconym zaciekawieniu wszelką zbrodnią i okropieństwem, oraz w zerowaniu na nich mediów. Jak w lustrze, oglądamy wtedy z upodobaniem sami siebie.)

Charakter – ściślej jego znak – jest podstawą etyki. Przyjeliśmy z Schopenhauerem, że jest ona nie nabyta, lecz wrodzona. Przychodzi się z nią na świat: dodatnią, nijaką lub ujemną. To nie wychowanie ją stwarza; przeciwnie, ona je dopiero umożliwia; jest także jego podstawą. Mawia się „okazja czyni złodzieja”. Nieprawda, ona go tylko uja

nia. Gdyby usposobienie takie – złodziejski rys charakteru – w danym osobniku już nie tkwiło, żadna okazja nic by z niego uczynić nie mogła. *Operari sequitur esse*, powtarzał Schopenhauer za scholastyką, „tak postępujesz, jaki jesteś”. Inni się jedynie tego, jaki jesteś, z twego postępowania dowiadują – ty sam zresztą też. Wcale nie przypuszczałeś, że siedzi w tobie złodziej, a tu ot, przyszła okazja, i już wiesz, co o sobie sądzić. Charakter jest empiryczny, mówi Schopenhauer.

Wiążąc jak tutaj Elzenbergowską opozycję wartości użytecznych i perfekcyjnych z opozycją dwóch modułów osobowości, nie łudźmy się, żeśmy jakoś tę pierwszą przez drugą wyjaśnili, czy uzasadnili. One są równoważne, trudność się jedynie przesunęła. W dodatku nie uprościło to sprawy, tylko ją jeszcze skomplikowało, skoro okazuje się, że stosunek podmiotu do wartości perfekcyjnej może być dwojaki: wprost lub wspak. Nie ma zaś takiej dwoistości przy użytecznej. Między obu opozycjami nie ma zatem i symetrii. Można rzec, że wartości użyteczne to cel dążeń „interesownych”; ale nie, że perfekcyjne to cel „beziinteresownych”, bo to zależy od znaku dążenia.

Elzenbergowską opozycję rozjaśnia trochę opozycja całkiem inna, o której będzie mowa w punkcie następnym. W każdym jednak razie na pytanie, czemu jednym niespełnienie obowiązku jest przykre, a drugim nie, odpowiedź brzmi: bo tacy są. (Jak na pytanie „czemu pragną żyć”, albo „czemu lubią tańczyć”.) Owe doznania moralne stanowią pierwotny fakt antropologiczny, który logicznie do niczego dalej sprowadzić się już nie daje. Wittgenstein mówi w uwadze z 1931 r. ((16), s. 38):

„Nic, co czynimy, nie da się obronić ostatecznie, lecz jedynie ze względu na coś innego, już przyjętego. Tzn. nie da się podać racji, dlaczego należy (albo należało) tak postąpić – prócz tej, że stwarza się tym taki oto stan rzeczy, który jako cel trzeba znowu po prostu przyjąć.”

Wittgenstein ma rację. Zauważmy jednak, że dotyczy to wszystkich celów ostatecznych. Ostateczne użytecznie tak samo wiszą w próżni logicznej jak inne. O tym, co je w pewnym stopniu wyróżnia, niżej.

4. Nerw sofizmu. W naszej terminologii „hedonista teoretyczny” to ten, kto mniema, że ludzie zawsze dążą tylko do tego, co w danej sytuacji zdaje im się przyjemniejsze (albo mniej przykre) niż rysująca się w niej alternatywa. (Por. (1), s. 20, teza Ht; oraz s. 29.) Nie ma zatem – wnioskuje on – innych dążeń niż hedoniczne, a twierdzić inaczej to obłuda lub błąd.

Wniosek hedonisty jest sofistyczny. Jak w każdym sofizmacie kryje się w nim jednak pewna paralogika, która nadaje mu pozór zniewalającej słuszności. Spróbujmy odsłonić jej ukryty nerw.

Aby tezę hedonisty uwyraźnić, zapiszmy ją w symbolice logicznej (por. Część I, s. 24 oraz (1), s. 28). Przybiera wtedy postać implikacji:

$$(Ht^+) \quad D(x: p) \Rightarrow P(x: p, \neg p),$$

co czytamy: jeżeli podmiot x dąży do stanu rzeczy p , to przyjemniej mu (albo mniej przykro), gdy p , niż gdy $\neg p$.

Nerwem sofizmatu jest kwantyfikacja formuły Ht^+ . W słownym sformułowaniu kwantyfikator jest tylko domyslny, może się więc łatwo przesunąć. Dzięki temu hedonista wypowiada dwie różne tezy na raz: słabą i mocną. Słaba służy mu do obrony, mocna do ataku; polemika z nim staje się przez to jak wyścig zająca z jeżem w znanej bajce. Gdy zakwestionujemy tezę, hedonista wysunie wersję słabą, z którą trudno się nie zgodzić, bo wyraża w istocie prawo Ehrenfelsa. Gdy zaś wskażemy, że wniosek z tezy nie wynika, wysunie mocną – i znowu trzeba będzie się z nim zgodzić, bo wtedy faktycznie wynika. Jakkolwiek wysiłaby się zając, jeż zawsze będzie pierwszy – bo to są naprawdę dwa jeże, ale tak podobne, że ich zając nie rozróżnia.

Trudno przeciąć nerw hedonistycznego sofizmatu w jego ujęciu obiegowym, bo język potoczny nie jest dość wrażliwy na zmiany sensu płynące z przesunięć kwantyfikatorów. A na tym sofizmat ów właśnie polega. Oto to przesunięcie.

W wersji słabej teza hedonisty brzmi:

$$(Ht^+/1) \quad \wedge p \wedge x: D(x: p) \Rightarrow P(x: p, \neg p),$$

co czytamy: „każdy dąży zawsze do tego, co jemu przyjemniejsze (albo mniej przykre)”. Kwantyfikatorowi „ $\wedge p$ ” odpowiada tu przysłówek „zawsze” = „dla każdej sytuacji p ”. (Dwukropek za kwantyfikatorem działa jak lewy nawias, do którego prawy stoi w domyśle na samym końcu formuły.)

W wersji mocnej natomiast kwantyfikator zmiennej podmiotowej zostaje przesunięty z czoła implikacji przed jej następnik, co daje tezę następującą:

$$(Ht^+/2) \quad \wedge p: D(x: p) \Rightarrow \wedge x P(x: p, \neg p).$$

Czytamy to: „każdy dąży zawsze do tego, co każdemu przyjemniejsze (albo mniej przykre)”. Zauważmy, że z wersji tej poprzednia natychmiast wynika wobec tautologii $\wedge x f(x) \Rightarrow f(x)$.

W wersji słabej tezę hedonisty uznajemy, jako konsekwencję prawa Ehrenfelsa. Gdy bowiem ograniczyć rozważanie do takich jedynie sytuacji wyjściowych podmiotu, w których wysiłek przy realizacji którejkolwiek z obu opcji jest jednakowy, wtedy zachodzi równoważność (por. (6), ss. 114-115):

$$P(x: D(x: p), \neg D(x: p)) \Leftrightarrow P(x: p, \neg p);$$

czyli: „przyjemniej nam dążyć do p zawsze i tylko, gdy samo to p jest nam przyjemniejsze”. Oczywiście nie zawsze tak jest, ale ograniczenie to upraszcza wywód, a nie zmniejsza ogólności jego konkluzji.

W obu wersjach tezy mówi się niby to samo: że coś jest komuś od czegoś „przyjemniejsze”. Ale niepostrzeżenie zmienia się sens tego terminu w sposób, który odpowiada w zapisie symbolicznym przesunięciu kwantyfikatora. Sofizmat sprowadza się więc w końcu do ekwiwokacji, czyli do mylnej sugestii, że co jednakowo nazwane, to i samo jednakie. Ekwiwokacje kwantyfikatorowe są jednak trudno uchwytne, na tym polega zwodnicza siła tego sofizmu.

Teza $Ht^+/2$ głosi, że wszystko, co podmiotowi „przyjemniejsze”, jak takim gatunkowo. Niech G oznacza gatunek biologiczny rozważanego podmiotu. Tezę można wtedy zapisać jeszcze wyraźniej jako

$$(Ht^+/2') \quad \wedge p: D(x: p) \Rightarrow \wedge x \in G: P(x: p, \neg p).$$

Mówi ona, że każdy człowiek dąży tylko do tego, co przyjemniejsze wszystkim biologicznie normalnym osobnikom jego gatunku. Wszystkie te gatunkowe przyjemności są więc z założenia przez wszystkich odczuwane i powszechnie zrozumiałe; jak to, że wszyscy wolimy być syci niż głodni, zdrowi niż chorzy, wypoczęci niż zmęczeni, chwaleni niż ganieni, weseli niż smutni. Według tezy $Ht^+/2'$ nie ma innych przyjemności i przykrości niż takie gatunkowe. To jest jej najistotniejszy sens: hedonizm stanowi teoretyczną podbudowę dla egalitaryzmu. Mówią: każdy dąży tylko do swojej przyjemności, a zatem wszyscy mają takie same dążenia. Otóż nie! To „a zatem” jest logiczna mistyfikacja, bo przesłanka to $Ht^+/1$, a wniosek to $Ht^+/2$; więc wynikania nie ma. Teza $Ht^+/2$ jest tezą skrycie ideologiczną.

Natomiast teza $Ht^+/1$ żadnych treści ideologicznych nie niesie, wyraża jedynie pewne prawo przyrody. Przyjemność – lub raczej

„przyjemniejszość” – o której w niej mowa, nie jest gatunkową, lecz osobniczą. Każdy osobnik gatunku powoduje się swoją przyjemnością: nie tylko w tym sensie „swoją”, że przez niego odczuwaną, bo to rozumie się samo przez się; lecz i w tym, że może jest mu ona właściwą jedynie osobniczo, jak kolor oczu lub słuch muzyczny. Jedni jej doznają, drudzy nie; jednego cieszy, gdy może komuś pomóc, drugiego – gdy może mu podstawić nogę. U każdego osobnika znajdują się oczywiście pośród ogółu jego osobniczych przyjemności także wszystkie przyjemności gatunkowe – ale nie tylko te! Bo będą tam i takie, które u różnych osobników są różne. Charakter objawia się w tym, co komu przyjemne osobniczo; gatunkowo przyjemne jest wszystkim to samo.

Na koniec wróćmy jeszcze do pojęcia „emocji utylitarnej”, by się zastanowić nad jego stosunkiem do pojęcia „gatunkowej przyjemności”.

Generatorem emocji utylitarnych jest interes podmiotu, czyli ogół odczuwanych przezeń potrzeb; a obiektywnym korelatem tych emocji są wartości utylitarne, czyli te stany rzeczy, od których zależy „być i dobrze się mieć” podmiotu. Z drugiej strony za „gatunkowe” możemy słusznie uznać te emocje, których przyjemność jest gatunkową. I tutaj pozwalamy sobie wyrazić pewne domniemanie; mianowicie, że wszystkie emocje gatunkowe są utylitarne, choć nie odwrotnie. Oznaczmy przez E_g ogół pierwszych, przez E_u ogół drugich. Mielibyśmy zatem inkluzję

$$E_g \subset E_u,$$

za której nieodwracalnością przemawiają proste przykłady. Niech np. będzie p = „upić się”, p' = „nie upić się”. Są osobniki naszego gatunku, dla których jest prawdą, że $P(x: p, p')$; ale nie dla wszystkich. Przyjemności pijaństwa nie są zatem gatunkowe. Są jednak utylitarne, bo w nich pijak widzi właśnie swój interes; a w tym, co przyjemniejsze jemu, on jest ostatnią instancją. Pojęcie „wartości utylitarnej” jest czysto subiektywne, a ci, co je chcą zobiektywizować jako „interes dobrze pojęty”, zamieniają je milcząco na pojęcie „wartości gatunkowej”, dużo ciaśniej-sze. Także ono zresztą jest subiektywne, lecz już nie osobniczo, tylko gatunkowo: co przyjemniejsze wszystkim osobnikom jednego gatunku (np. gatunku „człowiek”), nie musi być takie wszystkim drugiego (np. gatunku „aligator”). W obrębie gatunku nikt preferencji gatunkowych nie kwestionuje, bo są tam z konstrukcji przedmiotem powszechnego konsensu; a utylitarne nie są.

Można więc wyrazić nasze domniemanie również tak: rdzeń wartości użytecznych stanowią te stany rzeczy, które ludziom są od swych przeciwności przyjemniejsze gatunkowo.

5. Postscriptum logiczne. (1) Zmienne sytuacyjne p, p' reprezentują tutaj nie sytuacje jednostkowe, lecz ich typy: schematy predykatywne, w których wszystkie argumenty podmiotowe – jawne i ukryte – zostały uziemiennione. Taki schemat jest tylko szkieletem sytuacji, jednakowym w wielu sytuacjach jednostkowo różnych.

(2) Rozważaliśmy dwa uniwersa: podmiotów U i sytuacji S . Parę sytuacji (p, p') taką, że $P(x: p, p')$ dla danego podmiotu x , nazywamy „preferencją” tego podmiotu, a sam ów podmiot – jej „preferentem”. Każdemu podmiotowi x można przyporządkować ogół jego preferencji $L(x)$, czyli funkcję o postaci $L: U \rightarrow P(S \times S)$. Nazwijmy ją „listą Elzenberga”, bo wyraża aksjologię materialną pewnego podmiotu daną jedynie *per enumerationem simplicem*. Każdy podmiot ma swą indywidualną listę Elzenberga; ale listę taką ma też każda grupa podmiotów. Jest nią przecięcie mnogościowe wszystkich list indywidualnych – w obrębie jednego gatunku zawsze niepuste, choć niekoniecznie też międzygatunkowo. Na odwrót, każdej parze sytuacji (p, p') odpowiada grupa wszystkich podmiotów, które są jej preferentami. W ten sposób między listami Elzenberga a grupami podmiotów powstaje sprzężenie Galois. Jednym z przejawów tego sprzężenia jest odpowiedniość między gatunkiem *homo sapiens* a ogółem jego preferencji gatunkowych, czyli naszą wspólną listą Elzenberga.

To samo sprzężenie Galois wiąże też ogół „wartości perfekcyjnych” z grupą podmiotów, której można by dać miano „jasnych duchów ludzkości” – grupą także daną jedynie przez ich wyliczenie: od Konfucjusza i Sokratesa po Bolesława Prusa i Janusza Korczaka. Oczywiście ani grupa tych duchów nie definiuje „wartości perfekcyjnej”, ani lista owych wartości nie definiuje „jasnego ducha”. Jednakże przez swe sprzężenie wzajem się one charakteryzują – i to daje do myślenia: że właśnie ci (tu ich wyliczenie) mają akurat taką (tu znowu wyliczenie) grupową listę Elzenberga. Wartość perfekcyjna to ta, co figuruje na wszystkich listach osobniczych z grupy jasných duchów ludzkości; czyli która wyraża ich konsensus. Zauważmy przy tym, że zbiory wartości użytecznych i wartości perfekcyjnych mimo swej opozycyjności treściowej nie są bynajmniej rozłączne, tzn. nie dają podziału logicznego (por. (14), s. 149). Na przecięciu tych dwu zbiorów znajdują się bowiem wszystkie wartości gatunkowe, ze zdrowiem jako przykładem pokazowym na czele.

Literatura (uzupełnienie do Części I)

- (12) E. Nagel: „Naturalizm” w *Filozofia amerykańska*, wyd. J. Krzywicki, Boston 1958.
- (13) H. Elzenberg: *Wartość i człowiek*, Toruń 1966.
- (14) B. Wolniewicz: *Filozofia i wartości*, Warszawa 1993.
- (15) B. Wolniewicz: *Filozofia i wartości II*, Warszawa 1998.
- (16) L. Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt/Main 1997.

Warszawa, 14/2. 2007

Summary

The paper exhibits the sham plausibility of anthropological hedonism, i.e. of the thesis “all strive for their own pleasure only”. This is shown to consist in a tacit shift of quantifiers. Thus two theses are expressed by one sentence: a weak and innocuous one “everyone strives only for what is pleasant to h i m” – which is true, but trivial; and a strong and noxious one “everyone strives only for what is pleasant to everyone” – which is thrilling, but false.

HANNA TEMKIN

Russian Research Center
Harvard University, USA

CZYTAJĄC KSIĄŻKĘ O MŁODYM BAKUNINIE

Umberto Eco w pięknym opowiadaniu opublikowanym w dziale „fiction” w tygodniku „New Yorker” (marzec 2005) dał nam żywy, przejmujący portret włoskiego anarchisty, widziany oczyma dziesięcioletniego chłopca. Rzecz dzieje się w roku 1943, we Włoszech okupowanych przez Niemców. „Nasz” anarchista nazywa się Gragnola, i choć zapewnia wszystkich, że jest człowiekiem „miłującym pokój”, jego nazwisko przywołuje im na myśl „grad pocisków z karabinu maszynowego”.

Gragnola tłumaczy chłopcu, że anarchiści chcą wolności, bez panów, królów, bez państwa i bez księży. Nade wszystko jednak bez państwa, nie jak ci komuniści w Rosji, w której państwo dyktuje ludziom wszystko. Ale głównym ich wrogiem jest Tłusty Łeb, Mussolini, faszysta, sprzymierzony z okrutnymi nazistami. A z komunistami Gragnola, obecnie w partyzantce, współpracuje, bo najważniejsza rzecz - to pobić głównego wroga, nazistów-faszystów. Później, obiecuje, załatwimy to, co różni nas z komunistami.

Gragnola jest wykształcony. Opowiada chłopcu o Sokratesie i Giordano Bruno. O Galileuszu i Campanelli, więzionych latami przez Watykan, i o Bakuninie. Wielbi ich wszystkich jako swoich bohaterów, ale Bakunina najwięcej. Natomiast bieżąca Hegla, faszystę, dla którego państwo jest wszystkim.

Faszyści, poucza Gragnola chłopca, istnieli od początku wieków, tak samo jak Bóg. Chrystusa - tak, Chrystusa też miłuje. A Boga? Nie, Bóg też jest faszystą, i jego Przykazania są też faszystowskie, wymyślone po to, żeby nas zmusić do zaakceptowania świata takim jaki jest!

Partyzant Gragnola nie nosi broni, bo brzydzi się zabijania. Ten ostry lancet, stale wiszący na jego szyi, nie jest bronią do walki z wrogiem. Lancet to pamiątka, którą nosi tak, na wszelki wypadek, głównie jednak po to, gdyby miał wpaść w ręce wroga. Musiałby wtedy sam siebie zabić, jest bowiem tchórzem, i wie o tym. Wie, że nie zniosłby torturowania; w chwili słabości mógłby zaszkodzić, nawet

zdradzić swoich towarzyszy. Użyje więc lancetu przeciwko sobie. To zresztą tylko chwila, tyle co nic, lancet, ocierając się o skórę wyda słaby szelest i tyle będzie wróg miał z Gragnoli.

Poglądy Gragnoli są zawsze stanowcze i ostateczne. Czasem napęłniają religijnie wychowanego chłopca smutkiem, ale dają mu też wiele do myślenia, a bezpośrednio Gragnoli przyciąga go, budząc w nim uczucie głębokiej dla niego sympatii.

Oczywiście, Gragnola wkrótce zginie samobójczą i jednocześnie bohaterską śmiercią: ściągnąc pościg nazistów na siebie, da tym samym szansę ratunku ośmiu swoim towarzyszom. Ale zabije przy tym dwóch niemieckich żołnierzy, których jego grupa wcześniej wzięła do niewoli, zamierzając odstawić ich do obozu jeńców wojennych. Ale że hamowali ucieczkę grupy przed pościgiem, Gragnola użyje ostrza swego lancetu przeciwko nim, po czym skieruje go przeciwko sobie, płacąc, jak gdyby, za ten czyn przemocy, swoim własnym życiem. Zabił i zginął samobójczą śmiercią, i chłopiec zostanie z nękającym go dylematem. Nie może pójść z tym do swego spowiednika, nie ma przecież nic do wyznania, nie może więc i mieć nadziei na uzyskanie rozgrzeszenia.

Wzruszające opowiadanie przypomina, zwłaszcza swoją atmosferą, wczesne opowiadania Babla lub Grossmana o rewolucjonistach ich epoki, żyjących i umierających dla umiłowanej idei. Przywodzi również na myśl ową apoteozę "Dantejskiej poetyckiej sprawiedliwości", którą znajdujemy u Alberta Camusa w jego szkicach o rewolucjonistach z czasów Narodnej Woli.

A oto inny obraz, anarchistki, narzucony przez Celinę Budzyńską, (*Strzępy rodzinnej sagi*, Warszawa. Żydowski Instytut Historyczny, 1997), już nie fikcyjnej postaci, ale jakże bliski tym wspomnianym portretom literackim. Celina, którą dobrze znałam, sama była podobna opisanej przez siebie anarchiste, chociaż wierzyła w Marksa, nie w Bakunina, i była komunistką, nie anarchistką. Była dobra, uczynna i ludziom życzliwa, co zawsze, a w tamtych złowrogich czasach tym bardziej, było wartością szczególnie cenną.

Celina spotkała swoją anarchistkę w więzieniach Gułagu. „Później siedziałam z Altą Lewin, anarchistką. Miła i dobra była ta Alta, opiekowała się mną po macierzyńsku, a że było to po przegranej głodówce i z wyżywieniem było kiepsko, próbowała mi podsuwać ze swojej porcji coś do zjedzenia, w nadziei, że - zaczytana - nie zauważę podstępu. W dzień byłyśmy w doskonałej komitywie, ale wieczorem zaczynały się w ciemnej celi kłótnie - Marks czy Bakunin, dyktatura proletariatu, czy likwidacja władzy państwowej; kłótnie były tak głośne, że od-

działowa przybiegała, żeby nas uspokajać... Żałuję bardzo, że kiedy po prawie 40 latach byłam w Paryżu, nie wiedziałam, że Alta żyje i że do jej paryskiej mansardy pielgrzymują anarchiści z różnych krajów, jako do seniorki ruchu. Powiedziałabym jej, że Bakunin to był całkiem mądry facet, i że w tym co mówił o dyktaturze proletariatu było dużo racji" (s. 191).

Polska, która, jak wiadomo, zasłynęła w Europie w swoim czasie ze swego szlacheckiego anarchizmu, chętnie „nierządem stała”, i chcąc mieć „absolutną” zgodę osiągnęła zupełną anarchię, dała późniejszemu mchowi anarchistycznemu wiele ciekawych postaci, że przypomnę tylko Wacława Machajskiego. Ale za moich czasów nie spotkałam nikogo, kto by mi się przyznał czy zwierzył, że jest, czy był anarchista. Oczywiście, w PRL jakże mogło być inaczej? Jednak władze były przekonane, że są anarchiści w Polsce i każdy objaw krytyki, oczywiście tej „bezpłodnej”, kładły właśnie na karb „anarchizmu”. Andrzej Werblan, członek PRL-owskiego Politbiura, któremu ktoś dał moją pracę o Bakuninie do oceny, być może, żeby się zabezpieczyć w ten sposób i za zaakceptowanie mojego projektu i za przedstawienie rezultatu do nadania mi tytułu docenta, widział anarchistów w młodych krytykach z kręgu Michnika, Kuronia i innych, wcześniej, w latach pięćdziesiątych jeszcze, zwanych „komandosami”, i skrytykował moją pracę habilitacyjną za to, że w ogóle nie podjęła krytyki tych poglądów, ani też poglądów „głównego anarchisty”, „wichrzyciela” Leszka Kołakowskiego. Poważny brak, stwierdził Werblan, ale jednak dał *imprimatur*, no bo to była jednak Polska wczesnych jeszcze lat 60., „najlepszy” lub też „najweselszy”, jak mawiano, „barak w obozie socjalistycznym”.

Raz jednak spotkałam w Polsce, w PRL, żywego anarchistę, ale ten był z Bułgarii. Przyszedł do mnie z wizytą. Przedstawił mi się przez telefon jako inżynier z Warny na delegacji służbowej do NRD, po drodze w Warszawie. Kupił tu właśnie *Pisma wybrane* Bakunina i zapytał, czy może przyjść? Gość nie był „w czarnej pelerynie”, ale jednak z „książką Bakunina pod pachą”, właściwie miał nawet dwie książki Bakunina, wspomniany dwutomowy wybór pism, niedawno opublikowany. To, że Bakunina wydano w Warszawie, powiedział mi, było dla nich, tam, w Warnie, „elektryzującą” wiadomością, a perspektywa, że będą mogli czytać słowa Bakunina, napawała ich radością. „Po polsku?” - zdziwiłam się. To nic, przybysz się uśmiechnął, „słowiański język, poradzimy sobie”. Skorzystał więc z okazji, posłany przez firmę, w której pracował, do Niemiec Wschodnich, i nakładając drogi, wstąpił do Warszawy, by te dwa tomy kupić. W pewnym sensie,

jego towarzysze nawet delegowali go w tym celu. Na moje raczej nieśmiałe pytanie o „towarzyszy”, powiedział, że w Warnie istniało duże ugrupowanie anarchistów, że po przyłączeniu Bułgarii do „socjalistycznego obozu” aresztowano w samej Warnie 400 anarchistów. Nikt z nich już nie wrócił. Teraz nie są tak liczni, dodał, ich anarchizm jest pokojowy, są przeciwko stosowaniu przemocy, zbierają się od czasu do czasu, żeby „podzielić się myślami”, a teraz będą Bakunina czytać razem. I wtedy zapytał, czy ja jestem anarchistką z przekonania. Powiedziałam, zgodnie z prawdą, że nie, że interesuje mnie historia idei społecznych, a w ideach Bakunina jest wiele bardzo nawet ciekawego i dlatego o nich pisałam. Pokiwał głową na znak, że rozumie, a mnie wtedy przez myśl przemknęło, czy on aby rzeczywiście z Warny, czy czasem nie z „naszego” UB? Ale nie, odegnałam tę myśl, mój anarchista był absolutnie autentyczny, to nie ulegało wątpliwości. Na pożegnanie dał mi swój adres w Warnie, mówiąc, że kiedykolwiek tam przyjadę, będę drogim gościem dla niego i towarzyszy. Do Bułgarii jednak nie pojechałam, ale gdybym i była pojechała, nie skorzystałabym pewnie z adresu - bułgarskiego UB bałam się chyba jeszcze bardziej niż „naszego”!

Tak, w Polsce okresu PRL nikt by się nie przyznał do wyznawania tak niebezpiecznych idei. Bakunin, najbardziej znany i wpływowy przeciwnik Marksa, był tabu i nawet zacytowanie go przyprawiało niejednego z moich kolegów o palpitacje. Pamiętam takie wypadki, które teraz wydają się nieprawdopodobne i śmieszne, a które i wtedy pobudzały do śmiechu, chociaż może bardziej zasługiwały na reakcję płaczu. Na przykład, któryś z kolegów przysłał na adres katedry pocztówkę z pozdrowieniami z Moskwy, kraju, gdzie tak „wolno dyszet czełowiek”, i jak później sam opowiadał, spędził bezsenną noc przekonany, że „oni” wiedzą, że to była z jego strony kpina, za którą będzie musiał odpokutować! Tak, ta atmosfera podejrzliwości, czujności i autentycznego strachu, była bardzo realna.

Oczywiście, sytuacja ta uległa znacznej zmianie po „Polskim Październiku”. Jego zdobycze, choć stale przycinane, działały, tworząc atmosferę bardziej sprzyjającą przekraczaniu narzuconych granic, próbowaniu, można powiedzieć, „wymacywaniu”, jak dalece można iść, chociażby w imię własnej integralności badawczej, w popychaniu tej wywalczonej wcześniej, ograniczonej „wolności intelektualnej”, nawet jeśli tylko przez włączanie do dziedziny badań dawniej niedozwolonych, nowych, świeżych tematów.

Teraz ta surrealistyczna atmosfera strachu może wydawać się przesadzona, i chyba myślałam o tym przy czytaniu znakomitej pracy Anto-

niego A.Kamińskiego o młodym Bakuninie¹, bo mój wzrok zatrzymał się na zdaniu mówiącym o tym, jakiej odwagi trzeba było, żeby „Już w 1952 roku... skomentować pewne zdanie z Bielińskiego następującą uwagą: 'To jedno zdanie warto pamiętać w chwilach pocieszania się marksizmem i jego *historyczną koniecznością*'” (s. 224). Zdanie, o którym mowa, pochodzi z pracy A. Walickiego *Osobowość i historia*, jak i gniewny, ironiczny, pożegnalny zwrot skierowany przez Bielińskiego do Hegla, gdy krytyk samokrytycznie już odrzucał „rzeczywistość nawet najbardziej idealną”, jeśli jej spełnienie się jako „konieczności dziejowej” ma się dokonać kosztem cierpienia jednostki, cierpienia nawet „ostatniego z braci moich”. Głęboki to istotnie cytat, powtarzany często w literaturze przedmiotu, jak słusznie zauważa Kamiński, ale zastanowiła mnie ta data - 1952 r. W 1952 r. cenzura w Polsce takiego zdania, krytycznego w stosunku do marksizmu i „konieczności historycznej” chyba by nie przepuściła. Mieliśmy wtedy w Polsce co najmniej cztery szczeble cenzury: samocenzura autora, redaktora nad sobą, wydawcę i Urząd Cenzury. Rok 1952 był jednym z najgorszych, Stalin jeszcze żył i czuwał, i inni też czuwali, a „konieczność historyczna” wyjaśniała „wszystko” i historia zawsze musiała mieć „sens”. Wiec to najpewniej po prostu *opiska*, chochlik drukarski. No i istotnie, *Osobowość i historia* A. Walickiego, z której pochodzi ów krytyczny w stosunku do „konieczności historycznej” i marksizmu cytat, została opublikowana nie w 1952 r. ale w 1959 roku, czyli jednak w nieco odmiennej atmosferze politycznej, a książka I. Berlina *Rosyjscy myśliciele*, z posłowiem A. Walickiego, z którego ten przytoczony przez A. Kamińskiego cytat z Bielińskiego, ukazała się w polskim przekładzie w Warszawie dopiero w roku 2003, i wtedy, oczywiście, już w Polsce państwowej cenzury nie było. Oczywiście, pisać o Bielińskim i innych koryfeuszach „rosyjskiej postępowej myśli” można było, i pisano, zarówno w Związku Radzieckim jak i w Polsce. Pisano również o tych autorach, których za postępowych oficjalnie w Związku Radzieckim nie uznano, a nawet o tych, których w samej Rosji nikt raczej nie dotykał, bo byli z poza kręgu tych, o których można było powiedzieć, stosując najbardziej wziętą wtedy „marksistowską zasadę metodologiczną”, że „prawie doszli do marksizmu, ale się zatrzymali tuż, tuż przed”. I Bielińskiego krytykę Hegla cytować można było i wcześniej, w najbardziej trudnych czasach. Mało który cenzor wiedział ¹

¹ A. A. Kamiński: *Apostoł prawdy i miłości. Filozoficzna młodość Michaiła Bakunina*. Wrocław 2004, 502 s.

np. o Bielińskim, a Hegla marksieści krytykowali od zawsze *skolko ugodno*, a „szczęście i rozwój jednostki” w leksykonie marksistowskim były monetą obiegową, i na to nie trzeba było ani szczególnej, ani chyba w ogóle, odwagi.

*

Skoro weszliśmy w ten raczej nieformalny sposób w problematykę sporu Bakunin - Bieliński na temat „rozumnej rzeczywistości”, znaleźliśmy się w centralnym miejscu poszukiwań filozoficznych młodego Bakunina, głównego tematu pracy Antoniego Kamińskiego. Pozostańmy więc przy tym sporze nieco dłużej.

Bakunin, długo, bo od wczesnej młodości, jak to z wielką starannością i troską o szczegóły, pokazał A. Kamiński, szukał w filozofii odpowiedzi na dręczące go pytania o świat i miejsce człowieka w nim, o życiu i śmierci, o sens życia, religię, osobowego Boga i nieśmiertelność jednostki itp. problemy egzystencjonalne. Studiował z zapalem po kolei niemieckich filozofów i kolejno, w miarę studiów, będąc za każdym niemal razem pod wrażeniem, że właśnie znalazł właściwą odpowiedź czy chociażby tylko właściwy klucz do niej, a będąc człowiekiem z natury bardzo ekspansywnym, dzielił się tymi swoimi odkryciami z kim tylko się dało. A że ostatnio odkryta „prawda” wydawała mu się zazwyczaj prawdą ostateczną, prozelitował więc, i to często w stylu religijno - profetycznym. Gdy wreszcie „odkrył” Hegla, był przygotowany do przyjęcia nauk „Berlińskiego Mędrca”. Rzeczywistość, żyć w Rzeczywistości, pogodzić się z Rzeczywistością - to było nowe, fascynujące. Heglizm rozkołysał umysły inteligentnej młodzieży tego czasu i zaowocował wieloma kierunkami myślenia filozoficznego. „Wszyscy”, mogłoby się wydawać, w połowie dziewiętnastego wieku, byli w jakimś sensie heglistami, podobnie jak niemal „wszyscy” w połowie wieku dwudziestego byli „marksistami”. Ale już w 1833 roku był przynajmniej jeden człowiek, który, jak zauważył znacznie, oczywiście, później Fryderyk Engels, zwrócił uwagę na możliwość dwoistego interpretowania filozofii Hegla. „Co prawda - napisał Engels - tym człowiekiem był Henryk Heine”. W artykule o *Filozofii w Niemczech* Heine rysuje następującą scenkę: „Niejaki Henryk Beer (prawdopodobnie chodzi o samego autora - H. T.) opowiada o swojej rozmowie z ‘królem filozofii’ - Heglem: Pewnego razu, gdy okazałem pewne zażenowanie z powodu słów: «Wszystko, co istnieje, jest rozumne», on jakoś dziwnie się roześmiał i zauważył: przecież oznaczają one również, że wszystko, co rozumne, powinno istnieć. Po czym rozejrzał się trwożliwie i uspokoił się dopiero gdy się przekonał, że słyszał go tylko Henryk Beer”, (cyt. za G. Plechanow: *Soczi-*

nienija, t. VIII, Moskwa, b.d., s.360). Jak widać, poczucie humoru się przydało.

Tymczasem spory interpretacyjne rozgorzały i różnice w pojmowaniu heglowskiej formuły podzieliły zwolenników „Berlińskiego Mędrca”, na dwa odłamy - prawicowy i lewicowy, i stare przyjaźnie się kończyły bolesnymi kłótniami i wyrzutami. Bakunin przeszedł, jak wielu innych młodoheglistów, przez oba stadia, prawicowe i lewicowe. W swojej późnej pracy *Państwowość a anarchia*, w czasie gdy z pobłażaniem wspominał już swoje, w młodych latach, zafascynowanie Heglem, Bakunin przedstawi sprawę następująco: „Szkoła Hegla, jak wiadomo, podzieliła się na dwie przeciwstawne sobie partie (...). Jedna z nich, mianowicie partia konserwatywna, znalazła w nowej filozofii usprawiedliwienie i zalegalizowanie wszystkiego, co istnieje, opierając się na znanej wypowiedzi Hegla: «Wszystko, co rzeczywiste, jest rozumne». Partia ta stworzyła tak zwaną oficjalną filozofię pruskiej monarchii, którą już sam Hegel przedstawił jako ideał politycznego ustroju. Natomiast przeciwstawna partia tak zwanych heglistów *rewolucyjnych*, okazała się bardziej konsekwentna od samego Hegla i stokroć od niego śmielsza; zerwała z jego systemu maskę konserwatyzmu i ukazała w całej nagości nieubłaganą negację, która stanowi treść tej filozofii”.

Swoje prawicowe rozumienie Hegla Bakunin wyłożył w swojej pierwszej publikacji, we *Wstępie do Mów gimnazjalnych* Hegla, które przetłumaczył na rosyjski. W tym *Wstępie* Bakunin wyraził nadzieję, że ludzie młodego pokolenia „zżyją się z przepiękną rosyjską rzeczywistością” i odnajdą w sobie potrzebę „stania się rzeczywistymi rosyjskimi ludźmi”. Zatrzymał się jednak na tej pozycji raczej krótko, a jego pierwsza publikacja przeszła raczej bez większego wrażenia. Natomiast prawicowa interpretacja wyraziła się, i to nader elokwentnie, w artykułach Bielińskiego, który od Bakunina właśnie Hegla i tego „pogodzenia się z rzeczywistością” był się nauczył. Bieliński rzucił się w odmęty „nowej wiary”, nie cofając się przed najbardziej skrajnymi wnioskami. Wrażliwy krytyk, „Szalony Wissarion”, przejął się tak bardzo nową teorią o Rzeczywistości, która ma „ostre szpony i żelazne szczęki”, że szybko opublikował serię artykułów głoszących chwałę, poprzednio przez niego znienawidzonego, *samodierżawia* rosyjskiego, jako „Wcielenia Racjonalnego Ducha Historii”. Artykuł wywołał wstrząs, swoisty skandal, w środowisku rewolucyjnie nastrojonych przyjaciół słynnego krytyka. Pod wpływem ich krytyki, Bieliński dość szybko wycofał się ze swego stanowiska i oskarżył Bakunina, że ten go w błąd wprowadził swoją interpretacją Hegla. Przyjaciele, którzy cenili walory intelektualne Bakunina i jego wie-

dzę filozoficzną, ale nie bardzo go lubili, również winili go, a historyk Granowski wręcz oskarżył Bakunina, że spletał Bielińskiemu złośliwego figla narzucając mu błędną interpretację filozofii Hegla, że „napuścił” go na te absurdalne pochwały caratu. Bakunin, napisał Granowski, jest „mądry”, ale też i „chyttry”, uniknął więc wyciągania tak skrajnych wniosków z filozofii Hegla, jak to zrobił Bieliński. Później, gdy poglądy Bakunina znalazły wyraz w artykule, który, opublikowany w końcu 1842 r. stał się niejako manifestem polityczno-filozoficznym młodoheglizmu i przyniósł Bakuninowi sławę, Bakunin został ogłoszony moskiewskim heglistą nr 1. Jest to zapewne tytuł dobrze zasłużony; przyznali mu go współcześni, mimo animozji, którą do niego czuli. Artykuł Bakunina *Reakcja w Niemczech*, opublikowany przez Rugego w redagowanych przez niego „Rocznikach Niemieckich” i mieszczący się jeszcze całkowicie, jak słusznie zauważa A. Kamiński, w „poetyce młodo-heglowskiej”, przywrócił Bakuninowi uznanie starych przyjaciół i zdobył mu mnóstwo nowych zwolenników. Ale też, artykuł ten zwiastował już narodziny nowej fazy w ideowym rozwoju Bakunina, fazę „apostoła zniszczenia”. Ogłosiwszy, że „namiętność zniszczenia, jest namiętnością twórczą”, zapowiadał Bakunina - twórcę systemu myślenia, związanego z jego imieniem anarchizmu.

Lewicowa interpretacja Hegla podkreślająca zasadę negacji, zmieniła bieg ideowej ewolucji Bakunina, wniosła kwestię polityki, działalności rewolucyjnej, dążenie do radykalnych przemian społecznych w centrum jego myślenia i działania. Nieuchronnie nadciągała rewolucja; radykalizacja post-heglowska postępowała szybko naprzód i warto może tu przypomnieć, że w pięć lat później ukazał się *Manifest Komunistyczny*, którego autorzy już widzieli „widmo komunizmu krążące po Europie”. Był rok 1848, była „Wiosna Ludów” i pytanie, kto obudził w Bakuninie „demoną buntu”, które A. Kamiński (s. 250) zadaje, wydaje się nieco sztuczne. Czy to Ruge, jak za Arvonem sądzi Kamiński, sam zresztą to swoje twierdzenie podważając, bo zaraz podaje wiele innych radykalizujących wpływów, poza Rugem, i nowych lektur, które w tym czasie absorbowały Bakunina. A może to po prostu właśnie radykalizująca się sytuacja obudziła tego drzemiącego w nim, ale stale obecnego „demoną”: instynkt buntu. Bakunin nazywa go również instynktem wolności, podkreślając, że to jest podstawowe, pierwotne, animalne nawet uczucie, znane w mniejszym lub większym stopniu każdej żywej istocie, i powtarzając wielokrotnie, że nawet „robak i ten buntuje się przeciwko depczącej go nodze”. W jego teorii anarchizmu instynkty, a zwłaszcza instynkt bun-

tu, czyli wolności, odgrywa zasadniczą rolę, określając niemal historię i losy narodów.

*

Dyskusja wokół Heglowskiej formuły o Rozumnej Rzeczywistości odegrała tak ważną rolę nie tylko w sporach i rozwoju filozofii w wieku dziewiętnastym. Odgłosy tych sporów odnajdujemy i w czasach nam bliższych. Burzliwa przyjaźń poety Czesława Miłosza i filozofa Tadeusza Krońskiego posłuży mi tutaj jako ilustracja.

Najważniejsza decyzja jego życia, mówi Miłosz, była rezultatem wpływu, jaki wywarł na nim Tadeusz Kroński. Była to decyzja o zaakceptowaniu nowego porządku komunistycznego w Polsce, który nastał zaraz po wojnie. „U podstaw moich pięciu lat pracy jako pisarza i dyplomaty dla demokracji ludowej... była moja filozoficzna gwiazda przewodnia - «Tygrys»”, (tak Krońskiego nazywali bliscy przyjaciele), stwierdził Miłosz. To filozof - Kroński - trzymał duszę poety w „szponach”, gdy on tę decyzję podejmował, i której nieco później zaczął żałować, i żałując, porzucił w 1949 roku swoją placówkę dyplomatyczną w Stanach Zjednoczonych, czyli prawie w tym samym czasie, gdy Kroński, który po Powstaniu Warszawskim znalazł się we Francji, powracał do Polski, by rozpocząć pracę pedagogiczną na Uniwersytecie Warszawskim i w Partyjnym Instytucie Kształcenia Kadr Naukowych.

Biorąc pod uwagę, jak wiele czasu upłynęło od owych wydarzeń oraz ogrom zmian, które zaszły w ostatnich dziesięcioleciach, upadek Związku Radzieckiego i systemu komunistycznego w krajach satelickich, kwestia kto został wtedy w Polsce lub porzucił ją na znak protestu, lub też powrócił, by podjąć pracę w kraju, mimo braku sympatii dla systemu politycznego, straciła swoją ostrość, ale wtedy była to sprawa istotnie bardzo „gorąca”. Jednocześnie warto przy tym też pamiętać, i Miłosz sam to stwierdza, że poeta jak i filozof, w czasie swej młodości, niezależnie jeden od drugiego, doszli do lewicowych przekonań i spotkali się jak „dwie rzeki niezależnie torujące swoje łożyska”. Co więc oznaczają owe „szpony”, którymi filozof trzymał duszę poety?

Kroński, o kilka lat od poety starszy, wpłynął na niego filozoficznie. Filozof miał niezwykle dar, co Miłosz podkreśla z najwyższym uznaniem i admiracją. Kroński posiadał, pisał Miłosz, rzadko spotykane rozumienie Historii, nie tylko wyjątkowe zrozumienie sił, które działają poza sceną procesów historycznych, rozwijających się przed naszymi oczyma, ale miał też wprost genialne „czucie” czy „wycucie” Historii. Pod koniec wojny poglądy Krońskiego, dotyczące nadchodzących wydarzeń i losu kultury europejskiej, były pełne pesymizmu.

Rozumiał on, mówi Miłosz, że w rezultacie nieuchronnych historycznych zmian, które się dokonują, czy już się nawet dokonały, historia dwudziestego wieku będzie tragiczna, pełna ogromnego cierpienia, że będzie zmuszona poddać się tym „nieuchronnym siłom”, mimo całej wiedzy o ich barbarzyństwie. Przekonany, że jego przyjaciel, filozof, „wie najlepiej”, poeta również się poddał, „pracując przez pięć lat jako dyplomata i pisarz” dla nowego polskiego reżymu. Później, wyzwalając się stopniowo z tego wpływu, porzucił swoją placówkę dyplomatyczną w Ameryce, zerwał więzy łączące go z krajem i odrzucił współpracę z siłami, których nie mógł zaakceptować moralnie. W tym samym czasie jednak Kroński powracał z zachodu do Polski, czyli zaakceptował współpracę z siłami, które uważał za „złe”. Trzeba było zapłacić za tę decyzję i Kroński najwidoczniej był gotów zapłacić. Zapłatą Krońskiego była moralna deprawacja. Poeta, wybrawszy drogę sprzeciwu, również zapłacił, bo musiał porzucić kraj rodzinny.

„Rzeczywistość ma ostre szpony i żelazne szczęki”. Konieczność historyczna, heglowskie pojęcie, które marksizm przyswoił sobie i zaadaptował, oto były te „szpony”, w których Kroński, znawca Hegla i filozof marksistowski, trzymał duszę poety. „Konieczność Historyczna” była tym potworem, który paraliżował jego współczesnych, napawał ich strasznym strachem i popychał do zaakceptowania „nowego porządku”, do współpracy z „diabłem”, objaśniał Miłosz.

Czytając Miłosza, który wielokrotnie, niemal obsesyjnie, wracał w swoich wspomnieniach do swoich stosunków z Krońskim, te „szpony” i „żelazne szczęki” wywołały odzew w mojej pamięci! Słyszałam to już kiedyś, dosyć dawno temu, studiując historię intelektualną Rosji dziewiętnastego wieku. Uderzająco podobna historia rozegrała się wtedy między „Szalonym Wissarionem” Bielińskim, rosyjskim znanym i wpływowym rewolucyjnym intelektualistą oraz krytykiem literackim, a młodym, heglizującym filozofem, równie intelektualnie wpływowym, a później twórcą anarchizmu, Bakuninem. Czyżby Miłosz wzorował historię swoich stosunków z Krońskim na tej właśnie historii? Nawet niektóre szczegóły są uderzająco podobne. Bieliński nie znał niemieckiego, nie czytał Hegla i był w filozofii nowicjuszem, *gdy* o wiele lepiej wykształcony młody Bakunin, entuzjastycznie głosząc chwałę Hegla i jego teorii historii jako „emanacji Racjonalnego Ducha”, wprowadzał do niej Bielińskiego, zyskując w nim nowego wyznawcę heglowskiej prawicowej interpretacji procesu historycznego. Przejęty tymi ideami Bieliński opublikował wkrótce owe artykuły, chwalcące rosyjskie *samodierżawie*, jako emanację tegoż Racjonalnego Ducha Historii. Znienawidzony carat został ogłoszony

„Realnością”, która jest sprawiedliwa właśnie dlatego, że jest realna i zasługuje przeto na afirmację. Przeciwwstawiać się Realności to bezsensowne i bezskuteczne, oświadczył Bieliński. Ci, którzy przeciwstawiają się Realności będą nieuchronnie zgnieceni jej „szponami i żelaznymi szczękami”. Ten nagły odwrót z pozycji rewolucyjnych wywołał oczywiście spodziewane poruszenie wśród jego rewolucyjnych przyjaciół. Bieliński wkrótce wyrzekł się, jak o tym już była mowa, tego „pogodzenia z rzeczywistością”, zrzucając winę za swoje „chwilowe obłąkanie” na Bakunina, swego filozoficznego mentora i przyjaciela.

Miłosz i Kroński, Bieliński i Bakunin, połowa dziewiętnastego wieku i połowa wieku dwudziestego. Historia powtórzyła się po stu latach. Jako komedia? Jako tragedia? Filozof Bakunin rzeczywiście znał Hegla dobrze i szybko zrozumiał, że Berliński Mędrzec może być interpretowany również inaczej, i nawet posłużył się tą drugą interpretacją nauk Niemieckiego Mędrca jako punktem wyjścia dla swego własnego radykalno-rewolucyjnego programu przemian społecznych, podobnie jak to czyniło wielu młodych heglistów w latach czterdziestych dziewiętnastego wieku.

Potwór w postaci „Konieczności Historycznej” jako wytłumaczenie ludzkich motywacji w wyborze takiej czy innej pozycji politycznej, w wyborze drogi życiowej? Determinizm historyczny być może i jest przekonującą teorią, a jednak trudno uwierzyć, że to, co mogło na chwilę motywować intelektualistę zwariowanego na punkcie Hegla, mogło stać się motywem działania tak wielu intelektualistów, uczonych, pisarzy, którzy entuzjastycznie głosili chwałę ideałom komunizmu w Europie Zachodniej po drugiej wojnie, albo nawet tych, którzy zapełnili wysokie urzędy państwowe, objęli wojskowe i dyplomatyczne posady, uniwersytety i instytucje kulturalne, jedynie, albo i głównie, tylko dlatego, że uwierzyli, że wyrok Historii został już ogłoszony i że sprzeciw wobec tej Prowidencji Historycznej okaże się płonny, a odmowa uznania wyroku „Konieczności Historycznej” jest po prostu szaleństwem. Oprócz tego, że prozaiczne wymogi życia, nie tylko zaś górnolotne filozoficzne koncepcje, miały z tym akcesem do nowej władzy jakiś związek, niektórzy przynajmniej musieli też chyba wierzyć, że nowy system polityczny jest słuszny, choćby częściowo, i dobry, choćby i częściowo, i właśnie też trochę Rozumny, i że przynosi jakieś rzeczywiste rozwiązanie prawdziwych problemów społecznych, domagających się wręcz rektyfikacji. Jaka szkoda, że dobry przyjaciel, poeta, odmówił filozofowi nawet tego *benefit of the doubt*, że ten, wracając w roku 1950 do Warszawy, również miał tę wiarę, nawet choć tylko trochę tej wiary, natomiast tak stanowczo oświadczył, że filozof,

znając barbarzyństwo, które niesie w sobie „nowy porządek”, zaakceptował go jednak i wrócił z Paryża, by na rzecz tego porządku pracować, i określił w ten sposób Krońskiego jako kogoś, kto świadomie poszedł na współpracę z systemem, o którym wiedział, że jest „złem”, i w zamian za co? Za rekompensatę materialną? Za bezpieczne życie? Sławę? I że dokonując tego wyboru filozof zapłacił intelektualną moralną deprawacją? Prawda, Miłosz w swoim portrecie filozofa-przyjaciela podkreśla również, że Kroński był intelektualistą, który szukał nie tylko jak otaczającą realność objaśnić, ale również jak znaleźć drogę by żyć, i żyć uczciwie w tym tak dramatycznie szybko zmieniającym się świecie. Niemniej, nie zrobił swojemu „najlepsze przyjacielowi” przysługi, bo opinia wpływowego, wielbionego poety skłoniła później innych do oskarżania Krońskiego podobnie.

Znałam Tadeusza Krońskiego raczej dobrze i naturalnie czytałam wszystko, co Miłosz miał o nim do powiedzenia z ogromnym zainteresowaniem i emocjonalnym zaangażowaniem, zwłaszcza, że czułam się zawsze zobowiązana Krońskiemu intelektualnie jako myślicielowi i starszemu koledze, chociaż nie mentorowi. Znałam Krońskiego przez wiele lat. Nie był dysydem, nie wojował z reżymem, ani też nie wypowiadał się ostro przeciwko marksizmowi, a nawet próbował pisać coś w obronie marksizmu, chociaż efekt jego wysiłku był raczej mizerny, ale on także znał, czy dość szybko poznał absurdalności, surrealizm systemu, jak również symplifikacje teorii, i nie czynił z tego sekretu. Pisał o problemie zła w Heglowskim rozumieniu historii i znalazł, że nie ma w nim miejsca na windykację zła moralnego w historii, że Hegel odróżniał „Prawdziwą Realność” od fałszywej, która już nie odpowiada rozwojowi Racjonalnego Ducha i staje się przez to anachronizmem, złem, i że dobro nie może być wynikiem zła. Tak interpretując Hegla, Kroński odrzucał zło immanentne systemu, w którym żyliśmy, wywierając wpływ na ludzi tą swoją postawą. *Pas trop de zèle* - to było jego zawołanie, które często powtarzał. Bezwzględność, brak skrupułów jako cecha charakteru - to były jego *bete noire*. Bezwzględność, mówił, i na jego wrażliwej twarzy pojawiał się grymas obrzydzenia. Jak można być tak bezwzględny? „J co ty myślisz o tym wstępnaku w dzisiejszej „Trybunie Ludu”, w której tak besztają słowami, które «piekłem śmierzdzą», tego biednego dziennikarzynę za jakieś głupie niedopatrzenie ideologiczne?”, pytał zwłaszcza młodszych kolegów w katedrze, chcąc najwidoczniej wiedzieć, jak uwarażliwieni jesteśmy na ten pozbawiony smaku sposób pisanie, przeciwko któremu miał sprzeciwy estetyczne, jeśli nawet nie inne, i chciał nas na to uwarażliwić. Wydawał się brać miarę ludzkiej

wrażliwości, ponieważ wierzył, że jedynie przez kultywowanie tych „właściwych” cech charakteru będziemy „zdolni przenieść te cenne wartości kultury europejskiej poprzez czarną erę”, nawet gdyby miała trwać bardzo długo. Pamiętam, jak Kroński zareagował, gdy jeden ze studentów Instytutu Nauk Społecznych, młody człowiek, należący do ścisłego koła wtajemniczonych w kierownictwie PZPR zbiegł na Zachód. Ucieczka wywołała duże poruszenie w Instytucie, Kroński był pełen obrzydzenia, ale nie samym faktem ucieczki. Ojczyzna wytrzyma, powtarzał, ale jego dwoje małych dzieci? Taki los zgotować niewinnym dzieciom? To było niewybaczalne i nie do pomyślenia bezwzględne. Ktoś z kierownictwa Instytutu na specjalnie zwołanym zebraniu narzekał, że nie widzi „dreszczu potępienia” wśród studentów, ale tych Orwelowskich oczekiwanych „dwóch minut nienawiści” nie osiągnął jednak. I myślę, że to, między innymi, również dzięki temu *pas trop de zèle*, które tak często powtarzał Kroński.

Jednym z najciekawszych dokumentów w literackiej spuściźnie Bakunina jest, jak mi się wydaje, jego *Spowiedź*. A. Kamiński powołuje się na *Spowiedź* wiele razy, przy różnych okazjach, i mam nadzieję, że do tego dokumentu wróci w swoich dalszych analizach poglądów i losów Bakunina. Uważana za dokument „kontrowersyjny”, gdyż najczęściej rozpatrywana była przez jego zwolenników lub przeciwników przez pryzmat „wierności” wyznawanym ideałom, *Spowiedź* zawiera ogromny, autentyczny ładunek tragizmu, który spotkać można tylko w utworze literackim dużej klasy, i który to ładunek właśnie nadaje *Spowiedzi* Bakunina ten właściwy temu dokumentowi charakter utworu bardzo współczesnego. Jest to przy tym jeden z niewielu zakończonych dokumentów i stanowiący zwartą całość, w jego chaotycznej, prawdziwie „anarchistycznej” spuściźnie, która głównie składa się z urywanych, niezakończonych fragmentów.

Spowiedź, mimo że pisana dla szczególnego adresata, cara Imperium Rosyjskiego, który go więził, uderza autentyczną szczerością, ma charakter raczej dialogu wewnętrznego człowieka, który walczył, ale oto poniósł klęskę, jest bardzo zmęczony, wszak ma za sobą dwa wyroki śmierci i prawie trzy lata zamknięcia w różnych twierdzeniach, i odczuwa silną potrzebę samoanalizy, rozrachunku z sobą samym za to, co czynił i myślał, nie zaś spowiadania się za „popelnione grzechy”. Walczył na barykadach Paryża, Pragi i Drezna, porwał się na rzeczy, które wydawały mu się wielkie i godne tych porywów, ale przegrał. I czego właściwie chciał? Chciał burzyć, nie zastanawiając

się zbytnio nad tym, co będzie później. Chciał rewolucji w Rosji, ale czy zastanawiał się nad konsekwencjami swoich dążeń?

Jak mógł chcieć rzeczy tak strasznej jak rewolucja rosyjska? Czy nie słyszał o buncie Pugaczowa, czy nie wiedział, do jakiego barbarzyństwa, do jakiego zwierzęcego okrucieństwa jest zdolny rosyjski zbuntowany muzyk? Czy zapomniał słów Puszkina: „Od buntu rosyjskiego, bezmyślnego i bezlitosnego, uchowaj nas, Boże!”? Pocieszał się, że uda się może uniknąć najgorszych skutków przez „opanowanie pijanej nienawiści, rozszalałych tłumów”, pocieszał się też, że niekiedy nawet straszne zło jest konieczne, a jeśli ofiar będzie wiele, on sam będzie jedną z nich. Czy to jednak wystarczy - pytał, widocznie niezbyt pewien, ale, upewniał się, „przecież rewolucja w Rosji jest konieczna, jakże bowiem inaczej zniszczyć to zło, którego tak tu wiele?”.

Jednocześnie *Spowiedź* zawiera tak głęboką krytykę Rosji i stosunków społecznych Rosji, że władze carskie nigdy nie mogły się zdobyć na opublikowanie tego dokumentu: „Gdy obejdiesz świat, wszędzie znajdziesz wiele zła, ucisku i kłamstwa, ale w Rosji więcej niż w innych państwach. Nie dlatego, żeby w Rosji ludzie byli gorsi niż w Europie zachodniej... Ale na Zachodzie istnieje lekarstwo przeciwko złu: jawność, opinia publiczna, wreszcie wolność, uszlachetniająca i wywyższająca każdego człowieka. Lekarstwo to nie istnieje w Rosji... Główną dźwignią w Rosji jest strach, strach zabija zaś wszelkie życie, wszelką myśl i wszelki szlachetny poryw duszy... Rosyjskie życie społeczne stanowi łańcuch wzajemnego uciemnienia: wyżej stojący ciemniejszy niż stojącego; ten cierpi, skarżyć się nie śmie, ale za to uciska jeszcze niżej stojącego, który również cierpi i podobnie mści się na sobie podporządkowanym. Najgorzej ma się jednak prosty lud, który znajdując się na najniższym szczeblu drabiny społecznej, już nie może nikogo uciskać, natomiast wytrzymać musi ucisk wszystkich, zgodnie z rosyjskim przysłowiem: «nas tylko leniwy nie bije»”. Chciałoby się zacytować ten cały świetny dokument, którego analizy są niewątpliwie godne pięknej tradycji rosyjskiej krytyki społecznej, nazwisk takich jak Radiszczew, Czaadajew.

Ale co dla mnie było najbardziej interesującym elementem *Spowiedzi*, to introspekcja, której ten rewolucjonista, „apostoł zniszczenia” dokonał, analizując swoje życie, ideały i dążenia. Krytyka, której on sam się poddał, nie wydaje się wyrazem skruchy, lecz wątpliwości, jakie zdają się go nękać, i są autentyczne. Przemyślenie ich wydaje się potrzebne temu znękanemu, osamotnionemu teraz człowiekowi, na „własny użytek”. Car się zresztą żadnej skruchy w *Spowiedzi* nie dopatrzył, a Bakunin był chyba zbyt mądry, by się carskiego „przebaczenia” spodziewać. Z dru-

giej jednak strony, jak pamiętamy, jego własni przyjaciele mówili o nim, że jest również „chytry”, więc kto wie? *Spowiedź* jest, oczywiście, dokumentem kontrowersyjnym, chociaż nie w sensie używanym przez zwolenników czy przeciwników Bakunina; *Spowiedź* jest kontrowersyjna jak sam Bakunin był pełen kontrowersji.

Czego tylko u Bakunina nie znajdujemy? Głęboką religijność i skrajny, wojujący ateizm, który propagował jako niemal naczelne hasło ideowe i to w czasie, gdy „religia jako opium dla narodu” była już w pewnym sensie zapomniana przez twórców tego sloganu. „Zamknąć wszystkie kościoły i karczmy” - proponował Bakunin, i trzeba powiedzieć, że Piotr Wielki, w porównaniu z tym, emancypował Rosję w Jedwabnych rękawiczkach”. Mamy u Bakunina wiarę w oświatę, jako jedyny niemal środek wyprowadzenia Rosji z ciemnoty i zacofania na drogę rozwoju europejskiego, i propagandę panslawistyczną, przekonanie, że car Imperium rosyjskiego może poprowadzić narody słowiańskie do wolności, lepszej niż ta, którą zna Europa zachodnia. Mamy kult dla wiedzy, nauki i wybiegający daleko poza jego epokę antyintelektualizm; miłość dla „ludu” ,choć jest to u Bakunina pojęcie zawsze mało sprecyzowane, i następującą receptę na wyciągnięcie tegoż „ludu” z uśpienia: „Należy chłopów smagać batogami, a dobrze”, którą znalazłam w Archiwum Instytutu Literatury Rosyjskiej Akademii Nauk ZSRR w Leningradzie. Odnotowałam tę bądź co bądź interesującą myśl w swoim brulionie, co wtedy (1960 r.) było jedynym sposobem dozwolonym w pracy z dokumentami archiwalnymi, a mój brulion, niestety, dawno temu zaginął.

Powiedzieć, że książka A. Kamińskiego zapełnia dotkliwą lukę w naszej wiedzy o Bakuninie, to byłoby powiedzieć bardzo niewiele. To pierwsza pełna, na najwyższym poziomie wiedzy biografia Bakunina zasługująca na to miano, doprawdy kompendium wiedzy o tym kontrowersyjnym, niezwykle człowieka i skomplikowanej epoce, w której żył, działał, i na którym zostawił swój niezatarty ślad. W ciągu kilku dziesięcioleci jednak Bakunin i wszystko związane z nim było tabu, zarówno w byłym Związku Sowieckim, jak i w krajach tzw. bliskiego i dalszego zarubieża. O tym najbardziej wpływowym w swoim czasie konkurencie Marksa po prostu się nie pisało, był skazany na niebyt, jak wiele innych wybitnych postaci rosyjskiej historii. Zapamiętałam, z jakim zaciekawieniem dwaj wizytujący profesoro- wie z Moskwy oglądali w kawiarence „Książki i Wiedzy” na Smolnej, do której czasem na kawę wstępowałam, moją książkę o Bakuninie wydaną w 1964 roku, i podsłuchiłam, oczywiście „przypadkowo” ich uwagę, w której było zdziwienie i niewątpliwa zazdrość:

Smotri, o Bakuninie! Polakam można o Bakuninie, a nam nielzja, a wied on nasz!

Warto chyba dodać, że na szczególną uwagę zasługuje rozdział w pracy A. Kamińskiego omawiający działalność Bakunina w środowisku emigracji polskiej, jego próby nawiązania stosunków i współpracy z emigrantami polskimi i jego wezwania do współpracy polsko-rosyjskiej, wezwania do przymierza polsko-rosyjskiego. Opracowany z ogromną, właściwą autorowi starannością, przynosi masę nowego materiału i był dla mnie osobiście rozdziałem niezwykle ciekawym i instrującym. Dowiedziałam się z niego wiele.

Książka A. Kamińskiego łączy ogromne bogactwo informacji oraz wielką dbałość o szczegóły z wnikliwą analizą teoretycznej myśli Bakunina i jego ewolucji ideowej, pokazanej na tle jego niezwyklej drogi życiowej, pełnej perypetii, odzwierciedlających rozwój burzliwego wieku dziewiętnastego w filozofii i polityce. Napisana żywo, bardzo interesująco i znakomicie czytelna, uzupełniona dwoma zapowiadanyymi przez autora dalszymi tomami, najpewniej zajmie należne jej poczesne miejsce w wciąż aktualnej, zawsze chyba aktualnej, literaturze przedmiotu. Czytałam książkę A. Kamińskiego ze szczególną przyjemnością, ucieszona tym, że zainteresowanie historią i kulturą Rosji, przedmiotem, który i mnie kiedyś zafascynował, jest tak poważnie, wnikliwie, z taką obiektywnością i wszechstronnością, dyskutowane i kontynuowane.

Sarasota, Florida, USA, maj 2006

Summary

Young Michael Bakunin came from Priamuchino, Russia's heartland, into the mid-nineteenth century Western Europe's revolutionary scene and left an indelible trace in history. Europe, brimming with social change, seemed to be ready for that seeker of new ideas: cultural, philosophical, religious, later the indomitable writer, propagandist and organizer of revolutionary upheavals, one of the leaders of what can be described, in short, as the "counterculture" of his times. The interest in Bakunin's ideas, later known as the founder of anarchism, and his tumultuous life, seemed to be insatiable. Libraries of books were written about him, to mention only the latest trilogy by Tom Stoppard. To me, to read a new book about Bakunin, especially one coming from Poland, where he used to be almost a *taboo* for many years, held a special fascination.

ANDRZEJ NAWROCKI

Akademia Pedagogiki Specjalnej
w Warszawie

IDEA WINY: KWESTIA PODSTAWY ONTOLOGICZNEJ I PODSTAWY, JAKĄ MOŻE DLA NIEJ STANOWIĆ DONACJA

W artykule tym chciałbym skierować uwagę na zagadnienie egzystencjalnej podstawy dla idei winy - na przekonanie, że idea winy może istnieć tylko dzięki winie egzystencjalnej - i przedstawić hipotezę, że to raczej donacja, a nie ontologia, może być podstawą, czy też warunkiem dla tej idei. Kwestia egzystencjalnego warunku idei winy, naszkicowana wstępnie przez Martina Heideggera w dziele *Bycie i czas*¹, nie doczekała się rozwinięcia w późniejszej jego twórczości. W komentarzach do rozważań zawartych w tej książce często podkreśla się odległość dzielącą przekonania Heideggera o winie egzystencjalnej od tradycyjnych ujęć winy". Niekiedy badacze poszukują kontynuacji tego wątku etycznego w późniejszych pismach Heideggera². Kiedy indziej starają się wyakcentować wypowiedzi niemieckiego filozofa, w których odcina się on od wyrażonych w *Byciu i czasie* przekonań etycznych, a więc także od kwestii winy³. W artykule tym skoncentruję się przede wszystkim na tekstach samego Heideggera, by wskazać w nich wątki dotyczące winy i dotyczące donacji. Chcę rzucić nowe światło na zagadnienie warunku idei winy, kierując uwagę na to, że idea ta może być uwarunkowana donacją, pod warunkiem, że kwestia bycia zostanie oddzielona od donacji - jak to przedstawia Jean-Luc Marion. Poruszenie tego wątku wydaje się ważne, bo mimo upowszechniającego się przekonania o trudności w określeniu stopnia odpowiedzialności człowieka za swe czyny w odwołaniu się do

¹ M. Heidegger: *Bycie i czas*. Warszawa 1994.

² P. Dybel: *Panie Heidegger, kiedy pan napisze etykę? (Egzystencjalna relatywizacja fenomenu sumienia i winy w Sein und Zeit Martina Heideggera)*, w: *Heidegger dzisiaj*. „Aletheia” 1/4 (1990), s. 326-337.

³ K. Stachewicz: *Martina Heideggera myślenie gruntu etyki*. „Etyka” nr 37 (2004), s. 127-138.

⁴ J. Jaxa-Rożen: *Wina i sumienie w dziele Martina Heideggera*, w: P. Dybel (red.): *Sumienie, wina, melancholia*. Warszawa 1999, s. 68-71.

poczucia winy i mimo rzeczywistej niejasności kategorii winy⁵, zagadnienie winy wydaje się być związane z najbardziej podstawowymi elementami rzeczywistości ludzkiej⁶.

Podstawowe przesłanki. Rozważanie o winie, czy długu (*Schuld*) egzystencjalnym w dziełach Heideggera pojawiło się tylko jeden raz. Poruszył on tę kwestię w 58 paragrafie *Bycia i czasu*, przy okazji analiz dotyczących sumienia. Kwestia winy stanowi w tym dziele zagadnienie dodatkowe, wprowadzone z powodu konieczności wyjaśnienia, w jaki sposób zew (*Ruf*) sumienia przyzywa jestestwo, znajdujące się w niewłaściwym położeniu, do położenia właściwego. Wina okazuje się tu elementem wzajemnego oddziaływania zewu sumienia i odzewu na niego. W języku tego dzieła mówi się, że zew sumienia "odsyła" do odzewu. Słowo „odsyłanie” nie ma sugerować, jakoby odzew funkcjonował samodzielnie. Zew sumienia i odzew stanowią sprzęgniętą ze sobą parę, co oddane zostało w polskim tłumaczeniu przez zapis graficzny słowa „odzew” jako „od-zew”. Odzew jest więc tym, co towarzyszy w jestestwie zewowi sumienia. Jeśli zadać pytanie o to, co staje się słyszalne dzięki zewowi sumienia, odpowiedź przychodzi następująca: słyszalny staje się odzew. Odpowiedź na pierwsze pytanie przymusza do zadania kolejnego pytania i to ono doprowadza do kwestii winy. Po przedstawieniu zagadnienia zewu i odzewu Heidegger zapytał: „co jest zawsze w zewie z istoty *dane* do zrozumienia”⁸ ? Pytanie to nie dotyczy samego zewu, czy odzewu, ale tego, co jest słyszalne we wzajemnym odsyłaniu pomiędzy nimi. W odpowiedzi Heidegger wyjaśnił: „przyzywający od-zew sumienia daje jestestwu do zrozumienia, że (...) *jest winne*”⁶.

Myśl Heideggera dotycząca winy egzystencjalnej uwypukla fakt, że gdy pytamy, co daje do zrozumienia zew, sięgamy naszym pytaniem w miejsce, z którego zew wzywa. Miejsce, w które zew odsyła, nie może być różne od tego, z którego on wychodzi. Jeśli więc zew wzywa, musi

⁵ R. Piłat zwraca na przykład uwagę, że poczucie winy: "nie jest wiarygodnym świadectwem popełnionej krzywdy" (R. Piłat: *Krzywda i zadośćuczynienie*. „Etyka”, 1996 (29), s. 30). Stwierdzenie to zostało podtrzymane w publikacji książkowej tego autora (*Krzywda i zadośćuczynienie*. Warszawa 2003, s. 17), a nawet podkreślone zdaniem: "twierdzę, że dla rozważań o krzywdzie i zadośćuczynieniu kwestia winy jest stosunkowo nieistotna, a przynajmniej może być zawieszona" (tamże, s. 99).

⁶ Wymownym świadectwem takiego przekonania w ostatnim czasie stała się książka M. Grabowskiego *Krajobraz winy. Próba analizy fenomenologicznej* (Toruń, 2001).

⁷ M. Heidegger: *Bycie i...* s. 394.

⁸ Tamże, s. 403.

w jestestwie pojawiać się jakiś brak, jakaś niemożność, o której sam ten zew świadczy. To właśnie ta niemożność jest dana do zrozumienia w odzwie, a świadomość tej niemożliwości, świadomość tego braku, Heidegger nazywał winą (długiem).

W prowadzonym w *Byciu i czasie* wywodzie żadne sformułowanie nie wskazuje na to, by wina egzystencjalna miała jakikolwiek związek z przewinieniem. Zew sumienia ujawnia, że egzystencja jestestwa nigdy nie jest pełna. Niepełność egzystencji jestestwa nie jest jednak wynikiem zaniedbania z jego strony. Niepełność ta świadczy natomiast o tym, że jestestwo nie troszczy się sprawnie o siebie. Okazuje się bowiem, że jego działanie nieustannie paraliżuje jakieś „ziarnko piasku”. Choć więc sobością jestestwa jest troska i nie może ono zatroszczyć się o siebie tak, by ustanowić siebie jako podstawę egzystencji i zrealizować swe projekty, brak pełnej troski o siebie nie jest przewinieniem jestestwa.

W rozważaniu Heideggera „pozywanie” nie ma charakteru oskarżenia. Filozofowi nie chodziło o przypomnienie niedoskonałości ludzkiej, ale o skierowanie uwagi na zagadnienie winy, pojmowanej w jej najgłębszym sensie - dla Heideggera w sensie egzystencjalnym. Z pewnych względów wydaje się jednak, że prowadzone przez filozofa rozważanie nie jest spójne. niespójność wyvodu wychodzi na jaw, gdy podkreśla się, że autor w odpowiedzi na pytanie, skąd bierze się idea winy w ogóle, stwierdził, że idei tej nie można sobie w sposób dowolny wymyślić⁹. Dodał on przy tym, że bycie winnym u podstawy swego bycia „stanowi dopiero ontologiczny warunek tego, że jestestwo faktycznie egzystując może stać się winne”¹⁰. Tym samym oświadczył, że wina egzystencjalna stanowi warunek, dzięki któremu możliwa staje się idea winy. Stwierdzenie to wywołuje wątpliwość: jak wina egzystencjalna, pozbawiona aspektu przewinienia, może się stać warunkiem idei winy? Przecież aspekt przewinienia jest nierozzerwalnie związany z ideą winy. Słowa Heideggera, w których podkreśla on, że wina egzystencjalna stanowi warunek idei winy, wydają się świadczyć przeciwko niemu, bo okazuje się, że starał się on wskazać egzystencjalną winę, która warunkuje ideę winy, ale która nie ma nic wspólnego z przewinieniem, a ono jest nierozłącznym elementem wszelkiego namysłu o winie. Czy więc egzystencjalna wina (dług), ze względu na brak w niej aspektu przewinienia, nie pozostaje raczej bez związku z ideą winy?

Istnieje jeszcze jeden aspekt myśli Heideggera dotyczącej winy, który wzbudza sprzeciw. Niemiecki filozof dołożył wiele starań, by

⁹ Tamże s. 395.

¹⁰ Tamże, s. 402.

przekonać, że u podstaw idei winy leży wina egzystencjalna. Jego zdaniem, najlepszą ilustrację tych zależności uzyskać powinniśmy analizując sytuację zadłużenia - bycia winnym w sensie posiadania długu. Heidegger wspominał tu o sytuacji, w której „należy innemu oddać coś, do czego rości on sobie pretensje”¹¹. Dzięki temu przykładowi możemy sobie uświadomić, że wina egzystencjalna odnosi się do egzystencjalnej troski. Filozof napisał bowiem: „«bycie winnym» takiego typu odnosi się *do tego, o co się można troszczyć*”¹². Jednak idea zadłużenia, z jaką mamy tu do czynienia, tylko w niewielkim stopniu uwarunkowana jest egzystencjalną winą, bo i dług, i troska ujawniają się we współbyciu z innymi - czego nawet Heidegger nie zapomniał odnotować¹³. Dług egzystencjalny i troska egzystencjalna są zaś związane tylko z troską o siebie. Wina egzystencjalna byłaby podstawą dla idei zadłużenia, gdyby posiadanie przeze mnie długu wynikało z tego, że sam nie jestem w stanie zadbać o siebie, a ów dług jedynie z tego powodu pozostawał dla mnie niespłacalny. Niestety, długi zaciągamy również z przyczyn od nas niezależnych i w sytuacjach, gdy jesteśmy w stanie o siebie zadbać. „Zatroskanie we współbyciu” także dla Heideggera oznacza zatroskanie o innego i wyraźnie pisze on w tym kontekście o „współbyciu z innymi”¹⁴. Nic też nie wskazuje, by na tym etapie swej twórczości pojmował on „innych” niewłaściwie i w rzeczywistości czynił ich tożsamymi z nami. Wszystko to oznacza, że idea zadłużenia zawiera odmienną zawartość treściową, niż to umożliwiałaby wina egzystencjalna. By dług był metafizycznym długiem, musi istnieć zarówno dłużnik, jak i ten, u którego się ktoś zadłuża - wierzyciel różny od dłużnika. Gdy wierzyciel utożsamia się z dłużnikiem, dla dłużnika ginie. Tak właśnie dzieje się w sytuacji winnego jestestwa: rzeczywisty dług przestaje tu istnieć. W sytuacji egzystencjalnej nie jestem w stanie odpowiedzieć na pytanie, u kogo mam dług. W sytuacji tej odnosi się także wrażenie, że sam zadłużyłem się u siebie. Takie zadłużenie nie ma jednak nic wspólnego z ideą winy, jako długu. Patrząc w perspektywie metafizycznej, zadłużenie u samego siebie jest absurdem.

Drugi przykład podany przez Heideggera dotyczy bycia przyczyną, sprawcą, czy też powodem czegoś - bycia winnym moralnie z powodu popełnienia czynu zakazanego. Gdy Heidegger pisał o tego rodzaju winie, podkreślił, że jego kolejny przykład nie pokrywa się z poprzednim.

¹¹ Tamże, s. 395.

¹² Tamże, s. 396.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

Dług i wina nie oznaczają tego samego, gdyż można być dłużnym, nie będąc temu winnym - może bowiem być tak, że to ktoś inny zaciągnął dług w moim imieniu. Mimo że mamy tu do czynienia z odmienną sytuacją niż w przypadku długu, również ta idea winy moralnej nie wydaje się być uwarunkowana sytuacją egzystencjalną. Gdy rozważa się tego rodzaju winę, kwestia osoby, wobec której się jest winnym, staje się jeszcze bardziej aktualna, niż w poprzednim przykładzie. Można samego siebie czynić winnym - jak pisze Heidegger - łamiąc prawo, czy powodując zagrożenie egzystencji innego. Winę zaciągamy również wtedy, gdy sprowadzamy egzystencję innego na manowce lub łamiemy ją. Wszystko to może mieć miejsce wraz ze złamaniem prawa lub bez łamania prawa publicznego, ale z pogwałceniem wymogów obyczajowych. Choć w pierwszym momencie chodzi o „czynienie siebie winnym”, a w drugim o *stawanie się winnym wobec innych* ¹⁵, świadomość tego, że jest się winnym wobec kogoś innego, nie zanika w żadnej z tych sytuacji i Heidegger wyraźnie zdawał sobie z tego sprawę. Czynienie siebie winnym wobec prawa, które jest racjonalne, tylko z pozoru wyklucza innego i czyni go tym samym, co my. Choć rozum nie może wystąpić przeciw sobie, inny jest tu obecny, chociażby jako dawca prawa, ten, który je sankcjonuje, lub choćby tylko jako ten, kto czyni je obowiązującym - nawet w przypadku prawa nie odnoszącego się do osób: całkowicie formalnego. Z tego też powodu wina egzystencjalna, wbrew przekonaniu Heideggera, nie stwarza warunku do zaistnienia idei winy moralnej. Gdy przyjmujemy perspektywę egzystencjalną - jak zauważył Emmanuel Levinas - zawsze tracimy z oczu innego.

W przedstawianej tu argumentacji nie chodzi o uwypuklenie powszechnie znanego faktu, że rozważanie o winie, zaproponowane przez Heideggera, jest pozbawione odniesienia do Boga. Choć brak tego odniesienia zadziwia każdego czytelnika, świadomego związku poglądów zawartych w *Byciu i czasie* z życiem religijnym tego filozofa w okresie, w którym dzieło to powstawało ¹⁶, nie chodzi o to, by obecnie położyć akcent na sprawy wiary. Należy raczej skierować uwagę na fakt, że idea winy, związana jest z odniesieniem człowieka do tego, co od niego inne i to właśnie tego odniesienia w rozważaniu o winie egzystencjalnej jest brak. Jeśli więc w kulturze zachodniej mamy do czynienia z ideą winy, to idea ta funkcjonuje niezależnie od egzystencjalnego ujęcia winy z

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por: O. Pöggeler: *Filozofia i teologia w "Sein und Zeit"*. "Edukacja Filozoficzna", 1997 (23); J. Tischner: *Myślenie według wartości*. Kraków 2002, s. 114-144.

dwóch powodów: powodu braku w ujęciu egzystencjalnym aspektu przewinienia, i z powodu braku odniesienia do tego, co inne.

Gdy Hannah Arendt pisała: „najwyraźniej Heideggerowi nigdy nie przyszło do głowy, że czyniąc wszystkich ludzi słuchających «głosu sumienia» równie winnymi, w rzeczywistości ogłosił powszechną niewinność: kiedy wszyscy są winni, nikt nie jest winny”¹⁷, zwracała uwagę na rozmycie kwestii winy w dziele Heideggera. Wypowiedź ta może być jednak rozumiana również inaczej. Można w niej dopatrzeć się skonstatowania faktu, że gdy jestestwo jest winne w sensie Heideggerowskim, zanika idea winy, bo wszyscy stają się tacy sami. Przy takiej interpretacji myślicielka ta okazuje się również stwierdzać, że wina egzystencjalna nie jest podstawą idei winy. Jeśli bowiem wina egzystencjalna byłaby warunkiem idei winy, to powinna uwypuklać winę człowieka w jej najbardziej właściwym sensie idealnym, a tak nie jest - ona winę tę rozmywa.

Istnieje jednak pewien sposób rozumienia idei winy, który wydaje się być uwarunkowany egzystencjalną winą. Uwarunkowanie to ma miejsce wtedy, gdy idea winy staje się dla nas bytem pojęciowym, istniejącym obiektywnie - takim bytem pojęciowym, o którym mówił Edmund Husserl. W ten sposób o idei winy mówi ten, kto podkreśla, że pojedynczy człowiek nie sięga ideału wyznaczonego dorobkiem innych ludzi - tak jak jest to sugerowane w dziele późniejszym od *Bycia i czasu*, w *Kryzysie nauk europejskich*¹⁸ Husserla. Idea winy oznaczałaby w tym wypadku rozbieżność między zadaniami człowieka jakie sobie wyznaczył i tym, co z nich on realizuje. W tej sytuacji sama ludzkość jest odpowiedzialna za to, że nie wznosi się do ideału, jaki sobie wyznaczyła, a więc jest zadłużona i winna wobec samej siebie. Przykłady przytaczane przez Heideggera pokazują jednak, że w słowach o idei winy nie należy zbyt dopatrywać się krytyki, przeczuwanego zapewne już przez niego na tym etapie, choć jeszcze nie obecnego w dziele Husserla, aspektu myśli.

Ostatni element, na który należy zwrócić uwagę, omawiając podstawowe przesłanki przedstawianego tu rozumowania, to kwestia donacji. W dziele Heideggera zagadnienie donacji poruszone zostało zaledwie jeden raz: w późnym jego dziele i w sposób szczątkowy. Stało się to podczas seminarium *Czas i bycie*. Filozof podkreślił wtedy, że istnieje koincydencja pomiędzy darem i byciem bytu. Bycie bowiem, „od zarania zachodnioeuropejskiego myślenia po dziś dzień”¹⁹, oznacza „wyista-

¹⁷ H. Arendt: *Wola*. Warszawa 2002, s. 256.

¹⁸ E. Husserl.- *Kryzys nauk europejskich*. Toruń 1999.

¹⁹ M. Heidegger: *Czas i bycie*, w: M. Heidegger: *Ku rzeczy myślenia*. Warszawa 1999, s. 6.

czanie" (*Anwesen*)²⁰. Właśnie ze względu na tę koincydencję nie można mówić, że bycie "jest", lecz że „daje” (*es gibt*). Heidegger wyraził wtedy przekonanie, że z powodu odkrycia tej koincydencji kwestia bycia powinna być przemyślana na nowo - tym razem ze względu na dar bycia. Zasugerował przy tym, że należy porzucić myślenie bycia jako gruntu, na rzecz dawania - tego, co „daje” (*es gibt*) bycie. Bycie bowiem przynależy dawaniu, jako dar tego, co daje. Perspektywa wyistaczania bycia pozwoliła Heideggerowi dostrzec „wydarzenie” (*Ereignis*) bycia. Dostrzegł on bowiem, że „to”, ze stwierdzenia: „to daje”, poświadcza się jako *Ereignis*.

Niemiecki filozof nigdy nie dokonał reinterpretacji fenomenologii ze względu na donację. Tą drogą poszedł dopiero współczesny fenomenolog francuski Jean-Luc Marion. W opinii Mariona stwierdzenie o koincydencji bycia i daru było pomyłką Heideggera. W *Dieu sans l'etre* zwrócił on uwagę, że samo słowo „dar” (ale też i dawanie daru) można rozumieć na dwa sposoby: bez względu na dawcę (to rozumienie rezonuje w słowach malarza spoglądającego na swe płótno i pytającego samego siebie: „co to daje [*ce que ça donne*]?”) i ze względu na dawcę²². Jego zdaniem, ten pierwszy sposób rozumienia daru (i dawania) był charakterystyczny dla Heideggera w eseju *Czas i bycie*. Heidegger pisał patrząc z perspektywy jestestwa niezdolnego do wzięcia pod uwagę dawcy daru - może dlatego, że *es gibt* w języku francuskim najbliższe jest *ça donne*. Ten sposób nie odzwierciedla jednak rzeczywistości donacji. Rozważanie w ten sposób daru w filozofii nie doprowadza do uwolnienia go od bycia i powoduje pomijanie kwestii dawcy daru. U Heideggera człowiek otrzymuje tylko to, co daje bycie, a jeśli przestaje słyszeć roszczenie bycia, to w jego przeświadczeniu bycie przestaje również dawać. Marion zdecydował się na przemyślenie drugiego sposobu rozumienia słów „dar” i „dawanie”. Jego zdaniem, donacja nie ogranicza się tylko do tego, co bytujące. Można dać słowo, ofiarować przyjaźń i dać wiele innych darów, które nie są bytami. W swych najważniejszych publikacjach: *Reduction et donation* i *Étant donné* przekonuje on, że donacja powinna być pojmowana ze względu na dawcę i w oddzieleniu od bycia".

Droga prowadząca od hipotezy o uwarunkowaniu idei winy przez donację. Z upływem lat słowo „wina” niemal przestało pojawiać

²⁰ Tamże.

²¹ J.-L. Marion: *Dieu sans l'etre*. Paris, Quadrige-PUF 1991 (polski przekład: *Bóg bez bycia*. Kraków 1996, s. 149).

²² J.-L. Marion: *Reduction et donation*. Paris, PUF 1989; J.-L. Marion: *Étant donné*. Paris, PUF 1998.

się w pismach Heideggera. Nie wydaje się, by stało się tak w wyniku świadomości podjętej decyzji myśliciela o zaniechaniu poruszania tego zagadnienia. Zmiana ta była raczej efektem pewnych przesunięć akcentów i dokonała się przede wszystkim wskutek porzucenia rozważań o zewie (*Ruf*) sumienia - w wyniku kierowania się uwagi filozofa ku roszczeniu (*Anspruch*) bycia. Ponieważ nic nie wskazuje, by porzucenie zagadnienia winy było przez Heideggera zamierzone, warto zadać pytanie, czy rzeczywiście w późniejszej jego twórczości nie ma miejsca na kwestię winy (jako idei lub winy egzystencjalnej)? Jeśli zaś okaże się, że miejsce takie jest, to trzeba zapytać, czy wina wtedy wspomniana nie prowadzi refleksji ku zagadnieniu donacji?

W *Byciu i czasie* rozważanie dotyczyło jestestwa - bytu, który uświadamia sobie kwestię własnego bycia. W dalszej twórczości Heidegger skoncentrował się na samym byciu, a te dwa obszary zagadnień, choć - zgodnie z wolą filozofa - powinny stanowić ciągłość, z punktu widzenia zagadnienia winy wydają się dwiema odrębnymi częściami jego dzieła. Przecież gdy refleksja Heideggrea przybrała nowy kierunek, pytanie z *Bycia i czasu*: „co jest zawsze w zewie z istoty *dane* do zrozumienia?”²³, przestało odgrywać jakąkolwiek rolę. Uległo ono przeobrażeniu w tak ogromnym stopniu, że w zasadzie zatraciło charakter problemu filozoficznego. Przekształciło się ono w indagację dotyczącą sposobów odpowiadania przez człowieka na roszczenie bycia. Choć więc człowiek w dalszym dziele Heideggera wciąż pozostaje uważnym słuchaczem, nastraja swą wrażliwość na inne kwestie niż głos sumienia. Niemiecki filozof w późniejszych dziełach nie koncentrował się już na głosie, który płynie ze świadomości, ale na głosie bycia. W zakończeniu eseju *Czym jest metafizyka? Posłowie*, Heidegger oświadczył, że w roszczeniu bycia człowiek wzywany jest do ofiary i poszukiwania słów, którymi przemówi prawda bycia - do tworzenia, dziękczynienia i myślenia²⁴. Czy oznacza to, że wraz z dokonującymi się zmianami Heidegger porzucił zajmowanie się zagadnieniem warunku idei winy na rzecz rozważania o myśleniu?

Treść *Listu o „humanizmie”* sugeruje, że na postawione przed chwilą pytanie należałoby odpowiedzieć twierdząco. W eseju tym myśliciel zaproponował bowiem refleksję nad godnością człowieka i miejscem wartości w naszym życiu, ale nie uwypuklił potrzeby zajmowania się winą. Co więcej, podkreślił, że to, o czym pisze na tym etapie, poprze-

²³ M. Heidegger: *Bycie i...* s. 394.

²⁴ M. Heidegger: *Czym jest metafizyka? Posłowie*, w: M. Heidegger: *Znaki drogi*. Warszawa 1999, s. 270.

dza rozdział na filozofię teoretyczną i praktyczną²⁵, a zatem list nie określa sposobu, w jaki myślenie miałoby się odnosić do idei winy. Heidegger zauważył ponadto, że dotychczas - a słowo „dotychczas” należy w tym wypadku odnosić również do prezentowanego przez niego przed „zwrotem” ujęcia - myślenie nie było przywrócone swemu żywiołowi. Gdy więc refleksja filozofa dotyczyła warunku idei winy, nie było to jeszcze właściwe myślenie. Właściwe myślenie jest myśleniem bycia, a to oznacza myślenie „wydarzane” przez bycie i byciu temu przynależne. Wydaje się oczywiste, że takiego myślenia w *Byciu i czasie* brakło. W *Liście o „humanizmie”* Heideggerowi chodziło o myślenie, które wsłuchuje się w bycie. Wyraził on też przekonanie, że bez takiego ujęcia myślenia filozofia wynaturza się i staje tylko wyjaśnianiem. Refleksja o warunku idei winy byłaby więc w świetle tych słów tylko wyjaśnianiem i nie byłaby myśleniem.

Heidegger pisał swój list z intencją wskazania związku istoty człowieka z byciem. Podkreślił przy tym, że człowiek ujawnia się w swej istocie tylko wtedy, gdy został „ugodzony” przez wezwanie bycia - tylko bowiem dzięki ternu ugodzeniu może on odnaleźć „w czym mieszka jego istota”²⁶. Mimo dokonanej w ten sposób radykalnej, w porównaniu z *Byciem i czasem*, zmiany tematyki, w liście tym padło słowo „wina”. Heidegger napisał, że zapomnienie pytania o związek między istotą człowieka i byciem jest właściwe dla metafizyki i dokonuje się z Jej winy”²⁸. Niemiecki myśliciel oskarżył w ten sposób ujęcie metafizyczne - w którym prawda bycia nie tylko jest zapomniana, ale jeszcze ustawia się przed nią bariery² - o oddalanie się od istoty człowieka. Słowa o winie, które tam zostały użyte, nie odnoszą się do winy egzystencjalnej, ale do idei winy. W tym ujęciu - co warto podkreślić - idea winy jawi się jako uwarunkowana nie tyle winą egzystencjalną, co zapomnieniem o byciu. W świetle tych ustaleń trudno jest wyciągać ostateczne wnioski co do miejsca dla zagadnienia winy w późniejszej twórczości Heideggera, jedna rzecz wydaje się jednak pewna: z upływem lat kwestia warunku idei winy nie przestała nurtować niemieckiego filozofa, mimo że przestała się wprost pojawiać się w jego pismach. Zagadnienie winy jest jednak na tym etapie rozważane w oddzieleniu od bycia. Wyraźnie obecny w przedstawionej tu wypowiedzi Heideggera, oskarżycielski ton wobec metafizyki, w dalszej części listu został znacznie osłabiony. Osłabiło

²⁵ M. Heidegger: *List o „humanizmie”*, w: M. Heidegger: *Znaki drogi*. Warszawa 1999, s. 307.

²⁶ Tamże, s. 279.

²⁷ Tamże, s. 278.

²⁸ Tamże, s. 297.

go skierowanie całego rozważania na zagadnienie myślenia bycia. Heidegger starał się w kolejnych akapitach przekonać, że człowiekiem rządzi prawda bycia, a nie świadomość. Wytoczone przeciw metafizyce oskarżenie w dalszym tekście traci więc na znaczeniu o tyle, o ile okazuje się, że żadne bazowanie na świadomości, w tym także na świadomości winy, niczego w dotychczasowej refleksji o byciu nie zmieni.

Przedstawianemu tu wywodowi o istnieniu w późniejszej myśli Heideggera miejsca dla problematyki winy można usiłować przeciwstawić stwierdzenie przeciwne, wynikające z konstatacji, że rozważanie prowadzone w *Byciu i czasie* umożliwia pisanie o winie tylko dlatego, że nie ma w nim mowy o tym, jak bycie w człowieka godzi. Gdy więc Heidegger zdecydował się pisać, że człowiek działa pod wpływem ugodzenia bycia - że myśli bycie - w jego refleksji musiało zabraknąć miejsca na winę egzystencjalną. Słowa o winie z *Listu o „humanizmie”* należałoby tym samym uznać za stwierdzenie pozbawione jakiegokolwiek znaczenia. W odpowiedzi na ten zarzut należy podkreślić, że mimo zmiany tematyki, nowego eseju Heideggera nie należy uważać za próbę zdemaskowania dotychczasowego ujęcia i odrzucenia dotychczasowej wykładni. Myśliciel podkreślił bowiem w nowym dziele, że *Bycie i czas* było drogą do doświadczenia prawdziwej godności człowieka, choć wiele kwestii wiążących się z tą problematyką zostało w tym piśmie zaledwie zaznaczonych, czy też przedstawiono je w niewłaściwych pojęciach. W *Byciu i czasie* - przekonywał w liście Heidegger - występowało myślenie i myślenie to skierowane było przeciw tradycyjnie pojmowanemu humanizmowi²⁹. A zatem została już tam w jakimś stopniu ukazana droga do doświadczenia prawdziwej godności człowieka i godzenia bycia w człowieka, mimo że miało wtedy miejsce rozważanie o winie.

Heidegger pisał, że „dzięki byciu zaczyna się przezwyciężenie braku ojczyzny, w którym błąka się nie tylko człowiek, lecz i sama istota człowieka”³⁰. Słowa „błąka się” zasługują w tym cytacie na szczególną uwagę, gdyż niemiecki myśliciel zaznaczył, że człowiek błądzi po bezdrożach metafizyki, a więc tam, gdzie zapomniano o byciu i tam, gdzie doświadcza się odzywającego w jestestwie zewu sumienia. Skoro owo „błąkanie” dokonuje się w obszarze zapomnienia o byciu, w znacznym stopniu określa to samo, co w *Byciu i czasie* określała nazwa „upadanie”. Heidegger pisał bowiem: „zapomnienie prawdy bycia” wyznacza sens wprowadzonej w tamtym dziele nazwy „upadanie”³¹. Gdy pisał on o

²⁹ Tamże, s. 284.

³⁰ Tamże, s. 292.

³¹ Tamże, s. 286.

braku ojczyzny, którego doświadczając, człowiek zaczyna błąkać się, dodawał: „ów brak przesłany został przez bycie pod postacią metafizyki”³². Słowa filozofa ujawniają więc, że błąkanie się jest ukazane w *Liście o „humanizmie”* jako element reprodukujący upadanie z *Bycia i czasu*. W ten sposób okazuje się, że błąkający się człowiek, tak samo jak jestestwo, ma szansę usłyszeć głos sumienia. Jeśli więc istnieje ciągłość między dwoma omawianymi tu dzidami Heideggera, to widoczna jest ona zwłaszcza wtedy, gdy zwraca się uwagę, że człowiek, rzucony w prawdę bycia, nie staje się obojętny na głos sumienia i kwestię winny.

Z przedstawionego dotychczas wyводу płynie następujący wniosek: nie jest prawdą, że człowiek, rzucony w prawdę bycia, w sposób trwały przestaje słyszeć głos sumienia, a myślenie, które się wtedy w nim rozpoczyna, zupełnie uniemożliwia zrozumienie, że jest się winnym. Wniosek ten należy godzić z faktem, że gdy Heidegger pisał o „błåkaniu się” i „braku ojczyzny”, nie czynił tego w kontekście uwag sugerujących jakąkolwiek przewinę człowieka - że ponosimy winę za zapomnienie o byciu. Heidegger zwracał bowiem uwagę na sytuację, w której to „bycie opuszcza byt”³³. Choć „opuszczenie jest oznaką zapomnienia o byciu”³⁴, nie jest spowodowane zapomnieniem bycia - jest efektem działania samego bycia.

Kwestia ukrywania się bycia zaledwie zasygnalizowana w *Liście o „humanizmie”*, znalazła rozwinięcie w eseju *Powiedzenie Anaksymandra*. Dopiero to trzecie dzido pozwala odnaleźć drogę do donacji. Zdaniem Hannah Arendt, w eseju tym pojawia się kwestia winy i jest ona obecna w sformułowaniach mówiących o błądzeniu człowieka³⁵. Heidegger pisał esej o powiedzeniu Anaksymandra w 1946 roku - w czasie, gdy w Niemczech pojawiła się szansa na rozpoczęcie nowego etapu w dziejach. Wydarzenia tamtego czasu natchnęły go do szerszej refleksji nad dziejowością, kwestii błądzenia zostały tu jednak poświęcone przynajmniej dwa akapity. Można w nich przeczytać o tym jak bycie, „przeświując”, wprowadza byt w błędzenie. Heidegger wyraźnie stwierdził, że to bycie w tym wypadku ukrywa się przed człowiekiem. Podkreślił w ten sposób, że człowiek myli się dlatego, że bycie przed nim się skrywa: „mylenie się człowieka odpowiada skrywaniu się prześwitu bycia”³⁶. Jeśli więc byt błądzi wokół bycia, to dlatego, że bycie jest ledwie co

³² Tamże, s. 292.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

³⁵ H. Arendt: *Wola...* s. 267.

³⁶ M. Heidegger: *Powiedzenie Anaksymandra*, w tegoż: *Drogi lasu*. Warszawa 1997, s. 273.

doświadczane, bo prześwit skrywa się. Bez błędzenia nie byłoby dziejów - one nie są przecież niczym innym, jak błędzeniem bytu. W dziejach bycie powstrzymuje się przed swoją prawdą i to jest powodem błędu, lecz zarazem błędzenie umożliwia wydarzenie się świata. Świat wydarza się właśnie wtedy, gdy bycie powstrzymuje się w swym udzielaniu się - świat wydarza się w błędzeniu jako posiadłość dla błędu.

Z tak prowadzonego rozważania wynika kolejny wniosek, i ten ma już kluczowe znaczenie dla poszukiwań w dziele Heideggera drogi ku donacji: im więcej skrywania się bycia, tym więcej wydarzania się świata. Wniosek ten zmusza do porzucenia twierdzenia, że donacja powiązana jest z byciem. Tutaj bowiem widać wyraźnie, że skrywanie się bycia powiększa donację.

W *Byciu i czasie* kwestia winy stała się ważna z powodu konieczności podkreślenia elementarnej niemożności jestestwa. W obecnej chwili, pod wpływem lektury eseju o powiedzeniu Anaksymandra, można stwierdzić, że podkreślone zostało wtedy, iż mylenie się, błędzenie jest wpisane w egzystencję ludzką. Jeśli jednak mylenie się odpowiada skrywaniu się bycia - tak zostało to przedstawione w tym eseju - gdy tylko bycie pozostaje nieskryte, błędzenie powinno okazać się niemożliwe. Alternatywa pojawiająca się w tym momencie dzieła Heideggera jest jasna: albo wino, albo myślenie. W tym eseju ukazane zostaje więc to, co w dotychczas omawianych pismach nie uzyskało jasnego wyrazu i było zacierane stwierdzeniami o ciągłości wyводу prowadzonego przez Heideggera w kolejnych jego dziełach - ciągłości mającej miejsce mimo dokonanego „zwrotu”. Alternatywa: „wino albo myślenie” jest brzemienne w konsekwencje, gdyż okazuje się, że w zależności do przejawiania się bycia zachodzi fundowanie świata lub nie. Człowiek może stać w prześwicie, słyszeć głos bycia i nie błędzić, lecz wtedy nie wydarza się świat. Bycie może jednak pozostawać przed nim zakryte - człowiek wtedy błędzi, jest winny i wydarza się świat. A zatem: to winny człowiek doświadcza donacji.

Wywód o winie rozpoczął pytanie zaczerpnięte z *Bycia i czasu*: „co jest zawsze w zewie z istoty *dane* do zrozumienia?”³⁷. W toku prowadzonego rozważania okazało się, że wbrew opinii autora tego dzieła, wino egzystencjalna nie stanowi warunku idei winy, a więc, że filozof ten niewiele ma do powiedzenia w kwestii winy w ogóle. A jednak właśnie to pierwsze dzieło Heideggera wywołuje niepokojące prze-

³⁷ M. Heidegger: *Bycie i...*, s. 394.

świadczenie, że kwestia winy została w nim jakoś odsłonięta³⁸. W fenomenologii donacji wypracowywanej przez Mariona podstawową tezę, która rozpoczyna jego drogę ku donacji, jest teza o możliwości zamknięcia roszczenia bycia. Przekonanie to zostało w jego dziele podane po raz pierwszy w wyniku refleksji nad esejem Heideggera *Czym Jest metafizyka?*³⁹. Nie jest to wywód przekonujący, gdyż założono w nim, że znudzenie, o którym pisał Heidegger, ma taką samą naturę jak znudzenie opisywane przez Pascala. W swych pracach myśliciel ten zwrócił jednak również uwagę na fakt, że w zasadzie w dziele *Bycie i czas* bycie również milczy, gdyż kwestia bycia została tam przesłonięta analityką bytu świadomego własnego bycia. Analityka jestestwa po prostu zagłuszyła tam mowę bycia. Marion pokazał także, że mimo doprowadzenia do zagłuszenia roszczenia bycia, Heidegger w dziele tym wspominał jednak o donacji, gdyż używał w różny sposób odmienianego słowa *es gibt*⁴⁰ („to daje”). Ta uwaga Mariona wydaje się trafna, gdyż okazuje się, że słowa *es gibt* Heidegger napisał w cudzysłowie, a w ten sposób starał się podkreślić, że nie chodzi mu o istnienie bycia - nie o to, że bycie „jest” - ale o coś innego, czego nie był w stanie na tym etapie precyzyjnie ująć⁴¹. W późniejszych swych pracach Marion oparł się na przekonaniu, że za pomocą tych słów Heidegger wyrażał donację, choć niemiecki myśliciel nie był tego jeszcze świadom. Zdaniem Mariona, donacja wspomniana jest w tym przypadku jako uwolniona od bycia, gdyż jest o niej mowa w momencie, w którym Heidegger jeszcze nie osiągnął bycia samego⁴². Marion usiłował więc wykazać, że sposób, w jaki Heidegger używał stwierdzenia *es gibt* w *Byciu i czasie* pozostaje w sprzeczności z uwagami tego autora zawartymi w eseju *Czas i bycie*, w których to uwagach podkreślał on, że to „bycie daje”⁴³.

Wywód Mariona nie do końca jest zgodny z przedstawianymi tutaj poglądami Heideggera - z licznymi podkreśleniami zawartymi w *Liście o „humanizmie”*, że jego myśl, mimo „zwrotu” stanowi ciągłość, a w *Byciu i czasie* dostęp do bycia został już w pewien sposób ukazany. W tym wczesnym dziele roszczenie bycia jest przecież w pewien sposób

³⁸ Wymownym świadectwem takiego przekonania jest teologia P. Tillicha, a zwłaszcza jego książka *Męstwo bycia* (Poznań 1994).

³⁹ Por. J.-L. Marion: *Reduction et donation* Paris, PUF 1989.

⁴⁰ J.-L. Marion: *Étant...*, s. 52.

⁴¹ Por. M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer 1993, s. 212, 230, 316.

⁴² Teza o zasłonięciu przez analitykę jestestwa głosu bycia szeroko została omówiona przez Mariona w *Reduction et donation*.

⁴³ M. Heidegger: *Ku rzeczy ...*, s. 27.

doświadczane. Istnieje jednak takie miejsce w *Byciu i czasie*, w którym roszczenie bycia milknie z całą pewnością, i w którym - równocześnie - jest mowa o donacji. Marion nie wskazał tego miejsca. W obecnym rozważaniu było ono jednak przywoływane już wielokrotnie. Chodzi właśnie o moment, w którym głos sumienia zagłusza roszczenie bycia, a mimo to Heidegger podkreśla, że w zewie sumienia coś jest „dane do zrozumienia”⁴⁴, czy też, że „przyzywający od-zew sumienia daje jestestwu do zrozumienia, że (...) jest winne”⁴⁵. Gdy zwróci się uwagę na te wypowiedzi Heideggera i przyjmie uwagi Mariona o poruszaniu przez niemieckiego filozofa zagadnienia donacji już w *Byciu i czasie*, można wyciągnąć wniosek, że te wypowiedzi przede wszystkim ujawniają, iż kwestia winy jest powiązana nie tyle z egzystencją, co właśnie z donacją. Wniosek ten ma zasadnicze znaczenie dla prowadzonego tu wywodu i, co najważniejsze, jest zgodny z wnioskiem przed chwilą wyprowadzonym z analiz dwóch esejów Heideggera.

Donacja, przewinienie i to, co inne. W perspektywie egzystencjalnej zamilknięcie głosu bycia powoduje utwierdzenie się w bytowości - w bycie błędzącym, fundującym świat. Byt błędzący ma jednak świadomość swego błędzenia, a więc ma również świadomość winy i zadłużenia. Analizy dotyczące idei winy pokazują, że winą, która jest podstawą dla tej idei, powinna być powiązana z przewinieniem i ukierunkowaniem na to, co od nas inne. Gdy Heidegger pisał o zewie sumienia, podkreślał, że jest on otwarciem. W obecnej chwili udaje się odpowiedzieć na pytanie o naturę tego otwarcia. Zgodnie z przedstawionymi tu analizami i sugestiami Mariona, jest to otwarcie na donację uwolnioną od egzystencji - coś bowiem jest tu nam, egzystującym, „dane” do zrozumienia, choć nie dane przez bycie. Gdy ginie głos bycia, w fenomenologii Heideggera czyni się krok do przodu - w kierunku przeciwnym niż „unik” (*Entzug*). Krok ten jest sprzeczny z kierunkiem myśli Heideggera, ale nie doprowadza do zawężenia perspektywy doświadczenia - raczej powoduje jej rozszerzenie. Wydawało się do tej pory, że byt słyszy tylko własną świadomość. Gdy jednak byt błędzi, doświadcza ogromu, który go otacza, przestrzeni, którą wypełnia swą intuicją, mimo że nie jest to przestrzeń egzystencji. W tym wypadku świadomość winy okazuje się być efektem doświadczenia tego, co inne i doświadczeniem dysproporcji pomiędzy ogromem obszaru donacji i skromnością obszaru egzystencji.

Słowa Heideggera o fundowaniu bytu przez jestestwo błędzące nabierają w przedstawianej tu interpretacji specyficznego sensu. Gdy Ma-

⁴⁴ M. Heidegger: *Bycie i...* s. 394.

⁴⁵ Tamże, s. 403.

rion pisze o donacji, wspomina o ustawicznym przekształcaniu przez człowieka tego, co się daje w to, co się ukazuje. Jest to rzeczywiste fundowanie świata, gdyż jest to przemienianie tego, co zaledwie dane w to, co manifestuje się w swej egzystencji. Fundowanie nie oznacza w tym wypadku nic innego, jak tylko ukazywanie świata danego. W dziele Heideggera samo fundowanie świata okazuje się być działaniem niczym nie ograniczonym dla jestestwa. Jestestwo działa tutaj w granicach własnej dowolności. W tym wypadku fundować świat to tworzyć coś z niczego - w zasadzie stwarzać. Jak już zaznaczyłem, takie fundowanie pozostaje w sprzeczności z doświadczeniem człowieczeństwa. Człowiek przecież nie stwarza świata - my jedynie przemieniamy jedne byty w inne: budujemy, przebudowując i rozbudowując, i nie mamy nieograniczonej możliwości twórczego działania. Twórczość naszą powstrzymuje chociażby to, że obszar dla naszych działań pozostaje już z góry ograniczony. Co go ogranicza? Heidegger twierdził, że bycie. Odpowiedź, jaka pada ze strony fenomenologii Mariona, jest odmienna: granicę stanowi donacja. Takie ograniczenie jest jednak rzeczywistym rozszerzeniem obszaru działań - możemy działać nie tylko w obrębie tego, co jest, ale i w obrębie tego, co dane. Fundować świat może oznaczać jedynie: przemieniać donację w fenomen egzystencji.

Przemiana taka zawsze jest przewinieniem, bo choć nie jest niczym zakłócana, pozostaje zawsze niepełna. Obszar dania zawsze przecież przekracza to, co się ukazuje (egzystuje). Ukazywanie jest wtórne wobec dania i tylko częściowe. Przemienianie tego, co się daje w to, co się ukazuje zawsze związane jest z poczuciem wykonywania tylko części zadania, które się ma do spełnienia i jest działaniem następującym zawsze z opóźnieniem - Marion pisze o tym wyraźnie, choć nigdy nie wspomina w tym kontekście o winie⁴⁶. Opóźnienie to powoduje wiele problemów w rozważaniu o donacji. Z powodu tego opóźnienia łatwo, na przykład, o poczucie, że podmiot donacji to fikcja, czy też ktoś, kto nie posiada własnej indywidualności. Gdy akcentuje się owo opóźnienie, można usiłować podważyć samo przemienianie dawania w ukazywanie, gdyż wydaje się, że przemiana ta nie wynika ze związku koniecznościowego. Wszystkie te problemy ulegają jednak rozwiązaniu, gdy samo opóźnienie zostanie ukazane jako przewinienie. Cóż bowiem znaczy opóźnić się, jeśli nie to, że nie wypełnia się zobowiązania, które jest mi - podmiotowi donacji - najbardziej własne: przemienianie tego, co się daje w to, co się ukazuje?

⁴⁶ J.-L. Marion: *Étant...*, s. 396.

Podsumowanie. Heidegger pisał, że nie można w sposób dowolny wymyślić idei winy i przypisać jej jestestwu. Wniosek ten wydaje się trafny, gdy tylko weźmie się pod uwagę, że mimo niejasności pojęcia winy i licznych trudności w rozważaniu tego zagadnienia, kwestia winy wyjątkowo silnie towarzyszy człowiekowi. Uważna lektura *Bycia i czasu* zmusza do konstatacji, że w tym dziele filozof nie podał warunku, który umożliwiałaby zaistnienie idei winy. W naszej kulturze posługujemy się zazwyczaj ideą winy w której „być winnym” i „posiadać dług” oznacza dla nas coś więcej niż tylko brak realizacji własnych projektów: oznacza również przewinienie i ukierunkowanie na to, co inne. Co więc warunkuje ideę winy?

Prace Mariona i przedstawione tu analizy mają przekonać, że słowa odnoszące się w *Byciu i czasie* do donacji oznaczają donację uwolnioną od bycia i powiązaną z kwestią winy. Trudno na tym etapie powiedzieć, jakiego rodzaju jest to powiązanie. Gdy jednak spoglądamy na człowieka jako na egzystencję wydobywającą siebie i świat z tego, co dane, łatwo jest o konstatację, że to właśnie doświadczenie donacji stanowi warunek idei winy. Doświadczenie donacji odzwierciedla bowiem zarówno aspekt przewinienia, jak i doświadczenia tego, co inne. Przewinieniem naznaczone jest przemienianie tego, co się daje w to, co się ukazuje; a samo doświadczenie donacji jest dla egzystencji doświadczeniem tego, co inne. Chciałbym podkreślić, że przedstawiane tu przekonanie ma jedynie charakter hipotezy i wymaga dalszego badania. W przyszłych pracach przede wszystkim ustalić należałoby, co miał na myśli Heidegger, gdy pisał o „warunku dla idei”, i czy ten aspekt jego myśli można odnaleźć w fenomenologii donacji wypracowanej przez Mariona. Należałoby też wskazać więcej strukturalnych połączeń między ideą winy i doświadczeniem donacji.

Summary

In this article a criticism of the belief of existential basis of the idea of guilt shall be presented - the belief that the idea of guilt can exist only owing to the existential guilt. Additionally, a hypothesis has been presented that it is rather donation and not ontology that may be the basis or condition of this idea. The author concentrated predominantly on texts by Martin Heidegger and showed strands concerning guilt and donation therein. To justify the presented hypothesis the author also addressed the works of Jean-Luc Marion. The issue of condition of the idea of guilt can be viewed in a new light as it is emphasized that the existential problem may remain detached from donation and the very phenomenology of donation needs to be supplemented with the category of guilt.

MARIUSZ GRYGIANIEC
Uniwersytet Warszawski

Universally in rebus et ante rem

Wstęp. „Kością niezgody” pomiędzy platonikami a arystotelikami w sporze o uniwersalia jest tzw. zasada egzemplifikacji. Wyznacza ona przy tym nie tylko ostrą linię demarkacyjną pomiędzy obiema stronami sporu, ale pośrednio dostarcza informacji na temat samej natury uniwersaliów. W swobodnym wysłowieniu głosi ona, że *tylko te uniwersalia istnieją, które posiadają egzemplifikację*. Arystotelicy wyznają tę zasadę, platonicy jej przeczą¹.

W niniejszym szkicu zamierzam przedstawić, po pierwsze, motywy i konsekwencje asercji lub odrzucenia wspomnianej zasady, po drugie zaś, pośrednio pokazać, w jaki sposób zasada egzemplifikacji ingeruje w ewentualną teorię kategorii². W zakończeniu postaram się opisać i umotywować teorię kategorii, która w stopniu adekwatnym wychwytuje moje intuicje metafizyczne.

Pragnę nadmienić, że nie będę tu ani przytaczać argumentów na rzecz realizmu powszechnikowego, ani analizować stanowisk nominalistycznych i konceptualistycznych³ oraz tych koncepcji ontologicznych,

¹ Por. D. M. Armstrong: *Czy naturalista może wierzyć w uniwersalia?*, w: J. J. Jadacki, T. Bigaj, A. Lissowska (red.): *Co istnieje? Antologia tekstów ontologicznych z komentarzami*, t. I. Warszawa 1996, s. 194-196.

² Wyczerpująco i dokładnie współczesną problematykę teorii kategorii analizuje J. Wojtysiak w tegoż: *Kategorie. Przegląd stanowisk i zagadnień*, w: A. B. Stępień, J. Wojtysiak (red.): *Studia metafizyczne II. Kategorie filozoficzne. Istnienie i sqd*. Lublin 2002, s. 93-185.

³ Za jeden z podstawowych argumentów przeciwko nominalizmowi uważam argument z niezbywalności bezpośredniego odniesienia do uniwersaliów. Nominaliści zazwyczaj proponują, by zdania zawierające rzekome odniesienia do uniwersaliów parafrazować na zdania nie zawierające takiego odniesienia. Zapominają przy tym jednak o dwóch sprawach. Po pierwsze, procedura parafrazy ma zawsze ograniczony zasięg (nie wszystkie takie wypowiedzi dają się parafrazować), po drugie zaś, parafraza jest relacją symetryczną - wypowiedzi będące wynikiem parafrazowania można parafrazować w odwrotnym kierunku. Nic z tego nie wynika poza banalną

które pozostają w ścisłym związku z poprzednimi. Mam tu na myśli przede wszystkim teorię tropów⁴, „wiązkową” teorię przedmiotu⁵ i teorię „nośnika”⁶. Co prawda proponowana w zakończeniu teoria kategorii czyni użytek z pojęcia *tropu*, pozostawia wszakże na boku współczesne teorie tego rodzaju przedmiotów. Podstawowym założeniem metafizycznym niniejszego szkicu jest bowiem teza, że uniwersalia istnieją, a ich istnienie jest - ogólnie mówiąc - niezależne od umysłów.

Dalsze założenia. Pozostając w obrębie realistycznych stanowisk przyjmuję, że istnieją dwie podstawowe kategorie ontologiczne: partykularia i uniwersalia⁷. Zarówno platonicy, jak i arystotelicy zgadzają się co do tego, że istnieją jakieś partykularia (przedmioty materialne, indywidua lub *composita*) i jakieś uniwersalia (własności).

Relacją wiążącą partykularia z uniwersaliami jest relacja egzemplifikacji: partykularia egzemplifikują uniwersalia. Podstawową różnicą pomiędzy partykulariami a uniwersaliami jest okoliczność, że uniwersalia są egzemplifikowane, a partykularia - nie. Poza tym partykularia są przedmiotami Jednorazowymi”, niepowtarzalnymi, zaś uniwersalia po-

okolicznością, że pewne wypowiedzi dają się parafrazować „w obie strony”. W tej kwestii por. F. Jackson: *Statements about Universals*. "Mind" 86(1977), s. 427-429. Z kolei konceptualizm odrzucam na podstawie nieanalizowalnej awersji do subiektywizmu. W kwestii analizy stanowisk nominalistycznych por. Z. G. Szabó: *Nominalism*, w: M. J. Loux, D. W. Zimmerman (red.): *The Oxford Handbook of Metaphysics*. Oxford University Press, Oxford 2003, s. 11-45.

⁴ Zwolennikami teorii tropów (*the trope theory*) są współcześnie K. Campbell, J. Bacon i P. Simons. Por. K. Campbell: *Abstract Particulars*. Blackwell, Oxford 1990; J. Bacon: *Universals and Property Instances: The Alphabet of Being*. Blackwell, Oxford 1995; P. Simons: *Particulars in Particular Clothing. Three Trope Theories of Substance*. "Philosophy and Phenomenological Research" 54(1994), 553-576. Por. również C. Daly, *Tropes*, w: D. H. Mellor, A. Oliver (red.): *Properties*. Oxford University Press, Oxford 2004, s. 140-159.

⁵ W kwestii tej teorii por. P. Simons: *Identity through Time and Trope Bundles* "Topoi" 19(2000), s. 147-155. Przekonywującej krytyki tego stanowiska dostarcza tekst Jamesa van Cleve’a - *Three Versions of the Bundle Theory*, w: M. J. Loux (red.): *Metaphysics. Contemporary Readings*. Routledge, London — New York 2001, s. 121-133.

⁶ Adherentem teorii «nośnika» (*the substratum theory*) pozostaje chociażby J. Heil. Por. tegoż: *From an Ontological Point of View*. Clarendon Press, Oxford 2005. Por. też E. B. Allaire: *Bare Particulars*, w: M. J. Loux (red.): *Metaphysic...*, s. 114-120.

⁷ Być może z pewnych powodów technicznych należałoby raczej mówić o konkretach i abstraktach lub o substancjach i atrybutach.

siadają wielokrotne egzemplifikacje (są bytami „powtarzalnymi” w wielu miejscach i czasach). I tak *partykulare* - Roman Giertych - jest przedmiotem występującym w jednym egzemplarzu, zaś uniwersalia - *bycie mężczyzną*, *bycie wysokim*, *bycie kontrowersyjnym ministrem edukacji* - mogą być obecne w wielu egzemplarzach (w różnych czasach i miejscach). Dziedzinę uniwersaliów można różnicować. Mamy więc uniwersalia będące rodzajami. Rodzaje z kolei mogą być naturalne (substancjalne) - np. *bycie człowiekiem*, *bycie kaczką*, *bycie drzewem*, bądź nienaturalne - np. *bycie telewizorem*, *bycie pilniczkim do paznokci*, *bycie silentblockiem*. Mamy też uniwersalia nierodząjowe, takie jak *bycie żółtym*, *posiadanie wagi 74 kilogramów*, *posiadanie zerowej masy spoczynkowej*⁸. Niektórzy filozofowie wskazują też na inne kandydatury na uniwersalia: przedmioty matematyczne (np. zbiory, liczby), światy możliwe, stany rzeczy. Przeważnie filozofowie zwracają też uwagę na to, że dziedzina uniwersaliów posiada strukturę hierarchiczną: u dołu tej hierarchii znajdują się uniwersalia egzemplifikowane przez partykularia, następnie mamy uniwersalia obejmujące poprzednie uniwersalia itd. Niektórzy mówią też o uniwersaliach złożonych: uniwersaliach koniunktywnych (*conjunctive universals*) i o uniwersaliach dysjunktywnych. Uniwersalia dzieli się też na monadyczne (własności) i poliadyczne (relacje). Dość złożona nomenklatura realistyczna ma służyć tu właściwie tylko jednemu celowi: racjonalnemu wyjaśnieniu jednego z podstawowych faktów - tzw. zgodności atrybucyjnej (*attribute agreement*) wśród partykulariów.

Wypada tu nadmienić, iż terminy: ‘uniwersale’ (‘powszechnik’), ‘przedmiot abstrakcyjny’ (‘abstrakt’), ‘przedmiot ogólny’, ‘przedmiot idealny’, ‘przedmiot fikcyjny’, mają różne znaczenia i przy pewnych dalszych założeniach ontologicznych mogą oznaczać różne przedmioty. Istnieje wszakże - nawet wśród realistów - dość silna tendencja redukcyjna, by wszystkie te przedmioty sprowadzić do jednej kategorii, np. kategorii atrybutów. Muszę przyznać, że jestem - z drobnymi zastrzeżeniami - zwolennikiem takiej redukcji. Przedmioty ogólne, idealne i fik-

⁸ Oczywiście zakłada się tu tym samym, że własności są uniwersaliami. Nie jest to założenie - jak by się *prima facie* wydawało - oczywiste. Por. w tej kwestii D. Lewis: *Papers in Metaphysics and Epistemology*. Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 8-55.

cyjne są według mnie redukowalne do atrybutów. Co więcej, wydaje mi się, że również przedmioty abstrakcyjne, takie jak np. zbiory w sensie mnogościowym, możliwe stany rzeczy, możliwe światy, są redukowalne do atrybutów, czyli - uniwersaliów. Przekonanie to leży u podstaw mojej dalszej analizy, nie będę roztrząsał tu zagadnień dotyczących przedmiotów matematycznych, światów możliwych czy stanów rzeczy - ograniczę się do prostych uniwersaliów monadycznych, egzemplifikowanych przez partykularia, do których to uniwersaliów pozostałe powszechniki są redukowalne.

Principium exemplificationis. Przypomnijmy, że główną kontrowersją pomiędzy platonikami a arystotelikami jest status zasady egzemplifikacji, czyli przekonania, że tylko te uniwersalia istnieją, które są egzemplifikowane:

[Principium 1] Z konieczności, dla dowolnego uniwersale x , jeżeli x istnieje, to x jest egzemplifikowane.

Oczywiście arystotelicy uznają również implikację odwrotną, tj. twierdzenie, że jeżeli jakieś uniwersale jest egzemplifikowane, to istnieje:

[Principium 2] Z konieczności, dla dowolnego uniwersale x , jeżeli x jest egzemplifikowane, to x istnieje.

Ta wszakże zasada jest uznawana także przez platoników. Kontrowersję pomiędzy stanowiskami zatem można wyrazić przez wzmocnioną do postaci równoważności zasadę egzemplifikacji:

[Principium 3] Z konieczności, dla dowolnego uniwersale x , x istnieje zawsze i tylko wtedy, gdy x jest egzemplifikowane.

Na taką formułę platonicy przystać nie mogą. Wierzą oni bowiem, że istnieją uniwersalia nieegzemplifikowane. Podczas gdy dla arystotelików istnienie jakiegoś *uniwersale* wyznaczone jest przez jego egzemplifikację, to dla platoników istnienie i egzemplifikacja to dwie różne sprawy. Widać zatem wyraźnie, że choć sama zasada egzemplifikacji jest bardzo prosta, generuje szereg niebanalnych informacji na temat natury samych powszechników. Jeżeli bowiem odrzuca się tę zasadę, stając się zwolennikiem uniwersaliów poza rzeczami (*ante rem*), to tym samym akceptuje się szereg ważnych twierdzeń:

- (1p) Uniwersalia nie są ontycznie zależnie⁹ od partykulariów, mają charakter *quasi*-substancjalny.
- (2p) Uniwersalia są przedmiotami koniecznymi,¹⁰ tj. takim, które nie mogą zacząć lub przestać istnieć.
- (3 p) Uniwersalia nie mogą wchodzić w bezpośrednie związki czasoprzestrzenne i przyczynowe.
- (4p) Uniwersalia dzielą się na uniwersalia, które są egzemplifikowane (np. *bycie człowiekiem*) oraz te, które nie są egzemplifikowane (np. *bycie fioletową owcą*).
- (5p) Uniwersalia nieegzemplifikowane dzielą się na takie, które nie są, ale mogą być egzemplifikowane (np. *bycie wampirem*) oraz takie, które nie są i nie mogą być egzemplifikowane (np. *bycie kwadratowym kołem*).

⁹ Pojęcie *zależności ontycznej* zadowalająco definiuje Edward J. Lowe: "x jest przedmiotem zależnym ontycznie od przedmiotu $y =_{df}$ z konieczności, x istnieje tylko wtedy, gdy istnieje y". Por. E. J. Lowe: *The Possibility of Metaphysics. Substance, Identity, and Time*. Clarendon Press, Oxford 1998, s. 136-153. Inne analizy tego pojęcia można znaleźć w pracach: E. J. Lowe: *Ontological Dependency*. "Philosophical Papers" 23(1994), s. 31-48; K. Fine: *Ontological Dependence*. "Proceedings of the Aristotelian Society", vol. XCV, 3(1995), s. 269-290; F. Correia: *Dependance existentielle, fondation et objets composes*. "Travaux de logique" 14(2001), s. 115-128; tegoż: *Husserl on Foundation*. "Dialectica" 58(2004), s. 349-368; tegoż: *Existential Dependence* [tekst niepublikowany, 2004]; tegoż: *Existential Dependence and Cognate Notions* [niepublikowana rozprawa doktorska obroniona w Uniwersytecie Genewskim w 2002 roku].

¹⁰ Należy odróżniać przy tym dwa pojęcia metafizycznej konieczności. Pierwsze zostało wyluszczone powyżej. Kategoria konieczności dotyczy tu istnienia (wyraża to np. zdanie „x istnieje z konieczności”). Drugie pojęcie nie dotyczy istnienia, lecz «wyposażenia» przedmiotu. Dla przykładu autor tego tekstu istnienie przygodnie, ale posiada pewne cechy z konieczności: „Mariusz Grygianiec jest z konieczności taki, że jest autorem tego tekstu” (tj. jeżeli go napisał, to z konieczności jest jego autorem).

Natomiast jeżeli akceptuje się zasadę egzemplifikacji i przyznaje się do koncepcji uniwersaliów *in rebus*, uzyskuje się zupełnie inną baterię przekonań:

- (1a) Uniwersalia są ontycznie zależne od partykulariów - nie mają one charakteru substancjalnego.
- (2a) Uniwersalia nie są przedmiotami koniecznymi - mają charakter przygodny.
- (3a) Uniwersalia mogą - bezpośrednio lub pośrednio - wchodzić w relacje kauzalne i czasoprzestrzenne.
- (4a) Wszystkie istniejące uniwersalia muszą być egzemplifikowane (co najmniej *in spe*) - nawet uniwersalia wyższych rzędów muszą być pośrednio ufundowane w partykulariach.
- (5a) Podziały uniwersaliów ugruntowane są w rolach, jakie powszechniki pełnią względem partykulariów.

Universalια ante rem. Wzorcową wykładnię współczesnego plato-nizmu stanowi metafizyka Rodericka M. Chisholma. W dalszych komentarzach - dla ich zwięzłości - ograniczę się tylko do jego doktryny. Nie należy jednak zapominać, iż współczesny realizm skrajny występuje w wielu oryginalnych i niekompatybilnych ze sobą odmianach¹¹.

Chisholm we wszystkich swoich pracach z zakresu metafizyki wyraźnie odrzuca zasadę egzemplifikacji¹². Głównym powodem odrzucenia tej zasady jest przekonanie, że istnieją takie prawdziwe wypowiedzi, które - z jednej strony - posiadają w podmiotach bezpośrednie odniesie-

¹¹ Por. np. R. Grossmann: *The Existence of the World: An Introduction to Ontology*. Routledge, London 1992; G. Bealer: *Quality and Concept*. Clarendon Press, Oxford 1982; E. N. Zalta: *Abstract Objects*. Reidel, Dordrecht 1983; M. Jubien: *Contemporary Metaphysics. An Introduction*. Blackwell, Oxford 2003 (w szczególności rozdz. 2 i 3); J. Hoffmann, G. S. Rosenk-rantz: *Platonistic Theories of Universals*, w: M. J. Loux, D. W. Zimmerman (red.): *The Oxford Handbook...*, s. 46-74.

¹² Por. R. M. Chisholm: *On Metaphysics*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1989, s. 141-155 i 162-168; tegoż: *Ontologically Dependent Entities*. "Philosophy and Phenomenologi-cal Research" 54(1994), s. 499-507; tegoż, *Podstawowe kategorie ontologiczne*. "Edukacja Filo-zoficzna" 18(1994), s. 39-49; tegoż: *Self Profile*, w: R. J. Bogdan (red.): *Roderick M. Chisholm*. Reidel, Dordrecht 1986, s. 13-37; tegoż: *A Realistic Theory of Categories. An Essay on Ontol-ogy*. Cambridge University Press, Cambridge 1996.

nia do atrybutów, a które - z drugiej strony - nie mogą być sparafrazowane na jakiegokolwiek wypowiedzi o partykulariach. Oto przykłady.

- (a) Istnieją cnoty, które nie są egzemplifikowane;
- (b) Istnieją kształty, których nie posiada żaden przedmiot;
- (c) Czerwień jest kolorem¹³.

Jeżeli zatem, po pierwsze, wypowiedzi te odnoszą się do uniwersaliów, po drugie, uniwersalia nie są w tym wypadku egzemplifikowane i, po trzecie, wypowiedzi te są prawdziwe, to nasuwa się oczywisty - oparty na kryterium zaangażowania ontologicznego - wniosek, że uniwersalia te muszą istnieć, choć nic ich nie egzemplifikuje.

„Uwolnione” z koniecznego związku z partykulariami uniwersalia są, według Chisholma, bytami nieprzygodnymi. W ich obrębie daje się jednak wyłowić pewne różnice. Są bowiem uniwersalia, które muszą być egzemplifikowane przez wszystkie przedmioty (np. *bycie samo-identycznym*, tj. [$\lambda x: x = x$]). Są też uniwersalia, które nie mogą być egzemplifikowane przez żaden przedmiot (np. *bycie żonatym kawalerem* lub - *cum grano salis* - *bycie hemafrodytycznym transseksualistą*). Pozostałe uniwersalia mogą być egzemplifikowane: niektóre z nich są faktycznie egzemplifikowane (np. *bycie kaczką*), a niektóre nie są egzemplifikowane (np. *bycie jednorożcem*).

Według Chisholma, uniwersaliami rządzą cztery relacje: *wymuszania, pociągania, zawierania i angażowania*:

- własność P *pociąga* własność $Q =_{df} P$ jest z konieczności taka, że jeżeli jest egzemplifikowana, to Q jest egzemplifikowana;
- własność P *zawiera* własność $Q =_{df} P$ jest z konieczności taka, że jeżeli

¹³ Weźmy ewentualną parafrazę powyższego zdania: „Z konieczności - wszystkie czerwone przedmioty są przedmiotami kolorowymi”. Czy jest to adekwatna parafraza (c)? Raczej nie. Jeżeli zgodzimy się na to, że wszystkie przedmioty czerwone są rozciągłe, musielibyśmy zgodzić się na re-parafrazę głoszącą, że czerwień jest rozciągłością, co wydaje się absurdalne. Por. A. Oliver: *The Metaphysics of Properties*. "Mind" 105(1996), s. 64-65. Szczegółowo rozwijają to rozumowanie autorzy J. Hoffmann, G. S. Rosenkrantz: *Platonistic Theories...*, s. 56-65. Wyrafinowane argumenty przeciw nominalizmowi i realizmowi umiarkowanemu analizuje George Bealer w tegoż: *Universals*. "The Journal of Philosophy" 90(1993), s. 5-32.

cokolwiek ją egzemplifikuje, to egzemplifikuje ono Q;

- własność *P angażuje* własność $Q =_{df} P$ jest z konieczności taka, że jeżeli ktokolwiek ma ją jako treść przedstawienia, ma jako treść przedstawienia Q;
- własność *P wymusza* własność $Q =_{df} P$ jest z konieczności taka, że dla każdego przedmiotu *x* i dla każdego podmiotu *y*, jeżeli *y* przypisuje *P x*-owi, to *y* przypisuje *Q x*-owi¹⁴.

Chisholm wyraźnie akceptuje istnienie uniwersaliów koniunktywnych i dysjunktywnych:

- własność *C* jest *koniunkcją* własności *P* i *Q* =_{df} (i) *C* wymusza *P*; (ii) *C* wymusza *Q*; (iii) *P* nie wymusza *Q*; (iv) *Q* nie wymusza *P*; (v) cokolwiek, co byłoby wymuszane przez *C*, wymuszałoby coś, co jest wymuszane przez *P* lub *Q*;
- własność *D* jest *dysjunkcją* własności *P* i *Q* =_{df} (i) *D* angażuje, ale nie wymusza *P* oraz *D* angażuje, ale nie wymusza *Q*; (ii) *P* nie wymusza *Q* oraz *Q* nie wymusza *P*; (iii) *D* jest z konieczności taka, że dla każdego *x*, $D(x) = P(x) \vee Q(x)$ ¹⁵.

I

Między uniwersaliami może zachodzić również specyficzna relacja sprzeczności. Relacja ta służy Chisholmowi do zdefiniowania pojęć *negacji* własności oraz *własności negatywnej*:

- własność *P usprzecznia* własność $Q =_{df} P$ jest z konieczności taka, że dla dowolnego *x*, *x* egzemplifikuje *P = x* nie egzemplifikuje *Q*;
- własność *P* jest *negacją* własności $Q =_{df}$ (i) *P* usprzecznia *Q*, (ii) *P* angażuje *Q*; (iii) *Q* nie angażuje *P*;
- własność *P* jest *własnością negatywną* $q =_{df} P$ jest z konieczności taka, że istnieje własność *Q*, która jest negacją *P*¹⁶.

¹⁴ Wymuszanie i angażowanie mają tu charakter wyraźnie intencjonalny. Wynika to z faktu, iż Chisholm - na podstawie głoszonego przez siebie prymatu intencjonalności - definiuje własności jako przedmioty będące treściami pewnych aktów. Dla przykładu sama definicja atrybutów oraz określenie kryteriów identyczności dla nich odwołuje się do terminów intencjonalnych: (i) *bycie-P* jest atrybutem =_{df} *bycie-P* jest z możliwości takie, że jest zawartością jakiegoś aktu przekonania (*it is the content of an act of believing*); (ii) *x* egzemplifikuje *bycie-P* =_{df} (*) *bycie-P* jest z możliwości takie, że jest zawartością jakiegoś aktu przekonania i (**) *x* jest *P*-owy; (iii) *bycie-P* jest tym samym atrybutem, co *bycie-Q* s *bycie-P* angażuje *bycie-Q* i *bycie-Q* angażuje *bycie-P*. Por. R. M. Chisholm: *On Metaphysics...*, s. 143-145; tegoż: *A Realistic Theory...*, s. 11-14.

¹⁵ Por. R. M. Chisholm: *On Metaphysics...*, s. 146.

Za Chisholmem dla przykładu powiemy, że *bycie żoną* pociąga *bycie mężem* i odwrotnie. Z kolei *bycie psem* zawiera *bycie zwierzęciem*¹⁶, żadna rzecz nie może posiadać pierwszej własności bez posiadania drugiej. Powiemy też, że *bycie czerwonym i okrągłym* angażuje *bycie czerwonym* i pociąga jednocześnie tę cechę, natomiast *bycie czerwonym lub okrągłym*, chociaż angażuje *bycie okrągłym*, to tej cechy nie pociąga. *Bycie bratem* jest własnością koniunkcyjną - składa się z własności *bycia mężczyzną* i własności *posiadania tych samych rodziców, których posiada ktoś inny*.

Jakie zalety może mieć tak wyrafinowana metafizyka atrybutów? Dostrzegam co najmniej dwa niepodważalne walory platonizmu. Po pierwsze, są to zalety eksplanacyjne. Otóż na gruncie platonizmu nie istnieją kłopoty np. z wyjaśnieniem statusu przedmiotów matematycznych (np. zbioru pustego) i relacji pomiędzy nimi. Nie istnieją też problemy typowe dla nominalizmu, czyli np., kwestia wyjaśnienia zgodności atrybucyjnej (*attribute agreement*). Po drugie, platonizm doskonale nadaje się do metafizycznej rekonstrukcji dziedziny wartości (estetyka i etyka).

Jakie są słabości skrajnego realizmu? Wydaje mi się, że jest ich - niestety - więcej, niż zalet. Po pierwsze, platonizm stanowi jawne pogwałcenie naturalizmu, który głosi, że rzeczywistość stanowi zamknięty system czasoprzestrzenny. Uniwersalia *ante rem* są przedmiotami, które transcendują ten system. Dlatego też platolicy muszą w efekcie uznać, że rzeczywistość ma dwie warstwy: czasoprzestrzenną (partykulariów) i pozaczasoprzestrzenną (uniwersaliów). Obraz ten jest niezgodny z wiedzą przyrodniczą. Po drugie, platonizm - jawnie lub niejawnie - stwierdza zależność ontyczną pierwszej warstwy od warstwy drugiej, chociaż ta druga nie posiada ani mocy kauzalnych, ani relacji czasoprzestrzennych z partykulariami. Po trzecie, skrajny realizm nie jest pozbawiony trudności eksplanacyjnych. Dla przykładu, na gruncie platonizmu trudno uzyskać zadowalającą teorię partykulariów. Otóż platolicy muszą bądź dzielić ze zwolennikami teorii tropów „wiązkową” teorię przedmiotu, która - moim zdaniem - jest nie do utrzymania, bądź wyznawać silną

¹⁶ Por. tamże, s. 147. W pracy *A Realistic Theory of Categories* Chisholm proponuje nieco inne definicje - por. tamże, s. 31-33.

odmianę haecceityzmu¹⁷, który sam jest doktryną wysoce dyskusyjną, bądź też w końcu - jak Michael Jubien¹⁸ - twierdzić, że partykulariów *sensu stricto* po prostu nie ma: istnieje tylko materia(ł), w której uniwersalia formują - przy udziale naszej intelektualnej aktywności - przedmiotopodobne fragmenty bezjakościowej „papki światowej” (tzw. *stuff ontology*)¹⁹. Po czwarte, platońskie uniwersalia jako własności nie mogą sprostać pokładanym w nich nadziejom: pozbawione mocy kauzalnych i kwalifikacji czasoprzestrzennych nie nadają się do ontologicznej rekonstrukcji kategorii zdarzeń, relacji przyczynowych i obserwowalnych prawidłowości przyrodniczych, pełnienia roli podmiotów praw naukowych itp.

Universalialia in rebus. Wady platonizmu skłaniają do przyjęcia bardziej umiarkowanej formy realizmu powszechnikowego. Poza tym motyw akceptacji postawy Arystotelesa wydaje się tu prosty: należy zachować uniwersalia, ale uzależnić je od rzeczy, wkomponować w naturalistycznie pojmowany system czasoprzestrzenny i przypisać im nieredundantne moce kauzalne oraz pewne inne cechy, jak np. obserwowalność czy lokalizację.

Najprostszym sposobem opowiedzenia się za tą wersją realizmu jest akceptacja zasady egzemplifikacji głoszącej, że tylko te uniwersalia istnieją, które posiadają egzemplifikacje²⁰. Przyjęcie tej zasady automatycznie powoduje uznanie, że: (i) powszechniki są zależne ontycznie od partykulariów; (ii) są przedmiotami o przygodnej naturze (mogą powstawać i ginąć); (iii) mogą wchodzić w relacje kauzalne; (iv) mogą posiadać czasoprzestrzenną lokalizację; (v) mogą być postrzegane (*sic!*).

¹⁷ Na temat pojęcia *haecceitas* oraz haecceityzmu por. np. G. S. Rosenkrantz: *Haecceity: Art Ontological Essay*. Kluwer, Dordrecht 1993; R. M. Adams: *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; N. U. Salmon: *Reference and Essence*. Prometheus Books, Amherst 2005, s. 345-368.

¹⁸ Por. M. Jubien: *Ontology, Modality, and the Fallacy of Reference*. Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 2-5.

¹⁹ Argumentację przeciw stanowisku Jubiena zawiera praca: J. Hoffman, G. S. Rosenkrantz: *Substance: Its Nature and Existence*. Routledge, London — New York 1997, s. 75-76.

²⁰ Por. D. M. Armstrong: *Universals as Attributes*, w: M. J. Loux (red.): *Metaphysics. Contemporary Readings*. Routledge, London - New York 2001, s. 65-69.

Zasada egzemplifikacji mówi dużo o naturze uniwersaliów, jednak nie mówi wystarczająco dużo. Po pierwsze, sama ta zasada nie sugeruje żadnej hierarchizacji uniwersaliów. Po drugie, nie dostarcza narzędzi ich różnicowania (np. na uniwersalia rodzajowe i nierodziejowe). Po trzecie, nie wyjaśnia natury relacji egzemplifikacji, a co za tym idzie - nie wyjaśnia, w jaki dokładnie sposób uniwersalia powiązane są z partykulariami. Po piąte, nie wyjaśnia, na czym polega multilokacja czasoprzestrzenna uniwersaliów. Po szóste, nie daje wskazówek co do tego, czy istnieją uniwersalia koniunkcyjne, dysjunkcyjne i negatywne oraz czy pomiędzy uniwersaliami zachodzą jakieś interesujące relacje typu *po-ciąganie* lub *zawieranie*.

Na gruncie arystotelizmu zagadnienia te muszą być rozstrzygnięte niezależnie od akceptacji zasady egzemplifikacji. Jak łatwo się domyślić, ich rozwiązania mogą być różne. Dla przykładu niektórzy arystotelicy: (a) redukują wszystkie uniwersalia poliadyczne do monadycznych; (b) uznają, że uniwersalia monadyczne są czasoprzestrzennie zlokalizowane tam, gdzie zlokalizowane są egzemplifikujące je partykularia; (c) uznają, że istnieją uniwersalia koniunkcyjne, ale nie istnieją - dysjunkcyjne i negatywne;²¹ (d) sugerują, że istnieją tylko te uniwersalia, które odzwierciedlają prawidłowości przyrodnicze (związki kauzalne i strukturalne badane przez nauki szczegółowe). Koncepcję taką wyznaje np.

²¹ W kwestii sporów wokół złożonych uniwersaliów por. D. M. Armstrong: *In Defence of Structural Universals*. "Australasian Journal of Philosophy" 64(1986), s. 85-88; D. Lewis: *Against Structural Universals*. "Australasian Journal of Philosophy" 64(1986), s. 25-46; tegoż: *Papers in Metaphysics and Epistemology*. Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 8-55; J. Bigelow: *Towards Structural Universals*. "Australasian Journal of Philosophy" 64(1986), s. 94-96; D. H. Mellor: *There are no Conjunctive Universals*. "Analysis" 52(1992), s. 97-103; A. Oliver: *Could There be Conjunctive Universals?* "Analysis" 52(1992), s. 88-97.

David M. Armstrong²². Sądę, że wielu scjentystycznie nastawionych ontologów podziela współcześnie to stanowisko²³.

Dostosowany do potrzeb naukowych realizm powszechnikowy posiada wiele mankamentów. Pierwszy problem związany jest z samą zasadą egzemplifikacji. Nazywam go „problemem modalnym”. Otóż literalne odczytanie wspomnianej zasady wyklucza uznanie istnienia uniwersaliów, co do których jesteśmy przekonani, że w określonych okolicznościach mogłyby mieć swoje egzemplifikacje, chociaż dotąd ich nie mają. Weźmy np. uniwersale *bycie teleportowanym*²⁴. Zasada egzemplifikacji wyklucza, by istniał taki powszechnik, ponieważ nie posiada on żadnych egzemplifikacji. Czyni to paradoksalnym nasz dyskurs o teleportacji - posiadamy już pewną wiedzę na temat tego, jak teleportacja powinna wyglądać i jakie może nieść ze sobą skutki (prowadzić się na ten temat badania naukowe), z drugiej zaś strony *bycie teleportowanym* jest nieegzemplifikowanym powszechnikiem, którego istnienia arystotelicy nie powinni uznawać. Podobny problem rodzi się w odniesieniu do prawidłowości przyrodniczych, które jeszcze się nie ujawniły w świecie. Arystotelicy mogliby zasugerować w tym punkcie modalne osłabienie [Pr in c i p i u m 3] do postaci następującej:

[Pr in c i p i u m 4] Z konieczności, dla dowolnego uniwersale x , x istnieje zawsze i tylko wtedy, gdy możliwe jest, że x jest egzemplifikowane¹⁵.

²² Jednoznaczny wykład tej doktryny znaleźć można w D. M. Armstrong: *A World of States of Affairs*. Cambridge University Press, Cambridge 1997. Warto nadmienić, że Armstrong jest zwolennikiem ontologii taktów. Na gruncie tej koncepcji uniwersalia są typicznymi stanami rzeczy. Według koncepcji wyznawanej przeze mnie typiczne stany rzeczy redukowalne są do własności, zaś fakty - do *modusów*, weryfikatorami zdań są tu zatem same rzeczy i ich własności oraz *modi*.

²³ Por. chociażby Wł. Krajewski: *Współczesna filozofia naukowa. Metafilozofia i ontologia*. Warszawa 2005, s. 99-123.

²⁴ Ponoć naukowcom japońskim udało się teleportować fotony, ale założmy - dla potrzeb argumentacji - że teleportacja nie miała dotąd miejsca.

²⁵ Innymi słowy: uniwersale x istnieje zawsze i tylko wtedy, gdy x może być egzemplifikowane.

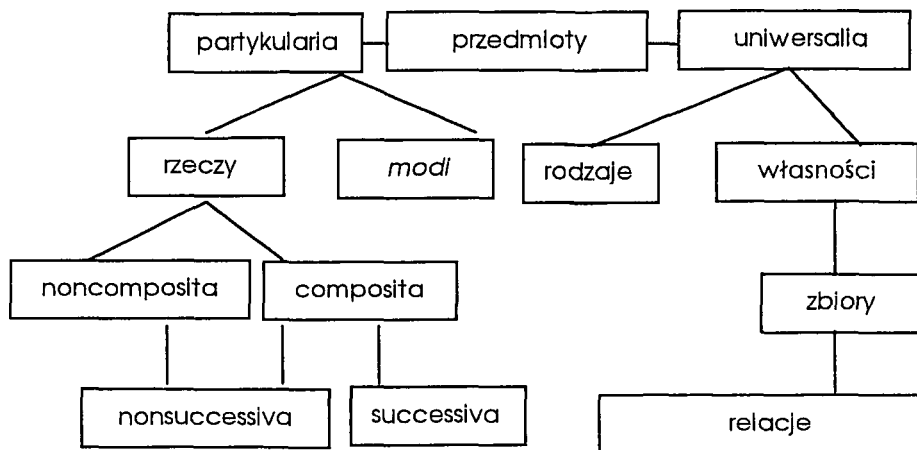
Zdaję sobie sprawę, że powyższa formuła jest nie do zaakceptowania przez większość umiarkowanych realistów - jest bowiem ona ukłonem w stronę platonizmu. Moim jednak zdaniem należy dopuścić istnienie pewnych uniwersaliów dyspozycyjnych lub - po prostu - modalnych nawet w wypadku, gdyby się okazało, że ich egzemplifikacja nie nastąpi. Inaczej sprawa się ma z uniwersaliami, które z istoty nie mogą być egzemplifikowane. W tym punkcie podzielam sceptycyzm typowy dla arystotelików.

Kolejnym problemem umiarkowanego realizmu powszechnikowego jest okoliczność, iż argumenty natury semantycznej przytaczane przeciw nominalizmowi, dotyczą przy okazji stanowiska arystotelizmu. Jeżeli bowiem platonicy wykazują, że wypowiedzi o uniwersaliach nie dają się w ogólności parafrazować na wypowiedzi o partykulariach, sugerują tym samym, że postulowany przez arystotelików związek asymetrycznej zależności uniwersaliów od partykulariów nie może mieć miejsca. Gdyby bowiem uniwersalia były bez wyjątku zależne ontycznie od partykulariów, to niemożliwość dokonywania zadowalających, globalnych parafraz byłaby trudno wytłumaczalna. Przyznaję, że jest to poważna trudność dla umiarkowanych realistów. Przychodzi mi w tym miejscu do głowy tylko jedna możliwość - ponowne odwołanie się do modalności. Otóż fakt, iż nie możemy dokonać zadowalających parafraz wypowiedzi o uniwersaliach na wypowiedzi o partykulariach, powodowany jest (przynajmniej częściowo) przez okoliczność, że uniwersalia są z natury takie, że mogą (a nie - muszą) być egzemplifikowane: niektóre z nich są, a niektóre - nie są dotąd egzemplifikowane.

Powyższe oraz inne jeszcze trudności z realizmem powszechnikowym są - moim zdaniem - rozwiązywalne na gruncie faworyzowanej przeze mnie teorii kategorii. Teoria ta dokonuje zasadniczego podziału atrybutów na uniwersalia rodzajowe (substancjalne), których egzemplifikacjami są partykularia, oraz uniwersalia nierodrajowe (własności), których egzemplifikacjami są własności jednostkowe, nazywane też tropami lub *modi*. Partykularia *egzemplifikują* uniwersalia rodzajowe, *reprezentują* uniwersalia nierodrajowe i *posiadają* własności jednostkowe (*modi*). Ponieważ uznaję istnienie pewnych nieegzemplifikowanych uniwersaliów (a pewnych - odrzucam)

oraz przyznaję się do zasady [PRINCIPIUM 4], skłonny jestem nazwać to stanowisko realizmem umiarkowanym modalnym.

Epilog - teoria kategorii. Poniższy schemat reprezentuje zasygnalizowany wcześniej i faworyzowany przeze mnie układ kategorii ontycznych²⁶.



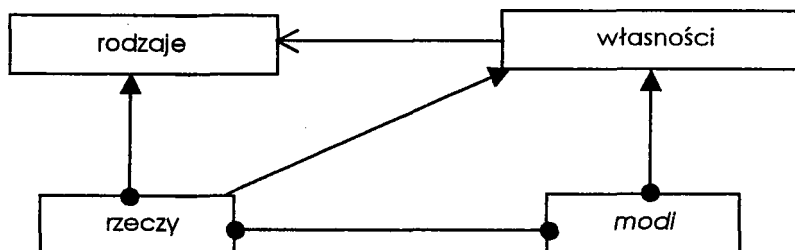
Nie sposób w krótkim tekście opisać wszystkie relacje pomiędzy zestawionymi wyżej kategoriami. Ograniczę się więc do omówienia tylko tych z nich, które mają podstawowe znaczenie dla analizowanej tu problematyki.

Powiemy zatem, że partykularia *egzemplifikują* uniwersalia w następującym sensie. Rzeczy egzemplifikują rodzaje naturalne, pod które podpadają²⁷. *Modi* egzemplifikują uniwersalia nierodzajowe (własności i relacje), których są jednostkowymi instancjami. Następnie *modi*

Układ ten inspirowany jest w dużym stopniu pracami Edwarda J. Lowe'a. Por. tegoż: *The Possibility of Metaphysics...*, s. 174-185; tegoż: *A Survey of Metaphysics*. Oxford University Press, Oxford 2002, s. 13-16; tegoż: *Recent Advances in Metaphysics*. "Facta Philosophica" 5(2003), s. 3-24. Por. również R. M. Chisholm: *Ontologically Dependent Entities...*, s. 499-507; tegoż: *A Realistic Theory...*, s. 3-9.

²⁷ Uniwersalia pełnią w tym wypadku wobec partykulariów rolę „substancjorodną” - generują ich istoty, czyli wiązki własności koniecznych.

przysługują partykulariom, zaś same partykularia jedynie reprezentują uniwersalia nierodzajowe (egzemplifikują je pośrednio - przez tropy). Możemy dodać, że uniwersalia rodzajowe *charakteryzują* (determinują, dookreślają) uniwersalia rodzajowe. Całość stosunków można wkomponować w następujący schemat.



Objaśnienia znaczeń strzałek:

- a) ● → - relacja egzemplifikacji;
- b) ● → ■ - relacja posiadania;
- c) → - relacja reprezentowania;
- d) → - relacja charakteryzowania (determinowania).

Przy tak szkicowo zarysowanej propozycji natychmiast nasuwa się szereg wątpliwości. Pierwsza z nich to zarzut nieekonomiczności. Teoria metafizyczna, która postuluje istnienie partykulariów i uniwersaliów, dzieląc jednocześnie te drugie na rodzaje i własności oraz dodatkowo akceptując istnienie tropów, musi być uznana za mało oszczędną. Moja odpowiedź jest tu następująca. Po pierwsze, zarzut nieekonomiczności może być osłabiony przez okoliczność, że teoria ta posiada niezaprzeczalne walory eksplanacyjne. Tak właśnie jest, moim zdaniem, w przypadku powyższej koncepcji. Po drugie, zarzut nieekonomiczności jest zarzutem pozamerytorycznym, tj. nie dotyczy on prawdziwości teorii, lecz środków wyrazu. Poza tym wymóg prostoty teorii może być stopniowalny pod względem siły: pożądane jest, by teorie naukowe były

maksymalnie proste, natomiast w odniesieniu do teorii metafizycznych wymóg ten nie wydaje się już tak oczywisty.

Wątpliwość druga jest poważniejsza. Wyraża się ona w pytaniu, co właściwie uzasadnia wprowadzenie podziału uniwersaliów na rodzaje i własności nierodzajowe. Otóż rozróżnienie na rodzaje i pozostałe uniwersalia uzasadniane jest przez: (i) praktykę językową; (ii) możliwości ustalenia niekolistych i informatywnych kryteriów identyczności dla określonych przedmiotów. Co do punktu (i), łatwo wskazać różnicę pomiędzy predykatami typu: *bycie kotem*, *bycie człowiekiem* czy *bycie kaczką*, a predykatami typu: *bycie żółtym*, *ważenie 60 kg* czy *bycie twardym*. Jeżeli natomiast chodzi o punkt (ii), to wyraźna asymetria pomiędzy rodzajami a własnościami nierodzajowymi jest wykazywana przez okoliczność, że z tymi pierwszymi - a nie z drugimi - skojarzone są: (a) kryteria identyczności dla przedmiotów podpadających pod rodzaje; (b) kryteria identyczności diachronicznej dla tych przedmiotów; (c) kryteria persystencji dla tych przedmiotów.²⁸ Kryteria identyczności przedmiotów danego rodzaju pozwalają na udzielenie odpowiedzi na pytanie, czym dany przedmiot jest²⁹.

Trzecia wątpliwość związana jest z tropami. Po co postulować istnienie tych przedmiotów? Jak uzasadnić to posunięcie? Otóż postulowanie istnienia tropów - oprócz istnienia własności i rodzajów - ma określone walory eksplanacyjne. Po pierwsze, tropy przysługujące przedmiotom mogą - w odróżnieniu od własności - być bezkonfliktowo lokalizowane czasoprzestrzennie. Po drugie, tropy - jako partykularia - mogą być bez problemu wyposażone w moce kauzalne. Po trzecie, tropy mogą być postrzegane - co rodzi uzasadnione wątpliwości w przypadku abstrakcyjnie ujmowanych własności. Po co zatem postulować dodatkowo istnienie własności nierodzajowych? Otóż okazuje się, że własno-

²⁸ Na temat kryteriów identyczności i zagadnień związanych z indywidualizacją przedmiotów por. E. J. Lowe: *Individuation*, w: M. J. Loux, D. W. Zimmerman (red.): *The Oxford Handbook of Metaphysics*. Oxford University Press, Oxford 2003, s. 75-77; tegoż: *What is a Criterion of Identity?*. "The Philosophical Quarterly" 39(1989), s. 1-21; tegoż: *Identity, Individuality, and Unity*. "Philosophy" 78(2003), s. 321-336.

²⁹ Wzorcową wykładnię tego stanowiska daje praca Davida Wigginsa: *Sameness and Substance Renewed*. Cambridge University Press, Cambridge 2004.

ści nierodzajowe doskonale nadają się na obiekty występujące jako człony w prawidłowościach przyrodniczych o statusie praw. Poza tym są doskonałymi kandydatami na własności modalne i dyspozycyjne (np. *bycie takim x, że x mógłby się nie narodzić* lub *bycie rozpuszczalnym w wodzie*). Własności takie ewidentnie nie są obserwowalne, chociaż część z nich występuje w dobrze potwierdzonych prawach przyrodniczych.

Szczegółowa analiza relacji zachodzących pomiędzy wszystkim wyszczególnionymi wyżej kategoriami oraz związków pomiędzy ontycznymi relacjami egzemplifikowania³⁰, przysługiwania, reprezentowania i determinowania uniwersaliów znacznie przekracza możliwości niniejszego szkicu. Takie rozważania ontologiczne powinny być dodatkowo uzupełnione przez pominięte w tym tekście analizy lingwistyczne i semiotyczne. W wielu kwestiach - zasygnalizowanych wyżej, a wymagających dokładnego rozpatrzenia - nie dysponuję, jak dotąd, żadnymi rozsądnymi rozstrzygnięciami. Wydaje mi się jednak, że pomiędzy skrajnym platonizmem a standardowym arystotelizmem jest miejsce na «trzecią drogę» - umiarkowany realizm modalny, który zarazem dopuszcza istnienie pewnych nieegzemplifikowanych uniwersaliów, jak i postuluje istnienie własności partykularnych - *modi*, czyli sposobów, na które rzeczy są.

Summary

The Principle of Exemplification (*aka* the Principle of Instantiation) is “a bone of contention” between the Platonic doctrine of *universalia ante rem* and the Aristotelian theory of *universalia in rebus*. The paper discusses consequences, which seem to follow both from assertion and rejection of the principle in question. As the result of his critical analysis the author presents: (i) a modal version of moderate realism; (ii) a preliminary account of basic ontological categories, which correspond to the broadly Aristotelian view of universals.

³⁰ Relację egzemplifikowania rodzajów naturalnych przez substancjalne partykularia analizuje - w duchu «czystego» arystotelizmu - Michael J. Loux w pracy: *Metaphysics. A Contemporary Introduction*. Routledge, London - New York 1998, s. 117-129.

WITOLD MACKIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

VANITAS VANITATUM

Teza: Przemoc rodzi przemoc. Zło, które rodzi zło, podobnie jak prawo, jest albo boskie, albo naturalne, albo stanowione przez człowieka. Jakie by ono nie było, zawsze, jako wartość negatywna, mieści się w ludzkiej hierarchii wartości i do człowieka odnosi się wprost, do świata pozaludzkiego zaś - pośrednio. Jak człowiek i miara jego wieczności - jest też wieczne¹. Czy od nas zależy jego skala (wymiar, rozmiar), zarówno w ujęciu zbiorowym, jak i indywidualnym? Czy więc człowiek, jako świadomy sposób istnienia, jest napiętnowany złem nieuchronnie, i jakie są źródła zła? Na te i inne pytanie szukam w niniejszym tekście odpowiedzi.

Korzenie. Podstawy kultury europejskiej są zapisane w dwóch porządkach: w porządku serca i w porządku rozumu (Jerozolima i Ateny). Pierwszy, to bezkresna otchłań ludzkich namiętności ujęta w wersetach *Biblii*. Drugi, to dzieła Platona. Arystotelesa i starogrecki racjonalizm.

Biblia ludzkie uczynki, dobre i złe, prezentuje w perspektywie eschatologicznej, wiecznego ukarania i nagradzania. Jest lekcją o naturze ludzkiej ukazanej w mistycznej aurze: człowiek komunikuje się przede wszystkim z Bogiem, potem z innymi ludźmi. Bóg (a Jego wyroki są wszak niezbadane) raz człowieka wywyższa, innym razem piętnuje, a nawet przeklina. Jako istoty z natury ułomne, choć wybrane przez Boga, reprezentanci rodzaju ludzkiego mają cierpieć: kobieta będzie rodzić w bólach, przeklęta ziemia będzie płodziła ciernie i osty, a człowiek z niej będzie się żywił w mozole (I ks. *Mojżeszowa*). Ziemska kraina szczęśliwości będzie dla ludzi rajem nieosiągalnym i raz na zawsze utraconym, a oni sami będą niczym garstka prochu.

Biblia także mówi, że każdy z nas nosi w sobie pokusy występne, a nawet zbrodnicze, nadając im niekiedy miano „ciekawości świata” (ten, kto nie popełnił występków, wie, że życie jest mizerny i dziwaczny, a w grzesznika może cisnąć kamieniem tylko sprawiedliwy, ale gdzie takiego szukać?). Żadne źródło pisane nie przedstawia losów ludzkich tak

¹ Jako miarę człowieczej wieczności przyjmuję istnienie ludzkiej świadomości, zatem jest to czas istnienia ludzkiego gatunku.

obficie ociekających krwią, jak właśnie *Biblia*. (Może tylko dzieło Józefa Flawiusza *Dzieje wojny żydowskiej przeciwko Rzymianom* bliskie jest temu wzorcowi literackiemu.)

Decydując się na umowną klasyfikację dobra i zła, o której za chwilę, jestem świadom jej dowolności: taką wadą obciążona jest każda klasyfikacja. Proponuję rozważyć podział paralelny do źródeł prawa: dobro i zło boskie, dobro i zło naturalne, oraz dobro i zło stanowione (umowne). Boskie - obowiązuje zawsze i wszędzie, bez względu na ludzką wolę. Niech to będą zasady każdego istnienia, na które nie mamy wpływu, i które musimy przyjmować z pokorą (śmierć, kataklizmy przyrody bez ludzkiej ingerencji i zaniedbania, choroby dotychczas nieuleczalne itp.). Te sposoby kosmicznego i ludzkiego istnienia nie mogą podlegać ocenie wartościującej, są więc neutralne aksjologicznie, chociaż przynoszą cierpienie (np. śmierć przedwczesna, w wyniku ludzkiego błędu czy czynu zbrodniczego). Tak więc częstokroć trudno rozstrzygnąć, czy ludzkie cierpienie jest efektem ślepego (może mądrego, bo przecież boskiego) losu, czy dziełem samego człowieka. Istnieje więc wielka pokusa, aby rezultaty ludzkiej głupoty i złej (zwłaszcza własnej) woli kwalifikować jako wynik niezbadanych wyroków nieba.

Dobro i zło naturalne jest nie tylko efektem zjawisk przyrodniczych, ale także tych ludzkich czynów, których uzasadnienie jest dostępne każdemu ludzkiemu umysłowi: dobrze działa ten, kto wie, że kłamstwo - jak utrzymują rygorysty - jest niedopuszczalne w każdych okolicznościach; podobnie zabór cudzego mienia, zbrodnia i wiele innych postępów, które kłócą się ze zdrowym rozsądkiem, albo z Kantowską zasadą postępowania powszechnego (imperatyw kategoryczny). Trudność polega na tym, że umysły oświecone łamią te zasady, bowiem dla swoich niecznych uczynków potrafią zbudować wielce wyrafinowane uzasadnienia (mówi się np., że polityk ma być skuteczny w swoim działaniu, niekoniecznie zaś musi być moralny itp., podobnie lekarz, żołnierz, policjant i wielu innych reprezentantów zawodów skutecznego działania).

Wreszcie dobro i zło stanowione jest efektem zasad postępowania arbitralnie i czasowo obowiązujących w określonej społeczności lokalnej. Czynny ludzkie są wówczas weryfikowane przez lokalne autorytety administracyjne, organizacyjne, polityczne itp., zaś reguły postępowania są określane przez regulaminy i kodeksy zawężone do jakiejś wąskiej dziedziny życia (zasady ruchu drogowego, prawo lokalowe, kodeks konsumenta itp.). Jest to nieustające źródło swarów, konfliktów, walki o dominację; jest to także permanentna wylęgarnia zła podsycana chęcią uczynienia z własnego (korzystnego dla mnie) punktu widzenia - powszechnego kryterium dobra i zła.

Wstępna konkluzja jest więc taka, że źródła ludzkich cierpień gnieżdżą się przede wszystkim w samym człowieku, istocie najdoskonalszej ze wszystkich nam znanych, ale i najbardziej perfidnej, wyrachowanej i występnej, świadomie urządzającej sobie harce na terenie dostępnej sobie świadomości o tym, co można, a czego nie należy czynić (problem granic wolności indywidualnej).

Człowiek jedynym sprawcą zła. Żaden znany nam rodzaj istnienia nie tworzy kategorii, wartości, pojęć i innych wytworów świadomości. Założmy jednak, że jest ona dana od Boga, jak i wiele innych przymiotów człowieka oraz wartości kultury. Jedną z nich, przepojoną religijnym mistycyzmem, są święte teksty i dokumenty, przede wszystkim *Stary i Nowy Testament*. Można więc uznać, że są one przede wszystkim dziełem Boga, nawet jeśli człowiek nadał im materialną postać. Tak w obrębie religii chrześcijańskiej traktuje się, między innymi, *Dekalog*, jako postanowienie Najwyższego przekazane swojemu ludowi za pośrednictwem Mojżesza.

Nie można jednak pogodzić się z hipotezą przypisującą Bogu niewiedzę. Jako istota wieczna (odwieczna i wszechwiedząca) wiedział, że przyjdzie czas stworzenia człowieka, oraz że ten Jego twór będzie niedoskonały. W tym wierzący upatrują moc Boskiego zamysłu: człowiek doskonały, przepojony wieczną szczęśliwością, nie znałby takiego swojego błogosławionego stanu ze względu na brak punktu odniesienia do stanu odmiennego; nie znając nocy, nie wiedzielibyśmy, czym jest dzień. Tak zatem człowiek może cieszyć się krótkotrwałymi, intensywnymi wzruszeniami i jest świadom, że dla tych krótkich chwil warto jest żyć. Nieustające pasmo cierpień towarzyszące człowiekowi przez cały jego żywot jest więc w sposób nadnaturalny wpisane w jego los. Potwierdzeniem takiego stanu rzeczy jest *Dekalog*, w którym nie mówi się, że człowiek może nie zabijać, ale że będzie zabijał ze świadomością zakazu i popełnionej zbrodni, i z tego powodu będą cierpieć jego bracia i siostry, oraz on sam. Przykazania Boskie dają możliwość jedynie ograniczania czynionego przez człowieka zła, ale nie dają możliwości przeżycia swego istnienia bez grzechu. Być może chytrość i mądrość Boga sprawiły, że na tym polega doskonałość znanego nam świata (problem teodycei)?

Jeśli jednak ułomność człowieka jest warunkiem jego doskonałości, to muszę zgodzić się z wnioskiem, że każdy z nas jest potencjalnie sprawcą zła i ponosi za nie całkowitą odpowiedzialność. Być może ktoś, kto nigdy nie przeszedł drogi w sposób nieprawidłowy, nigdy nie skłamał i niczego nikomu nie ukradł, jest w oczywisty sposób człowiekiem upośledzonym, jakimś dziwadłem, dla którego nie ma miejsca wśród

żywych? Przecież nawet kandydat na przyszłego (polskiego) papieża chadzał po zajęciach szkolnych na kremówki, ciastka nasyczone alkoholem, do czego po latach przyznał się rodakom z wyraźnym zażenowaniem. Może więc poczucie czynienia jedynie dobra i szczęścia nadmierne trwałe, bądź niczym nie zakłócone, jest patologią, stanem, który winien trwać jak najkrócej, aby dzięki temu można go było pamiętać jako chwilę szczególnej ekscytacji? Życie trwale szczęśliwe to nijakość, a życie burzliwe i pokręte to pełnia i ideał? Oto problem.

Czytelnik może powiedzieć: ależ tak właśnie jest, nikt z nas nie jest doskonały! Czy taka konstatacja jest jednak usprawiedliwieniem ludzkich występków? Jak oddzielić te złe czyny, które napiętnuje *Dekalog*, od nieprawidłowego korzystania z jezdni czy niewypełniania, zgodnie z instrukcją, obowiązków służbowych, w moim mniemaniu niezbyt roztropnie wprowadzonych przez przełożonego? Przecież w ludzkim doświadczeniu znanych jest wiele sposobów postępowania przynoszących zło, które nie jest skodyfikowane przez religijne czy moralne nakazy i zakazy. Czy z podłością i agresją nieletnich w domu, w szkole, na podwórku czy na ulicy należy walczyć i je ograniczać, czy też lepiej byłoby uznać, że „dzieci są takie, jakie są”, i na to nie ma rady?

Takie mogą być, i takie bywają, rozterki ludzi wierzących w to, że Boska nadprzyrodzoność wpływa na losy świata, zatem także na ich losy i losy wszystkich ludzi². Nie dlatego, aby tych dylematów uniknąć, ale z całkiem innych powodów prezentuję postawę pozbawioną przekonania o istnieniu Boskiej transcendencji. Odpowiadam przed ludźmi i przed własnym sumieniem jako autonomiczną zdolnością rozpoznania dobra i zła, a jest to - jak myślę - sędzia najbardziej surowy.

Czy taki trybunał może wystarczyć do tego, by człowiek postępował rozważnie i unikał haniebnych decyzji i czynów? Jako istota niedoskonała, obok mądrości, roztropności czy miłości, ten sam osobnik jest przecież także mściwy, przebiegły, chytry, sprzedajny, nielojalny, bestialski itd. Czy można ze spokojem wszystkie te negatywne ludzkie przymioty złożyć na karb naszej mrocznej duszy i konstruować coraz skuteczniejsze instrumenty wychowawcze i prawne umożliwiające ograniczanie skutków owych przywar? Jak jest możliwe, w tak kulturowo jak i pod względem osobowości zróżnicowanej zbiorowości ludzkiej, wprowadzanie uniwersalnych reguł nacisku i perswazji, bez odwoływania się do niebezpiecznych metod totalitaryzmu? Czy zatem jesteśmy w stanie samoedukować się ku dobru, ograniczając wszechwładne zło? Co czy-

² Inspiracją do spisania niniejszych uwag była książka B. Baczki: *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*. Warszawa 2001, zwłaszcza rozdział V.

nić, aby sprostac takiemu zadaniu - w obliczu nieustajacych niebezpieczeństw zagrażających egzystencji jednostek i narodów? Zasygnalizowane pytania, przedwcześnie może postawione, muszą uzyskać odpowiedź w dalszej części tekstu.

Jedność czy wielość? Jednymi z najpoważniejszych źródeł napięć i nieszczęść prokurowanych przez człowieka są chaos, bałagan, niewiedza i brak porozumienia, oraz brak zrozumienia wzajemnych intencji i zamiarów. Znany jest przykład, że przy pełni porozumienia i podobnego odczuwania zbędne są słowa, ludzie komunikują się jednym spojrzeniem czy gestem, a niekiedy przepływem impulsów myśli. Ale takie przypadki zdarzają się rzadko, bo regułą jest obcość, odmiennosc dążeń i interesów oraz konieczność uporczywego i mozolnego budowania „mostów”.

Najprościej i najskuteczniej jest osiągnąć jedność myśli w językach sformalizowanych: logiki, matematyki czy fizyki. Ale i tam panuje różnorodność w zakresie formułowania wypowiedzi: są logiki dwu i wielowartościowe, logika Boole’a, Fregego, Russella, są geometrie euklidesowe i nieeuklidesowe, w fizyce teorie względności, zaś autorzy oprogramowań komputerowych mają ambicje, że względów ekonomicznych, aby własne programy wzbogacić symbolami niekompatybilnymi wobec innych programów itd. Języki nauk, nawet jednorodnych, stają się coraz bardziej hermetyczne i nieprzenikliwe. Społeczności ludzkie, które chciałyby posługiwać się takimi samymi (transparentnymi) językami, musiałyby składać się z osobników zaprogramowanych na wzór maszyn liczących. Wszelako poza taką różnorodnością mamy także do czynienia ze sporami o naturę matematyki, logiki, mechaniki kwantowej, o możliwość stworzenia tzw. „teorii wszystkiego”.

Uzyskanie pełnej komunikacji w skali globu jest marzeniem nieosiągalnym do czasu (a jest to czas odległy), aż upadek języków lokalnych nie będzie oznaczał upadku lokalnych kultur. Sen globalistów nierychło się więc spełni. Tymczasem „upragniony ład” będzie nadal burzony nieporozumieniami w sprawach politycznych, ekonomicznych, religijnych i wielu innych, z wykorzystaniem brutalnych (siłowych) metod perswazji i przekonywania do własnych racji. Sprawa jest tym bardziej trudna, że dzisiaj największe autorytety uzasadniają chwalebną stronę przemocy: dobrze jest, aby polski żołnierz, kilka tysięcy kilometrów od kraju, z bronią w ręku bronił polskiej racji stanu, choćby ze względu na gwarancje naszego bezpieczeństwa wynikające z umów zbiorowych. Dobrze jest, abyśmy wysyłali w Kosmos badaczy, nawet wówczas, gdy takie eksperymenty opłacane są ofiarami owych podróżników - bo tak dla przyszłych pokoleń należy budować nowe granice świata; należy z nara-

zeniem ludzkiego życia eksploatować głębiny lądów i oceanów, i tak dalej, i tak dalej. Albowiem wszystko, co człowiek czyni, zmierza do rozszerzania jego stanu posiadania, a każde przełamywanie barier nosi w sobie najwyższe ryzyko. Jaka jest jednak jakościowa różnica między ofiarą złożoną z ludzkiego życia dla „dobra nauki”, oraz dla korzyści własnej? Czy zbrodniarz (subiektywnie) nie czuje się usprawiedliwiony przez to, że ktoś inny świadomie posyła ludzi na śmierć, bo tak toczy się ludzka rzeczywistość? Przecież statystycznie można wyliczyć, ile osób w naszym kraju zginie na drogach następnego dnia, w ciągu miesiąca, czy w skali roku. Jak widać, argumentacja za bezwzględną przewagą dobra nad złem jest przewrotna i budowana na niezwykle kruchych podstawach. Jeśli jednak ktoś zbuduje wniosek o całkowitej nieokreśloności statusu dobra i zła w naszym życiu, to popełni błąd.

Kryteria dobra i zła leżą w głębi natury ludzkiej i wypływają z ducha każdej ludzkiej osoby. Nie znaczy to jednak, że relatywizm moralny znajduje swoje usprawiedliwienie. Przed ponad pół wiekiem libański filozof Rene Habachi napisał: „Niektórzy rachmistrze moralności chcieliby oceniać dobro i zło na podstawie jakiejś powszechnie obowiązującej taryfy, dostosowanej do imperatywnych nakazów, które zmuszając w jednoznaczny sposób wolność ludzką pozwalałyby każdemu zachować spokój czystego sumienia raz na zawsze upewnionego co do przepisów etykiety moralnej. Na nieszczęście dla ludzi, którzy chcą się zaasekurować od wszelkiego ryzyka, wartość ludzkich uczynków ocenia się od wewnątrz, a nie z zewnątrz. Od wewnątrz, to znaczy na podstawie intencji. (...) To, co jest dobrem dla świętego, nie jest dobrem dla przestępcy”³. Doskonałym przykładem ilustrującym to stanowisko było stracenie Saddama Husajna, byłego irackiego dyktatora, w dniu 31 grudnia 2006 roku. Społeczność światowa, od najprostszych ludzi po szefów rządów i przywódców wielkich religii świata, prezentowała odmienne, często przeciwstawne sądy⁴. Trzeba po raz kolejny postawić dramatyczne pytanie: czy dla świata istnieje taka perspektywa, która pozwoli przezwyciężyć już istniejące i wciąż rodzące się, nowe zagrożenia konfliktów, waśni, destrukcyjnych sporów, walk i wzajemnego wyniszczania się ludzi, oraz wyniszczania świata, swojego domu? Odpowiedź jest równie dramatyczna jak pytanie: nie ma takiej perspektywy, bo wraz z

³ R. Habachi: *U źródeł człowieczeństwa*. Warszawa 1982, wyd. III, s. 58-59.

⁴ Pochwalam stanowisko rządu polskiego w tej sprawie, który oficjalnie... nie zajął stanowiska, uznając, że jest to wewnętrzna sprawa Irakijczyków, jednocześnie nie pochwalam tego stanowiska z tego względu, że to nie sami Irakijczycy pojмали dyktatora i doprowadzili do jego osądzenia i skazania.

postępem cywilizacyjnym są generowane nowe zarzewia konfliktów oraz nowe możliwości ich rozstrzygania, ale z pozycji siły i przemocy. Będzie też coraz więcej państw, które, jako właściciele najnowszych technologii, będą chciały odgrywać dyktatorską bądź decydującą rolę polityczną i gospodarczą nie tylko w swoich regionach, ale i poza nimi.

Może jednak powyższa wypowiedź jest podyktowana swoistym lenistwem piszącego, który sięga po propozycję najprostszą, bo złe rozwiązania zawsze są „pod ręką”, a dobre wymagają wytrwałości i trudu?

Znam taką trudną odpowiedź, a przy tym mało dzisiaj popularną. Oto ona. Szansą na uchronienie ludzkości od ostatecznej degrengolady jest, po pierwsze, odbudowanie więzi rodzinnej połączonej przez uczucie miłości między kobietą i mężczyzną. Pozostałe wartości pozytywne winny z tej podstawy wyrastać i ją wspierać. W przeciwnym razie rodzaj ludzki stoczy się w apokaliptyczną otchłań.

Zapowiedzi owego „staczenia się” nie trzeba daleko szukać. Są to różnorakie mody i dewiacje akceptowane przez coraz liczniejsze społeczności modernistycznie usposobione, np. pochwała i prawna legalizacja związków homoseksualnych gwarantujących ponoć większą stabilność rodzinną niż rodzina tradycyjna; są to wysiłki zmierzające do ciągłego obniżania granicy wieku w zakresie dostępu do alkoholu, papierosów, prasy propagującej gwałt i przemoc, narkotyków i produktów rujnujących zdrowie i psychikę człowieka; to zachwalanie różnorakich dewiacji i patologii jako zachowań postępowych i poszerzających granice ludzkiej wolności, np. zapowiadane próby zalegalizowania pedofilii itp. Popieranie takich rozwiązań społecznych wiedzie do wyniszczenia kulturowego podobnego do tego, jakie powodują chemiczne środki „ochrony roślin i zwierząt”, w dalekiej konsekwencji niszczące te osobniki, które mają być przedmiotem tak konstruowanej ochrony. Człowieka należy więc ustrzec przed zalewem złowrogiej sztuczności tak, jak ratuje się środowisko naturalne - poprzez stosowanie naturalnych sposobów eksploatacji, pielęgnacji i profilaktyki.

Czy taki apel jest krokiem wstecz, powrotem do średniowiecza? Bo przecież ludzkość przeżyła już etap niezwyklej i wyróżnionej pozycji życia w rodzinie, a waśni i konfliktów nie brakowało. Otóż nie, bowiem minione wieki cechowały się dyskryminacją i uprzedmiotowieniem życia rodzinnego, a przedmiotowo były traktowane przede wszystkim kobiety, także dzieci. Tu zaś apeluję o rezygnację z tendencji pozornie postępowych, ale nacechowanych przemocą wobec świata roślin i zwierząt, jak i wobec ludzi. Chodzi zatem o propagowanie i wdrażanie bezkolizyjnych metod uprawy i hodowli, oraz bezkonfliktowych, bo opar-

tych na wzajemnym szacunku, relacji między ludźmi, na każdym etapie i poziomie organizacji życia.

Kto ma to robić i zabiegać o taki model życia: Kościół, państwo, instytucje publiczne, obywatele? Winni to robić wszyscy. Pierwszym zaś krokiem niech będzie zaprzestanie propagowania takich form współżycia, które utrwalają dewiacje społeczne, nietolerancję i przemoc (prasa, filmy, tzw. „manify” na rzecz możliwości wypowiadania się np. neonazistów itp.). Epoka współczesna w zakresie brutalizacji niewiele bowiem różni się od form współżycia obecnych w poprzednich epokach, także tych najdawniejszych, a nawet znacznie je przerasta.

Wielka fala. Druga szansą na to, aby uchronić ludzkość przed staczaniem się w otchłań ostatecznej degrengolady, jest likwidacja światowej nędzy. Wiadomo, jakie zniszczenia na lądzie może spowodować wielka fala powstała na morzu czy oceanie wskutek ruchów tektonicznych skorupy ziemskiej, erupcji wulkanu, obsunięcia się stoku góry czy wielkiej zmarzliny. Podobne zniszczenia powoduje powrót tej fali, tak, jak to się dzieje w przypadku eksplozji i implozji (fala uderzeniowa i powrotna). Posłużę się analogią. Ze zniszczeniami znacznych zasobów ludzkich i kulturowych mieliśmy do czynienia za sprawą wielowiekowej dominacji i przemocy jednych narodów nad drugimi. Fala tej bezprzekładnej i nieludzkiej przemocy przelewała się przez Europę i świat przez kilkanaście stuleci, teraz zaś jesteśmy świadkami sytuacji odwróconej: jest nią wyrównywanie krzywd za pomocą krwawej przemocy i terroru.

Ryszard Kapuściński, wybitny polski reporter i pisarz zmarły w styczniu 2007 roku, w swoich doniesieniach i korespondencjach z krajów cierpiących nędzę pisał, że zniesienie kolonializmu dało wielu narodom szansę na odzyskanie własnej podmiotowości. Jednak „przy stole” jest mniej miejsc niż biesiadników, a dania są serwowane według ciągle niesprawiedliwego klucza. Dyskryminacja ekonomiczna i polityczna istnieje nadal, i jest ona zarzewiem niezwykle groźnych konfliktów, bowiem skala nędzy, zacofania, epidemii i licznych chorób, zamiast kurczyć się, stale się rozszerza.

Wiek dwudziesty pierwszy nie jest, i nie będzie tym momentem w historii ludzkości, który przyniesie erupcję wolności i równości, zaś globalizacja (unifikacja wartości kulturowych) spowoduje gwałtowne reakcje obronne wielu narodów zagrożonych w swoim samodzielnym bycie. **Proces odwetu jako wyrównywania krzywd przeszłości będzie równie długi i tragiczny, jak wcześniejszy proces dominacji i wyzysku, a celem takich ataków będą kraje promujące dotychczasową, wielkopolską i zapatrzoną w siebie kulturę europejską (z niej wyrosła cywilizacja współczesnej Ameryki).** Ten niszczycielski proces można by

złagodzić poprzez daleko idącą pomoc gospodarczą państw bogatych wobec państw biednych, ale dzisiaj taka postawa nie ma szans na zrealizowanie: bogaci nadal są nastawieni na wysokie zyski, także wówczas, gdy „niosą pomoc”, a do solidarnego współdziałania na rzecz krajów biednych nie dojdą do porozumienia ze względu na dzielące je różnice w stosunkach bilateralnych. Prędzej sięgną po narzędzia przemocy, by ugruntować swoje wielkopańskie, dominujące stanowisko; prędzej zainstalują wyrzutnie rakiet, niż wybudują u kogoś szpitale czy szkoły.

Podobnie sprawy wyglądają w skali regionalnej, w obrębie np. relacji władzy z obywatelami, czy instytucji z petentami. Zarówno państwo wobec obywatela jak i instytucja wobec petenta występują z pozycji siły, a nie relacji partnerskiej. Wystarczy zapoznać się z jakąkolwiek „Umową konsumencką” na dowolny temat, by stwierdzić, że jest ona obwarowana jedynie obowiązkami petenta i przewidzianymi karami za uchylanie się od ich wypełniania, zaś obowiązki instytucji (czy państwa) i kary za opieszałość w ich świadczeniu są albo nieznane, albo trudne do wyegzekwowania. Wielkopaństwo i dyktat z pozycji siły krzewią się w najlepsze, tak, jakby cywilizacja arogancji od setek lat bez przeszkód doskonaliła swoje narzędzia i instrumenty ciemnienia ludzi. Jednak dzisiejszy obywatel ma „przewagę” nad swoim praprzodkiem: może kupić gazetę czy włączyć telewizor i małym kosztem ma przed oczyma kabaret, z politykami w rolach głównych. Śmiech i uciecha dla zwykłych ludzi mogą być jednak niewystarczającym panaceum na ich codzienne upokorzenia.

*

Rene Habachi, libański filozof przywołany wcześniej, tak napisał o mrocznej stronie ludzkości i boskości: „Istnienie choćby jednego nędzara stawia wartość nas wszystkich pod znakiem zapytania. (...) problem nędzy nie tylko do niej należy, jest to problem całej ludzkości”, oraz: „Chwile całkowitej bezradności, kiedy człowiek nic przed sobą nie widzi, gdy może się zdarzyć tylko to, co najgorsze. W każdej z tych sytuacji krwawi cała ludzkość. Oznaczają one porażkę człowieka, upokorzenie istoty stworzonej. A jeśli Bóg istnieje, oznaczają także porażkę Boga, upokorzenie Boga. Dopóki będzie istniał choć jeden nędzarz na świecie, dopóty będzie trwało konanie Boga”⁵. To przejmujące metafizyczne wyznanie filozofa ma sens jedynie metafizyczny; w rzeczywistości takiej, z jaką mamy do czynienia każdego dnia, negacja nędzy, czy to za sprawą wysiłków ludzkich, czy boskich, nie jest możliwa, bowiem nikt nie jest w stanie zapanować nad wszelkim ludzkim istnieniem. Kant mógł, ale jedynie w zakresie własnej filozoficznej imaginacji, snuć plany

⁵ R. Habachi: *U źródeł człowieczeństwa*, wyd. cyt., s. 108 i 98-99.

dotyczące wyeliminowania zła w obrębie całej **rozumnej ludzkości**, co jest także jedynie mrzonką oświeconego umysłu. Ani nędzarz, ani kłamacz, złodziej czy zbrodniarz, w świetle teologii - nie są w stanie zakwestionować boskiej sprawiedliwości, ani żadnych innych praw i wartości. Człowiekowi bowiem przytrafia się wszystko. Rzecz jednak w tym, aby źródła zła rozpoznać i je ograniczać. Dyktat i przemoc mogą zaś rozdzić tylko przemoc i nienawiść. W naszej rzeczywistości społecznej jest zaś wiele mechanizmów degradujących ludzi do rzędu nędzarzy, którzy w jednej chwili tracą mieszkanie, dobytek, wszelkie formy opieki zdrowotnej, pracę itd. Nie ma zaś systemowych, strukturalnych zabezpieczeń ludzi przed takimi doświadczeniami, nie ma też systemowych mechanizmów wspierających nędzarza (to jest tego, który nic nie posiada), w jego wysiłkach powrotu do normalnej egzystencji, pozostaje jedynie incydentalna pomoc ludzi dobrej woli. Paradoxem jest jednak to, że nędzarz, nie posiadając niczego, nie ma także wobec nikogo żadnych zobowiązań, i taką wartość swego życia ceni szczególnie wysoko (podobnie reaguje afrykański koczownik na propozycję „ucywilizowania” pustyni, która surowością warunków klimatycznych często zabiera ludzkie życie, ale też daje mu poczucie niczym nieograniczonej wolności). Jest to jednak porażka społeczności, która go do takiego wyboru skłoniła. Piętno tej hańby spada zatem na nas wszystkich, ale szczególnie na ludzi sytych, zapatrzonych w swój sukces życiowy budowany na coraz szerszym gromadzeniu fortun i dóbr konsumpcyjnych.

Tę hańbę cywilizacji sytości potwierdzają incydentalne przypadki nobilitacji osób, które całe swoje życie poświęcają ludziom biednym i potrzebującym pomocy. Nie słyszałem natomiast, aby podobną postawę prezentował jakikolwiek współczesny rząd, i aby powołano jakąś korporację milionerów mającą nieść pomoc ludziom zepchniętym na margines istnienia.

Summary

In the article I argue that discrimination of many people and nations by european colonialism through some last centuries was the reason of innumerable crimes and sufferance all over the world. That process I compare with a great destructive wave of *tsunami*. Today we can observe the opposite and negative reaction to those injustice in the past, namely it is the process of **coming back wave** of *tsunami*, i.e. coming back wave of human revenge. Its source is quite deep and complicated because of enlarged areas of the world poverty. To be more clear it is impossible to avoid that revenge unless rich countries decide to replace military and economic domination by immense help. Better make medical services, schools and agroculture in miserable countries than guns and rockets, I say.

JUSTYNA GUZIENIUK

Uniwersytet Warszawski

O PRÓBACH PRZEWYCIĘŻENIA ZŁA

Punktem wyjścia tej wypowiedzi jest artykuł Witolda Mackiewicza pt. *Vanitas vanitatum* (niniejszy numer „Edukacji Filozoficznej” - red.). Autor porusza tam zagadnienie zła, którego jedynym sprawcą miałby być człowiek. Abstrahując od istnienia Boga uznaje on, że za zło odpowiadamy przed ludźmi i przed własnym sumieniem posiadającym umiejętność rozpoznawania dobra i zła oraz będącym najsurowszym sędzią naszych uczynków. Za źródła zła uznaje „chaos, niewiedzę i brak porozumienia, oraz brak zrozumienia wzajemnych intencji i zamiarów”. Zastanawia się, czy istnieje możliwość zatrzymania procesu wzajemnego wyniszczania się ludzi, a jedyną szansę na to widzi w odbudowaniu więzi rodzinnej połączonej przez uczucie miłości między kobietą i mężczyzną, oraz likwidacji światowej nędzy.

Zgadzam się z Witoldem Mackiewiczem, że człowiek jest jedynym sprawcą zła i mogę przyjąć, że każdy ma, związaną z sumieniem, intuicyjną umiejętność odróżniania dobra od zła, chociaż, o czym autor już nie pisze, wydaje się, że granica między nimi nie musi zawsze przebiegać w tym samym poziomie (tj. poziomie sumienia). Wyróżniając działania, które nie są skodyfikowane przez religijne czy moralne zakazy, a tym samym wyjmując je spod Boskiego i naturalnego prawa, Mackiewicz nie wyjaśnia, jak to możliwe, że podlegają one osądowi sumienia - instancji biegłej w prawie Boskim i naturalnym, ale nie stanowionym przez człowieka. Nasze sumienie, jeśli trzymać się tego terminu, kształtowane jest przez środowisko kulturowe, w którym się wychowujemy i uczymy się, jak należy postępować. Ze względu na różnorodność tego środowiska trudno jest mówić o tym, aby każdy intuicyjnie odrzucał to samo jako coś złego. Pewne zachowania przyjmują różną wartość moralną w zależności od kręgu kulturowego, w którym dana jednostka była wychowywana.

Nie jest to jednak główny problem poruszony w tekście. Mackiewicz pisze, że poprzez szeroko rozumianą kontrolę swoich zachowań możemy ograniczyć zło. Pomóc ma nam w tym rozpoznanie jego przyczyn. Najważniejszą z nich jest brak porozumienia między ludźmi - „brak zrozumienia wzajemnych intencji i zamiarów”. Autor nie widzi możliwości,

by uległo to zmianie, ponieważ „Uzyskanie pełnej komunikacji w skali globu jest marzeniem nieosiągalnym do czasu (a jest to czas odległy), aż upadek języków lokalnych nie będzie oznaczał upadku lokalnych kultur”. Z pewnością zło ma także swoje źródło w nieporozumieniach między ludźmi. Można się jednak zastanowić, czy proponowane rozwiązanie byłoby nie tyle skuteczne, co w ogóle możliwe. Jak, w świetle tego, co pisze Ludwig Wittgenstein, upadek lokalnych języków nie będzie oznaczał upadku lokalnych kultur? Po drugie, w jaki sposób „pełna komunikacja” zlikwidowałaby przyczyny zła, skoro nawet w obrębie jednego narodu występują liczne konflikty? Być może nie jest to tylko kwestia porozumienia, ale również umożliwienia bezkonfliktowej realizacji własnych pragnień?

Mimo to autor widzi możliwość ograniczenia zła. Pierwszą szansą na to jest „odbudowanie więzi rodzinnej połączonej przez uczucie miłości między kobietą i mężczyzną. Pozostałe wartości pozytywne winny z tej podstawy wyrastać i ją wspierać”. Należy jednak pamiętać o przemianach, jakim podlegała instytucja rodziny. Jej model jest wytwarzany przez społeczno-kulturowe warunki, w jakich żyją tworzące ją jednostki. Mackiewicz remedium na zło widzi w nuklearnym modelu rodziny, ale nie uzasadnia, na czym miałyby polegać jego wyższość nad innymi propozycjami w tym względzie.

Drugą szansą jest likwidacja światowej nędzy. Autor uznaje, że obecną sytuację „można by złagodzić poprzez daleko idącą pomoc gospodarczą państw bogatych wobec państw biednych”. W dużej części byłaby to rekompensata za krzywdy, które bogaci wyrządzali biednym w przeszłości. Pomocy tej powinniśmy udzielić, bo skutki jej zaniechania mogą być dla nas tragiczne - krwawy odwet biednych i pokrzywdzonych. Apokaliptyczna wizja jaką roztacza Mackiewicz wydaje się być niczym nieuzasadniona. Jeśli mamy się czegoś obawiać, to nie zagrożenia ze strony biednych, ale konfliktów zbrojnych na tle etnicznym i narodowościowym, już od lat wstrząsających światem i zbierających śmiertelne żniwo wśród ludności cywilnej. Aby temu zapobiec nie wystarczy ograniczyć się do samej pomocy gospodarczej. Przede wszystkim należy pomyśleć o edukacji, dzięki której dotychczasowi pokrzywdzeni będą wiedzieli, jak ewentualną pomoc wykorzystać i, co najważniejsze, nauczą się tolerancji, wzajemnego szacunku i otwartości na drugiego człowieka.

MAREK

OLEJNICZAK

Akademia Medyczna w Gdańsku

ROZWÓJ MYŚLI FILOZOFICZNEJ EDYTY STEIN

Osoba Edyty Stein - św. Teresy Benedykty od Krzyża - jest w zasadzie powszechnie znana. Jej popularność wynika zapewne po części z faktu jej nie tak dawnej kanonizacji¹ oraz ogłoszenia jej współpatronką Europy wraz ze św. Katarzyną ze Sieny i św. Brygidą Szwedzką². Z tego względu jej święte życie oraz pisma duchowe są tematem częstych badań i komentarzy. Gorzej ma się sprawa z recepcją myśli czysto filozoficznej Edyty Stein. Często „zapomina się” niejako, że ta święta karmelitanka bosa była również wybitnym filozofem i na gruncie filozofii dokonała równie wiele, jak na gruncie teologii i religii.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie właśnie rozwoju filozoficznego Edyty Stein - etapów kształtowania się jej filozofii oraz wpływów, jakim jako filozof ulegała. Ponadto celem artykułu jest rozjaśnienie stosowanej przez Stein metody filozoficznej wraz z modyfikacjami, jakim ta metoda w miarę upływu lat podlegała. Kontekstem dla tych dociekań będzie rozwój drogi życiowej Stein w takim przede wszystkim zakresie, w jakim ma on wpływ na samą jej filozofię.

Droga życiowa. Podejmując się refleksji na temat drogi życiowej Edyty Stein³ nie sposób oprzeć się wrażeniu, że jest to droga ze wszech miar niezwykła. Wielu znawców i komentatorów życia, filozofii i du-

¹ Zob. *Homilia Ojca Świętego Jana Pawła II wygłoszona podczas Mszy świętej kanonizacyjnej 11 X 1998 r. na placu św. Piotra w Rzymie*, w: E. Stein: *Autoportret Edyty Stein w jej twórczości. Wybór pism duchowych* — Aneks, tłum. S. Immakulata J. Adamska OCD. Poznań 1999, s. 264-269.

² Zob. Jan Paweł II: *List apostolski motu proprio ogłaszający św. Brygidę Szwedzką, św. Katarzynę ze Sieny i św. Teresę Benedyktę od Krzyża Współpatronkami Europy*. Rzym, u św. Piotra, 1 października 1999 r., „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 12 (218) 1999, s. 12-16.

³ W niniejszym artykule przedstawionych zostanie jedynie kilka najważniejszych wątków biograficznych z życia Edyty Stein. Szerokie omówienie jej życia i twórczości odnaleźć można m.in. w pracach: S. J. I. Adamska OCD: *Sól ziemi. Rzecz o Edycie Stein*. Poznań 1997; S. Teresa Renata od Ducha Świętego (na podstawie wspomnień i listów opracowała): *Edyta Stein - siostra Teresa Benedykta od Krzyża - filozof i karmelitanka*. Editions du Dialogue, Paris 1973; W. Herbrich: *Edyta Stein - Żydówka i chrześcijanka*, tłum. L. Kopaczńska. Kraków 2002.

chowości Stein zgodnie potwierdza tę opinię. Stein była bowiem z urodzenia Żydówką wychowaną przez bardzo religijną matkę w tradycyjnej żydowskiej rodzinie. Pobożność matki nie zapobiegła wszakże temu, że jako kilkunastoletnia dziewczyna Stein utraciła wiarę w Boga i przez kilka lat twierdziła, że jest ateistką. Była niezwykle uzdolniona - studiowała najpierw we Wrocławiu, a następnie pod wpływem lektury *Badania logiczne*⁴ Edmunda Husserla przeniosła się do Getyngi, gdzie rozpoczęła studia filozoficzne. W Getyndze, po obronieniu rozprawy doktorskiej z zakresu filozofii *O zagadnieniu wczucia*⁵, rozpoczęła dwuletnią pracę jako asystentka Husserla. W 1921 roku przeżyła swoje religijne nawrócenie i na jakiś czas porzuciła praktycznie pracę filozoficzną, planując wstąpienie do zakonu karmelitańskiego. Po kilku latach wróciła do pracy naukowej - podjęła się najpierw tłumaczenia listów i pamiętników Johna H. Newmana, a później *Questiones disputatae de veritate* św. Tomasza z Akwinu. Dzięki tym przekładom, a zwłaszcza dzięki zagłębieniu się w filozofię św. Tomasza, wróciła do czynnej pracy filozoficznej.

Kiedy w III Rzeszy do władzy doszedł Adolf Hitler i rozpoczęły się prześladowania Żydów, Stein, której zabroniono pracy nauczycielskiej, podjęła decyzję o wstąpieniu do zakonu karmelitanek bosych - przyjęła wówczas imię Teresy Benedykty od Krzyża. Będąc w zakonie napisała największe swoje dzieło filozoficzne: *Byt skończony a byt wieczny*, w którym w oryginalny sposób połączyła z sobą klasyczną metafizykę arystotelesowsko-tomistyczną z bliską jej sercu, precyzyjną i rzeczową metodą fenomenologiczną, którą doskonale poznała w szkole Husserla. Dzieło to jest już dojrzałym owocem fenomenologicznego wykształcenia Stein i jej studiów nad klasyczną metafizyką. *Byt skończony a byt wieczny* jest niewątpliwie najwybitniejszym, ale nie ostatnim jej dziełem. Ostatnią bowiem bardzo ważną pracą, tym razem o charakterze religijnym (mistycznym), jest *Wiedza krzyża*⁶. Praca ta nie została ukończona - prześladowania hitlerowskie dosięgły Stein nawet w karmelu w Echt w Holandii. Dnia 2 sierpnia 1942 r. została aresztowana wraz ze

⁴ Zob. wydanie polskie: E. Husserl: *Badania logiczne*, 1.I: *Prolegomena do czystej logiki*, tłum. J. Sidorek. Toruń 1996; E. Husserl: *Badania logiczne*, t. II, cz. 1 i 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, tłum. J. Sidorek, przekład przejrzał A. Półtawski. Warszawa 2000.

⁵ E. Stein: *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka i J. F. Gierula. Kraków 1988.

⁶ E. Stein (Teresa Benedykta od Krzyża): *Wiedza krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, tłum. S. Immakulata J. Adamska OCD. Kraków 1999.

swoją rodzoną siostrą Erną i wywieziona do Auschwitz, gdzie najprawdopodobniej 9 sierpnia 1942 zginęła⁷.

Wyraźnie widoczna jest tutaj niezwykłość drogi życiowej Stein: była Żydówką, która najpierw gorliwie wierzyła w Boga, później uważała się za ateistkę, by wreszcie dokonać religijnej konwersji i po jedenastu latach od przyjęcia chrztu wstąpić do zakonu karmelitanek bosych. Niezwykłość ta dotyczy również jej umysłowości, łączącej różne - wydawałoby się - wzajemnie sprzeczne, elementy: była autorką prac zarówno o charakterze czysto filozoficznym, jak i religijnym, mistycznym; ponadto starała się w swojej twórczości filozoficznej godzić klasyczną metafizykę z fenomenologią. Warto już teraz zwrócić szczególną uwagę na to, że te sprzeczności (filozofia - religia oraz fenomenologia - metafizyka arystotelesowsko-tomistyczna) są tylko pozorne. Jest bowiem coś, co łączy te elementy w jedną spójną całość - jest to umiłowanie prawdy. Jedno z najgłębszych przekonań Stein, które wyrażone jest *explicite* lub jest *implicite* zawarte we wszystkich jej pismach, polega na tym, że każda osoba, jeżeli rzeczywiście pragnie poznać prawdę i konsekwentnie do niej dąży - niezależnie od tego, jaką drogą podąży i jakie okoliczności życiowe temu towarzyszą - zmierza ostatecznie do tego samego celu, w którym znajduje porozumienie z każdą inną osobą poszukującą prawdy. Prawda bowiem daje się poznać, a uchwytywana jest w intuicyjnych wglądach, które dostępne są każdej osobie ludzkiej z racji jej duchowej natury. Jest więc zawsze wspólna podstawa dla porozumienia pomiędzy poszczególnymi ludźmi, między różnymi nurtami filozoficznymi oraz między filozofią a religią - jest nią właśnie prawda o tym, co jest.

W życiu duchowym Stein prawda odgrywała kluczową rolę. Znane są jej słowa, w których, opisując swoją duchową sytuację w czasie studiów, stwierdza: „Tęsknota za prawdą była moją jedyną modlitwą”⁸. Właśnie pragnienie prawdy sprawiło, że odeszła swego czasu od wiary i praktyk religijnych, skoro ich nie rozumiała i uznawała, że nie mają dla niej sensu. Ale to samo pragnienie sprawiło również, że przyjęła później chrzest w Kościele katolickim, gdy poznała Chrystusa i zrozumiała istotę chrześcijaństwa. Miłość prawdy była również przyczyną zachwytu metodą fenomenologiczną, jak też późniejszego zachwytu tomizmem i prawdą objawioną. Wszędzie tam, gdzie Stein dostrzegała prawdę czy też gdzie spodziewała się ją znaleźć, nie wahała się podejmować rady-

⁷ Przyjęto umownie za datę śmierci Edyty Stein 9 sierpnia 1942. Jest to data najbardziej prawdopodobna, jednak nie ma pewności co do tego, kiedy faktycznie Stein zginęła. Zob. na ten temat szczególnie: S. Teresa Renata od Ducha Świętego: *Edyta Stein*, dz. cyt., s. 195-215.

⁸ S. J. I. Adamska OCD: *Sól ziemi*, dz. cyt., s. 63.

kalnych kroków. A wiele ich było w jej życiu i wszystkie one stanowiły istotne przełomy, zapewne jednak nawrócenie i przyjęcie chrztu było dla Stein przełomem największym, który miał również istotny wpływ na kierunek i charakter jej dalszych poszukiwań filozoficznych.

Nawrócenie było procesem długotrwałym, na który złożyło się kilka istotnych elementów. Po pierwsze, studiując w Getyndze Stein zetknęła się z postacią Maxa Schelera - podobnie jak większość studentów słuchała z zafascynowaniem jego wykładów na temat filozofii religii i etyki⁹. Po drugie, istotny wpływ na duchowość i religijność Stein miało pewne doświadczenie (również z czasu studiów w Getyndze), kiedy to zaobserwowała kobietę, która niosąc kosz z zakupami wchodziła do kościoła, aby się tam przez chwilę w skupieniu pomodlić¹⁰. Stein zrozumiała wtedy, że kościół jest dla wiernych otwarty, że stanowi miejsce wyciszenia i osobistej modlitwy - w judaizmie czegoś podobnego nie dostrzegała. Wreszcie trzecie doświadczenie, które złamało ostatecznie jej niewiarę, związane było ze śmiercią Adolfa Reinacha - filozofa z Getyngi, którego kochała i bardzo szanowała. Nie tyle sama śmierć Reinacha ją nawróciła, ile postawa jego żony, która ze spokojem i dziwną dla Stein pogodą ducha przyjęła śmierć męża (*notabene*, państwo Reinachowie byli również Żydami, którzy niedługo przed śmiercią Adolfa Reinacha przyjęli chrzest w Kościele ewangelickim). Wtedy to Stein po raz pierwszy dostrzegła moc krzyża i zwycięstwo ukrzyżowanego Chrystusa nad śmiercią¹¹. Zapewne właśnie to wydarzenie ostatecznie przy-

⁹ „Dla mnie jak i dla wielu innych było rzeczą jasną, że jego [Schelera - M. O.] wpływ w tamtych latach wykraczał daleko poza ramy filozofii. Nie wiem, w którym roku powrócił Scheier do Kościoła katolickiego, ale zapewne niewiele lat przedtem. W każdym razie, w tym właśnie czasie przepełniały go idee katolickie i umiał dla nich zjednywać zwolenników całym blaskiem swego ducha i potęgą wymowy. Było to moje pierwsze zetknięcie się z nieznanym mi dotąd światem. Nie doprowadziło mnie jeszcze do wiary, ale otwarło pewien zakres «fenomeny», obok którego nie mogłam przejść jak ślepiec. Nie na darmo wpajano nam stale zasadę, abyśmy do każdej rzeczy podchodzili bez uprzedzeń, odrzucając wszelkie «obawy». Jedne po drugich, opadały ze mnie więzy racjonalistycznych przesądów, w jakich wzrastałam nie wiedząc o tym, i nagle stanął przede mną świat wiary” (św. Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein): *Pisma*, t. I: *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, tłum. S. I. Adamska OCD. Kraków 2000, s. 207-208).

¹⁰ Zob. W. Herbststrith: *Edyta Stein. Żydówka i chrześcijanka*, tłum. L. Kopaczynska. Kraków 2002, s. 61.

¹¹ „Było to moje pierwsze zetknięcie się z krzyżem i z jego boską mocą, jakiej udziela on tym, którzy go niosą. Po raz pierwszy widziałam naocznie zrodzony ze zbawczego cierpienia Chrystusa Kościół i jego zwycięstwo nad ościeniem śmierci. Był to moment, w którym moja

gotowało grant dla tego, co wydarzyło się latem 1921, czyli dla samego momentu nawrócenia, kiedy Stein mogła wreszcie zawołać: „to jest prawda!”¹². Od tego momentu zaczęła myśleć w zupełnie nowych kategoriach, a przemianę, jaka zaczęta się wtedy w jej życiu dokonywać, a zwłaszcza jej gruntowność i radykalizm, można przyrównać do analogicznej przemiany, jaka dokonała się w życiu św. Augustyna po jego nawróceniu i odkryciu prawdy o Bogu¹³.

Rozwój filozoficzny. Na filozofię Stein największy wpływ miały trzy główne źródła: fenomenologia - w szczególności filozofia Husserla, ale również Schelera - doktryna karmelitańska oraz filozofia św. Tomasza z Akwinu. Zakres tych wpływów nie do końca pokrywa się z poszczególnymi etapami kształtowania się jej myśli, bo np. metoda fenomenologiczna obecna jest w całej jej twórczości, a duchowość karmelitańska przenikają praktycznie od samego momentu nawrócenia.

W zależności od sposobu odczytywania dzieł Stein, w różny sposób dzieli się poszczególne okresy jej twórczości. Zwykle wyróżnia się trzy takie okresy¹⁴: fenomenologiczny, metafizyczny i teologiczny lub też, przy innym spojrzeniu, mówi się o okresie fenomenologicznym, tomistycznym i mistycznym albo tylko fenomenologicznym i tomistycznym. Tego rodzaju podziały, wyodrębniające okres tomistyczny, nie są jednak - jak się zdaje - adekwatne, ponieważ Stein, nawiązując do św. Tomasza, nigdy nie była tomistką w ścisłym tego słowa znaczeniu, natomiast metodą fenomenologiczną posługiwała się zawsze, co zaobserwować można miejscami nawet w dziele *Wiedza krzyża*, które ma charakter, wydawałoby się, czysto religijny, mistyczny. Być może najbardziej adekwatnym byłby podział na trzy okresy - dwa filozoficzne: fenomenologiczny, trwający do 1925 r., czyli do czasu publikacji *Studium o państwie*, i fenomenologiczno-tomistyczny (do ok. 1933 r., czyli do czasu wstąpienia do klasztoru), oraz trzeci okres filozoficzno-mistyczny, który dałoby się ewentualnie określić mianem fenomenologiczno-tomistyczno-mistycznego. Podział ten jest o tyle dobry, że pokazuje rozwój myśli Stein, poszerzanie się jej duchowych horyzontów, ale bez odcinania się od korzeni, z których wyrosła.

niewiara załamała się, judaizm zbladł, a Chrystus zajaśniał: Chrystus w tajemnicy krzyża”. Cyt.

za: S. Teresa Renata od Ducha Świętego: *Edyta Stein*, dz. cyt., s. 54.

¹² Tamże, s. 61.

¹³ Św. Augustyn: *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak. Kraków 1998, VIII 12 i n., s. 224 i n.

¹⁴ Zob. na ten temat: Ks. F. Gruszka: *Osoba ludzka i jej rozwój - według Edyty Stein*, w: *Uderz w kamień a wytryśnie mądrość. Rzecz o Edycie Stein*. Kraków 2002, s. 87.

Odnosnie do znaczenia fenomenologii w filozofii Stein nie ma wśród badaczy zgody. Na przykład Roman Ingarden, jak też Jerzy Machnacz twierdzą, że była ona i pozostała fenomenologiem¹⁵ nawet w tych dziełach filozoficznych, które pisała w klasztorze jako siostra Teresa Benedykta od Krzyża. Również Waltraud Herbstrith, biegła znawczyni życia i twórczości Stein, dostrzega w niej „uczennicę Husserla i samodzielnego fenomenologa, który w drugiej fazie twórczości uczynił metodę fenomenologiczną owocną dla scholastycznego myślenia”¹⁶. Inni badacze jednak skłonni są uznawać, że Stein w pewnym momencie przeszła na pozycje metafizyki tomistycznej i fenomenologię w ścisłym tego słowa znaczeniu porzuciła. Josef Stallmach na przykład pisze, że „Husserl i fenomenologia są dla Edyty Stein na drodze poszukiwania prawdy tylko etapami, wywierającymi znaczny wpływ na jej ducha”¹⁷. Jakkolwiek jest rzeczą powszechnie znaną, że Stein zdecydowanie odcinała się od idealizmu Husserla (podobnie jak czynili to inni przedstawiciele szkoły monachijsko-getyngeskiej)¹⁸, to jednak twierdzenie, że fenomenologia stanowiła tylko jeden z etapów jej twórczości, nie wydaje się słuszne.

Roman Ingarden - przyjaciel Stein, którego poznała w Getyndze i z którym utrzymywała kontakt aż do wybuchu II wojny światowej¹⁹ - wyróżnia w filozoficznej twórczości Stein tylko dwa główne okresy, przedzielone kilkuletnim okresem milczenia i różniące się od siebie przede wszystkim podejmowaną problematyką, a w mniejszym stopniu metodą. Pierwszy okres, trwający od napisania rozprawy doktorskiej do publikacji *Studium o państwie*, jest *stricte* fenomenologiczny - Stein skupiała się wtedy na problemie filozoficznego ugruntowania nauk humanistycznych i stosowała przy tym wyłącznie metodę fenomenologiczną. Drugi okres zaczyna się wydaniem w 1929 r. artykułu porów-

¹⁵ Według J. Machnacza, Stein należy zdecydowanie do „getyńczyków”, tj. tych uczniów Husserla, którzy stosowali jego fenomenologiczną metodę, lecz odcinali się transcendentalnego idealizmu (zob. J. Machnacz: *Stanowisko Edyty Stein w «sporze wewnątrzfenomenologicznym»*, w: *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, tłum. i oprac. ks. J. Machnacz. Wrocław 1999, s. 60 i n.).

¹⁶ W. Herbstrith: *Myśl filozoficzna Edyty Stein*, w: *Tajemnica osoby ludzkiej*, dz. cyt., s. 31.

¹⁷ J. Stallmach: *Od Husserla do Tomasza z Akwinu*, w: *Tajemnica osoby ludzkiej*, dz. cyt., s. 35.

¹⁸ J. Machnacz: *Wprowadzenie*, w: Ed. Stein, H. Conrad-Martius i in.: *Fenomenologia*, zebrał, przetłumaczył i wstępem poprzedził J. Machnacz. Kraków 1990, s. 14.

¹⁹ Zob. listy Stein do Ingardena: *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, tłum. M. Klentek-Zablocka, A. Wajs, oprac. i red. A. Polkowski. Warszawa 1994.

nującego filozofię św. Tomasza z filozofią Husserla²⁰ i trwa aż do śmierci. W tym czasie Stein podejmowała już nowe problemy, bardziej nawiązujące do klasycznej metafizyki i ściślej związane z zagadnieniem Boga i relacją między człowiekiem a Bogiem.

Problematykę filozoficzną, podejmowaną przez Stein w pierwszym okresie twórczości, warunkowały przynajmniej dwa główne czynniki. Po pierwsze, było to osobiste zainteresowanie istotą człowieka, a ściślej - istotą osoby ludzkiej. Po drugie - przekonanie, że nauki humanistyczne, a w szczególności psychologia, nie mają trwałego fundamentu filozoficznego i nie mają dobrej metody badawczej. Jeszcze przed przyjazdem do Getyngi Stein studiowała we Wrocławiu psychologię, gdzie przekonała się, że jest to nauka bez metody i że zasadniczo nic się w niej twórczego nie dzieje²¹. Wyjątek stanowić mogła psychologia empiryczna, która posiadała swoją własną metodę, jednak i tutaj badania były dla Stein jałowe²². Dlatego „z oburzeniem” odrzuciła propozycję pisania doktoratu z psychologii we Wrocławiu²³ i w poszukiwaniu szerszych horyzontów myślowych wyjechała do Getyngi.

Zainteresowanie osobą ludzką jest dla Stein charakterystyczne i obecne w całej jej twórczości. Już w rozprawie doktorskiej *O zagadnieniu wczucia* dla pełnego uchwycenia fenomenu wczucia podjęła się próby opisu budowy osoby ludzkiej. Pojawiają się w tej pracy zagadnienia Ja i świadomości, które są typowe dla fenomenologii Husserla, ale również - a może przede wszystkim - ciała ludzkiego, duszy i ducha. Wszystkie te elementy (Ja, świadomość, ciało, dusza i duch), charakterystyczne dla bytu osobowego człowieka, obecne są również w następnych jej pracach, np. w *Einführung in die Philosophie*²⁴, *Der Aufbau der menschlichen Person*²⁵, *Ontyczna struktura osoby ludzkiej*²⁶, *Byt skończony a byt wieczny*, jak również w *Wiedzy krzyża*.

²⁰ E. Stein: *Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza z Akwinu. Próba konfrontacji*, tłum. J. Zychowicz. Znak-Idee (1989) 1: *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, s. 81-100.

²¹ Św. Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein): *Pisma*, t. I: *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, tłum. s. I. Adamska OCD. Kraków 2000, s. 172).

²² Zob. także: E. Stein: *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. I. J. Adamska OCD. Poznań 1995, s. 51 (przyp. 29.).

²³ R. Ingarden: *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, w: E. Stein: *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka i J. F. Gierula. Kraków 1988, s. 169.

²⁴ E. Stein: *Einführung in die Philosophie*, w: *Edith Steins Werke*, Band XIII. Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1991.

²⁵ E. Stein: *Der Aufbau der Menschlichen Person*, w: *Edith Steins Werke*, Band XVI. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1994.

Jeżeli w latach dwudziestych przemianie uległa problematyka filozoficzna podejmowana przez Stein, to nie polegała ona na zaniechaniu dociekań nad istotą osoby ludzkiej, lecz na zasadniczej zmianie kontekstu tych dociekań. Pod koniec lat dwudziestych Stein zaczęła podejmować pytanie o istotę osoby ludzkiej w szerszym kontekście metafizycznym, nawiązując wprost do metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej. Dzięki temu jej filozofia nabrała zupełnie nowego wymiaru, odbiegającego nieco od badań charakterystycznych dla szkoły monachijsko-getyngieńskiej, z której wyszła. Pomimo wszakże tej odmienności Ingarden twierdzi, że Stein była do końca wierna metodzie fenomenologicznej, którą poznała w Getyndze. Nawet w wielkim dziele *Byt skończony a byt wieczny* Stein wierna jest fenomenologii²⁶.

Metoda filozoficzna. Na czym polega metoda filozoficzna stosowana przez Stein? Niewątpliwie jest to w pierwszym rzędzie metoda fenomenologiczna, nastawiona na doświadczenie i wierny opis danych w intuicji fenomenów. Dodać należy - metoda fenomenologiczna, ale o nastawieniu zdecydowanie realistycznym, a nie idealistycznym, jak to ma miejsce w fenomenologii transcendentальной Husserla. Transcendentalny idealizm był zapewne jednym z powodów, dla których Stein przestała współpracować z Husserlem.

W ogólnym zarysie można o tej metodzie powiedzieć za Ingardenem, że: „Nie wolno w filozofii przyjąć niczego, czego absolutnej oczywistości po uzyskanej analizie nie uzyskamy. Nie wolno wygłaszać żadnych twierdzeń, których podłoże w doświadczeniu - w bardzo szerokim znaczeniu tego słowa - jest nie wyjaśnione”²⁸. Jest to w pełni zgodne z Husserlowską „zasadą wszystkich zasad”: „Żadna teoria, jaką by można wymyślić, nie może nas zwieść na manowce co do tej zasady wszystkich zasad: że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje”²⁹. Tak zawsze pojmował podstawową zasadę fenomenologii sam Husserl, niezależnie od tego, jak ewoluowała jego myśl filozoficzna w kierunku transcendentального idealizmu.

²⁶ E. Stein: *Ontyczna struktura osoby i jej problematyka teoriopoznawcza*, w: E. Stein: *Twierdza duchowa*, tłum. I. J. Adamska OCD. Poznań 1998.

²⁷ R. Ingarden: *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, dz. cyt., s. 165.

²⁸ Tamże, 167-168.

²⁹ E. Husserl: *Idee, czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, wstęp R. Ingarden. Warszawa 1967, s. 78-79.

zmu, i tak też pojmowała ją szkoła monachijsko-getyngieńska, a wraz z nią Ingarden i Stein. Ponadto jednak, jak zauważa Ingarden, punkt wyjścia badań w fenomenologii jest zawsze rzeczowy, tzn. filozof podejmuje się badań na podstawie określonych fenomenów, a do literatury przedmiotu nawiązuje dopiero po dokonanych badaniach fenomenologicznych, kiedy podejmuje polemikę z innymi stanowiskami. Tymczasem w *Bycie skończonym a bycie wiecznym* metoda ta uległa pewnej przemianie: „w owej dużej pracy Edith Stein pisanej w klasztorze - stwierdza Ingarden - wszystko jest inaczej: najpierw ekspozycja cudzego stanowiska, a potem próba przeprowadzenia polemiki w pewnych kwestiach, w których broni się pewnych rozstrzygnięć fenomenologicznych”³⁰.

Taka modyfikacja metody przez Stein nie jest czymś dowolnym i nieprzemyślanym. Wynikała ona z faktu, że chciała ona dokonać konfrontacji fenomenologii z klasyczną metafizyką i chciała na bazie tejże konfrontacji sformułować nową i oryginalną koncepcję bytu, w tym również koncepcję osoby ludzkiej. Modyfikacja ta nie polegała jednak na zaniechaniu badań ejdetycznych, jakie stosowała w pierwszym okresie twórczości, lecz na zastosowaniu tej metody również do analizy problemów typowych dla klasycznej metafizyki. Stein z metodą fenomenologiczną nigdy się bowiem nie rozstała.

W przedmowie do *Bytu skończonego a bytu wiecznego* zaznacza, że stawia sobie w tej pracy dwa główne cele: uchwycenie sensu bytu oraz zespolenie ze sobą myśli średniowiecznej z fenomenologią³¹. Rzeczowe opracowanie pytania o byt podjęte na gruncie klasycznej metafizyki i fenomenologii jednocześnie jest według niej możliwe, ponieważ „ponad wszystkimi epokami, granicami narodów i szkół istnieje coś, co jest wspólne wszystkim, którzy rzetelnie poszukują prawdy”³². Jest to *philosophia perennis*, wyrażająca ponadczasową prawdę, do której ludzie w miarę upływu czasu stopniowo się przybliżają. Ideał *perfectum opus rationis*, który dla tej filozofii jest charakterystyczny, przyświecał również Stein w drugim, a zwłaszcza w trzecim okresie jej filozofii. On to właśnie uzasadnia łączenie z sobą tak z pozoru różnych tradycji filozoficznych i ową „modyfikację” metody fenomenologicznej dla potrzeb filozofii wieczystej.

³⁰ R. Ingarden: *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, dz. cyt., s. 166.

³¹ E. Stein: *Byt skończony a byt wieczny*, dz. cyt., s. 28.

³² Tamże, s. 28.

³³ E. Stein: *Byt skończony a byt wieczny*, dz. cyt., s. 58.

O stosowanej przez siebie metodzie filozoficznej Stein wypowiada się w kilku miejscach³⁴ i zawsze podkreśla ogromną wartość fenomenologii. W artykule *Znaczenie fenomenologii dla światopoglądu* z 1932 roku wyraża się na przykład o Husserlu i jego metodzie fenomenologicznej z wielkim szacunkiem, podkreślając wyjątkowe cechy odkrytej przez niego metody. „O Husserlu trzeba powiedzieć - pisze Stein - że sposób, w jaki kierował się on ku samym rzeczom i do jakiego wychowywał, aby je z największą dokładnością uchwycić duchowo i opisać sucho, wiernie, sumiennie a poznanie wyzwolić od dowolności i wyniosłości, prowadził do *prostej, rzeczowej*, a tym samym i *pokornej postawy badawczej*. Prowadziła ona do *uwolnienia od wszelkich uprzedzeń*, do *bezzstronnej gotowości przyjmowania badań*”³⁵. Na czym polega ta prosta, rzeczowa i pokorna postawa badawcza, której Stein nauczyła się u swojego filozoficznego „mistrza”³⁶?

W swoich notatkach, z którymi nigdy się na dłużej nie rozstawała, opublikowanych pośmiertnie pt. *Einführung in die Philosophie*, Stein wyjaśnia istotę metody fenomenologicznej, która we wspomniany sposób została w *Bycie skończonym a bycie wiecznym* zmodyfikowana. Metoda ta w ogólnych zarysach bardzo bliska jest metodzie typowej dla Husserla, którą po raz pierwszy zastosował w *Badaniach logicznych*, a później dalej rozwijał. Stein jednak, podobnie jak większość uczniów Husserla z Getyngi, nie podzielała idealistycznych wniosków, do jakich doszedł, stosując metodę fenomenologiczną³⁷ - była zatem zdecydowaną realistką.

W ogólnym zarysie można powiedzieć, że metoda fenomenologiczna - tak, jak ją widzi Stein - składa się z dwóch głównych etapów: pierwszy polega na dotarciu do rzeczy samej³⁸, czyli uchwyceniu

³⁴ Zob. np. E. Stein *Einführung in die Philosophie*, dz. cyt., s. 30-36; E. Stein: *Der Aufbau der menschlichen Person*, dz. cyt., s. 51-52.

³⁵ E. Stein: *Znaczenie fenomenologii dla światopoglądu*, w: Ed. Stein, H. Conrad-Martius i in.: *Fenomenologia*, zebrał, przetłumaczył i wstępem poprzedził J. Machnac. Kraków 1990, s. 96.

³⁶ Uczniowie Husserla z Getyngi nazywali go między sobą „mistrzem”, a Stein, nawet będąc karmelitanką, nie przestała tak go nazywać.

³⁷ Zob. E. Stein: *Znaczenie fenomenologii dla światopoglądu*, dz. cyt., s. 90-91. Por. J. Machnac: *Stanowisko Edyty Stein w «sporze wewnątrzfenomenologicznym»*, dz. cyt., s. 61.

³⁸ Słynne programowe wezwanie Husserla do powrotu do „rzeczy samych” pochodzi z jego *Badani logicznych*, książki, za sprawą której Stein przyjechała do Getyngi, by podjąć u Husserla studia filozoficzne (zob. E. Husserl: *Badania logiczne*, t II, cz. 1: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, dz. cyt., s. 9).

określonego fenomenu³⁹, natomiast drugi etap, to oparty na oglądzie fenomenu intuicyjny wgląd w istotę rzeczy⁴⁰. Fenomenologia zatem jest z jednej strony metodą bazującą na doświadczeniu (choć inaczej rozumianym niż w naukach empirycznych), ale z drugiej strony, jest metodą pozwalającą wykraczać poza świat realny i w obrębie samej tylko czystej świadomości badać świat istot (są to badania ejdetyczne, czyli ontologia w ścisłym tego słowa znaczeniu). Czyni ją to filozofią pierwszą, stanowiącą właściwy fundament dla wszystkich innych nauk.

Filozofia jako taka musi być wolna od wszelkich wątpliwości, musi dawać poznanie pewne. Dlatego też nie może bazować na wynikach badań nauk empirycznych ani stanowić uogólnienia ich wyników. Przeciwnie, ma właśnie stanowić dla nich podstawę i źródło założeń, dlatego potrzebuje niepowątpiewalnego punktu wyjścia. Taki niepowątpiewalny punkt wyjścia dla dociekań filozoficznych odkrył Kartezjusz (przed nim, znacznie wcześniej, podobne rozumowanie zastosował św. Augustyn, choć nie wyciągnął ze swego odkrycia właściwych wniosków). „Jeżeli możemy wątpić we wszystko - stwierdza Stein - o czym poucza nas naturalne doświadczenie oraz nauka, to pozostaje przecież jeszcze coś, co stanowi niepowątpiewalną resztę: *samo wątpienie*. I nie tylko wątpienie, ale również spostrzeżenie, którego pewność została podana w wątpliwość, jako poznanie wątpiącego podmiotu, jak również każde przeżycie w ogóle, cały obszar *świadomości*”⁴¹. Kartezjusz odkrył ten zupełnie nowy obszar badawczy, jednak przedmiotem ścisłych badań naukowych uczynił go dopiero Husserl i jego uczniowie.

Pierwszy krok metody fenomenologicznej, uchwycenie rzeczy samej, polega na przeprowadzeniu redukcji fenomenologicznej (*epoché*) wobec przedmiotów naturalnego doświadczenia. Zgodnie z założeniami filozofii Husserla, każde intencjonalne (tj. zawsze nakierowane na coś) przeżycie ma swoją stronę subiektywną i obiektywną (*noesis* i *noema*). „W każdym spostrzeżeniu jest coś spostrzeżone”⁴², twierdzi Stein. Realne istnienie tego, co spostrzeżone bierze się jednak w fenomenologii „w nawias”. Świat i wszystkie rzeczy, które są spostrzegane, przestają być wówczas realnym światem i realnymi rzeczami, stając się zaledwie korelatem przeżycia. Dzięki temu, nawet jeżeli spostrzeżenie okazuje się błędne (np. spadający liść brany za lecącego ptaka), zawarty w świadomości korelat przeżycia, jak i samo przeżycie pozostają prawdziwe.

³⁹ E. Stein: *Der Aufbau der menschlichen Person*, dz. cyt., s. 51.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ E. Stein: *Einführung in die Philosophie*, dz. cyt., s. 31.

⁴² Tamże, s. 33.

Tego rodzaju redukcja stanowi fundament dla filozofii i wyznacza właściwy obszar jej badań: pole czystej świadomości i to, co jest w niej zawarte. „Szukaliśmy pola poznania absolutnego - pisze Stein - i znaleźliśmy je: jest to obszar fenomenów, tzn. owych czystych przeżyć wraz z wszystkim, co do nich należy, a do tego obszaru fenomenów należy nawet świat”⁴³.

Fenomenologia jako nauka polega na wiernym opisie tak rozumianych fenomenów. Jeżeli jednak na tym polega, a przeżycia miałyby być rozumiane jako stany podmiotu psychicznego, to pojawia się wątpliwość, czy nie jest ona po prostu psychologią opisową, czyli jedną z nauk empirycznych. Tego rodzaju zarzut psychologizmu Stein zdecydowanie odrzuca: „czyste przeżycia, z którymi fenomenologia ma do czynienia, nie są stanami psychicznymi, nie są stanami ludzkiego indywiduum. Ludzie i zwierzęta oraz wszystkie ich stany - fizyczne i psychiczne - należą do świata realnego i wraz z nim za sprawą «redukcji fenomenologicznej» zostają wyłączone. Uniwersalna próba wątplenia nie omija również samego wątplącego indywiduum” . Innymi słowy, fenomenolog, biorący w nawias cały świat realny, bierze w nawias również fakt, że sam jest człowiekiem o określonym wyglądzie, charakterze, pozycji społecznej itd. Wszystkie tego rodzaju realne cechy podmiotu, które w potocznym doświadczeniu wydają się być najzupełniej oczywiste i niepowątpiewalne, w procesie redukcji fenomenologicznej zostają wzięte w nawias. Dzięki temu właśnie zabiegowi przeżycie przestaje być w badaniu fenomenologicznym stanem psychicznym, a staje się fenomenem.

Po zastosowaniu redukcji fenomenologicznej pozostaje z jednej strony fenomen, a z drugiej - poznający podmiot. Podmiot nie jest jednak realną osobą, lecz *czystym Ja*. Pojęcie czystego Ja, tak ważne w fenomenologii, wyjaśnia Stein następująco: „Ja, które pozostaje po przeprowadzeniu wyłączenia, redukcji, nie jest niczym innym, jak podmiotem przeżycia, nie posiada ono żadnych właściwości i nie znajduje się pod wpływem żadnych realnych warunków; nie sposób powiedzieć o nim niczego ponad to, że przeżycie z niego wypływa, że w nim żyje. Nazywamy to *czystym Ja*. Nie jest ono częścią świata realnego, tak jak indywiduum psychiczne, lecz stoi naprzeciw świata”⁴⁵.

Fenomenologia jest zatem nauką, w której po przeprowadzeniu redukcji (*epoché*) otrzymuje się wypływające z czystego Ja czyste przeżycia (fenomeny) wraz z tym wszystkim, co jest w nich zawarte. Jest to

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 34.

⁴⁵ Tamże, s. 35.

więc nauka oparta na doświadczeniu, a nie na spekulacji pojęciowej, ale wolna od słabości empiryzmu i dająca możliwość poznania pewnego, niepowątpiewalnego; można powiedzieć, że jest ostatecznym uwięzieniem Kartezjańskiego wątpienia metodycznego. „Fenomenologia - pisze Stein - jest nauką o czystej świadomości, która nie jest elementem, lecz korelatem świata i jest obszarem, na którym możliwe jest poprzez czysty i wiemy opis osiągnięcie poznania absolutnego”⁴⁶. A tego rodzaju poznanie absolutne, niepowątpiewalne, stanowiło właśnie zasadniczy cel Kartezjańskiego wątpienia metodycznego.

Drugą podstawową zasadą w metodzie fenomenologicznej, na którą zwraca uwagę Stein, jest intuicyjny wgląd w istotę rzeczy. Fenomenolog po przeprowadzeniu redukcji ma do dyspozycji czyste przeżycie i jego zawartość, jednak przedmiotem jego zainteresowania nie jest każde konkretne przeżycie jako takie, lecz jego budowa istotowa (*Wesensaufbau*). Fenomenologia nie jest tak po prostu opisem treści faktycznego przeżycia (jak to ma miejsce w psychologii opisowej), lecz jest opartym na konkretnym przeżyciu wglądem (intuicją⁴⁷) i opisem istoty rzeczy, czyli tego, czym dana rzecz jest „w ogóle”. Dlatego właśnie można powiedzieć, że badania fenomenologiczne (badania ejdetyczne) są ontologią w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Stein do tego stopnia zawiera metodzie Husserla, że skłonna jest wprost twierdzić, iż dzięki niej możliwe jest rozwiązanie „wszystkich podstawowych problemów filozoficznych”. „Jako idealnie wykończona fenomenologia musi odnajdować w sobie wyniki wszystkich ontologii, a jednocześnie podczas wyjaśniania stosunku między świadomością a przedmiotami we wszystkich formach musi rozwiązać problemy teorio-poznawcze, względnie problemy krytyki rozumu”⁴⁸.

Przedstawiony w pracy *Einführung in die Philosophie* opis metody fenomenologicznej zgadza się w pełni ze wzmiankami, zawartymi w *Bycie skończonym a bycie wiecznym*. Tu również Stein mówi o konieczności dotarcia do źródła poznania niepowątpiewalnego, o czystej świadomości, czystym Ja, fenomenach oraz o wglądzie w istotę rzeczy⁴⁹. O tyle jednak jej dociekania nie są typowe dla fenomenologii, że - jak to wyżej opisano - odwróciła kolejność badań, najpierw przedstawiając

⁴⁶ Tamże, s. 35.

⁴⁷ „Akt, w którym uchwycona zostaje istota, jest duchowym wglądem, który Husserl nazwał intuicją” (E. Stein: *Der Aufbau der menschlichen Person*, dz. cyt., s. 51-52).

⁴⁸ E. Stein. *Einführung in die Philosophie*, dz. cyt., s. 36.

⁴⁹ Zob. E. Stein: *Byt skończony a byt wieczny*, dz. cyt., s. 66 i n.

stanowisko tomistyczne, a następnie dopiero konfrontując je z rozstrzygnięciami, wynikającymi z zastosowania metody fenomenologicznej.

Stosowana przez Stein metoda konfrontująca metafizykę arystotelesowsko-tomistyczną z fenomenologią zaowocowała podbudowaniem tejsze metafizyki danymi pochodzącymi z doświadczenia. Typowe dla metafizyki pojęcia, jak „istota”, „substancja”, „materia” czy „forma”, znajdują w dziele Stein oparcie w intuicyjnych wglądach, czyli swoje pełne filozoficzne (fenomenologiczne) uzasadnienie.

Pojęcie filozofii chrześcijańskiej. W *Bycie skończonym a bycie wiecznym* Stein stosuje przedstawioną wyżej metodę fenomenologiczną. O tyle jednak nie jest jej wierna, że po pierwsze - stosuje analizy fenomenologiczne do problemów charakterystycznych dla metafizyki św. Tomasza, próbując dokonać w ten sposób „syntezy” tomizmu z fenomenologią, a po drugie - dopuszcza ona w pewnych okolicznościach przyjmowanie w filozofii twierdzeń, których prawdziwość potwierdzona jest przez Objawienie chrześcijańskie. I ta druga kwestia wymaga tu bliższego rozjaśnienia.

Nie wszyscy filozofowie skłonni są zgodzić się na to, że w ogóle istnieje coś takiego jak filozofia chrześcijańska. Typowym przykładem jest Martin Heidegger, który pojęcie filozofii chrześcijańskiej określa jako „drewniane żelazo”, a w swoim największym dziele filozoficznym *Bycie i czas*⁵⁰ unika słowa „Bóg”. Bo rzeczywiście - jeżeli przyjąć, że chrześcijaństwo w swojej istocie opiera się na prawdach objawionych przez Boga, a filozofia odwołuje się wyłącznie do naturalnych możliwości rozumu ludzkiego i niczego nie przyjmuje „na wiarę” albo w oparciu o czyjs autorytet, to pojęcie filozofii chrześcijańskiej okazuje się wewnętrznie sprzeczne. W końcu: albo jest się filozofem, a swoją wiarę religijną bierze się konsekwentnie „w nawias”, albo jest się chrześcijaninem, ale wtedy nie szuka się *serio* odpowiedzi na najbardziej niepokojące pytania filozoficzne, bo odpowiedzi te są już znane i z góry przyjęte.

Autentyczna filozofia chrześcijańska jest jednak możliwa, czego dowodem jest np. dzido *Byt skończony a byt wieczny*. Stein deklaruje w nim, i konsekwentnie się tego trzyma, że filozofia chrześcijańska to taka filozofia - czyli nauka ścisła, posługująca się rzetelną metodą fenomenologiczną - która w miejscach, w których filozof *nie jest w stanie* odkryć prawdy w oparciu o naturalne możliwości rozumu, przyjmuje rozstrzygnięcia objawione przez Boga. Przy czym należy podkreślić, że filozof chrześcijański docieka uczciwie prawdy, szuka rozumowo odpowiedzi na niepokojące go pytania i to szuka *serio*, a jedynie tam, gdzie

⁵⁰ M. Heidegger: *Bycie i czas*, tłum. B. Baran. Warszawa 2004.

sam staje bezradny, przyjmuje ostatecznie odpowiedzi, które daje mu religia, wyraźnie zaznaczając te miejsca w swojej filozofii. Innymi słowy, filozofia chrześcijańska to filozofia w ścisłym tego słowa znaczeniu, wzbogacona w niektórych miejscach treściami wiary - treściami, które na mocy wiary uznaje się za prawdziwe. „Naszym więc zdaniem - pisze Stein - nazwa *filozofia chrześcijańska* nie odnosi się tylko do umysłowej sprawności postawy filozofa chrześcijańskiego, ani też nie oznacza jedynie istniejącego faktycznie doktrynalnego systemu myślicieli chrześcijańskich - lecz określa ponadto *perfectum opus rationis*, idealne zebranie w jedno całości prawd dostępnych rozumowi i prawd objawionych przez Boga”⁵¹.

Takiego wzbogacenia filozofii o treści objawione dokonuje się w imię prawdy, czyli w imię tego, czego *filozof jako filozof* właśnie poszukuje. Nie ma powodu, aby odmawiać miana filozofa lub z góry odrzucać wyniki badań takiego badacza, który świadom ograniczeń naturalnych możliwości rozumu ludzkiego ucieka się do Objawienia⁵², tym bardziej, jeżeli przeżywa on chrześcijańskie doświadczenia religijne i jest na tej m.in. podstawie przekonany o prawdziwości treści objawionych.

W jednym z listów do Ingardena pisze Stein o „honorze filozofa”, wyjaśniając zasadność wykraczania poza obręb czystej filozofii: „Co do mojego «honoru filozofa», (który budzi we mnie wprowadzie różnego rodzaju wątpliwości), to muszę powiedzieć, że wedle mojego przekonania - nie tylko religijnego, lecz także filozoficznego - istnieją rzeczy, które wykraczają poza granice naturalnych możliwości poznawczych. Filozofia, rozumiana jako nauka opierająca się wyłącznie na naturalnym poznaniu, jak Pan ją przecież bez wątpienia pojmuję, może także poznać właśnie te granice. W takim jednak wypadku *filozoficzną* konsekwencją jest respektowanie tych granic, nonsensem zaś usiłowanie odkrycia czegokolwiek po tamtej ich stronie przy pomocy czysto filozoficznych narzędzi”⁵³.

Jest niewątpliwie prawdą, że Stein podkreśla szczególnie mocno „pierwotne powołanie filozofii do mądrości”⁵⁴. Dążenie do prawdy

⁵¹ E. Stein: *Byt skończony a byt wieczny*, dz. cyt., s. 58.

⁵² Tamże, s. 61.

⁵³ List z 10 lutego 1928 r., w: *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 201.

⁵⁴ M. Paolinelli: *Uwagi o «chrześcijańskiej filozofii» Edyty Stein*, w: *Niewidzialna rzeczywistość. Szkice o filozofii duchowej Edyty Stein*, red. A. Grzegorzcyk. Poznań 1999, s. 160.

(umiłowanie mądrości⁵⁵) wymaga od filozofa szukania wszelkich sensownych dróg, które go do niej zaprowadzą. Dlatego filozofia jest i pozostanie ścisłą nauką, która - o czym była wyżej mowa - w swym idealnym wykończeniu mogłaby rozwiązać wszystkie podstawowe problemy filozoficzne. Ale przecież to jej „idealne wykończenie” jest zadaniem nieskończonym. I choć filozof na drodze fenomenologicznej będzie się stopniowo przybliżał do pełni prawdy, to ostatecznie nigdy jej nie odkryje. Objawienie tymczasem w całej pełni odsłania ją przed osobą wierzącą dopełniając wysiłki jej dociekań filozoficznych.

*

Podsumowując należy stwierdzić, że myśl filozoficzna Edyty Stein rozwijała się stopniowo w ciągu jej życia. A choć były w jej życiu liczne przełomy, to jednak nie było żadnego radykalnego odcinania się od filozoficznych korzeni, a tylko stałe wzbogacanie refleksji o coraz to nowe horyzonty. Na początku miał miejsce zachwyt rzeczowością i obiektywizmem badań fenomenologicznych Husserla. Później następowało stopniowe dystansowanie się Stein od jego transcendentnego idealizmu, ale z zachowaniem ważności i wartości samej metody fenomenologicznej. Wreszcie, na skutek religijnego nawrócenia, Stein odeszła na krótko od filozofii, by powrócić do niej z głębokim przekonaniem, że może być ona prawdziwą służbą Bogu - tak jak to dostrzegła u św. Tomasa. Ostatecznie wysiłki Stein zaowocowały powstaniem nowego typu filozofii: filozofii chrześcijańskiej, wiążącej ze sobą w spójną całość tezy klasycznej metafizyki tomistycznej z fenomenologiczną metodą. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że Stein jest myślicielem oryginalnym, ukazującym uniwersalny sens dążenia do prawdy oraz samej prawdy, która - choć jedna - odsłaniana jest być może na różnych drogach.

Summary

The basic aim of this article is to show the philosophical development of Edith Stein - stages of the formation of her philosophy and influences which she, as a philosopher, was subject to. Besides, another aim of this article is to shed some light on Stein's philosophical method together with all the modifications which this method underwent. A context to these studies is to progress of Stein's life to the extent to which it influenced her very philosophy.

⁵⁵ „Doskonałym wypełnieniem tego, ku czemu zmierza filozofia jako dążenie do mądrości, jest sama Mądrość Boża, prosty ogląd, jakim Bóg obejmuje siebie samego i całe stworzenie. Najwyższą postacią urzeczywistniania się ducha-umysłu stworzonego, osiągalną oczywiście nie własną siłą, jest *widzenie* (ogląd) *uszczęśliwiające*, którego mu Bóg użycza gdy go jednoczy z sobą: uczestnicząc w boskim życiu osiąga on udział w boskim poznaniu. Na ziemi najbliższy tego najwyższego celu jest *ogląd mistyczny*” (E. Stein: *Byt skończony a byt wieczny*, dz. cyt., s. 59).

ZBIGNIEW WENDLAND

Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego
w Warszawie

JĘZYK W FILOZOFII PÓŹNEGO HEIDEGGERA

1. Stosunek Heideggera do języka. W poniższym tekście chodzi o coś więcej, aniżeli tylko o teoretyczne poglądy Martina Heideggera na temat języka. Jego celem jest ukazanie sposobu, w jaki niemiecki filozof obchodził się z językiem, a także przedstawienie tego, w jaki sposób Heidegger za pomocą środków języka starał się przedrzeć przez zasłonę języka, aby ujawnić jego najgłębszą, lecz ciągle - na przemian - skrywającą się i odkrywającą istotę. W sumie, nie chodzi tylko o poglądy Heideggera na temat języka, ale też i o to, w jaki sposób ten wielki filozof praktycznie używał języka, w tym również o to, jak za pomocą języka wyrażał uznawaną przez siebie prawdę o nim.

Założeniem niniejszego opracowania jest to, iż uznawana i zarazem wykorzystywana przez Heideggera prawda na temat języka zawiera w sobie coś istotnego, co jeżeli nie bezpośrednio, to w sposób pośredni, tj. po pewnych reinterpretacjach, może wzbogacić naszą wiedzę o języku. Heideggera koncepcja języka, szczególnie z drugiego okresu twórczości, pozwala nam lepiej rozumieć, czym jest język i jaka jest jego rola w komunikowaniu się ludzi oraz w poznawaniu i interpretacji świata. Leszek Kołakowski napisał ostatnio na temat podejścia Heideggera do języka, iż „jego zmagania ze słowem i prawie nieprzetłumaczalna proza niemiecka nie pochodzą z kaprysu, lecz są próbą powiedzenia nam czegoś, co ważne, a nieraz utajone lub zapomniane”. Określenie „zmagania ze słowem”, którego użył cytowany wyżej autor, w trafny sposób sugeruje, iż Heideggera zajmowanie się językiem w żadnym wypadku nie sprowadza się do jakichś tylko kolejnych teoretycznych rozważań na temat języka. Ma ono dużo wspólnego z pewną określoną, swoistą dla Heideggera, praktyką językową, czyli specyficznym dla tego wybitnego filozofa sposobem posługiwania się językiem, który jest wpisany w jego rozumienie języka.

Heidegger potrafił w sposób interesujący wykazać, iż język nie jest tylko narzędziem, po które się sięga, gdy jest potrzebne i odkłada na

¹ L. Kołakowski: *O co nas pytają wielcy filozofowie*. Kraków 2006, s. 83.

półkę - jak inne narzędzia - po użyciu. W okresie po 1930 roku kładł szczególnie nacisk na język jako swego rodzaju wehikuł, dzięki któremu można dopiero właściwie interpretować kwestę sensu bycia, identyczną z kwestią prawdy bycia, co było dla Heideggera, zarówno w pierwszej, jak i drugiej fazie jego twórczości, najważniejszym filozoficznym zagadnieniem.

Mimo iż myśl o ścisłym związku bycia i języka wyznaczała Heideggerowi drogę od początku jego refleksji filozoficznej, pozostawała ona przez jakiś czas na dalszym planie. Dopiero - jak sam napisał - w dwadzieścia lat po rozprawie habilitacyjnej, w 1934 roku, odważył się w swych dociekaniach filozoficznych podjąć kwestię języka². Podjęcie tej problematyki zbiegło się u niego z głębszym zainteresowaniem poezją Hölderlina, czego wyrazem było m.in. przystąpienie do interpretacji hymnów wielkiego mistrza niemieckiej poezji klasycznej. Możemy uznać, iż dopiero po upływie jakiegoś czasu od opublikowania *Sein und Zeit*, co - jak wiadomo miało - miejsce w 1927 r., przedmiotem specjalnej refleksji filozoficznej Heideggera stał się sam język, którym wcześniej pracowicie się posługiwał, poddając swoje poglądy unikalnej lingwistycznej obróbce, nie poświęcając jednak przy tym samemu językowi odrębnej (dłuższej) teoretycznej refleksji. Można ogólnie podsumować ten wątek z zakresu biografii intelektualnej Heideggera mówiąc, iż specjalne zainteresowanie językiem pojawiło się w jego poglądach filozoficznych w latach trzydziestych XX w., po tzw. „zwrocie” (*die Kehre*), i nie opuściło go już do końca. Co więcej, u późnego Heideggera przekonanie o znaczeniu języka znacznie się zwiększyło, i co się z tym wiąże, również zakres refleksji nad językiem, a także pogląd na relację języka i bycia, uległy wydatnemu rozszerzeniu jak i modyfikacjom, a nierzadko dość istotnym zmianom.

Od tego czasu, czyli po „zwrocie”, dla Heideggera stały się niezwykle ważne problemy i pytania w rodzaju: co wiemy o języku? Czym on jest w swej istocie? Na czym polegają funkcje i rola języka? Czy wiedzę o języku w wystarczającym stopniu wyrażają liczne dyscypliny naukowe zajmujące się językiem, jak np. językoznawstwo, filologie i gramatyki różnych języków, a także logika, psychologia, filozofia języka itp., czy też jest raczej tak, iż, aby poznać prawdę o języku, niezbędne jest jakieś szczególnego rodzaju doświadczenie? W jakim stosunku pozostają do siebie słowa i rzeczy? W jaki sposób należy odnosić język do najważ-

² Por. M. Heidegger: *W drodze do języka*. Kraków 2000, s. 72-73. Jak wiadomo, Heidegger ukończył pracę nad habilitacją na temat: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Johannes Duns Scotus* w 1915 r.

niejszej filozoficznej kategorii, którą dla Heideggera była zawsze kategoria „bycia”? Czy posługiwanie się językiem należy rozumieć wyłącznie jako pewną zdolność człowieka, równorzędną z innymi zdolnościami? Co to w ogóle znaczy mówić językiem? Czy kiedy mówi człowiek, to mówi właśnie człowiek, czy raczej jest tak, iż to język jest mówiony przez człowieka, czyli, że za pośrednictwem człowieka mówi sam język? Czy mówienie ma tylko wtedy miejsce, gdy ktoś mówi, czy również wtedy, gdy panuje milczenie? Jakie konkretne formy językowe są szczególnie przydatne dla wyrażania prawdy na temat bycia? Jaki jest związek języka i myślenia? Dlaczego tak wielkie znaczenie posiada poezja? Po co w ogóle są poeci? To tylko najważniejsze przykłady pytań, które Heidegger formułował w związku z językiem i na które uporczywie szukał odpowiedzi.

W swoich rozważaniach dotyczących języka oraz w swym rzeczywistym sposobie posługiwania się językiem Heidegger zmierzał ku temu, by dokonać swego rodzaju „uwłaszczenia” języka, czyli - mówiąc słowami samego Heideggera - jego celem było „dotarcie w to, co jego (języka - Z. W.) własne”³, a co należy rozumieć jako oddanie językowi tego, co mu się słusznie należy z racji jego kluczowej roli w uchwytowaniu sensu i prawdy bycia. Cechą charakterystyczną rozważań Heideggera było to, iż już przy okazji samych rozważań na temat języka, rozważań, które mogły być prowadzone tylko w języku, a nie w jakikolwiek sposób poza nim, Heidegger starał się ukazać, jak sam język, gdy ma za przedmiot samego siebie, zaświadcza o prawdzie na swój temat. W jaki sposób język współdziała z tworzeniem swojego własnego sensu i swojej własnej prawdy.

Jak powszechnie wiadomo, większość prac Heideggera była pisana językiem niezwykłym, na co składał się zarówno swoisty dobór słów, jak i sposoby tworzenia nowych wyrażań językowych w oparciu o przesłanki etymologiczne, zapożyczenia z języka greckiego, starogermańskiego, także z języka potocznego, oraz poprzez odbiegające od zwyczajnej gramatyki języka zestawianie i łączenie ze sobą różnych słów i ich części. Twórczość Heideggera była nieustanną walką z tradycyjnymi przyzwyczajeniami językowymi, spychającymi z drogi, po której Heidegger starał się iść ku własnej prawdzie, będącej zarówno prawdą na temat bycia, jak i prawdą na temat języka. Sposób pisania, obfitujący w przeróżne dziwności języka i gramatyki, były wybierane przez Heideggera całkowicie świadomie, ponieważ autor *Sein und Zeit*, a szczególnie późniejszych prac, pisanych po „zwrocie”, starał się znaleźć własne

³ Por. M. Heidegger: *W drodze do języka*, wyd. cyt., s. 195.

środki językowe dla wyśłowienia najważniejszych problemów metafizyki, teorii poznania, filozofii człowieka i innych dziedzin filozofii, a w tym - od pewnego momentu - także dla wyrażenia pytań i problemów należących do samej filozofii języka.

2. Sprawa „zwrotu” i zamiar przewyższenia metafizyki. Najważniejsze prace Heideggera dotyczące języka, i wprost na temat języka, powstały po tym, gdy filozof ogłosił potrzebę przewyższenia dotychczasowej metafizyki, która - jego zdaniem - popadła w stan charakteryzujący się poważnymi brakami. Najważniejsze z tych braków to zapomnienie bycia (*Seinsvergessenheit*) i niedostrzeganie „ontologicznej różnicy” pomiędzy bytem (*Seiende*) a byciem (*Sein*). Heidegger już na początku swej twórczości uznał, iż dotychczasowa filozofia zajmowała się, co prawda, bytami w ich byciu, ale nie dostrzegała ontologicznej różnicy między bytami a byciem, i nie ujmowała we właściwy sposób prawdy o samym byciu. Proponowana przez Heideggera perspektywa filozoficznych analiz polegała na odwróceniu uwagi od tego, co jest, tj. od bytu w jego najróżniejszych przejawach i postaciach, i zwróceniu jej na samo bycie celem jego właściwego rozumienia, a przez to i uczestniczenia w procesie samego wydarzania się bycia.

Bycie bytu do dla Heideggera sprawą najbardziej fundamentalną i absolutnie wyjściową we wszelkich rozważaniach. Niemiecki filozof uważał, że cała dotychczasowa filozofia zajmowała się *de facto* bytami w ich byciu, lecz czyniła to w sposób nieświadomy, tj. bez celowego i jednoznacznego ukierunkowania na bycie. Zdaniem Heideggera, mimo iż w toku dziejów metafizyki od Anaksymandra do Nietzschego, a nawet dalej, do Husserla i Sartre’a, przedmiotem metafizyki był byt w jego byciu, to samo bycie pozostawało „zakryte”, choć zawsze było obecne. Zakryta pozostawała przede wszystkim - zdaniem Heideggera - „ontologiczna różnica” między bytem, czyli tym, „co” bytujące, a byciem bytu, czyli tym, „jak” byt istnieje, jak się wydarza. I ta właśnie bardzo istotna, zapomniana „różnica” decyduje o najgłębszym sensie uprawiania filozofii. Heidegger pisał o tej fundamentalnej kwestii bycia następująco: „Jakakolwiek obrać by wykładnię dla bytu, czy interpretować go jako ducha w rozumieniu spirytualizmu, czy jako materiał i siłę w sensie materializmu, jako stawanie się i życie, jako wyobrażnię, wolę, substancję, podmiot, energię, jako wieczny powrót tożsamego - zawsze byt ukazuje się jako byt w świetle bycia.. Wszędzie, gdzie metafizyka przedstawia byt, prześwituje bycie. Prawdę bycia można przeto nazwać pod-

łożem, w które wczepiona jest metafizyka i z którego czerpie pokarm jako korzeń drzewa filozofii”⁴.

W drugim okresie swojej filozoficznej twórczości Heidegger pragnął dokonać ostatecznego przewyciężenia metafizyki, tj. myślenia, które pragnie znajdować w takim czy innym konkretnym bycie ostateczne fundamenty dla wszystkiego, co istnieje. Metafizyce chodziło o absolutne podstawy i układy odniesienia, tłumaczące całość bytu. Metafizyka to - według Heideggera - nauka o bycie (*Seiende*), czyli o tym, co jest obecne, albo - jeszcze inaczej - nauka o „bytości bytu”. Ta „bytość bytu” znajdowała swoje zwieńczenie, ugruntowanie i jedność w jakimś pierwszym lub najwyższym bycie, stale obecnym i podtrzymującym pozostałe byty w ich bytowaniu. Ów nieprzerwanie istniejący byt, będący fundamentem, tj. jakimś trwałym układem odniesienia dla wszystkich pozostałych bytów, był przez Arystotelesa określany jako „nieruchomy poruszyciel” i „pierwsza przyczyna”, natomiast późniejsi myśliciele, na przykład filozofowie średniowieczni, nazwali ten byt „Bogiem”. W sumie, zdaniem Heideggera, metafizyka miała zawsze charakter onto-teologiczny, ponieważ jej celem było znajdowanie podstaw wszystkiego, co bytujące w jakimś konkretnym, absolutnym bycie, tłumaczącym całość rzeczywistości i istniejącym często w świecie pozazmysłowym.

Heidegger uważał dalej, iż rozkwit metafizyki miał miejsce nie tylko w starożytności i średniowieczu. Także myśliciele nowożytni, od Kartezjusza po Kanta i Husserla, wspierali i rozwijali dalej metafizykę, ponieważ w swym myśleniu odnajdywali absolutną podstawę i układ odniesienia dla wszystkiego, co bytujące w subiektywności, mimo iż niekiedy nazywali ją - jak Kant i Husserl - „subiektywnością transcendentálną”. Jednak także dla tych, skądinąd bliskich Heideggerowi filozofów, samo bycie, jego prawda i sens również pozostawały poza horyzontem myślenia. Co więcej, krytyka filozofii nowożytnej ze strony Heideggera i uznanie przez niego potrzeby postawienia problemu bycia w sposób wolny od metafizyki musiały także dotyczyć jego własnych poglądów z pierwszego okresu twórczości, czyli z okresu *Sein und Zeit* i kilku późniejszych lat⁵. Można orzec, i jest to zgodne z ocenami samego Heideggera, iż jego prace opublikowane do 1930 roku były także próbami ujęcia problemu bycia w tradycyjny, tj. metafizyczny - choć nazywany

⁴ M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa 1977, s. 59.

⁵ Poza najważniejszym dziełem Heideggera pt. *Sein und Zeit*, do pierwszego okresu jego twórczości zalicza się jeszcze kilka prac późniejszych, jak: *Was ist Metaphysik?, Vom Wesen des Grundes* i *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929).

„transcendentalnym” - sposób. Sam Heidegger zresztą uznał *Bycie i czas*, swoje bądź co bądź najgłośniejsze dzieło filozoficzne, za konieczną, ale zarazem metafizyczną fazę własnej twórczości⁶. Najważniejszym problemem tego dzida było wprawdzie pytanie o sens bycia, ale pytanie to było stawiane z perspektywy subiektywności, z punktu widzenia podmiotu, a dokładniej, z punktu widzenia pewnego wyróżnionego bytu nazwanego *Dasein*, czyli *jestestwo*. Zamierzona przez Heideggera ontologia fundamentalna, badająca sens bycia jako takiego, została zrealizowana w *Byciu i czasie* w postaci egzystencjalnej analityki *Dasein*. W istocie, głównym tematem *Sein und Zeit* była próba znalezienia sensu bycia poprzez analizę bycia bytu ludzkiego. Dlatego przedsięwzięta tam analityka *jestestwa* polegała na możliwie najgłębszym, z punktu widzenia związku z byciem, wglądzie w pierwotne struktury i ontologiczne wymiary *jestestwa*, jak: *bycie-w-świecie*, *rzucenie*, *rozumienie*, *położenie*, *upadanie*, *troska*, *projekt*, *współbycie-z-innymi*, *bycie-ku-śmierci* i in. Heidegger w okresie pisania *Sein und Zeit* stał na stanowisku, będącym najważniejszą teoretyczną przesłanką tego dzieła, iż pytanie o bycie dotyczy przede wszystkim naszego własnego bycia, ponieważ, aby cokolwiek powiedzieć o byciu w ogóle, należy najpierw wyjaśnić sens bycia podmiotu, który zadaje pytanie o bycie w ogóle. Uwięziony w tej obranej przez siebie perspektywie ludzkiej subiektywności Heidegger zatytułował pierwszą i jedyną jaka została opublikowana, część swojego dzieła: *Interpretacja jestestwa ze względu na czasowość i eksplikacja czasu jako transcendentalnego horyzontu pytania o bycie*⁷.

Tak więc rozważanie problemu bycia to u wczesnego Heideggera w pierwszym rzędzie wysiłek zrozumienia, w jaki sposób bycie jest udziałem samego pytającego. Sens bycia w ogóle jest - uważał wtedy Heidegger - dostępny tylko z perspektywy zadającego pytanie o bycie, czyli z perspektywy ludzkiego *Dasein*, występującego w poglądach wczesnego Heideggera jednocześnie w roli podmiotu i przedmiotu filozoficznych analiz. We *Wprowadzeniu do Bycia i czasu* znajdujemy kilka bardzo wyrazistych stwierdzeń, które podkreślają przygotowawczy charakter tego dzieła i celowość poddania analizie na tym wstępnym etapie badań bycia samego *Dasein*. Są to, na przykład, takie tezy jak: (1) „Bycie jest zawsze byciem jakiegoś bytu”; (2) „Opracować pytanie o bycie znaczy zatem: uczynić przejrzystym pewien byt - pytającego - w jego byciu. Stawianie tego pytania jest jako *modus bycia* pewnego bytu samo isto-

⁶ Por. M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć*, wyd. cyt., s. 90.

⁷ Por. M. Heidegger: *Bycie i czas*. Warszawa 1994, s. 56.

towo określone przez to, o co to pytanie pyta - przez bycie”; (3) „...*ontologii fundamentalnej*, z której dopiero wszystkie inne mogą się wywodzić, trzeba poszukać w *egzystencjalnej analityce jestestwa*”; (4) „Ontyczna swoistość jestestwa polega na tym, że *jest* ono ontologiczne”⁸.

Tzw. „zwrot”, o którym się mówi, iż nastąpił w poglądach Heideggera około 1930 r., nie polegał na jakiejś zasadniczej przemianie w jego poglądach, lecz na pewnej zmianie lub przesunięciu perspektywy w wyjaśnianiu i interpretowaniu ciągle tej samej kwestii bycia, uznanej raz za najważniejszą. Przejścia od „wczesnego” do „późnego” Heideggera z pewnością nie można porównywać z zasadniczym przełomem, który miał miejsce prawie w tym samym czasie, tj. na początku lat trzydziestych XX wieku w poglądach filozoficznych Wittgensteina, nawet jeśli niektórzy komentatorzy, wzorując się na wydarzeniach w życiorysie naukowym autora *Tractatus...* i *Dociekań...*, w odniesieniu do Heideggera używają określeń „Heidegger I” i „Heidegger II”, czyli analogicznych do tych, które z o wiele większym uzasadnieniem są odnoszone do Wittgensteina (Wittgenstein I i Wittgenstein II).

Sam Heidegger pisał na temat przemiany, która w nim nastąpiła porzucając wykład nt. *Vom Wesen der Wahrheit*, który wygłosił w 1930 r., a opublikował po raz pierwszy w 13 lat później, iż „ów zwrot nie jest żadną zmianą stanowiska z *Sein und Zeit*, to dzięki niemu dopiero podjęta w *Sein und Zeit* próba myślenia osiąga płaszczyznę, z której wyszło jej doświadczenie - doświadczenie wywodzące się z podstawowego doświadczenia zapomnienia bycia”⁹. Zwrot nie był przejściem na jakieś inne pozycje, lecz raczej był to tylko nawrót do punktu wyjścia przyjętego w *Sein und Zeit* po to, by tę samą i zawsze dla Heideggera najważniejszą kwestię bycia rozważyć w innej, możliwie uwolnionej od metafizyki i subiektywistycznego myślenia, perspektywie. Można tu mówić o zmianie perspektywy polegającej na innym ukierunkowaniu myślenia na temat głównej kwestii bycia. To odmienne ukierunkowanie myślenia o byciu polegało na tym, iż podczas gdy u wczesnego Heideggera było to myślenie poruszające się na płaszczyźnie od bycia *Dasein* do bycia w ogóle, to u późnego Heideggera nastąpiło odwrócenie kierunku na tej samej płaszczyźnie i rozważanie sensu bycia odbywało się według kolejności: od *Sein*, czyli bycia w ogóle, do *Dasein*, czyli jestestwa. A poza tym, i to jest z punktu widzenia niniejszego opracowania najważniejsze, w tym nowym ukierunkowaniu i kolejności analiz filozo-

⁸ Heidegger M., *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 11-19.

⁹ Heidegger M., *Budować, myśleć, mieszkać*, wyd. cyt., s. 90.

ficznych pojawiło się nowe, ważne i wyraźnie wyodrębnione ogniwo, którym stał się język. Język zajął miejsce ogniwa pośredniego i zarazem pośredniczącego między byciem a człowiekiem.

W obu fazach twórczości Heideggera najważniejszą sprawą była kwestia bycia, ujmowana w kontekście bycia jestestwa, tyle tylko, iż u późnego Heideggera bycie jako takie zyskało ontologiczny priorytet wobec *Dasein*, tj. bytu ludzkiego, który po „zwrocie” Heidegger traktował jako „prześwit” (*Lichtung*) bycia, czyli miejsce wydarzania się i odkrywania bycia. Heidegger określał ten swój zwrot także i w ten sposób, że uważał, iż w przypadku ewolucji jego poglądów wydarzył się zwrot w byciu samego ludzkiego jestestwa, które zostało wezwane przez bycie do odejścia od opisu samego siebie i przejścia do ujawniania, wypowiadania i pilnowania (w roli „pasterza”) prawdy samego bycia. U późnego Heideggera człowiek przestał być panem bytu, pozostając jedynie „skromnym pasterzem” bycia bytu, a jego odnoszenie się do bycia bytu nie ma w sobie nic z pragnienia zapanowania ani nad bytem, ani nad byciem. Ten ostatni wątek obrazowo podkreślają słowa Heideggera: „Człowiek nie jest panem bytu. Człowiek jest pasterzem bycia. (...) Zyskuje istotowe ubóstwo pasterza, którego godność polega na tym, że samo bycie powołuje go do strzeżenia swej prawdy”¹⁰.

3. Zmiana podejścia do języka. Jak była o tym mowa wyżej, jedną z najważniejszych konsekwencji „zwrotu”, jaki się dokonał w poglądach Heideggera po 1930 roku, było odtąd stałe odchodzenie przez niego od metafizyki i związanego z nią filozoficznego myślenia, które charakteryzowało się różnymi celami i właściwościami pozostawiającymi najważniejszą kwestię bycia poza polem widzenia, albo w zapomnieniu (*Seinsvergessenheit*). Myślenie metafizyczne charakteryzował Heidegger poprzez odwoływanie się do różnych konkretyzacji, np. takich jak: myślenie przedstawiające (*vorstellendes Denken*), myślenie logiczne (*logisches Denken*), myślenie kalkulujące lub rachujące (*rechnendes Denken*), myślenie technologiczne (*technologisches Denken*) i in. Wszystkie te określenia miały podkreślać niedoskonałości i wady tradycyjnego myślenia, które nie oddawało prawdy i sensu bycia.

Myślenie późnego Heideggera stało się namysłem (*Besinnung*) nad byciem, czyli przybrało charakter zdecydowanie refleksyjny, często pozalogiczny, a więc obrazowy, symboliczny, poetycki, ponieważ Heidegger uznał, iż tylko takie myślenie może w jakiś sposób nadszarpnąć wciąż wymykającą się, tj. na przemian odkrywającą się i zakrywającą, tajemnicą bycia. Odpowiednio do takiego ujmowania myślenia następują

¹⁰M. Heidegger: *List o humanizmie*, w: *Budować, mieszkać, myśleć*, wyd. cyt., s. 104.

zmiany w sferze używanego przez Heideggera języka, a także zmiana w samym podejściu do języka i rozumienia jego roli. Heidegger porzuca terminologię obarczoną - jego zdaniem - naleciałościami metafizycznymi, biorącymi się tak z tradycji filozoficznej jak i z apologii współczesnej techniki i myślenia rachująco-manipulującego, a na ich miejsce wprowadza nowe terminy, mające charakter symboliczny, ekspresyjny, poetycki; ucieka się do różnego rodzajów nowotworów językowych, które mają przybliżać niczym nie zapośredniczoną prawdę na temat nieustannie wydarzającego się bycia. W języku Heideggera pojawiają się takie określenia językowe jak: „prześwit bycia”, „ek-sistencja”, „czwórnia”, „pasterz bycia”, „dom bycia”, „bezdomność”, „sąsiedztwo bycia”, „nieskrytość”, „odkrywanie prawdy bycia”, wieszczzenie prawdy bycia” i in.

Była już tutaj wcześniej mowa o tym, że Heidegger także na początku swojego filozofowania dostrzegał znaczenie języka w rozważaniach nad kwestią bycia. Za przykład może posłużyć fakt, iż w *Sein und Zeit* dwa paragrafy, 34 i 35 rozdz. V, zostały poświęcone mowie i językowi. Jednak w filozofii późnego Heideggera rola języka została znacznie wzmocniona i określona inaczej aniżeli wcześniej. Przede wszystkim wydaje się, że u wczesnego Heideggera język odgrywa znacznie mniejszą rolę niż miało to miejsce później, a kiedy już - jak we wspomnianych paragrafach *Bycia i czasu* - pojawia się jako przedmiot analiz, to z ich treści wynika, iż, po pierwsze, język (*die Sprache*) był podporządkowany mowie (*die Rede*) jako jej narzędzie. Z kolei, po drugie, mowa została tam określona jako jeden z trzech fundamentalnych egzystencjałów (obok położenia i rozumienia) określających istotę *Dasein* w jego relacji do świata. Chodzi o relację „bycia-w-świecie”. W ten sposób można powiedzieć, że język został podporządkowany *Dasein* jako jego narzędzie. Kiedy jednak przejdziemy do *Listu o humanizmie*, który jest jednym z programowych dzieł późnego Heideggera, znajdziemy tam stwierdzenia mówiące o tym, iż w naszym myśleniu na temat prawdy bycia refleksja nad istotą języka musi zyskać nową rangę. Czytamy tam między innymi, iż „...ku właściwej rzeczy myślenia nie dojdziemy wcale przez obecne gadanie o „prawdzie bycia” i „dziejowości bycia”. Wszystko zależy od tego, by prawda bycia stała się mową i by myślenie osiągnęło tę mowę”¹². Ma rację współczesny amerykański filozof-neopragmatysta Richard Rorty, kiedy pisze w zbiorze swych pism pt. *Essays on Heidegger and Others*, że w poglądach Heideggera na język akcje języka wzrastają w miarę jak spadają akcje *Dasein*. W wymienionym

¹¹ M. Heidegger: *List o „humanizmie”*, w: *Budować, mieszkać, myśleć*, wyd. cyt., s. 105-106.

¹² R. Rorty: *Essays on Heidegger and Others*. New York 1991, s. 62.

wyżej *Liście o humanizmie* ma to miejsce, na przykład, wtedy, gdy Heidegger usiłuje odsunąć podejrzenie, iż jego wczesne dzieło mogło być zarażone wirusem metafizycznego humanizmu i antropologizmu, z czego zdawał się zrobić użytek Sartre, wykorzystując poglądy Heideggera z *Sein und Zeit* do uzasadnienia swojej wersji humanistycznego egzystencjalizmu¹³.

4. Dom bycia i pasterz bycia. O tym, jak wielką rangę uzyskał język w późniejszych pismach Heideggera, i że była to pozycja znacznie przewyższająca człowieka, świadczą znane i bardzo obrazowe wypowiedzi, w których język został określony jako „dom bycia” lub „domostwo bycia”, natomiast człowiek - zdaniem Heideggera - „zamieszkał” pod „strzechą” tego domu jako „sąsiad bycia”. Określenia „domostwo bycia” w odniesieniu do języka użył Heidegger po raz pierwszy w *Liście o humanizmie* (1947)¹⁴, ale było ono później ciągle obowiązujące w jego filozoficznym myśleniu, o czym świadczy fakt, iż potwierdza stosowność tego terminu w książce *W drodze do języka*¹⁵, zawierającej rozprawę napisane w latach pięćdziesiątych.

Już na pierwszy rzut oka, z samego zestawienia określeń „dom bycia” (mowa, język), a z drugiej strony tylko „sąsiad bycia” (człowiek, *Dasein*) wynika, iż pozycja języka jest pierwszoplanowa i najważniejsza z punktu widzenia bycia. Zwrot „dom bycia” miał wskazywać istotę języka. Porównanie języka z domem nie jest w żadnym wypadku jakimś przypadkowym określeniem, nieprecyzyjnym obrazem, pod którym można by sobie wyobrażać cokolwiek, np. jakieś przypadkowe, wzniezione gdziekolwiek pomieszczenie, w którym na pewien czas został umieszczony jakiś przedmiot, w tym przypadku język. Porównanie języka do domu mówi nam przede wszystkim o tym, iż bycie realizuje się, czyli - używając określeń Heideggera - wydarza się lub istoczy w języku. To, w czym wszystko się wydarza, czyli to, w czym realizuje się całe bycie, Heidegger nazywa „domem”, a dom to jest wielkie i pełne niezwykłych treści słowo. Dom to dom, a nie jakieś przypadkowe pomieszczenie. Utożsamienie języka z domem bycia mówi bardzo dużo o istocie języka. Dom jest pomieszczeniem, w którym się mieszka na stałe i które temu, kto w nim mieszka, daje poczucie największej bliskości, bezpieczeństwa, trwałego oparcia, zakorzenienia. Dom jest gwarancją

¹³ Jak wiadomo, opublikowany przez Heideggera w 1947 r. *List o humanizmie* został przez niego napisany w odruchu niezgody na interpretacje dotyczące człowieka, które przedstawił z powołaniem się na Heideggera Sartre w ogłoszonym rok wcześniej esej pt. *Egzystencjalizm jest humanizmem*.

¹⁴ M. Heidegger: *List o humanizmie*, wyd. cyt., s. 76.

¹⁵ M. Heidegger: *W drodze do języka*, wyd. cyt., s. 71.

dobrego samopoczucia, spokoju, pewności. Dom ma zawsze coś wspólnego ze świątynią. „Bycie wszystkiego, co jest, mieszka w słowie” - napisał Heidegger¹⁶. „Bycie istoczy się w słowie. Mowa jest obwodem (*templum* - obwód święty i świątynia), tzn. domem bycia” - czytamy dalej w tym samym miejscu¹⁷. Istoty mowy nie wyczerpuje to, że mowy używamy na określenie czegoś, co jest wcześniejsze od mowy, że używamy języka, aby utrwalić lub nakreślić komuś obraz czegoś, co istniało albo wydarzyło się wcześniej zanim zostało ujęte w jakieś słowa. Mowa nie jest czymś „znakowym ani cyfrowym”. „Każdy byt, przedmioty świadomości i rzeczy serca, ludzie, którzy sami realizują siebie ... - wszystkie istoty są jako bytujące, każda na swój sposób, w obwodzie mowy”¹⁸. „Ponieważ mowa jest domem bycia, zatem do bytu docieramy nieustannie przechodząc przez ten dom. Idąc do studni i przez las, zawsze idziemy poprzez słowo „studnia” i poprzez słowo „las”, nawet jeśli nie wymawiamy tych słów i o niczym mownym nie myślimy”¹⁹. „Bycie wszystkiego, co jest, mieszka w słowie. Dlatego ważne jest zdanie: Język jest domem bycia” - czytamy w innym miejscu²⁰. Język spotykamy wszędzie. Człowiek, skoro tylko zaczyna rozglądać się po tym, co jest, zaraz natrafia na język, a nie na nagie rzeczy, jakby się mogło wydawać. Rozpoznaje rzeczy, o ile zna już słowa będące ich nazwami.

Tyle o języku jako „domostwie bycia”. Z drugiej strony, Heidegger mówi o człowieku iż jest „sąsiadem bycia”. Zamieszkuje w bezpośredniej „bliskości bycia”, „pod strzechą” domu bycia, pełniąc rolę „pasterza bycia”²¹. Wszystkie te obrazowe określenia pozwalają na liczne wnioski odnoszące się do istoty człowieka jako *Dasein* i informują o miejscu człowieka w relacji do bycia i do języka. Przede wszystkim określenie „sąsiad bycia” mówi o tym, iż człowiek znajduje się w bezpośredniej bliskości bycia i że jest kimś bardzo ważnym dla bycia, chociaż nie tak ważnym jak język, który jest samym „domem” będącym własnością bycia i jego najważniejszą siedzibą. Ale mimo wszystko, sąsiad jest zawsze kimś bliskim dla tego, z kim sąsiaduje. Jak wskazuje niemieckie słowo *der Nachbar* (sąsiad), ten, do kogo to słowo odnoszę, mój sąsiad, znajduje się w pobliżu mnie, czyli *nahe*, po polsku „blisko”. Osiedlił się tuż obok, w sąsiednim mieszkaniu lub domu. Jest mi bliskim człowiekiem. Zawsze mogę liczyć na jego „sąsiedzką” pomoc. Gdy w moim

¹⁶ M. Heidegger: *Cóż po poecie*, w *Budować, myśleć, mieszkać*, wyd. cyt., s. 212.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ M. Heidegger: *W drodze do języka*, wyd. cyt., s. 119.

²¹ Por. M. Heidegger: *List o humanizmie*, wyd. cyt., s. 104.

domu nagle czegoś zabraknie, udaję się po pomoc do sąsiada, bo on jest najbliżej. I na ogół tę pomoc otrzymuję. Heidegger podkreślał, iż sąsiedztwo jest związkiem, który polega na tym, że jeden „ciągnie w pobliże drugiego”²². Gdy znajdę się, przy dowolnej okazji, w jakimś zbiorowisku ludzi, w którym nagle zobaczę mojego sąsiada, podchodzę do niego i rozmawiam z nim, bo to jest ktoś bliski. Jego obecność w tym miejscu powoduje, że nie czuję się tu obco. Mam z kim rozmawiać, mam kogoś, do kogo mogę się „przykleić” i chętnie to czynię. Tak właśnie jest, zdaniem Heideggera, z relacją człowiek jako *Dasein* i bycie.

Bycie potrzebuje człowieka. Miejscem zamieszkiwania człowieka jest „strzecha” domu, w którym istoczy się czy wydarza bycie, i w którym, obok samego bycia, zamieszkuje także człowiek wspomagający bycie w jego istoczeniu się. Określenie, że człowiek mieszka „pod strzechą” domu bycia sugeruje, że bycie dla określonych celów przygarnęło nie posiadającego własnego domu człowieka pod swój dach, udzielając mu schronienia. Niech nie będzie tak całkiem bezdomny. Niech ma jakiś dach nad głową. Ale oczywiście, bycie udzieliło człowiekowi schronienia w zamian za coś, co człowiek musi robić na rzecz bycia; otrzymał pomieszczenie, kąt jakiś pod dachem, w zamian za pewne obowiązki, które musi podjąć.

Rola i zadania człowieka zostały przez Heideggera obrazowo określone nazwą „pasterz bycia”. Co znaczy określenie „pasterz bycia”? Samo słowo „pasterz” jest już dużo mówiące. Przede wszystkim pasterz nie jest właścicielem ani panem trzody, którą dogląda i o którą się troszczy. To ktoś, kto został wynajęty, może zaproszony, a może też i wezwany do pilnowania stada. Pasterz dogląda stada, aby ono mogło bezpiecznie paść się na pastwisku; pilnuje porządku i bezpieczeństwa stada w drodze na pastwisko i z powrotem. Pasterz przebywa ze swym stadem o każdej porze dnia i nocy; ciągle znajduje się w najbliższym sąsiedztwie stada; nawet sypia razem ze stadem, w najgorszym przypadku w komórce tuż obok pomieszczenia, w którym przebywa stado; jego myśli są ciągle zaprzątnięte troską o powierzone mu stado; nie ma żadnych innych obowiązków, tylko to jedno, najważniejsze zadanie: pilnowanie stada. Pasterz nie żyje dla siebie, jego życie jest bez reszty życiem poświęconym stada i dla stada.

Stadem, o które się troszczy człowiek jako pasterz, jest samo bycie (*Sein*) jako coś różnego od wszystkich bytów i od bytu jako całości, natomiast pasterzem jest człowiek określony przez Heideggera jako *Dasein*. To słowo *Dasein*, pochodzące ze złożenia dwóch niemieckich

²² Por. M. Heidegger: *W drodze do języka*, wyd. cyt., s. 136.

słów: „da”, czyli „tu”, i „Sein”, czyli „bycie”, mówi o tym, iż człowiek jest tym „tutaj” miejscem, w którym bycie dochodzi w ogóle do skutku i stopniowo do swojej coraz większej pełni. Nie uzyskuje absolutnej pełni, ponieważ bycie jest procesem nieskończonym, ale dzięki człowiekowi bycie uzyskuje niezwykłe i nadzwyczajne możliwości dla swojej samorealizacji, czyli wydarzania się. Bez człowieka nie byłoby w ogóle żadnego bycia, ponieważ nie byłoby nikogo, kto by mógł o bycie zapytywać, myśleć o nim i w ten sposób doglądać jego wystaczania się oraz strzec jego prawdy.

Uderza podobieństwo poglądów Heideggera i Hegla, które jest zrozumiałe, jeśli się weźmie pod uwagę trwałe zainteresowanie, jakie Heidegger wykazywał poglądami Hegla. Podobieństwo to w szczególności dotyczy niemal identycznego ujęcia miejsca człowieka w Heglowskim obrazie absolutu i Heideggerowskim opisie wydarzania się bycia. Analogicznie jak dla Hegla, człowiek jest miejscem zdążającego-ku-samemu-sobie-absolutu, tak też mniej więcej mówi Heidegger, traktując człowieka jako „prześwit” (*Lichtung*) bycia. Czytamy u Heideggera, iż „...człowiek dopuszczony jest do wydarzania”²³ się bycia. Bycie dysponuje człowiekiem albo - mówiąc inaczej - wezwało człowieka do pełnienia roli polegającej na byciu miejscem, w którym wydarza się prawda jako samo-odkrywanie i samorealizacja bycia. „Człowiek stoi we wnętrzu nadejścia wystoczenia w taki sposób, że wystaczanie, To, które jest/daje (niem. *ist/gibt* - Z. W.), przyjmuje on w postaci daru, odbierając to, co przejawia się w dopuszczaniu wystaczania”²⁵. Na długo przed ustanowieniem i nazwaniem człowieka „pasterzem bycia” (*List o humanizmie*, 1947 r.), już w napisanym w latach 1936-1938 dziele *Przyczynki do filozofii* Heidegger ogłosił człowieka „namiestnikiem projektu bycia”, do którego zadań należy „stróżowanie prawdy bycia”. Czytamy tam: „Człowiek rozumie Bycie (...), jest on namiestnikiem projektu Bycia, stróżowanie prawdy Bycia wydobywa z Bycia istotę człowieka, pojętą tylko na podstawie tego Bycia. Człowiek należy do Bycia jako wydarzony z samego Bycia do gruntowania jego prawdy”²⁶. Z kolei jeszcze w

²³ Na uwagę zasługują prace Heideggera na temat Hegla, jak: *Hegels Begriff der Erfahrung, Hegel und die Griechen* oraz *Hegel. Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität, Erläuterung der „Einleitung” zu Hegels „Phänomenologie des Geistes”*, a także wykłady Heideggera, jak: *Der Deutsche Idealismus {Fichte, Hegel, Schelling} und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (1929) i *Hegels „Phänomenologie des Geistes”* (1930-1931).

²⁴ M. Heidegger: *Ku rzeczy myślenia*. Warszawa 1999, s. 33.

²⁵ Tamże, s. 19.

²⁶ M. Heidegger: *Przyczynki do filozofii (z wydarzania)*. Kraków 1996, s. 457-58.

innym miejscu, a mianowicie, we wcześniejszym *Wprowadzeniu do metafizyki* (1935 r.) znajdujemy określenie „depozytariusz bycia”²⁷. Wszystkie te określenia potwierdzają trwałe podobieństwo ujęcia relacji bycie-człowiek u Heideggera do Hegłowskiej koncepcji roli człowieka w samorealizacji absolutu. U Hegla także nie do pomyślenia byłoby dochodzenie idei absolutnej do pełni bycia i pełni samowiedzy, czyli właśnie do pełnego absolutu, bez uczestnictwa w tym procesie ze strony myślących i działających ludzi.

Na nadzwyczajne powiązanie bycia z ludzkim *Dasein* wskazuje wspomniane wcześniej określenie „prześwit bycia”. Bycie *Dasein* Heidegger interpretował w ścisłym powiązaniu z byciem w ogóle. Ze względu na to powiązanie określany był przez niego sens, prawda, a nawet autentyczność bądź nieautentyczność bycia samego *Dasein*. Należy tu zwrócić uwagę na fakt, iż dla Heideggera określenia „człowiek” i „*Dasein*” (jestestwo) nie są tym samym. Heidegger uważał, że słowo „człowiek”, tradycyjnie rozumiane jako „rozumne zwierzę”, posiada sens metafizyczny, tzn. służy do określenia jednego z „wewnątrzświatowych” bytów, którego istnienie ma charakter statyczny. Natomiast słowo *Dasein* wskazuje nie na byt, lecz na proces, który, co prawda, zachodzi jedynie w człowieku, ale słowo to podkreśla coś innego aniżeli bycie człowiekiem. W swej późniejszej filozofii (po „zwrocie”) Heidegger traktował ludzkie *Dasein* jako miejsce, w którym manifestuje się, czyli „prześwituje” bycie, objawiając swoją prawdę. We *Wprowadzeniu do metafizyki* czytamy iż: „W ramach kwestii bycia istotę człowieka należy pojmować i uzasadniać ... jako *to miejsce*, które bycie wybiera i zniewala po to, by móc się otworzyć”²⁸. Jak widać, zadaniem *Dasein* jest pozostawanie w dyspozycji bycia dla jego odkrywania się w różnych czasowo-przestrzennych manifestacjach. Mówiąc dokładniej, *Dasein* oddaje się byciu lub jest przez nie wezwane do odgrywania roli miejsca, w którym na przemian oraz w sposób rozłączny odkrywa się i zakrywa prawda bycia i prawdy różnych konkretnych bytów. Zależność jest tu taka, że dopóki *Dasein* koncentruje się na byciu różnych konkretnych bytów, dopóty nie dostrzega prawdy samego bycia lub zapomina o niej, i odwrotnie: kiedy pozwoli, by odkrywała się (*aletheia*) przed nim prawda samego bycia, co przede wszystkim należy do obowiązków *Dasein*, wtedy bycie bytów wewnątrzświatowych pozostaje w zakryciu.

5. Egzystencjały *Dasein*. Już w *Byciu i czasie* Heidegger opisywał wyjątkowość ludzkiego *Dasein*, wyszczególniając trzy fundamentalne

²⁷ Por. M. Heidegger: *Wprowadzenie do metafizyki*. Warszawa 2000, s. 132.

²⁸ Tamże, s. 187.

egzystencjały, które konstytuują jego bycie-w-świecie. Tymi egzystencjami, czyli konstytutywnymi właściwościami jestestwa są: położenie, rozumienie i mowa (*Befindlichkeit, Verstehen, Rede*). Egzystencjał położenia, którego określenie Heidegger wywodził od niemieckiego zwrotu *sich befinden* o idiomatycznych znaczeniach: „mieć się”, „czuć się”, „być w jakimś nastroju”, zwykło się za samym Heideggerem interpretować jako *nastrój* lub *bycie nastrojonym*²⁹. Jestestwo jest zawsze w jakimś nastroju. Modusami tego fundamentalnego egzystencjału mogą być takie konkretne nastroje, jak: lęk, nuda, melancholia, obrzydzenie i inne. Zdaniem Heideggera, nastrój ujawnia „jak komuś jest”. Nastroje mogą się zmieniać, pogarszać lub polepszać. Nastrój „opada” jestestwo, pisał Heidegger, i w istotny sposób określa pod względem egzystencjalnym jego otwartość na świat. Ze względu na nastrojowość swojego położenia jestestwo może być na świat bardziej lub mniej otwarte, albo bardziej lub mniej zamknięte.

Między innymi od tego, w jakim jestestwo jest nastroju, zależy jego zdolność do rozumienia, ponieważ „rozumienie jest zawsze nastrojowe”³⁰. Rozumienie to drugi fundamentalny egzystencjał jestestwa, który był przez Heideggera często akcentowany jako podstawowy modus bycia jestestwa. „Byciu jestestwa przysługuje zrozumienie bycia”³¹. Jestestwo nie może inaczej być, aniżeli odnosić się rozumiejąco do innych bytów. Dzięki rozumieniu dla jestestwa otwarte jest bycie: nie tylko jego własne bycie jako tego „tu oto”, lecz również bycie innych bytów oraz - co najważniejsze - samo bycie, czyli bycie jako takie. Rozumienie wiąże się ściśle z projektowaniem możliwości własnego bycia jestestwa oraz określaniem sensu i odkrywaniem prawdy bycia w ogóle. U późnego Heideggera czytamy, iż: „...rozumienie pomyślane jest z perspektywy nieskrytości bycia. Jest ono ek-statycznym, tzn. znajdującym się w obszarze otwartości, rzuconym projektem (*geworfener Entwurf*). (...) ‘Sens bycia’ i ‘prawda bycia’ wyrażają to samo”³². Heidegger odróżniał rozumienie od wiedzy. To pierwsze jest fundamentalnym egzystencjałem jestestwa. Rozumienie jest czymś bardziej pierwotnym w stosunku do wiedzy. Jest rodzajem fundamentalnego doświadczenia rzeczywistości. Wiedza natomiast kojarzy się zawsze z nauką, czyli z metafizycznym wyjaśnianiem, porządkowaniem, systematyzowaniem itp.

²⁹ Por. M. Heidegger: *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 190.

³⁰ Tamże, s. 203.

³¹ Tamże, s. 122.

³² M. Heidegger: *Budować, myśleć, mieszkać*, wyd. cyt., s. 70.

Od rozumienia jako fundamentalnego egzystencjału jestestwa droga wiedzie ku mowie i językowi. Wcześniej, jako moment pośredni, jest jeszcze wykładnia, będąca w istocie rzeczy najbardziej dojrzałym stadium rozumienia. Heidegger pisze, iż „wykształcenie rozumienia nazywamy wykładnią. W niej (jestestwo: Z.W.) rozumiejąco przyswaja sobie to, co przez nie rozumiane. (...) Wykładnia ma swe egzystencjalne ugruntowanie w rozumieniu”³³.

I wreszcie pojawia się egzystencjał mowy i fenomen języka, dla którego mowa jest „egzystencjalno-ontologicznym fundamentem”. „Mowa jest egzystencjalnie tak samo pierwotna jak położenie i rozumienie. (...) Mowa jest artykulacją zrozumiałości”³⁴. Mowa jako egzystencjał *Dasein* współkonstruuje (współ z egzystencjałami położenia i rozumienia) jego bycie-w-świecie. Dlatego - uważa Heidegger - Grecy określali istotę człowieka jako „byt, który mówi”, a sens tego określenia wynika z odkrycia prawdziwego sensu słowa *logos*, które było pierwotnie rozumiane jako „słowo” lub „mowa”, a nie „rozum”, co później uznano za najważniejsze. Późniejsza wykładnia definicji człowieka jako *animal rationale* nie jest, zdaniem autora *Bycia i czasu*, wprawdzie fałszywa, ale zakrywa pierwotny fundament, z którego tę definicję jestestwa podjęto³⁵.

W *Byciu i czasie* Heidegger odróżniał mowę (*Rede*) od języka (*Sprache*). Język jest dla mowy sposobem, w jakim i dzięki któremu znajduje ona swój wyraz. Jest formą mowy. We wszystkich modusach mowy, a są nimi zarówno mówienie w znaczeniu komunikowania, jak też zapytywanie, powątpiewanie, odmawianie żądanie, ostrzeżenie, przemawianie, dialog, a nawet słuchanie i milczenie, wszędzie mowa przybiera postać słów i wyrażen językowych. Nigdy nie jest tak, iż najpierw w mowie są obecne jakieś nieartykułowane, tj. niewyraźne i niezrozumiałe dźwięki i hałasy, a dopiero później pojawiają się słowa. Odwołując się do przykładu słuchania jako modusu mowy, Heidegger pisał: „Nigdy nie słyszymy ‘najpierw’ hałasów i zespołów dźwiękowych, lecz skrzypiący wóz, warkot motocykla. Słyszysz się oddział w marszu, wiatr północny, stukającego dziecięcia, trzaskający ogień”³⁶. Jako całość słów i reguł gramatycznych język jest jednym z „poręcznych” wewnątrz-światowych bytów, którego bycie polega na tym, iż służy mowie jako narzędzie. Albowiem, jak pisał Heidegger: „Mowa zwykle się wypowiada - i zawsze jest już po dokonaniu tego. Jest językiem. W tym, co wypowiedziane,

³³ M. Heidegger: *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 210-211.

³⁴ Tamże, s. 228.

³⁵ Por. tamże, s. 234.

³⁶ Tamże, s. 232.

tkwi już zawsze zrozumienie i wykładnia. Język, jako możliwość wypowiedzania, kryje w sobie wykładalność rozumienia jestestwa”³⁷.

W drugim okresie swojej twórczości Heidegger znacznie rozszerzył zakres swych rozważań i poglądów na temat mowy i języka, a nade wszystko zmodyfikował swoje widzenie języka. Istotą tej modyfikacji było to, że, po pierwsze, język przestał być tylko poręcznym narzędziem mowy, a stał się „domem bycia”, oraz, po drugie, Heidegger nie akcentował już dalej znaczenia mowy określanej niemieckim słowem *Rede*, lecz jeżeli pisał o „mowie”, to o mowie jako *Sprache*, a słowo to znaczy tyle, co język lub mowa jako język. Można też u późnego Heideggera dostrzec, iż rola mowy jako języka została znacznie wzmocniona, co polegało na przypisywaniu językowi i słowom jakiejś niedostrzeganej wcześniej, niezwykle władczej mocy.

Rozważania nad językiem były przez późnego Heideggera prowadzone nie według konwencji mowy jako jednego z trzech egzystencjałów *Dasein* i języka jako narzędzia mowy, lecz zgodnie z hierarchią pojęć: (1) bycie, a właściwie wydarzanie się bycia jako najważniejsze zadanie i przedmiot myślenia, (2) język jako „dom bycia”, pod którego strzechą zamieszkuje także człowiek, (3) *Dasein* (ludzkie jestestwo) jako najbliższy „sąsiad bycia” i odkrywca prawdy bycia, a także miejsce, w którym sama ta prawda bycia wydarza się („prześwit bycia”).

6. Słowa i rzeczy, język i człowiek. Za wyjściowe motto poglądów późnego Heideggera na temat języka można uznać jego wypowiedź z *Wprowadzenia do metafizyki*. Jest to wypowiedź głosząca, iż: „...słowa i język nie są żadnymi gilzami, w które rzeczy pakuje się tylko w celu porozumienia w mowie i w piśmie. Dopiero w słowie, w języku rzeczy stają się i są”³⁸. W późniejszym okresie swojej twórczości Heidegger będzie na różne sposoby podtrzymywał i rozwijał tę myśl.

Wspomniana wcześniej „władcza moc języka” polega według późnego Heideggera na tym, że dopiero słowa pozwalają rzeczom na stanie się tym, czym są, jak i na to, że w ogóle są, tzn. pojawiają się jako bytujące. „Będące do dyspozycji słowo użycza dopiero rzeczy bycia.” „Nie będzie rzeczy, gdzie brakuje słowa” To są chyba najbardziej znane wypowiedzi autora *W drodze do języka*. trafiające w sedno poglądów późnego Heideggera na temat relacji języka do rzeczy. Wiele następnych stwierdzeń, sformułowanych głównie przy okazji analizowania roli poezji oraz specjalnego posłannictwa poety w świecie, na różne ³

³⁷ Tamże, s. 237;

³⁸ M. Heidegger: *Wprowadzenie do metafizyki*, wyd. cyt., s. 19.

” M. Heidegger: *W drodze do języka*, wyd. cyt., s.164 i 166;

sposoby wzmacnia i rozszerza te dwie najbardziej syntetyczne myśli. Są to na przykład stwierdzenia w rodzaju: „...dopiero słowo pozwala przejawiać się, a tym samym wystaczać rzeczy jako rzeczy taką, jaka ona jest. Słowo zapowiada się ... jako to, co utrzymuje i zachowuje rzecz w jej byciu”. „Zgodnie z doświadczeniem poetyckim i najdawniejszą tradycją myślenia słowo daje: bycie”. „Władanie słowa rozbłyskuje jako urzeczanie rzeczy w rzecz. Słowo wznosi się, by świecić jako skupienie, które to, co się wystacza, przywodzi dopiero w jego wystaczanie”. „Słowo u-rzecz (*bedingt*) rzecz w rzecz. Owo władanie słowa chcielibyśmy nazwać urzeczaniem (*Bedingnis*). To dawne słowo zniknęło z naszego języka. Zna je jeszcze Goethe”⁴⁰.

Język, aby być językiem, potrzebuje ludzkiego mówienia. Jednak, zdaniem Heideggera, to nie człowiek mówi, lecz Język jest mówiony przez człowieka”. Relacja języka i ludzkiego *Dasein* to następna ważna kwestia w poglądach późnego Heideggera na zagadnienie języka. Wiemy już z wcześniejszych analiz, iż Heidegger uczynił język „domem bycia”, co już z góry sugeruje, iż język jest czymś najbliższym i bezpośrednio związanym z samym byciem. Pewną konkretyzacją tej bardzo ścisłej więzi języka i bycia była zarysowana wyżej zależność słowa i bycia rzeczy, wyrażająca się w stwierdzeniu, iż „słowo u-rzecz rzecz w rzecz”.

W kwestii relacji języka i ludzkiego jestestwa Heidegger odrzucił tradycyjne opinie i poglądy na temat języka, zgodnie z którymi język jest rezultatem aktywności ludzi i ciągle pozostaje tą aktywnością. Zdaniem Heideggera, wszystkie zarówno obiegowe, jak i naukowe przedstawienia języka, np. te, które płyną od strony gramatyki, logiki, językoznawstwa, filozofii języka itp. i charakteryzują język jako ludzką aktywność, np. aktywność narządów głosu i słuchu, albo traktują go jako środek wyrażania „poruszeń umysłu i kierującego nimi światopoglądu”, nie uwzględniają najdawniejszej charakterystyki istoty języka oraz nie docierają do języka jako języka. Najważniejsze tezy Heideggera w kwestii relacji człowieka i języka brzmią następująco: „W swojej istocie język nie jest ani wyrazem, ani aktywnością człowieka. Język mówi. (...) Zrazem i wprzódzy znaczy to: język mówi. Język? A nie człowiek?”. „Człowiek mówi o ile odpowiada językowi”. „Człowiek mówi tylko wtedy, gdy odpowiada językowi”⁴¹.

Dlaczego mówi język, a nie człowiek, który mimo wszystko użycza przecież językowi swojego głosu lub innych środków wyrazu? W tej sprawie należy zacząć od tego, iż Heidegger postawił najpierw pytanie:

⁴⁰ Tamże, s. 143 oraz 169-179.

⁴¹ Tamże, s. 13-15.

czym jest mówienie? I odpowiedział na nie: „mówienie nazywa”, a z kolei o „nazywaniu” twierdził, że „nazywanie nie rozdaje nazw, nie używa słów, lecz wzywa do słowa. Nazywanie wzywa. Wzywanie przybliża to, do czego wzywa”⁴². W tych cytatach najważniejsza jest myśl Heideggera, iż mówienie, które w istocie rzeczy jest nazywaniem, czyli odnoszeniem słów (nazw) do rzeczy, „wzywa” lub - można nawet powiedzieć - „przyzywa” rzeczy do słów. Kryje się pod tym pogląd arystotelesowsko-hegłowski pochodzenia (język jako *energeia* i *praca ducha*) zakładający, że mówienie, które polega na używaniu słów (nazw) powoduje, iż słowa zapoczątkowują bycie, czy - jak inaczej mówił Heidegger - „wyistaczanie się” rzeczy; słowa określają, jakie to bycie ma być oraz ciągle podtrzymują rzeczy w ich byciu. Kiedy tylko zabraknie słowa, rzecz przestaje być („Nie będzie rzeczy, gdy zabraknie słowa”). Ostatecznym wyrazem poglądu Heideggera na zagadnienie czynnej wobec rzeczy roli języka jest następująca wypowiedź: „Język mówi, kiedy jako wskaz, sięgając we wszystkie strony wyistaczania, pozwala z nich przejawiać się i zjawiać wszystkiemu, co się wyistacza”⁴³.

W procesie nadawania rzeczom bycia przez słowa (język) jakiś - wcale niemały - udział ma oczywiście człowiek, ludzkie *Dasein*, jestestwo, ponieważ to on, lub ono, ma bezpośredni dostęp do języka; człowiek żyje wszak blisko języka i blisko bycia; żyje w bliskim sąsiedztwie bycia, pod wspólnym dachem, będącym dachem domu, którym tak dla bycia jak i dla człowieka jest język. W tej poetyckiej, niektórzy powiadają „mitologicznej” i „magicznej”⁴⁴ wizji języka i świata ludzkie mówienie jest przede wszystkim słuchaniem tego, co mówi sam język. Tylko wówczas, gdy same rzeczy do nas mówią, a tak właśnie dzieje się w języku i przez język, następuje „pierwotne” odsłonięcie bycia. Słuchamy mówienia języka w taki sposób, że „pozwalamy - pisał Heidegger - powiadać sobie jego wieść”⁴⁵. W sumie więc język, aby był językiem, potrzebuje ludzkiego mówienia, mimo to jednak język nie jest zwykłym wytworem ludzkiej aktywności. Mówimy słuchając języka, odpowiadając językowi i poddając się temu, co niesie jego wieść, „...my, ludzie - czytamy w innym miejscu - aby być tymi, którymi jesteśmy, pozostajemy wpuszczeni w istotę języka i dlatego nigdy nie możemy z niej wystąpić, aby spojrzeć na nią skądinąd, tedy dostrzegamy istotę

⁴² Tamże, s. 15;

⁴³ Tamże, s. 191;

⁴⁴ Por. L. Kołakowski: *O co pytają nas wielcy filozofowie*, wyd. cyt., s. 89.

⁴⁵ M. Heidegger: *W drodze do języka*, wyd. cyt., s. 191.

języka zawsze tylko o tyle, o ile ona sama nas spogląda, o ile jesteśmy w nią zawłaszczeni”⁴⁶.

7. Poeta i myśliciel. Mistrzami języka, czyli tymi, którzy operują słowami i przyczyniają się do urzeczywistniania i odkrywania prawdy bycia, są - według Heideggera - tylko niektóre, wybrane kategorie ludzi. Generalnie są to artyści i myśliciele. Wszyscy inni skazani są na nieważność i niemożność. Spośród zaś artystów w najwyższym stopniu zrozumieć bycie może poeta, a obok poety - myśliciel (*Dichter i Denker*).

W odniesieniu do omawianej w tym tekście kwestii języka Heidegger, mimo iż generalnie stawiał poetyzowanie w sąsiedztwie myślenia, to w przypadku, gdy chodzi o odkrywanie prawdy i istoty języka za ważniejszą uważał poezję, bo to przede wszystkim poeta doświadcza głębokiego oraz tajemniczego, i zarazem cudownego, powiązania słów i rzeczy. Słowa to - według Heideggera - jakieś „dobro” (*Gut*) albo „źródło bycia”. Są one w niezwykły sposób powierzane i zawierane poecie. Słowo daje bycie, bycie znajduje swoje odzwierciedlenie, czyli odkrywa swoją prawdę w słowie, a poeta - mistrz słowa - w sposób źródłowy, tzn. przebywając u samego źródła bycia i języka, doświadcza tej prawdy, a następnie wyraża ją w utworze poetyckim i przekazuje innym. Natchniony poeta, nadśłuchując zewu słów i odpowiadając na ten zew, przenosi nas w okolice „prześwitu bycia”, lub nawet sam staje się tym „prześwitem”. Heidegger pisał: „Zew przywołuje, wzywa w bliskość”. „Zwanie jest zapraszaniem. Zaprasza rzeczy, aby jako rzeczy dotyczyły ludzi. Padający śnieg przywodzi ludzi pod zachodzące w noc niebo. Brzmienie wieczornego dzwonu przywodzi ich jako Śmiertelnych przed to, co boskie”⁴⁸. „Poeta doświadcza poetyckiego powołania w sensie powołania do słowa jako źródła bycia”⁴.

W drugim okresie swojej twórczości Heidegger, wielokrotnie zastanawiając się nad istotą języka, coraz częściej sięgał do dorobku wielkich poetów niemieckich, znajdując u nich różne intuicje, które mówiły coś ważnego na temat bycia i języka. Cytując często takich poetów, jak Hölderlin, Rilke, Georg Trakle i Stefan George, kierował się najwyraźniej założeniem, że poeta może wiele rzeczy wyrazić lepiej aniżeli myśliciel. Późny Heidegger wypowiadał się o poezji w sposób bardziej podniosły aniżeli o myśleniu. Jedną z jego najbardziej podniosłych wypowiedzi na temat poezji głosił: „Myśliciel wypowiada bycie. Poeta nazywa świętość

⁴⁶ Tamże, s. 201.

⁴⁷ Tamże, s. 15.

⁴⁸ Tamże; s. 122.

(*das Heilige*)”⁴⁹. Nawiązując do Hölderlina, Heidegger przyrównywał słowa do „kwiatów” i „kwiatów ust”⁵⁰, nazywał poetów „tłumaczami bogów”⁵¹, oraz pisał o mowie poetyckiej, w której ma miejsce prawdziwe odkrywanie bycia, iż w żadnym wypadku nie jest wolną inwencją twórców, lecz wystawianiem się poety na „rażenie gromem bogów”, aby pochwycić „boski znak, światłość gromu, w słowa”⁵².

Gdy chodzi o doświadczanie przez poetę tego, czym jest język jako „zdrój bycia”, na szczególną uwagę zasługują trzy wykłady pod wspólnym tytułem *Istota języka*, które Heidegger wygłosił w 1957 r. na Uniwersytecie we Freiburgu. W wykładach tych mówił o poetyzowaniu, iż jest rodzajem doświadczenia, w którym „sam język dochodzi do słowa jako język”, odkrywając przed poetą swoją własną istotę. Aby to udokumentować i skonkretyzować, Heidegger przeprowadził analizę wiersza Stefana George’go pt. *Słowo*, w którego strofach dostrzegał właśnie ów przypadek, gdy „sam język oddaje sobie głos”, by ustani poety wyrazić prawdę na swój temat. I tak, ostatni werset tego wiersza, który brzmi:

„Wyrzeczeń prawdę zgłębiłem surową:

Nie ma tam rzeczy gdzie paść musi słowo”.

i wyraża coś bardzo istotnego na temat stosunku zachodzącego między słowem a rzeczą. Zdaniem Heideggera, cytowany werset mówi o tym, iż „poeta doświadczył, że dopiero słowo pozwala przejawiać się, a tym samym wystaczać rzeczy jako rzeczy taką, jaka ona jest. Słowo zapowiada się poecie jako to, co utrzymuje i zachowuje rzecz w jej byciu”⁵³.

Inny (pierwszy) werset tego samego wiersza mówi o tym, iż poeta w swojej twórczości „doświadcza poetyckiego powołania w sensie powołania do słowa jako źródła bycia.” Werset ten brzmi:

„Cud albo sen z dalekiego wyraju

Na skraj mojego przynosiłem kraju

By szara Norma czekałem w spokoju

Imię dla niego znalazła w swym źródłu”.

Tutaj z kolei mowa jest o „Szarej Normie”, dawnej bogini losu, która - zdaniem poety (według interpretacji Heideggera) - mieszka „na skraju”, tj. na granicy poetyckiej krainy (krainy języka) skąd strzeże swego źródła, wyszukując w nim imiona adekwatne dla rzeczy i używając ich poecie.

⁴⁹ M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć*, wyd. cyt., s. 56.

⁵⁰ Por. M. Heidegger: *W drodze do języka*, wyd. cyt., s. 154-155.

⁵¹ Por. tamże, s. 112, przypisy tłumacza.

⁵² Cyt. za: J. Young: *Heidegger, filozofia, nazizm*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 124.

⁵³ M. Heidegger: *IV drodze do języka*, wyd. cyt., s. 121.

Obie cytowane strofy wiersza Geoge'go nie są w żadnym wypadku odzwierciedleniem poglądów poety na temat języka. To raczej sam język strofami i ustani poety odkrywa nam jakieś prawdy o sobie samym. Natchniony poeta Stefan George, pisząc wiersz *Słowo*, był jedynie medium, przez które przemówił sam język, analogicznie jak w innych przypadkach przemawia przez poetę „nastój wieczoru”, „śpiew ptaków”, „bicie dzwonów”, „cisza szczytów górskich”, „światłość gromów” itp.

Summary

The author presents the views of late Heidegger on language and analyses the part, which language performed in the philosophical creation of the German philosopher after his so-called *Turm* (Kehre). Discussed are e.g. such detailed problems as: the Heidegger's point of view on language in his early *Sein und Zeit* and the change in his approach to language in the second period of his creation. And further, there is spoken about the relation of language and man as *Dasein* to *the being* as well as the relation of words to beings. In the last part of the article the author reveals the special part in the disclosing of the truth of *the being* and the truth of the language itself, which Heidegger attributed to the thinking and poetry (the exceptional role of Thinker and Poet). The article is based on the assumption that the conception of language at the late Heidegger allows us to understand better, what is the essence of language and on what does rely the conceptional part of the language in the process of the intercommunication of people and in the cognition and interpreting of the world.

TOMASZ FEMIAK

Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej w Warszawie

O EDWARDA STAMMA POGLĄDACH NA RZECZYWISTOŚĆ (na podstawie metodologii poznania: nauki, religii i sztuki - w 120 rocznicę urodzin filozofa)

Przed przystąpieniem do przedstawienia poglądów Edwarda Stamma na rzeczywistość warto zapoznać się z bogatym życiorysem¹ tego zapomnianego filozofa.

E. Stamm urodził się Tarnowie² 10 marca 1886 roku w rodzinie Józefa Stamma (syna kolonisty niemieckiego przybyłego do Polski pod koniec XVIII w.), sierżanta rachunkowego armii austro-węgierskiej, wyznania ewangelickiego oraz Karoliny z domu Antosz, wyznania rzymsko-katolickiego, córki zamożnego ziemianina, funkcjonariusza sądowego wyznania augsbursko-halveckiego. W dzieciństwie, w 1897 roku, Stamm traci ojca. W domu Stammów mówiło się po polsku, a języka niemieckiego uczono dzieci w zakresie niezbędnym do szkoły.

Gimnazjum w Tarnowie Stamm kończy w 1902 i rozpoczyna samodzielne przygotowania do matury. W tym czasie pobiera on prywatne

¹ Podstawą do jego sporządzenia są następujące opracowania: obszerny i szczegółowy artykuł W. Jewsiewickiego: *Dr Edward Stamm - zapomniany polski uczyony i wychowawca (1886-1940)*, w: *Zapiski Ciechanowskie II*. Ciechanów 1974, s. 55-82; Z. Pawlikowska-Brożek: *Edward Stamm (1886-1940)*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, Kraków-Warszawa 2002, t. XLI/4, z. 171, s. 510-512, A. Wachulka: *Edward Stamm /1886-1940/*, w: *Logika i Jej nauczanie w dziejach Uniwersytetu Jagiellońskiego*, red. E. Żamecka-Biały. Kraków 1980, t. CLVII, s. 79-81.

² Tarnów jako miejsce urodzenia Stamma zgodnie podają W. Jewsiewicki (tenże, *Dr Edward Stamm...*, dz. cyt., s. 56.) i Z. Pawlikowska-Brożek. Ta ostatnia z zastrzeżeniem, że według podań rodzinnych urodził się on w Hohenbach (obecnie Czernin koło Mielca (Z. Pawlikowska-Brożek., *Edward Stamm*, dz. cyt., s. 510). Z kolei A. Wachulka za miejsce urodzenia Stamma przyjmuje Nowy Targ (tenże, *Edward Stamm*, s. 79). Warto zauważyć, że wymienieni autorzy wskazują na Tarnów i Nowy Targ jako miejsca, w których Stamm pobierał nauki gimnazjalne. A. Wachulka wspomina tylko Tarnów. Temu ostatniemu J. Jewsiewicki wytyka nieścisłości odnośnie do danych personalnych Stamma (tenże, *Dr Edward Stamm...*, dz. cyt., s. 75).

lekcje malarstwa i z zamiłowaniem ćwiczy grę na skrzypcach³. Zdumiewając komisję rozległością swojej wiedzy z zakresu psychologii, filozofii i matematyki, jako eksternista, składa egzamin dojrzałości w 1905 r. W tym samym roku wyjeżdża na studia poza granice Polski. Rozpoczyna je w Zurychu, następnie przenosi się do Innsbrucku, a naukę kończy w Wiedniu.

Po powrocie do kraju poszukuje pracy nauczyciela. Nie mogąc znaleźć zatrudnienia, zajmuje się dorywczo tłumaczeniem rozpraw przyrodniczych na język niemiecki, oraz przy użyciu mikroskopu sporządza rysunki owadów do celów wykładowych. W końcu otrzymuje posadę nauczyciela w prywatnym gimnazjum w Surochowie koło Jarosławia.

Pierwszy okres twórczości naukowej E. Stamma otwiera opublikowanie w „Przeglądzie Filozoficznym” pracy: *O aprioryczności matematyki*⁵. Stamm pisze sporo, jego publikacje znajdujemy w periodykach polskich i niemieckich. Rozprawa *Przyczynowość a stosunek funkcjonalny*⁶ z 1912 roku zapewnia mu drugą nagrodę w konkursie ogłoszonym przez Redakcję „Przeglądu Filozoficznego”. Na ten okres przypada też rozkwit czynnego udziału Stamma w życiu naukowym.

Pierwszy okres działalności naukowej zamyka wybuch I wojny światowej. W tym okresie E. Stamm pracował nad koncepcją *inwariantów* (niezmienników), mających stanowić wyłączny przedmiot nauki. Zadań

³ W. Jewsiewicki: *Dr Edward Stamm...*, dz. cyt., s. 57.

⁴ Biografowie zgodni są co do przebiegu studiów E. Stamma. Trudno jednak na podstawie ich opracowań ustalić precyzyjnie ich zakres. Według W. Jewsiewickiego, Stamm kończy studia na fakultecie filozoficznym w Wiedniu wraz z otrzymaniem dyplomu (tenże, *Dr Edward Stamm...*, dz. cyt., s. 57). Z. Pawlikowska-Brożek podaje więcej szczegółów: „... wyjechał na studia politechniczne do Zurychu (jeden semestr). Kontynuował je w zakresie matematyki i nauk przyrodniczych na uniwersytetach w Innsbrucku (przez dwa i pół roku) i w Wiedniu (lipiec 1908 - sierpień 1909), gdzie słuchał m.in. wykładu z teorii liczb F. Mertensa i otrzymał dyplom. Tytułował się potem doktorem, ale nie jest pewne czy uzyskał doktorat w Wiedniu” (taż, *Edward Stamm*, dz. cyt., s. 511). Z. Pawlikowska-Brożek nie uzasadnia swoich wątpliwości co do otrzymania dyplomu przez Stamma. Takich wątpliwości nie znajdujemy u innych biografów. W szczegółowym życiorysie E. Stamma W. Jewsiewickiego fakt otrzymania dyplomu ukończenia studiów jest wspominany kilkakrotnie (tenże, *Dr Edward Stamm...*, dz. cyt., s. 55-82).

⁵ E. Stamm: *O aprioryczności matematyki*. „Przegląd Filozoficzny”, Warszawa 1909, XII, z. IV, s. 504-514. Szczegółowy wykaz prac E. Stamma znajdzie czytelnik w opracowaniu J. Śleszyńskiego: *Informacje bibliograficzne o publikacjach i działalności odczytowej Edwarda Stamma*, w: *Logika i Jej nauczanie w dziejach Uniwersytetu Jagiellońskiego*, dz. cyt., s. 133-138.

⁶ E. Stamm: *Przyczynowość a stosunek funkcjonalny*. „Przegląd Filozoficzny”, Warszawa 1912, XV, z. I, s. 67-99.

filozofii upatrywał właśnie w ujęciu najogólniejszych niezmienników w system dedukcyjny. Jego zdaniem, matematyka utraciła charakter indukcyjny i przybrała charakter metody dedukcyjno-symbolicznej (będącej wzorem dla innych nauk) na skutek odejścia od swych empirycznych podstaw i dążenia do sformułowania systemu pewników. Na polu algebry logiki wprowadził dla niej własny układ definicji oraz pewników i dowodził, że sformułowana w symbolach arytmetycznych może być ona traktowana jako część arytmetyki⁷.

Widmo zbliżającego się frontu zmusza Stammów do ucieczki do Wiednia, gdzie schronienie znaleźli również inni polscy filozofowie. W roku 1915 Edward Stamm zostaje powołany do armii austro-węgierskiej, w której, od roku 1916, zostaje tłumaczem depesz przy stacji radiotelegraficznej w Krakowie. Tłumaczy na niemiecki z: francuskiego, włoskiego i angielskiego. W następnym roku zostaje odkomenderowany do oficerskiej szkoły telegrafii w St. Pölten na terenie Czech. Po jej ukończeniu w stopniu podchorążego zostaje komendantem stacji w Chebie (Eger) również w Czechach. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości wraca do kraju i już w stopniu porucznika⁸ Wojska Polskiego bierze czynny udział w formułowaniu batalionu radiotelegraficznego w Warszawie (1918)⁹.

Zwolniony z wojska w stopniu kapitana rezerwy (1921), wraca do zawodu nauczycielskiego i choć znowu ma trudności z zatrudnieniem, zostaje mianowany dyrektorem Państwowego Gimnazjum im. Krasieńskiego w Ciechanowie (1922-1925). Tu też redaguje „Gońca Mazowieckiego”, w którym zamieszcza swoje linoryty. W 1924 uzyskuje uprawnienia do nauczania matematyki i propedeutyki filozofii w szkołach średnich i seminariach. W kolejnych latach warunki materialne zmuszają go do tułaczki za groszem. Charakter naukowca, nieumiejętność zarządzania funduszami oraz chęć pogodzenia obowiązków nauczycielskich z pracą naukową związaną z częstymi wyjazdami, nie sprzyjają utrzymaniu kolejnych posad nauczycielskich¹⁰. Stamm uczy w Lubowiczu

⁷ Z. Pawlikowska-Brożek: *Edward Stamm*, dz. cyt., s. 511.

⁸ W. Jewsiewski: *Dr Edward Stamm...*, dz. cyt., s. 59. Według Z. Pawlikowskiej-Brożek, w stopniu podporucznika, (taż. *Edward Stamm*, dz. cyt., s. 511).

⁹ Z. Pawlikowska-Brożek: *Edward Stamm*, dz. cyt., s. 511.

¹⁰ Dla przykładu, w 1928 roku, pracując w gimnazjum w Przeworsku, Stamm nabył wyposażenie pracowni fizycznej. Celowość zakupu zakwestionowali ojcowie miasta. Wobec takiego obrotu sprawy Stamm wziął koszt na siebie zobowiązując się do spłacania ratami niebagatelnej sumy 20 000 zł, równającej się kilkuletniej pensji nauczycielskiej (W. Jewsiewski: *Dr Edward Stamm...*, dz. cyt., s. 65).

(1926-1927), wykłada matematykę w Szkole Podchorążych Artylerii w Toruniu, pracuje w Gimnazjum Koedukacyjnym w Strzyżowie (1929-1934). Wreszcie zostaje kontraktowym nauczycielem w Prywatnym Gimnazjum Żeńskim w Wieliczce (1935-1939)¹¹.

Drugi, powojenny, okres twórczości naukowej Stamma zapoczątkowuje wydanie *Zastosowania algebry logiki do teorii szyfrów*¹². W tym okresie podejmuje próby podsumowania swoich wcześniejszych prac, jednak jego zainteresowania i działalność zmierzają w kierunku prężnie rozwijającej się historii nauki i techniki. Działalność ta, zauważona i doceniona, sprawia, że E. Stamm staje się osobą chętnie zapraszaną do współpracy przez zagraniczne periodyki naukowe. Z Rzymu, z czasopiśma „Archeion” pełniącego funkcję międzynarodowego przeglądu historii nauki, otrzymuje zaproszenie do redagowania materiałów dotyczących rozwoju historii nauki w Polsce. Zostaje także współpracownikiem kwartalnika „Isis” Międzynarodowej Akademii Historii Nauki. Uznanie odzwierciedlają również liczne zaproszenia na konferencje międzynarodowe¹³.

W ramach swoich zainteresowań Stamm zajmuje się również historią nauki polskiej (zwłaszcza matematyki¹⁴). Duże uznanie zyskuje dzięki odnalezieniu w Toruniu rękopisu *O ciągłości średniowiecznego matematyka, filozofa i teologa T. Bradwardina* z Oxfordu¹⁵.

¹¹ Z. Pawlikowska-Brożek: *Edward Stamm*, dz. cyt., s. 511.

¹² E. Stamm: *Zastosowanie algebry logiki do teorii szyfrów*, w: „Rozprawy Polskiego Towarzystwa Matematycznego”, Kraków 1921, t. 1, s. 40-52.

¹³ W. Jewsiewski: *Dr Edward Stamm...*, dz. cyt., s. 66-67.

¹⁴ Zob. np. E. Stamm: *La Geometrie de Nicolas Copernic*, w: „Societe Polonaise □'Historie”, Varsovie 1933, vol. U, s. 155-174; tenże: *Miary powierzchni w dawnej Polsce*, w: „Sprawozdanie Akademii Umiejętności”, Kraków 1934, XXHI, s. 15-17; tenże, *Z historii matematyki XVII stulecia w Polsce*. Warszawa 1935; tenże: *Miary długości w dawnej Polsce*, w: „Wiadomości Służby Geograficznej”, Warszawa 1935, nr 3, s. 350-380. E. Żamecka-Białe: *Edward Stamm o początkach symboliki logicznej w Polsce; z XVII-wiecznych rękopisów S. Płudowskiego*, w: *Logika i jej nauczanie w dziejach Uniwersytetu Jagiellońskiego*, dz. cyt., s. 83-91.

¹⁵ E. Stamm: *Thomas Bradwardina, praecursore de philosophia de mathematica in medio aevo*, w: „Scholas et Vita”, Milano 1935, t. 10, s. 79-84; tenże: *Tomasza Bradwardina „Tractatus de Continuo”, niewydany rękopis XIV w.*, Sprawozdanie Warszawskiego Towarzystwa Naukowego, XXVm, 1935, s. 26-44.; tenże, *Tractatus de Continuo von Thomas Bradwardina, eine Handschrift aus dem XIV Jahrhundert*, w: „Isis, Quartely Organ of the Hist. Of Sc. Soc.”, Cambridge 1936, vol. 23, Mass. U. S. Harvard Library, vol. XXVI/1, December 1936, s. 20; tenże: *Tractatus de Continuo Tomasza Bradwardina, niewydany rękopis XIV w.* „Przegląd Filozoficzny”, 1936, XXXIX, z. IV, s. 373-374.

Edward Stamm rozważał również zagadnienia etyczne. W *Wartościach osobistych*¹⁶ rozróżnił etykę osobistą od społecznej i wprowadził pojęcie siły (mocy). Według niego, jednostka mocą swą (rozumianą jako czyn twórczy) kreuje nowe wartości, dzięki którym może przeciwstawić się sile grupy. W ścieraniu się różnych tendencji (wartości) zmieniają się jedynie oceny dobra i zła, co w efekcie nie prowadzi do faktycznego rozwoju moralnego. Powyższa konkluzja nadaje rozważaniom Stamma charakter pesymistyczny¹⁷.

W roku 1936 został asystentem Muzeum Techniki i Przemysłu w Warszawie, a następnie współpracownikiem Komisji Historii Medycyny i Nauk Matematyczno-Przyrodniczych PAU (1938). W kwietniu 1939 roku wyjeżdża na Wystawę Surowców i Wynalazków oraz do Monachium w celu nawiązania kontaktów z tamtejszym Muzeum Przemysłu.

Aktywną działalność Stamma przerywa II wojna światowa. W randze oficera Stamm zostaje zmobilizowany i bierze udział w kampanii wrześniowej. Osłabiony i wyczerpany trudami walk obronnych umiera na rękach żony i córki, podczas okupacji hitlerowskiej 21 listopada 1940 roku w Wieliczce. Tam też zostaje pochowany na miejscowym cmentarzu.

„Choć tyle lat już minęło - wspomina dziś jego córka Zofia - wciąż mam przed oczyma ojca, leżącego w swym pokoju, bezsilnym zrozpaczonego wzrokiem obejmującego rękopisy - niedokończone dzieła gasnącego życia - pisać, a nawet mówić już nie mógł. A potem wzrok przenosił na nas, jakby z niemą prośbą o pomoc, której mu dać nie mogliśmy”¹⁸.

Edward Stamm był autorem blisko 100 prac dotyczących matematyki, logiki, filozofii, epistemologii i etyki¹⁹. Prowadził ożywioną korespondencję z uczonymi na całym świecie (Dickstein, A. Mieli, G. Sarton i D. M. Bałtowski). Niepublikowane rękopisy wraz z korespondencją przetrwały zawieruchę wojenną i znajdują się w Archiwum Nauki PAN i PAU w Krakowie, czekając na należne im opracowanie.

Pamiętać będziemy E. Stamma jako wybitnego popularyzatora osiągnięć polskiej nauki i techniki w kraju i za granicą. Wspominając go jako narodowego historyka nauki i techniki, a przede wszystkim filozofa, przejdziemy teraz do omówienia jego poglądów na rzeczywistość.

¹⁶ E. Stamm: *Wartości Osobiste*. Ciechanów 1923, s. 1-69.

¹⁷ Z. Pawlikowska-Brożek: *Edward Stamm*, dz. cyt., s. 511.

¹⁸ W. Jewsiewski: *Dr Edward Stamm...*, dz. cyt., s. 82 (przyp. 56).

¹⁹ J. Śleszyńskiego *Informacje bibliograficzne o publikacjach i...*, dz. cyt., s. 133-138.

„Przyszedł czas na rekonstrukcję całej nauki logiki i to na podstawach genetycznych”²⁰. Powyższe słowa B. Russella leżą u podstaw przyjętej przez E. Stamma metody badawczej, stosowanej nie tylko do zagadnień logicznych. Podejście genetyczne sprowadza się do analizy sposobu poznawania danego przedmiotu lub grupy przedmiotów z uwzględnieniem kategorii, do której należy dany przedmiot lub grupa. Uświadamiając sobie jakiś przedmiot możemy śledzić, jak staje się on dla nas przedmiotem poznania, kultu religijnego lub upodobania estetycznego. Dla przykładu weźmy sytuację, w której chemik bada nowy pierwiastek. Po przeprowadzeniu doświadczeń wyraża on swoje obserwacje za pomocą sądów, a jeśli brak mu odpowiednich terminów, tworzy je. Analizując opisane czynności (fazy poznawania jakiegoś przedmiotu) badamy je pod względem genetycznym. E. Stamm interesuje aspekt formalny i metodologiczny tej analizy. Stronę psychologiczną i historyczną („ontogenetyczną” i „filogenetyczną” - jak się wyraża) zasadniczo pomija²².

Analizując mechanizmy poznawania zauważamy, że nie jest to poznawanie dowolne, a kierujące się prawami logiki²². Przyjmując, że genetyczna analiza logiki prowadzi do odtworzenia mechanizmu poznawania, Stamm wyróżnia siedem stopni rozwoju logiki²³.

I. Poznanie zaczyna się prostym spostrzeganiem. Jest to stopień pierwszy („psychologiczny”), na którym przedmioty poznania istnieją jako kompleksy składników (własności) analitycznych²⁴. Na tym etapie poznania nie są używane nazwy - jest on przygotowaniem do poznania właściwego. Jest to etap bezpojęciowego, aktualnego doznawania wrażeń. Każdy przedmiot jest tu przedmiotem danej chwili (kompleksem własności istniejących w danej chwili). Takie przedmioty okre-

²⁰ E. Stamm: *Genetyczne ujęcie logiki ogólnej*, „Przegląd Filozoficzny”, Warszawa 1911, XIV, z. I-IV, s. 437 (przyp. 2).

²¹ E. Stamm: *Genetyczne ujęcie metodologii ogólnej na podstawie teorii nauki, religii i sztuki*. Warszawa 1914, s. 1-2.

²² Dla E. Stamma logika jest nauką o metodzie intelektualnego poznawania (metodologia poznania) i obejmuje naukę o sędach i niezmiennikach (E. Stamm: *Stanowisko zasady tożsamości w logice*, „Przegląd Filozoficzny”, Warszawa 1911, XTV, z. I-IV, s. 2).

²³ W późniejszych pracach Stamm wyróżnia trzy główne stopnie: „stopień pierwotnych”, „stopień form”, „stopień realizacji” (E. Stamm: *Genetyczne ujęcie metodologii ogólnej...*, dz. cyt., s. 219).

²⁴ Przez „składnik analityczny” Stamm rozumie taką własność przedmiotu, która występuje równocześnie z nim. Każdy składnik analityczny A przedmiotu B, ale tylko taki, istnieje równocześnie z B, (w tekście oryginalnym błędnie zapisano: „... równocześnie z A”). Wysokość tonu jest przykładem składnika analitycznego (E. Stamm: *Genetyczne ujęcie logiki ogólnej*, dz. cyt., s. 435).

ślane są jako „wyróżniki”²⁵. Wyróżniki nie dają się odróżniać (na tym etapie nie jest możliwe stosowanie zasady tożsamości) i jako takie nie są wartościowe dla poznania naukowego²⁶.

II. O ile na pierwszym stopniu poznania mieliśmy do czynienia z pojedynczymi wrażeniami lub ich kompleksami, to na stopniu drugim („oznaczania” lub „nazw”) mamy do czynienia z wyodrębnianiem pewnych stałych własności występujących w różnych kompleksach wrzeń. Możliwe jest skonstruowanie przedmiotu i porównanie jego wcześniejszego i obecnego stanu (tj. do porównania jego minionych i obecnych „obrazów”) i utworzenia „niezmiennika” wraz z nazwą²⁷. Jest to możliwe dzięki zasadzie tożsamości²⁸. Na tym etapie możemy mówić, że mamy do czynienia z tym samym przedmiotem. Na tym szczeblu poznania tworzone są również pojęcia.

III. Na stopniu trzecim („sądów analitycznych”) określana jest przynależność składników będących znaczeniami orzeczeń. Jeżeli orzeczenie danego sądu jest nazwą składnika analitycznego, to sąd nazywamy analitycznym.

IV. Stopień czwarty („związków przyczynowych”) jest stopniem zwięzającym czteroetapowy proces powstania nauki. Podobnie, jak na szczeblu drugim, tak i na szczeblach trzecim i czwartym wykorzystywana jest indukcja i wprowadzane są nowe czynniki - „niezmienniki prawidłowego następstwa”.

Cztery powyższe stopnie można określić jako stopnie należące do „treści” - to, co należy do świata ujmowane jest w tych czterech stopniach. Na pierwszym istnieją przedmioty, na drugim - niezmienniki i nazwy, na trzecim - nazwy bardziej złożone, na czwartym - niezmienniki prawidłowego następstwa. Trzy następne stopnie ekonomizują to, co wytworzyły poprzednie.

²⁵ Tamże, s. 438.

²⁶ E. Stamm: *Stanowisko zasady tożsamości w logice*, dz. cyt., s. 19.

²⁷ Korzystamy przy tym z indukcji i dwuładnoznacznego odwzorowania poszczególnych obrazów przedmiotów przyszłych i danych należących do tego samego niezmiennika (E. Stamm: *Gienetyczne ujęcie logiki ogólnej*, dz. cyt., s. 457-459).

²⁸ E. Stamm odróżnia ontologiczną zasadę tożsamości od zasady stałości oznaczeń. Pierwsza odnosi się do własności występujących w różnych kompleksach tego samego przedmiotu, druga - do stosunku między własnościami, a oznaczającymi je symbolami (E. Stamm: *Stanowisko zasady tożsamości w logice*, dz. cyt., s. 8, 19).

V. Na stopniu piątym (sądów syntetycznych) sądy przyczynowe zostają przekształcone w sądy syntetyczne. Posiadają one postać sądów analitycznych zawierają jednak składniki syntetyczne²⁹.

VI. Stopień szósty („sądów macierzystych”³⁰) jest kolejnym etapem ekonomizacji poznania, na którym sądy analityczne i syntetyczne zamieniane są na macierzyste. Wraz z sądami macierzystymi powstają pojęcia „orzeczeniowe”.

VII. E. Stamm tylko zarysowuje stopień siódmy określając go jako „stopień pojęć napisowych”. Na tym etapie poznania sądy macierzyste (dwuczłonowe) mogłyby być zamieniane na pojedyncze terminy odnoszące się do podmiotów sądów macierzystych. „Rzeczywiście, myśląc lub spostrzegając przedmiot pewien, myślę prawie że równocześnie o wielu jego własnościach, stanach itd. Faza ta nie jest jednak jeszcze wybitnie rozwinięta. Pewna grupa takich pojęć pojawia się w napisach pewnych całości myślowych. Napisy te są bowiem symbolami związków przyczynowych i sądów analitycznych”³¹. „Wymawiając np. słowo „ptak” mogę mieć na myśli nie jednostki zwane ptakami, ale ogół sądów, które o ptakach mogę wydać, sądów analitycznych i przyczynowych”³².

Siedem powyższych stopni poznawania odzwierciedla przebieg faktycznie stosowanych w nauce procedur poznawczych. Dokonuje się ono dzięki wprowadzaniu „czynników logicznych”: niezmienników, nazw, sądów analitycznych, syntetycznych, macierzystych, składników syntetycznych i analitycznych pojęć orzecznikowych, podmiotowych i napisowych.

Przechodzenie od niższych do wyższych szczebli poznawania jest „introdukcją”, od wyższych do niższych - „eliminacją”, prowadzącą do

²⁹ „Składnik syntetyczny S przedmiotu A istnieje dopiero po pewnej określonej modyfikacji przedmiotu A” (E. Stamm podaje przykład łupliwości soli. Aby łupliwość mogła istnieć (by być jej świadomym) muszą wykonać pewna czynność - uderzyć bryłę soli. Łupliwość soli jest składnikiem zjawiska. Wysokość tonu jest przykładem składnika analitycznego (E. Stamm, *Genetyczne ujęcie logiki ogólnej*, dz. cyt., s. 445)).

³⁰ Sąd, którego orzeczeniem jest pojęcie orzeczeniowe (wyrażające możliwość innych orzeczeń) nazywamy macierzystym. W sądzie: „woda jest płynem” termin „płynem” (- pojęcie orzeczeniowe) nie oznacza indywiduum, lecz wskazują na pewne własności wody. Sam sąd („woda jest płynem”) jako macierzysty jest symbolem „sądów pochodnych” („woda jest mało ściśliwa”, „woda ma małą lepkość”, itd.). (Tamże, s. 455).

³¹ Tamże, s. 458.

³² E. Stamm: *Genetyczne ujęcie metodologii ogólnej...*, dz. cyt., s. 52.

„przepowiedni”, tj. określenia w ramach pewnych reguł tego, co może się wydarzyć (przepowiadania przyszłości)³³ - faktycznego celu nauki.

Wprowadzanie wymienionych powyżej „czynników logicznych” charakteryzuje poznanie naukowe. Jednak i w ramach samej nauki możemy pytać o zasadność i warunki ich stosowności. Wprowadzane przez „introdukcję” czynniki nie są jedynymi możliwymi. Poszczególne dyscypliny mogą wprowadzać własne czynniki, np. geometria może badać własności rzutowe dzięki metodzie analitycznej i syntetycznej, w fizyce mogą istnieć różne systemy mechaniki. Może więc zaistnieć sytuacja, w której uzyskamy kilka „przepowiedników”, mogą one mieć taki sam zakres (być równoważne) i różnić się tylko formą. W sytuacji, gdy zakresy nie są równoważne, należy wybrać zakres najobszerniejszy (zawierający wszystkie inne), a gdy nie jest to możliwe - posługiwać się wszystkimi „przepowiednikami” zależnie od okoliczności.

Dla lepszego zrozumienia pokażemy teraz, jak opisany przez nas siedmiostopniowy proces poznania przebiega w praktyce. Świadomie poznaję pewien przedmiot A (jest to pierwotna). Chcąc przepowiedzieć przedmiot lub przedmioty przyszłe, upewniam się, czy A jest niezmiennikiem. Obserwuję go dłużej i porównuję z otoczeniem. Jeżeli przypuszczenie o byciu niezmiennikiem potwierdza się, to badam A, tj. jego składniki analityczne (kształt, barwę, itp., lub jeśli ich nie posiada, inne: uczucia, akty woli) oraz składniki syntetyczne i związki przy czynowe. Szukam również nazwy, czyli ekonomicznego wskaźnika. Rezultatem jest napisowe pojęcie badanego przedmiotu A - poznanie przedmiotu A³⁴.

Dla E. Stamma możliwość wprowadzania nowych czynników logicznych otwiera drogę do tworzenia nowych systemów logicznych (poznawania), które mogą być „prawdziwe” niezależnie od siebie - o ile ich „przepowiednie” są trafne. Jako przykład, podaje E. Stamm psychofizyczny paralelizm, dualizm, materializm - systemy te można uznać za prawdziwe w odpowiednich zakresach, podobnie jak różne teorie fizyki lub chemii³⁵. Takie podejście stawia E. Stamma wśród prekursorów relatywizacji prawdy do twierdzeń systemu.

Zapoznawszy się z metodologią poznania E. Stamma, możemy przejść do zreferowania jego poglądów na rzeczywistość. Świat jako

³³ Chodzi o prawa naukowe, dzięki którym możemy przewidywać następstwa pewnych wydarzeń np. wyzwolenie się temperatury na skutek oporności przewodnika, przez który płynie prąd o określonym natężeniu.

³⁴ E. Stamm: *Genetyczne ujęcie metodologii ogólnej...*, dz. cyt., s. 53.

³⁵ E. Stamm: *Genetyczne ujęcie logiki ogólnej*, dz. cyt., s. 465.

ogół tego, do czego możemy się odnieść, uważa E. Stamm za jednolity. Jednakże, na VII stopniowej drodze rozwoju logiki (poznania), umysłowość ludzka dokonuje podziału i ujmuje go z trzech różnych stron. Wydzielone zostają trzy odrębne aspekty rzeczywistości, które traktowane są samodzielnie, mamy więc rzeczywistość nauki, rzeczywistość religii i rzeczywistość sztuki³⁶. Tym samym możemy mówić o trzech równorzędnych sposobach poznania, do których zdolna jest ludzka umysłowość. Przyjmując, że w trzech wymienionych dziedzinach wyczerpują się przedmioty uznawane za rzeczywiste, ustalić możemy zakres pojęcia rzeczywistości w ogóle (w ten sposób zostaje wyznaczony zakres przedmiotów, do których człowiek może odnieść się w poznaniu)³⁷. Zakres ten otrzymujemy dzięki sumie logicznej (złączeniu) poszczególnych zakresów, które z kolei wyznaczamy na podstawie ich zasad kierowniczych. „Rzeczywistymi w danym zakresie są przedmioty, zostające po odrzuceniu z pierwotnych tych, które nie zgadzają się z celem zakresu”³⁸. Dzięki takiemu zabiegowi, problem rzeczywistości (uznawania czegoś za rzeczywiste) zostaje zredukowany do wykazania zasad kierowniczych poszczególnych zakresów.

Każdy zakres posiada cel (może być ich kilka) i zasady określające ten cel wraz z sposobami jego realizacji („kierownice” zakresu). „Kierownica obiektywna” odnosi się do przedmiotów określając ich stosunek do człowieka i wskazuje jakie czynności mamy wobec nich wykonać. „Kierownica subiektywna” nie odnosi się do przedmiotów zakresu, tylko do jaźni człowieka (stanów psychicznych powstających przy osiąganiu celu obiektywnego). Cele i kierownice zakresów muszą być zgodne z celem ostatecznym” wszystkich zakresów, którym jest rozwój (postęp)³.

Ogólnie można powiedzieć, że o przynależności przedmiotu do danego zakresu decydują „zasady kierownicze”, na które składają się:

1. Zasada tożsamości (żądaną, aby każdy przedmiot był „niezmiennikiem”, tzn. istniał więcej niż jeden raz);
2. Kierownicza zasada przyczynowości (dalej krótko: P) żądająca, aby niektóre niezmienniki były przyczynami innych;
3. Kierownicza zasada skutku (dalej krótko: N) żądająca,

³⁶ Ten trójpodział dokonuje się na II stopniu rozwoju logiki, gdy rzeczywistość zaczynamy odnosić do znaczeń, a nie do wskaźników charakterystycznych dla stopnia I, na którym mamy jeszcze poczucie Jednolitości” świata.

³⁷ E. Stamm: *O rzeczywistości*. „Przegląd Filozoficzny”, Warszawa 1914, XVI, z. I, s. 33.

³⁸ Tamże, s. 35.

³⁹ E. Stamm: *Szkic metodologii ogólnej na podstawie gienetycznej*. „Przegląd Filozoficzny”, Warszawa 1913, XVI, z. II i III, s. 358-359.

aby niektóre niezmienniki były skutkami; 4. Kierownicza zasada następstwa (dalej krótko: S), odnosząca się do stosunku między P i N⁴⁰.

Znając wstępne założenia, możemy przejść do trzech wymienionych zakresów. Zaczniemy od rzeczywistości nauki. Działanie i oddziaływanie jest jedną z najpowszechniejszych własności ciał. Dzięki zdolnościom spostrzegania i pamiętania, na niższym, a tworzenia sądów i wnioskowania na wyższym stopniu poznania, przystosowuje się człowiek do otoczenia. Wraz z rozwojem kultury zwiększa się zdolność przewidywania przyszłości, co daje człowiekowi korzystniejszy byt i pozwala przygotować linię działania. W ten sposób człowiek może świadomie wpływać na rozwój i go modyfikować. Społeczeństwo tworzy naukę i żąda od niej pomocy dla własnego rozwoju. „Określenie przyszłości świata, przedmiotów jakie zjawiają się w przyszłości w ciągu rozwoju, dzieje się za pomocą *przepowiedni. Kierownicą obiektywną nauki jest więc przepowiadanie przedmiotów*”⁴¹.

Celem subiektywnym nauki jest szeroko pojęta ewidencja⁴². Poczucie oczywistości może zostać połączone z innymi uczuciami i spotęgować entuzjazm naukowy. Uczucia te są istotne społecznie (jako pobudki do działania) nie wystarczają jednak do osiągnięcia celu nauki. „Subiektywną kierownicą” nauki jest zasada żądająca ewidencji.

Zgodnie z celem obiektywnym nauki, przyjmujemy zasadę tożsamości wymagającą, by każdy należący do nauki przedmiot istniał więcej niż jeden raz. Spełniając ten warunek odrzucamy przedmioty, które go nie spełniają. Do rzeczywistości nauki mogą należeć tylko niezmienniki. Następnie, ich zakres jest zawężany dzięki kolejnym zasadom: przyczynowości, skutku i następstwa.

Dla przykładu: zasadę P (głoszącą, że niektóre z niezmienników są przyczynami) na gruncie nauki rozumieć można bądź jako: 1. Postulat przyjmujący istnienie idealnego stanu, w którym wszystkie przedmioty naukowe są skutkami, które można przepowiedzieć, 2. Łagodniejszą wersję postulatów (1.) - niektóre przedmioty naukowe są skutkami, które można przewidzieć (inne pełnią funkcję pomocniczą w przepowiadaniu)⁴³.

⁴⁰ E. Stamm: *O rzeczywistości*, dz. cyt., s. 35-39.

⁴¹ E. Stamm: *Szkic metodologii ogólnej na podstawie genetycznej*, dz. cyt., s. 360.

⁴² Przystarzałe: oczywistość, widoczność (od łac. *evidentia* - oczywistość).

⁴³ Łączymy przedmioty świata ze sobą tak, że skutek jest zarazem przyczyną, przyczyna skutkiem innego przedmiotu - przedmioty mogą być, w zależności od sytuacji, bądź traktowane jako przyczyna, bądź jako skutek.

W nauce spotykamy się z również z tendencją przyjmującą (rzadziej), że każdy przedmiot naukowy jest przyczyną, tzn. każdy przedmiot naukowy ma swój skutek. Nie spotyka się natomiast dążenia do przyjmowania wszystkich przedmiotów naukowych za stosunki czasowego następstwa.

Rozpatrując zasady P, S i N razem powiedzieć możemy, że nakładają one na niezmienniki wymóg bycia albo przyczyną, albo skutkiem, albo niezmiennikiem czasowym. Wyrażamy to w postulatcie: „każdy naukowy przedmiot ma albo swój skutek, albo swoją przyczynę, albo jest też niezmiennym następstwem czasowym”⁴⁴.

W przedstawiony powyżej sposób, ograniczając zakres pierwotnych przez wydzielenie wyróżników (zasada tożsamości), uznając za naukowe te z niezmienników, które są przyczynami, skutkami lub następstwem czasowym wyznaczyliśmy zakres rzeczywistości nauki. Możemy więc powiedzieć, że dany przedmiot należy do rzeczywistości naukowej wtedy i tylko wtedy, gdy jest niezmiennikiem, a następnie albo przyczyną, albo skutkiem, albo następnikiem czasowym⁴⁵.

Przejdziemy teraz do rekonstrukcji genezy poznania przedmiotów religijnych i wyznaczenia zakresu rzeczywistości religijnej.

Chcąc wyznaczyć kierownicę religii zajmujemy się zależnością przedmiotów. Przedmiot b jest zależny od przedmiotu a, jeżeli nie może istnieć jako b bez przedmiotu a (tj. istnieć w ogóle lub istnieć w charakterystyczny dla siebie sposób). Przedmioty zależne od innych nazywamy „uzależniającymi”, przedmioty zależące - „zależnikami”. Jeżeli uzależniająca jest istota, której przypisujemy wolę, mówimy o „zawisłości”⁴⁶. Zależniki nie mogą istnieć przed uzależniającymi, co najwyżej mogą być równoczesne lub późniejsze. Określenie zależności jest możliwe dzięki temu, że stosunek a - b jest niezmiennikiem.

Akt sprawiający, że dany przedmiot zostaje uznany za uzależniającą Stamm nazywa „ubóstwianiem” i traktuje jako fakt obiektywny. Ubóstwianie jest przedstawianiem przedmiotów w roli uzależniających. Jego stroną subiektywną (uczuciową) jest zaś „adoracja”⁴⁷. Jeżeli uzależnia-

⁴⁴ E. Stamm: *O rzeczywistości*, dz. cyt., s. 39.

⁴⁵ Tamże, s. 40.

⁴⁶ E. Stamm: *Genetyczne ujęcie metodologii ogólnej'...*, dz. cyt., s. 66-67.

⁴⁷ Tamże, s. 68. Adoracja, tj. odczuwanie lub okazywanie czci, uwielbianie, ubóstwianie (od łac. *adoratio*: błaganie, uwielbianie).

jąca ma duży zakres zależników, to nazywamy ją „bóstwem”⁴⁸. „Kierownicą obiektywną religii jest ubóstwianie przedmiotów”⁴⁹.

Tak, jak na gruncie nauki, tak i w religii geneza poznania przebiega zgodnie z prawami logiki. W oparciu o zasady kierownicze, zgodne z kierownicą zakresu, wydzielamy z ogółu przedmiotów w świecie te, które są uzależniającymi. Pomaga nam w tym zasada P wymagająca, by niektóre przedmioty religijne były uzależniającymi. Zasada N wymaga, by niektóre przedmioty były zależnikami. Przedmioty wyznaczone przez te zasady (P i N) połączone są stosunkiem zależności. Stosownie do zasady S niektóre przedmioty religijne są zależnością (nie każdy przedmiot religijny jest jednak zależnością). Wymienione zasady pozostają w zgodzie z zasadą tożsamości wymagającą, by wyznaczone przez nie przedmioty były niezmiennikami.

Rzeczywistością religijną jest każdy przedmiot (niezmiennik), który jest albo uzależniającą, albo zależnikiem, albo zależnością⁵⁰.

E. Stamm zauważa, że na gruncie religii obserwowana jest tendencja ograniczania zakresu religii do zakresu bóstw. Zależności nie wzbudzające adoracji są wykluczane (mówimy wówczas np. o czci). Z tego punktu widzenia monoteizm można określić jako przyjęcie bóstwa o najszerszym zakresie zależników. Częściej spotykamy w religii te uzależniające, które odpowiadają zawisłości. Sami chętniej uznajemy te uzależniające, których zależnikami jesteśmy sami⁵¹. Omawiając rzeczywistość religijną wspomina E. Stamm inne czynniki w tym m.in. etyczny, „pozagrobowy” (wiara w życie po śmierci)⁵².

Według E. Stamma, życie psychiczne człowieka jest tak skonstruowane, że jego funkcje (zwłaszcza pamięć i emocje), w niektórych swoich przejawach działają niekorzystnie na wspólny cel wszystkich omawianych zakresów - rozwój (postęp). Sztuka ma zapobiegać złym skutkom retencji (zapamiętywania) i irracji (przenoszeniu stanów emocjonalnych z jednego przedmiotu na inny). Przedmioty sztuki mają istnieniem swoim zajmować naszą świadomość, odrywać od czynności, sprowadzać „po burzy życia ciszę usposobienia, a więc pierwotność i bezpośredniość świadomego ujmowania”⁵³.

⁴⁸ E. Stamm: *Szkic metodologii ogólnej na podstawie genetycznej*, dz. cyt., s. 362.

⁴⁹ Tamże, s. 361.

⁵⁰ E. Stamm: *O rzeczywistości*, dz. cyt., s. 42.

⁵¹ E. Stamm: *Genetyczne ujęcie metodologii ogólnej...*, dz. cyt., s. 71.

⁵² Tamże, s. 74-76.

⁵³ E. Stamm: *Szkic metodologii ogólnej na podstawie genetycznej*, dz. cyt., s. 365.

Kierownicą obiektywną sztuki jest izolacja przedmiotów od aktów woli, związanych w życiu z przedstawionymi przedmiotami.

Na gruncie sztuki zasada P żąda, aby pewne przedmioty artystyczne były „osobnikami”, tj. by były izolowane od irracjonalnych aktów woli. Zasada S - by pewne przedmioty były izolacją. Zasada N nie odgrywa w sztuce żadnej roli. Na gruncie sztuki zasada tożsamości nie jest powszechnie obowiązująca.

Rzeczywistością artystyczną jest każdy osobnik lub stosunek izolacji⁵⁴.

Kierownicą subiektywną sztuki jest „kontemplacja”, tj. stan świadomości, który nazywamy podobaniem się, zajęciem estetycznym itp.⁵⁵.

E. Stamm, w rozdziale o teorii sztuki, wiele uwagi poświęca psychologicznej stronie sztuki (nastawieniu, wczuwaniu, „mechanizmowi podobania się”), a także zagadnieniom techniki malarskiej⁵⁶.

W dotychczasowych rozważaniach interesowała nas zewnętrzna strona omawianych zjawisk (zewnętrzna wobec podmiotu). Posiadają one również stronę „wewnętrzną” (stany psychiczne podmiotu wywołane przez przedmioty z danego zakresu), na którą składają się subiektywne kierownice zakresów. Uwzględniając je zwiększamy zupełność systemu, bowiem wszystkie trzy stany wewnętrzne mogą wyznaczać zakresy poszczególnych rzeczywistości, jeśli występują równocześnie z odpowiednimi stanami zewnętrznymi.

Poszczególne postulaty subiektywnych kierownic E. Stamm nazywa zasadą W głoszący że pewne przedmioty naukowe, religijne i sztuki są: ewidencją, adoracją lub kontemplacją. Zasadę W należy traktować na równi z zasadami: tożsamości, P, N, S.

Reasumując dotychczasowe rozważania podamy teraz kryteria rzeczywistości w poszczególnych zakresach wraz z uwzględnieniem subiektywnych kierownic zakresów.

Dany przedmiot należy do rzeczywistości naukowej wtedy i tylko wtedy, gdy jest niezmiennikiem, a następnie albo przyczyną, albo skutkiem, albo następnikiem czasowym (albo ewidencją w najobszerniejszym znaczeniu).

Dany przedmiot przynależy do rzeczywistości religijnej wtedy i tylko wtedy, gdy jest niezmiennikiem, a następnie uzależniającą albo zależnikiem, albo zależnością (albo adoracją).

⁵⁴ E. Stamm: *O rzeczywistości*, dz. cyt., s. 42.

⁵⁵ E. Stamm: *Szkic metodologii ogólnej na podstawie genetycznej*, dz. cyt., s. 366.

⁵⁶ E. Stamm: *Genetyczne ujęcie metodologii ogólnej...*, dz. cyt., s. 100-155.

Dany przedmiot należy do rzeczywistości artystycznej wtedy i tylko wtedy, gdy jest albo osobnikiem artystycznym, albo izolacją (albo kontemplacją)⁵⁷.

W świetle powyższych sformułowań rzeczywistym jest każdy przedmiot należący albo do rzeczywistości naukowej, albo religijnej, albo sztuki. Możliwym staje się odpowiedzenie na pytanie o zakres rzeczywistości w ogóle, jest nią suma logiczna poszczególnych zakresów.

Uznanie jakiegoś przedmiotu za rzeczywisty może mieć miejsce dopiero na pewnym szczeblu rozwoju umysłowego - po rozdzieleniu nauki, religii i sztuki. Ogół przedmiotów nie dzieli się na rzeczywiste i nierzeczywiste. Możemy mówić o strumieniu, którego część górną jest nierzeczywista, dolną - rzeczywista, a część środkowa tworzy niewyraźne pogranicze, na którym przedmioty nieokreślone przechodzą do danej rzeczywistości⁵⁸.

Priorytetowe miejsce wśród przedmiotów rzeczywistych zajmują pierwotne, bez których nie byłoby utworzenie niezmienników. Z tego punktu widzenia rzeczywistością jest wszystko to, „co istnieje samo przez się, gdyż pierwotna charakteryzuje się właśnie tą samoistością”⁵⁹. Z dziedziny pierwotnych wydzielamy, zależnie od potrzeby, rzeczywistość: naukową, religijną i artystyczną.

Obok trzech podstawowych kategorii przedmiotów, Edward Stamm wspomina jeszcze o przedmiotach urojonych, lecz nie przyporządkowuje im żadnej rzeczywistości. Przedmioty te powstają w późniejszym stadium rozwoju umysłowego, a wyróżniamy je przez wykluczenie przedmiotów pierwotnych (zastanych). Przedmioty urojone byłyby więc nadbudowane nad trzema podstawowymi sferami rzeczywistości. Rzeczywistość i „urojoność” wzajemnie się uzupełniają, i, jak zaznacza Stamm, „tylko ich zespół dać nam może pełną istotność”⁶⁰.

Badając przedmioty urojone Stamm zauważył, że mimo znacznej samodzielności, nie są one dowolnie tworzone. Podstawą tworzenia przedmiotów urojonych jest rekonstrukcja. Chociaż przedmioty urojone nie mają statusu przedmiotów rzeczywistych, to odgrywają znaczącą rolę jako narzędzia, za pomocą których badamy rzeczywistość⁶¹.

⁵⁷ E. Stamm: *O rzeczywistości*, dz. cyt., s. 43.

⁵⁸ Tamże, s. 45.

⁵⁵ Tamże, s. 46.

⁶⁰ Tamże, s. 47.

⁶¹ Jak się zdaje, chodzi o to, że przedmioty urojone powstają w wyobrazeniach wytwórczych, dla których podstawą są wyobrażenia spostrzegawcze i odtwórcze (E. Stamm: *O przedmiotach urojonych*. „Przegląd Filozoficzny”, Warszawa 1913, XVI, z. IV, s. 483).

Według E. Stamma, wyznaczenie trzech zakresów rzeczywistości pociąga za sobą konsekwencje praktyczne. W normalnych warunkach jesteśmy świadomi, w którym z trzech zakresów jesteśmy - w nauce, religii, czy sztuce. Niekiedy możemy tworzyć syntezę dwu lub wszystkich trzech dziedzin, ale i wówczas, w danej chwili, narzuca nam się jeden aspekt rzeczywistości i Jesteśmy owładnięci przez jeden, odpowiadający mu, sposób poznania⁶². Nasza umysłowość staje się stronnica, a wtedy częściowo tylko osiągamy cel ostateczny, którym jest ogólny postęp. Stąd też wynika „konieczność pełni życia ludzkiego” - nie wolno nam być jednostronnymi, gdyż jest to występki przeciwko najwyższemu celowi świata, występki najstraszniejsze⁶³. By człowiek pracujący nad postępowaniem w każdym z zakresów nie zapominał o pełni życia, musi żyć twórczo w każdej z trzech rzeczywistości (postulat twórczości). W praktyce, człowiek żyjący pełnią życia umie patrzeć na świat ze strony naukowej, znana mu jest adoracja uzależniających (religia) i czuje potrzebę kontemplacji artystycznej. Przebywanie przez dłuższy czas w którymś z zakresów wytwarza w nim potrzebę przejścia do zakresów pozostałych⁶⁴. Człowiek taki wykorzystuje każdą sposobność do tego, by żaden przedmiot nie był dla niego obojętny, lecz stał się naukowym, religijnym lub artystycznym. „Dąży on do tego, aby każdy dzień jego umysłowej pracy mógł wykazać zajęcie się wszystkimi trzema zakresami”⁶⁵. W ten sposób możemy zajmować się pracą dla rozwoju nawet podczas odpoczynku, który daje sztuka. W duchu dążenia do pełni życia powinno rozwijać się też wychowanie szkolne.

Problem rzeczywistości interesował filozofów od najdawniejszych czasów. Idea wielości rzeczywistości również nie jest całkowicie nowa. W swojej pracy poświęconej rzeczywistości Leon Chwistek podkreślał, że jej prekursorami byli filozofowie indyjscy, po nich Heraklit, a później G. Hegel, F. Nietzsche i H. Bergson. Zauważyli oni, że nie da się odwzorować rzeczywistości za pomocą ścisłych pojęć bez popadnięcia w sprzeczność⁶⁶. Dla wielu filozofów rozwiązanie tej trudności przynosiły pluralistyczne ujęcia rzeczywistości. Wystarczy wspomnieć klasyfikację Alexiusa Meinonga, który dopuszcza, oprócz zwykłych istniejących

⁶² E. Stamm: *O pełni życia ludzkiego*. „Przegląd Filozoficzny”, Warszawa 1914, XVII, z. II, s. 145.

⁶³ Tamże, s. 150.

⁶⁴ E. Stamm zauważa, że najczęściej przebywamy pod wpływem zakresu nauki.

⁶⁵ E. Stamm: *O pełni życia ludzkiego*, dz. cyt., s. 163.

⁶⁶ L. Chwistek: *Wielość rzeczywistości*. Kraków 1921 (przedruk: L. Chwistek: *Pisma filozoficzne i logiczne*. Warszawa 1963, t. 1, s. 36).

przedmiotów, całą gamę przedmiotów nieistniejących⁶⁷, czy dyskutowaną na łamach „Przeglądu Filozoficznego” koncepcję H. Vaihinger⁶⁸ przyjmującą pięciopoziomową budowę rzeczywistości.

Warto zauważyć, że i wśród innych filozofów polskich „rzeczywistość” wzbudzała ciekawość dającą asumpt do wypowiedzi, sporów i refleksji na temat istniejących w niej przedmiotów, poznawalności i teoretycznego jej ujęcia. Wystarczy wymienić tu Leona Chwistka, który wyróżniał rzeczywistość rzeczy, wrażeń, fizykalną i wyobrażeń oraz próbował zastosować swoją teorię wielości rzeczywistości w sztuce⁶⁹, Floriana Znanieckiego, przeciwstawiającego rzeczywistości przyrodniczej rzeczywistość wartości⁷⁰, Benedykta Borsteina⁷¹, który zabrał głos w sprawie poznawalności rzeczywistości i związanym z nią sporem pomiędzy zwolennikami skrajnego racjonalizmu i skrajnego empiryzmu, czy w końcu Mariana Borowskiego⁷² i Tadeusza Kotarbińskiego⁷³, spierających się o istnienie przedmiotów idealnych - pierwszy z nich wystą-

⁶⁷ W jego systemie, pojęcie własności sprzecznych i dopełniających się stanowi podstawę podziału przedmiotów na niesprzeczne (możliwe) i sprzeczne oraz na zupełne i niezupełne. Pojęcia niesprzeczności i zupełności są niezależne. Krzyżując je otrzymujemy cztery klasy: przedmiotów niesprzecznych i zupełnych, niesprzecznych i niezupełnych, sprzecznych i niezupełnych, sprzecznych i zupełnych (T. Femiak: *O Chwistka teorii wielości rzeczywistości z punktu widzenia psychologii poznawczej*. „Edukacja Filozoficzna” 2000, vol. 30, s. 318-319).

⁶⁸ U podstaw koncepcji H. Vaihinger leży przeświadczenie, że wszystkie wyobrażenia o rzeczywistości mają swe źródło w „czuciach aktualnych i potencjalnych”. Bezpośrednie dane (aktualne), przeszłe i przyszłe (potencjalne) czucia zsumowane są w nieskończonym szeregu doświadczeń, który stanowi podstawę wszelkich systemów filozoficznych. Z szeregu głównego („pozytywistycznego”) wyłaniane są następne szeregi różnicowe: gminny (rzeczy i jaźni), platoński (pojęcia i prawa ogólne), spinozowski (absolut), buddaistyczny (nicość). Pierwsze trzy szeregi tworzone są w oparciu o cechy: trwałości, tożsamości i czynności. Szereg buddaistyczny nie posiada określoności, jest konsekwencją wcześniejszych szeregów. Warto podkreślić, że H. Vaihinger przykładał dużą wagę do psychogenetycznego aspektu swej teorii. (Fl. Vaihinger: *Prawo rozwoju wyobrażeń o rzeczywistości*, tłum. K. Wojtowicz. Warszawa 1908, s. 279-283).

⁶⁹ L. Chwistek: *Wielość rzeczywistości*, dz. cyt., s. 52-56.

⁷⁰ F. Znaniecki: *Elementy rzeczywistości praktycznej*. „Przegląd Filozoficzny”, Warszawa 1912, XV, z. fi, s. 161-187.

⁷¹ B. Bornstein: *Poznanie rzeczywistości*. „Przegląd Filozoficzny”, Warszawa 1914, XVII, z. I, s. 48-62.

⁷² M. Borowski: *W sprawie istnienia przedmiotów idealnych*. „Przegląd Filozoficzny”, Warszawa 1922, XXV, z. III i IV, s. 491-505.

⁷³ T. Kotarbiński: *Sprawa istnienia przedmiotów idealnych*. „Przegląd Filozoficzny”, XXIII, Lwów 1920, s. 149-170.

pił z koncepcją istnienia czterech kategorii przedmiotów: idealnych, fizycznych, psychicznych i fikcyjnych.

Staraliśmy się pokazać, że koncepcja E. Stamma nie była koncepcją odosobnioną, zbliżone stanowiska reprezentowali myśliciele polscy (L. Chwistek, M. Borowski) i obcy (A. Meinong, H. Vaihinger). Wiele wskazuje na to, że podłoża rozwoju systemów pluralistycznych należy upatrywać w tym, że kultura umysłowa początku XX w. - stając wobec nowych odkryć i prężnego rozwoju nauki (na gruncie, której wypracowywano często równorzędne, ale odmienne teorie) - szukała w takich ujęciach spójnego i syntetycznego obrazu świata. Na tym tle podejście E. Stamma odznacza się dużą aktualnością, a przede wszystkim wszechstronnością. Będąc filozofem nauki, tworzy on swój system uwzględniając metodologię nauki, korzysta również ze zdobyczy ówczesnej logiki i psychologii. Wiele wskazuje na to, że jego prace są zapowiedzią, równie obszernej pracy L. Chwistka. Chociaż bibliografie i opracowania nie potwierdzają tego przypuszczenia, to nie jest wykluczone, że L. Chwistek znał publikacje E. Stamma i był nimi inspirowany. Porównamy teraz wyniki obu prac.

Mimo rozbieżności, obie koncepcje posiadają pewne cechy wspólne. W obu o przynależności przedmiotu do danej rzeczywistości przesądzają reguły. U L. Chwistka są to aksjomaty, a u E. Stamma cel zakresu („kierownica”) wraz z zasadami kierowniczymi. Obaj filozofowie podkreślali aspekt psychologiczny. O tym czy, poznajemy jakiś przedmiot, decyduje nasze nastawienie, stan umysłu. L. Chwistek wspomina o dyspozycji naturalnej i radykalnej, E. Stamm o ewidencji, adoracji i kontemplacji. U obu myślicieli powstawanie wyższych rzędów rzeczywistości jest związane z aktywnością podmiotu. Po wprowadzeniu usprawnień do koncepcji E. Stamma, możnaby mówić jeszcze o rzeczywistości „wrażen”, na którą składałyby się przeżycia podmiotu (wewnętrzna strona przedmiotów) i rzeczywistości „urojonej”, na którą składałyby się przedmioty urojone, a które zaklasyfikować należałoby, zgodnie z koncepcją L. Chwistka, po części w rzeczywistości fizycznej i rzeczywistości wyobrażeń. Z kolei rzeczywistość religijną E. Stamma lokować należałoby, zdaje się, w rzeczywistości wyobrażeń lub fizycznej.

Wnioski płynące z koncepcji Stamma rzucają rozjaśniające światło na podkreślaną przez L. Chwistka sprawę wzajemnej relacji pojęć w systemie⁷⁴. Obaj filozofowie dochodzą do określenia pojęcia rzeczywistości i pojęcia istnienia w podobny sposób. W teorii Chwistka, na poziomie podstawowym (rzeczywistości: rzeczy, wrażen, wyobrażeń i

⁷⁴L. Chwistek: *Wielość rzeczywistości*, dz. cyt., t. 1, s. 50-51.

fizykalnej) posiadamy cztery pojęcia rzeczywistości i odpowiednio cztery pojęcia istnienia. Natomiast na poziomie wyższym, obejmującym poziom podstawowy, dysponujemy jednym pojęciem istnienia, którego zakres równy jest zbiorowi wszystkich przedmiotów uznanych za rzeczywiste w poszczególnych rzeczywistościach poziomu niższego. Posiadając tak ustalone pojęcie istnienia możemy powiedzieć, że rzeczywistymi są, w ogólnym sensie, wszystkie przedmioty istniejące⁷⁵.

Obaj filozofowie nawoływali do „przechodzenia” pomiędzy rzeczywistościami. E. Stamm upatrywał w tej umiejętności drogę do pełni życia. L. Chwistek zalecał (szczególnie filozofom) trenowanie przechodzenia z jednej rzeczywistości do drugiej, tj. nie ograniczania się do jednego typu przeżywania⁷⁶. Wspólne pierwiastki obu systemów widzimy w nawoływaniu do życia twórczego. U pierwszego z filozofów znajduje ono wyraz w „postulacie twórczości” (szukania nowych form w każdym z zakresów), u drugiego - w zachęcaniu do tworzenia indywidualnych systemów filozoficznych. Myśliciele ci podkreślali również dydaktyczny walor swoich pluralistycznych ujęć rzeczywistości.

Na próżno szukałby ktoś zestawienia tych dwóch teorii w literaturze poświęconej historii filozofii polskiej. Zwykle, zapewne dzięki szerszej znajomości, jako jedyną pluralistyczną teorię wymienia się koncepcję L. Chwistka. Widzimy jednak, że teoria krakowskiego filozofa miała ważną poprzedniczkę. Fakt ten zmienia sposób patrzenia na obie teorie składając do głębszej refleksji i przemyśleń.

Zapewne zupełnie inaczej wyglądałoby życie duchowe Polski, gdyby wojna nie odebrała nam przedwcześnie wybitnych naukowców. Myśl ta jest tym dotkliwsza, jeśli spojrzymy na bogate życie i dorobek Edwarda Stamma. Myśliciel ten pozostawił po sobie kilkadziesiąt nieopracowanych i niewydanych dotąd rękopisów. Tym większy spoczywa na nas obowiązek pamiętania o tym filozofie i rozwijania jego myśli - do czego w niniejszej pracy chcieliśmy dać zachętę.

⁷⁵ T. Femiak: *O Chwistka teorii wielości rzeczywistości z punktu widzenia psychologii poznawczej*, dz. cyt., s. 315-316.

⁷⁶ T. Femiak, *O poglądach Leona Chwistka ze szczególnym uwzględnieniem teorii wielości rzeczywistości (w 120-tą rocznicę urodzin i 60-tą rocznicę śmierci Leona Chwistka)*. „Doctrina. Międzynarodowy Przegląd Humanistyczny”, Akademia Podlaska. Siedlce 2005, 2/2005, s. 362-363.

Summary

Edward Stamm allots in his works on following realities: scientific reality, religious reality and reality of art. These are three basic areas, in which one should seek real objects. Objects can be real only if they belong to a given range. Each real object should be primary to all other objects and it should be given directly. In general meaning objects are regarded as real in whichever range, i.e. logical amount (union) of objects belonging to scientific, religious or art reality. Each range has its own purpose define of as „steering-wheel”. The steering-wheel of science is looking-ahead, idolatry of - religion, and of art - isolation from certain acts of the will. „Managerial Principles” decide about fixture of object for a given range. Those principles consist of: principle of identity (demanding each object to be „unalternate”, i.e. it exists more than once), principle „P” (causality) demanding some unaltemates to be the reasons of other, principle „N” (result) demanding, some unaltemates to be the results, principle „S” (repercussion), concern for attitude between P and N.

JACEK SIERADZAN
I J N I W E R S Y T E T W B I A Ł Y M S T O K U

ŻYCIE CZŁOWIEKA JAKO OBŁĘD. NIETZSCHE O SZALEŃSTWIE

*Nie ma obłądu tam, gdzie jest dzieło, a jednak obłąd jest z
dziełem jednoczesny, ponieważ inauguruje czas jego prawdy.*

Michel Foucault

Nietzsche to przede wszystkim genialny prekursor i wizjoner, który, choć żył w XIX wieku, otworzył w filozofii wiek XX². O ile nie sposób nie zgodzić się z opinią, że Nietzsche to „Prorok Zachodu”³, to należy dodać, że był on także Prorokiem Szaleństwa⁴. W niniejszy artykule pokazuję, jak wielką rolę odgrywało szaleństwo w twórczości Nietzschego. Natomiast to, czy i jaki wpływ wywarły problemy ze zdrowiem wielkiego filozofa na jego twórczość, pozostaje poza jego zakresem⁵.

Filozofia Nietzschego jest filozofią szaleństwa w najczystszej postaci. Jego życie i dzieło można uznać za egzemplifikację słów F. Schellinga: „Od czasów Arystotelesa przysłowiowe stało się powiedzenie, że człowiek bez szczypty szaleństwa nie dokona niczego wielkiego. Zamiast tego powinniśmy powiedzieć: [Nie ma wielkości] bez ustawicznego dążenia do szaleństwa, które chociaż musi zostać przewyciężone, to jednak nigdy nas nie opuszcza”⁶.

Za znamię szaleństwa można uznać dogłębne przeświadczenie Nietzschego, że prawdy innych to tylko błędy⁷ i kłamstwa⁸. Zdaniem Nie-

¹ M. Foucault: *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*. Warszawa 1987, s. 483, podkr. M. F.

² Szerzej piszę o tym w artykule *Nietzsche jako prekursor*.

³ J. Pietrzak: *Nietzscheańska koncepcja nauki*. Częstochowa 1982, s. 152.

⁴ O tym, że Nietzsche „przyjął rolę szalonego proroka”, pisał G. Feuerstein (*Holy Madness: The Shock Tactics and Radical Teachings of Crazy-Wise Adepts, Holy Fools, and Rascal Gurus*. London 1992, s. 166).

⁵ Na ten temat autor przygotowuje odrębny artykuł.

⁶ F. Schelling: *The Ages of the World*. New York 1942, s. 228. Słowa dodane w nawiasie pochodzą od tłumacza na język angielski F. de Wolfe Bolmana.

⁷ *Wiedza radosna („La Gaya Scienza”)*, tłum. L. Staff. Warszawa 1910-1911, s. 218, § 265.

tzschego wszystko, co wartościowe, ujawnia się w szaleństwie. Dlatego domagał się prawa do szaleństwa⁹. Uważał, że obłęd jest, jak gniew, „wybuchający”¹⁰, jest przeciwieństwem „chłopskiego rozumu”, oraz wszelkiej pospolitości. Odmienne niż masa czy tłum, którymi Nietzsche gardził¹¹, jednostki niezwykle rozkoszują się szaleństwem, hołubią je w sobie¹². Stwierdzał „[o]błęd duchów wyższych”, polegający na uleganiu przez nich złudzeniu o poczuciu własnej wyjątkowości¹³. Z drugiej strony, „szaleniec miłuje rozum, jak chory w gorączce uwielbia lód!”¹⁴.

W twórczości Nietzschego szaleństwo ma wiele postaci: jest nim nie-trwałe ludzkie szczęście („krótkie szaleństwo szczęścia”)¹⁵; jest nim też „szał rozumu”, czyli boskie szaleństwo¹⁶. Z jednej strony, Nietzsche podkreślał szaleństwo nawiedzonych: „Fanatyk, opętany, epileptyk religijny, wszyscy ekscentryczni byli odczuwani jako najżywsze typy mocy: jako

„Moja prawda wszelako jest przeraźliwa: dotąd bowiem prawdą zwano kłamstwo” (*Ecce homo: Jak się staje, czym się jest*, tłum. B. Baran. Kraków 1996, s. 125. r. *Dlaczego jestem przeznaczaniem* 1). To samo, ale w jeszcze ostrzejszej formie powtórzył w rozdziale 8 (s. 133). „Nie kłam” - po naszymu: *wystrzegaj się, mój filozofie, mówienia prawdy*” (*Zmierch bożyszcz, czyli jak się filozofuje miotem*, tłum. G. Sowiński. Kraków 2000, s. 107, r. *Wywody nie na czasie* 42, oba podkr. F. N.). Por.: „Nic nie jest prawdą z tego, co kiedyś uważane było za prawdę” (*Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości [Studia i fragmenty]*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki. Kraków 2003, s. 174, § 257).

⁹ *Jutrzenka: Myśli o przesądach moralnych*, tłum. S. Wyrzykowski. Warszawa [1907], s. 105-106, § 107.

¹⁰ *Wiedza radosna*, s. 108, § 76. Nietzsche zapewne miał tutaj na myśli oryginalne, greckie rozumienie słowa *manta*, oznaczające stan pobudzenia emocjonalnego, inspirację, entuzjazm (J. Fontenrose: *The Delphic Oracle*. Berkeley 1978, s. 211-212).

¹¹ Swoją pogardę dla „motłochu” Nietzsche wyraził najpełniej w rozdziale *O wyższym człowieku* (*To rzeki Zaratustra: Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła. Warszawa 1999, s. 364-375). Z motłochu wyłączał jednak chłopów: „Wieśniak jest dzisiaj najlepszy; i naturę wieśniaka winien mieć pan!” (s. 312, rozdział *Rozmowa z królami* 1). Należy jednak podkreślić, że Nietzsche generalnie gardził „dzisiejszym człowiekiem” (*Anty-chryścijanin: Przekleństwo chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowiński. Kraków 1996, s. 73, § 38).

¹² *Wiedza radosna*, s. 108, § 76.

¹³ *Wędrowiec i jego cień*. Kraków 2003, s. 252, rozdział 2.345.

¹⁴ *Pisma pozostałe 1876-1889*, tłum. B. Baran. Kraków 1994, s. 99, § 222.

¹⁵ *To rzeki Zaratustra*, s. 37, r. *O zaświatowcach*.

¹⁶ Tamże, s. 39.

boscy”¹⁷. Z drugiej strony, zgłaszał protest wobec prób ścisłego kategoryzowania tego, co nieokreślone: „Człowiek religijny”, ‘obłąkany’, ‘geniusz’, ‘przestępca’, ‘tyran’ - to są złe nazwy i szczegóły na miejscu nienazywalnego”¹⁸. Niemniej, Nietzsche wydaje się odrzucać boskie szaleństwo jako związane z bogiem, którego śmierć oznajmił, i z polityowaniem wyraża się o „ozdrowieńcu”, który w nocy i po kryjomu czci trumnę dawnego boga¹⁹.

Nietzsche był jednak zdecydowanym przeciwnikiem czci dla „szaleńców jako mędrców i udzielających wyroczni”²⁰, oraz traktowania epilepsji jako „choroby świętej”, będącej znakiem boskiego wybraństwa, tak, jak czynili to zazwyczaj starożytni. Bronił starożytnych reformatorów przed zarzutem szaleństwa, zwracając uwagę, że obłąd musieli symulować, gdyż w przeciwnym wypadku społeczeństwo nie zaakceptowałoby ich nowatorstwa²¹. Żyli bowiem w czasach, w których „obłąd [uznawano] za boskość”²².

Szaleństwo postrzegał Nietzsche w działalności „ras dostojnych”; w jego przekonaniu była to „śmiałość szalona, absurdalna, raptowna w swych przejawach”²³. Pisał: „Na dnie wszystkich tych ras dostojnych [a nie tylko w każdym człowieku] nie można zapoznać drapieżnika, okazałej *blond bestii*, łakomie węszącej za łupem i zwycięstwem; to ukryte dno potrzebuje się od czasu do czasu wyładować, zwierzę musi znów wychynąć na powierzchnię, musi znów powrócić do puszczy”²⁴. Owa „*blond bestia*” kryła się lub kryje w umysłach Rzymian, Arabów, Germanów, Japończyków, bohaterów homeryckich, skandynawskich wikingów, Gotów oraz Wandali²⁵. „To właśnie rasy dostojne pozostawiały po sobie wszędzie, gdzie wiodły ich podboje, pojęcie ‘barbarzyńcy’”²⁶. W jego przekonaniu wyobrażenie barbarzyńcy, które w świadomości ludzi

¹⁷ *Woła mocy*, s. 57, § 77, podkr. F.N. Boskie szaleństwo jest tematem mojej książki *Szaleństwo w religiach świata*. Kraków 2005.

¹⁸ Dopiski do *Also sprach Zarathustra*, 1882-1886, s. 250, § 70, cyt. w: M. Heidegger: *Nietzsche*, t. 1, Warszawa 1998, s. 390.

¹⁹ *To rzeki Zarathustra*, s. 39, r. *O zaświatowcach*.

²⁰ *Ludzkie, arcyłudzkie*, tłum. K. Drzewiecki. Warszawa 1984, s. 140, § 127.

²¹ *Jutrzenka*, s. 22-23, § 14.

²² Tamże, s. 28, § 18.

²³ *Z genealogii moralności: Pismo polemiczne*, tłum. G. Sowiński. Kraków 1997, s. 49-50, rozprawa 1.11.

²⁴ Tamże, s. 49, podkr. F.N., dopisek w nawiasie J. S.

²⁵ Tamże, s. 49-50.

²⁶ Tamże, s. 49.

Zachodu kojarzy się ze słowem „Wandal”, było wcześniej cechą starożytnych Ateńczyków: „ich obojętność i pogarda dla bezpieczeństwa, ciała, życia, wygody, ich przerażająca pogoda i głębia rozkoszy czerpana z wszelkiego niszczenia, z wszelkich zwycięstw i okrucieństw”²⁷. Zapowiadał, że w XX wieku barbarzyńcy „skonsolidują się dopiero po wielkim kryzysie socjalistycznym”²⁸.

Szaleństwem są ludzka mądrość²⁹ i geniusz. Mądrości nie da się oddzielić od szaleństwa: „wszędzie, gdzie istnieje obłęd, istnieje też ziarno mądrości i geniuszu”³⁰. Geniusz wiązał z szaleństwem, fantastyką i fanatyzmem³¹. Ponieważ wczesny Nietzsche uznawał, że geniusz jest „emanacją transcendencji”³², a „celem wszelkiej kultury” jest tworzenie geniusza³³, można z tego wnosić, że przeznaczeniem ludzkości jest szaleństwo, zwłaszcza zaś „boskie szaleństwo”. Cytując Platńskiego *Fajdro*³⁴ stwierdzał, że każda nowatorska działalność człowieka jest nieodłącznie związana z szaleństwem, i że prekursorzy, chcąc być zrozumiani, musieli udawać szaleństwo³⁵.

Nietzsche sam o sobie pisał jako o geniuszu³⁶, a w jego epoce powszechnie łączono geniusz z szaleństwem³⁷. Znany badacz i wydawca pism Nietzschego G. Colli uważał go za człowieka ‘nawiedzonego przez boga’ i ‘owładniętego manią’³⁸.

²⁷ Tamże, s. 50.

²⁸ *Der Wille zur Macht*, w: *Nachgelassene Werke*, t. 16, Leipzig 1922, s. 288, § 868.

²⁹ „Ach, ta szalona, stara, głupia mądrość!” (To rzeki *Zaratustra*, s. 290, r. *Druga pieśń taneczna* 2).

³⁰ *Jutrzenka*, s. 22, § 14. O geniuszu i szaleństwie pisał też w: *Ludzkie, arcyłudzkie*, s. 181-83, § 164. Pojęcie geniuszu Nietzsche uważał za „przesąd” (*Wola mocy*, s. 44, § 56).

³¹ *Jutrzenka*, s. 67, § 66.

³² *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, cyt. w: L. Kusak *Fryderyk Nietzsche w poszukiwaniu utraconego ideału*, s. 46.

³³ *Niewczesne rozważania*, tłum. M. Lukaszewicz. Kraków 1996, s. 189, r. *Schopenhauer jako wychowawca* 3.

³⁴ Według Platona: „(...) największe dobra zawdzięczamy szaleństwu, które, co prawda, bóg nam zsyłać raczy” (*Fajdros*. Warszawa 1958, s. 67, 244A). Słowa te Nietzsche przywołuje też w: *Ludzkie, arcyłudzkie*, s. 182-183, § 164.

³⁵ *Jutrzenka*, s. 22-23, § 14. Por. *Wędrowiec i jego cień*, s. 93, r. 1.246.

³⁶ *Eccehomo*, s. 125-126, r. *Dlaczego jestem przeznaczeniem* 1.

³⁷ Por. A. Schopenhauer (*Świat jako wola i przedstawienie*, Warszawa 1994, t. I, s. 303-305; t. 2, s. 557-560), oraz C. Lombroso (*Geniusz i obłąkanie*. Warszawa 1987 [1864]).

³⁸ G. Colli: *O ostatnich notatkach Nietzschego nie opublikowanych za życia (wiosna 1888 - styczeń 1889)*. „Pracownia”, nr 12, 1993, s. 69.

Nietzsche stawiał też znak równości między geniuszem a neurozą.³⁹ Wspominał też „moralny obłąd geniuszu”⁴⁰ Pisał: „dopóki geniusz w nas gości, pełni jesteśmy odwagi, ba, nawet szaleństwa, nie dbamy o życie, zdrowie i cześć”⁴¹.

Szaleństwem i przesądem była dla niego wszelka wiedza. Uważał, że „pewność doprowadza do obłądu”⁴². Filologię uznawał za „aborcję przeprowadzoną na Bogini Filozofii przez idiotę lub kretyna”⁴³. Naukową interpretację świata uznał za Jedną z *najgłupszych*⁴⁴ za „przesąd”⁴⁵. Wzmiankował „szaleństwo na punkcie zjawisk”⁴⁶. Pół wieku później Ludwig Wittgenstein zapisze, że choć kogoś, kto odrzuca sens i możliwość poznania w ogóle można nazwać szaleńcem, to jednak stawia pytania: „Ale czy możemy powiedzieć, że on się myli?”⁴⁷. „Bo czyż nie mógłbym być obłąkany i nie wątpić w to, w co bezwzględnie wątpić powinienem?”⁴⁸.

Szaleństwem jest koncepcja przyczynowości mechanistycznej oraz narzucanie na świat siatki pojęciowej, którą mylnie uznaje się za rzeczywistość istniejącą⁴⁹. Nie istnieją także kategorie pojęciowe ludzkiego umysłu: „Nie ma ani ‘ducha’, ani rozumu, ani myślenia, ani świadomości,

³⁹ *Wola mocy*, s. 251, § 355.

⁴⁰ *Jutrzenka*, s. 378, § 537.

⁴¹ Tamże, s. 379. Także w *Woli mocy* wspominał „szaleństwo odwagi” (s. 257, § 361).

⁴² *Ecce homo*, s. 45, rozdział *Dlaczego jestem tak roztropny* 4, podkr. F.N.

⁴³ Słowa, które Nietzsche wypowiedział w październiku 1868 roku w odpowiedzi na słowa P. Deussena, który nazwał filologię „córką filozofii” (H. A. Reyburn: *Nietzsche: The Story of a Human Philosopher*. London 1948, s. 98).

⁴⁴ *Wiedza radosna*, s. 348, § 373, podkr. F.N.

⁴⁵ Tamże, s. 346.

⁴⁶ *Phenomeno-Manie*, frg. 6 [19], zapis z lata 1886/wiosny 1887 roku. *Nachgelassene Fragmente: Herbst 1885 bis Herbst 1887*, G. Colli, M. Montinari (red.): *Nietzsche Werke*. Berlin 1974, Band VIII.1, s. 245.

⁴⁷ L. Wittgenstein: *Kartki*. Warszawa 1993, s. 53, § 217.

⁴⁸ Tamże, § 223.

⁴⁹ Por. „Świat wydaje się nam logiczny, ponieważ myśmy go uprzednio zlogizowali” (*Wola mocy*, s. 192, § 279, podkr. F.N.). Por. słynne stwierdzenie A. Korzybskiego: „Mapa nie jest terytorium” (*Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*. Lakeville 1950, s. 750). Korzybski jest też autorem innych słów, kwestionujących arystotelesowski punkt widzenia: „Słowa nie są rzeczami, które przedstawiają” (s. 751, oba podkr. A. K.). Por. *Poza dobrem i złem*, § 21, podkr. F. N.; Interpretując ten aforyzm, A. Nehamas pisał, że dla Nietzschego „koncepcja przedmiotu (*object*) jest czystym szaleństwem” (*Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, Mass., 1985, s. 87).

ani duszy, ani woli, ani prawdy: wszystko to fikcje do niczego nie przydatne”⁵⁰.

Nietzsche zakwestionował filozoficzne podstawy kultury zachodniej, z jej idealizmem, esencjalizmem, uniwersalizmem, dualizmem i racjonalizmem.⁵¹ Za szaleństwo uznawał niektóre koncepcje religijno-filozoficzne, np. poczucie istnienia boskiej opieki⁵², mniemanie o możliwości pozacielesnego istnienia⁵³, przeświadczenie, że wszystko jest nietrwałe i przemija⁵⁴, przypisywanie bytowi instynktu samozachowawczego⁵⁵, a także pogląd uznający życie za karę: „zapamiętano się w swym szaleństwie do tego stopnia, iż rozkazano nawet istnienie odczuwać jako karę”⁵⁶. Generalnie zaś stwierdzał: „Historia filozofii jest ukrytym szaleństwem przeciwko życiowym uczuciom wartości, przeciwko stawianiu po ich stronie życia”⁵⁷. Szaleństwem jest w jego pojęciu wszelka twórczość literacka.⁵⁸

Do szaleństwa doprowadzają człowieka kultura i sztuka. Uważał, że wielka sztuka umarła, nie budzi już wzniosłych uczuć, zamiast tego ofiarowując jej odbiorcom „chwilowe odurzenie i szaleństwo”⁵⁹. Jego postawa wobec sztuki była jednak ambiwalentna. Z jednej strony utrzymywał bowiem, że sztuka, podobnie jak filozofia, mogą być formą terapii. Z drugiej zaś pisał, że sztuka powoduje „oszołomienie, spazm, ogłuszenie, obłąd”⁶⁰. Rozwodził „słodkie szaleństwo artystycznego natchnienia”⁶¹. Przyznawał też sztuce „prawo do zupełnego szaleństwa”⁶². Był zwolennikiem sztuki arystokratycznej. Za „szaleństwo” uznawał pogląd, według

⁵⁰ *Wola mocy*, s. 185, § 270.

⁵¹ P. Pieniążek: *Dwie genealogie: Nietzsche/Foucault*, w: A. Dubik (red.): *Poznanie-podmiot - dyskurs: Idee i dziedzictwo frankofońskiej tradycji epistemologicznej*. Toruń 2002, s. 102-103.

⁵² *Wola mocy*, s. 287, § 401.

⁵³ *To rzeki Zaratustra*, s. 38, r. *O zaświatowcach*.

⁵⁴ Tamże, s. 184, r. *O zbawieniu*. Interpretacja rozdziału *O zbawieniu* nie jest rzeczą prostą. Prawdopodobnie jednak Nietzsche nie utożsamia się w nim z głosem szaleństwa, głoszącym przemijalność i deterministyczne podporządkowanie się prawom przeszłości, a w zamian aprobeuje wyzwolicielską siłę woli, którą reprezentuje Zaratustra.

⁵⁵ *Nachlass 1881-1886*, t. XII, s. 101, cyt. w: M. Heidegger: *Nietzsche*, t. 1, s. 350.

⁵⁶ *Jutrzenka*, s. 21, § 13.

⁵⁷ *Wola mocy*, s. 175, § 259.

⁵⁸ *Ludzkie, arcyłudzkie*, s. 195, § 194. Wg niego pisarz to złoczyńca (s. 194, § 193).

⁵⁹ *Wiedza radosna*, s. 125, § 89.

⁶⁰ Tamże, s. 341, § 370.

⁶¹ *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. B. Baran. Kraków 1994, s. 106, § 14.

⁶² *Zmierzch bożyszczy*, tłum. S. Wyrzykowski. Warszawa 1905-1906, s. 90, r. *Wywody nie na czasie* 30, podkr. F. N.

którego rolą sztuki jest dążenie do zmiany życia⁶³. Kultura zaś zasypuje człowieka taką ilością informacji, że doprowadza go to do obłąd⁶⁴. Za „zgubne” szaleństwo poczytywał także przeświadczenie, że kultura może zyskać na wojnie, a nawet odnieść zwycięstwo⁶⁵.

Do szaleństwa doprowadza człowieka rozwój cywilizacji: „Liczba obłąkanych, przestępców i ‘naturalistów’ wzrasta: oznaka rosnącej i gwałtownie spieszącej *naprzód* cywilizacji”⁶⁶. Pod tym względem Nietzsche był bliski poglądom współczesnego mu E. Jarvisa, który uważał, że zwiększona ilość przypadków obłąd to „część ceny, jaką płacimy za postęp cywilizacyjny”⁶⁷.

Szaleństwem jest idealizm⁶⁸. Szaleństwem jest szlachetność. Nietzsche wspominał o ‘godności szaleństwa’. Według niego rozum jest czymś pospolitym, zaś szaleństwo wiąże się ze szlachetnością⁶⁹. Szaleństwem jest wola: „Zaprawdę, wielkie szaleństwo tkwi w naszej woli (...) to szaleństwo ducha sobie zdobyło”⁷⁰. Za szaleństwo uznawał zarówno czystość⁷¹, jak i rozpustę⁷², zarówno prawosć (cnotę, uczciwość)⁷³, jak i bezmyślne życie

⁶³ *Wędrowiec i jego cień*, s. 67, r. 1.174.

⁶⁴ *Ludzkie, arcyłudzkie*, s. 245, § 244.

⁶⁵ *Niewczesne rozważania*, s. 5, r. David Strauss, wyznawca i pisarz 1.

⁶⁶ *Wola mocy*, s. 279, § 389, podkr. F. N.

⁶⁷ E. Jarvis: *On the Supposed Increase of Insanity*. „American Journal of Insanity”, 8 (1851/52), s. 363, cyt. w: G. Rosen: *Madness in Society: Chapters in the Historical Sociology of Mental Illness*. London 1968, s. 186. Por. słowa K. Dąbrowskiego: „Dezintegracja wzrasta i rozwija się w miarę postępu cywilizacji, a zwłaszcza kultury” (*W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*. Warszawa 1996, s. 8).

⁶⁸ *Ludzkie, arcyłudzkie*, s. 397, § 490.

⁶⁹ *Wiedza radosna*, s. 58-59, § 20.

⁷⁰ *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Warszawa 1990, s. 170, r. *O wyzwoleniu*. Nowy przekład zamiast o szaleństwie mówi o głupocie (*To rzeki Zaratustra*, s. 183). Na oznaczenie głupoty/szaleństwa Nietzsche użył słowa *Narrheit*. G. Colli, M. Montinari (red.): *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Berlin 1968, t. VI.1, s. 176.

⁷¹ *To rzeki Zaratustra*, s. 71, r. *O czystości*. Tłumacze na język polski oddali użyte przez Nietzschego słowo *Thorheit* przez. ‘głupota’. G. Colli, M. Montinari (red.): *Nietzsche Werke*, t. VI.1, s. 66. Ale jego współczesny odpowiednik *Torheit*, oznacza „szaleństwo”. Nietzsche użył formy, która nie występuje we współczesnej niemczyźnie.

⁷³ *Wiedza radosna*, s. 90, § 55.

⁷³ Według niego: „cnota (...) jest (...) szlachetnym szaleństwem” (*Wola mocy*, s. 304, § 432, podkr. F. N.).

konformisty⁷⁴. Uważał, że „[p]rawość jest wielką kusicielką wszystkich fanatyków”⁷⁵, a „cnota” o tyle tylko posiada wartość, o ile prowadzi do szaleństwa, ono zaś przejawia się w nadczłowieczeństwie⁷⁶.

Szaleństwem jest moralność⁷⁷, oraz osądy moralne, które poczucie mocy uznają za zło⁷⁸. Zdaniem Nietzschego, ocenianie czegokolwiek w kategoriach dobra bądź zła, to „stare urojenie”⁷⁹, zaś wyjście poza dobro i zło to ‘małe szaleństwo’⁸⁰.

Paradoksalnie, jego poglądy na moralność również nie są jednoznaczne. Z jednej strony, za szaleństwo uznawał łamanie uświęconych tradycją obyczajów⁸¹. Z drugiej, odrzucał moralność mieszczańską, wspartą na hipokryzji („szał oburzenia”⁸²) i etycznym Bogu dobra jako przeciwieństwu zła⁸³, postulując w zamian zgodną z naturą etykę namiętności⁸⁴. Pisał o „szalonej do najwyższego stopnia ekonomii” grabieży, którą w teorii owa obłudna moralność mieszczańska potępia, choć w praktyce często z niej korzysta⁸⁵.

Szaleństwem jest prawda: „kto nie popadł w szał, ten zgoła nie może wiedzieć, czym i gdzie jest prawda”⁸⁶. Szaleństwem jest także uważanie wszystkich swoich sądów za prawdziwe⁸⁷. Dążenie do „prawdy za wszelką cenę” uznawał za „obłąd młodzieńczy”⁸⁸.

⁷⁴ *Wiedza radosna*, s. 265, § 328: „(...) wasza bezmyślność i głupota, wasze oddawanie się fałom życia bez prawidła, wasze podporządkowanie się mniemaniom sąsiada jest powodem, dla którego tak rzadko dochodzicie do szczęścia”.

⁷⁵ *Jutrzenka*, s. 367, § 510.

⁷⁶ *To rzeki Zaratustra*, s. 14, r. *O nadczłowieku i ostatnim człowieku* 3.

⁷⁷ *Zmierzch bożyszcz*, tłum. G. Sowiński, s. 48, r. *O moralności sprzecznej z naturą* 6. W *Wiedzy radosnej* pisał, że moralność jest nie tylko szalona, ale także nienaturalna (s. 36, § 1).

⁷⁸ *Jutrzenka*, s. 189, § 189. Z drugiej strony, sam nazywał siebie immoralistą (np. w: *Ecce homo*, s. 127, r. *Dlaczego jestem przeznaczaniem* 2), a nawet „pierwszym immoralistą” (s. 78, r. *Dlaczego piszę tak dobre książki* 2, podkr. F. N.).

⁷⁹ *To rzeki Zaratustra*, s. 258, r. *O starych i nowych tablicach* 9.

⁸⁰ *Wiedza radosna*, s. 356, § 380.

⁸¹ *Jutrzenka*, s. 22, § 14.

⁸² *Tamże*, s. 240, § 239.

⁸³ *To rzeki Zaratustra*, s. 14, r. *O nadczłowieku i ostatnim człowieku* 3.

⁸⁴ *LudzJde, arcyludzkie*, s. 151, § 137.

⁸⁵ *Wiedza radosna*, s. 34, § 1.

⁸⁶ *Jutrzenka*, s. 387, § 542.

⁸⁷ *Tamże*, s. 365, § 506.

⁸⁸ *Wiedza radosna*, s. 9, *Przedmowa do wydania drugiego* 4.

Szaleństwem jest wiara w to, że posiada się prawdę: „Nikt nie może bez niejakego obłądu wierzyć tak mocno, iż prawdę posiada: nie omieszką pojawić się wątplenie. Na pytanie, czy dozwolone jest obłądowi poświęcać ludzkość, trzeba by odpowiedzieć przecząco. Ale w praktyce tak się zdarza, ponieważ obłądem jest właśnie wiara w prawdę”⁸⁹.

Szaleństwem jest prawda o śmierci Boga, tak jak pobożność po stwierdzeniu śmierci Boga⁹⁰. Myśl o śmierci Boga Nietzsche włożył w usta dwóch szaleńców: Zaratustry⁹¹, oraz anonimowego obłąkanego. Zaratustra może być *alter ego* samego Nietzschego⁹². Według Zaratustry: „Ten stary Bóg (...) już nie żyje; do gruntu umarł”⁹³. Zdaniem Nietzschego: „udusiło go współczucie”⁹⁴. Jeśli zapytamy, wobec kogo, odpowiedź brzmi: wobec szalonego świata. Świat „odarty z Boga” jest „głupi, ślepy, obłąkany i wątpliwy”⁹⁵. Słowa: „Lepiej żadnego Boga, lepiej na własną rękę dole swą zdziaływać, lepiej szaleńcem być, lepiej samemu Bogiem się stać!”⁹⁶ - można uznać albo za potwierdzenie faktu, że Nietzsche uznawał Boga za szaleńca, albo (i do takiego wniosku dojdzie zapewne teista), że odrzucenie Boga prowadzi do deifikacji człowieka, a w konsekwencji do jego szaleństwa. Jednak dwa inne fragmenty *Zaratustry* pozwalają uznać Nietzschego za politeistę, a zważywszy na to, że - podobnie jak niektórzy starożytni - bogów i demony umieszczał na tym

⁸⁹ *Teoriopoznawcze wprowadzenie o prawdzie i kłamstwie w sensie moralnym (Spójny zapis)*. „Teksty”, 1980, nr 3, s. 180, podkr. F. N.

⁹⁰ *To rzeki Zaratustra*, s. 395, r. *Przebudzenie 2*.

⁹¹ O tym, że Zaratustra jest szaleńcem, czytamy w starym przekładzie Berenta (*Tako rzecze Zaratustra*. Warszawa 1990, s. 392, *Święto ośle 3*). Nowy przekład mówi o starym, radosnym głupcu-Zaratustrze (*To rzeki Zaratustra*, s. 400-401). Na oznaczenie głupca-szaleńca Nietzsche użył słowa *Narr*. Cr. Colli, M. Montinari (red.): *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Berlin 1968, t. VI.1, s. 389.

⁹² Taka jest opinia E. Paci (*Nietzsche*, w: tenże: *Związki i znaczenia*. Warszawa 1980, s. 384) i chyba nie tylko jego.

⁹³ *To rzeki Zaratustra*, s. 333, r. *Wysłuszony*. Por. s. 365, r. *O wyższym człowieku 2*.

⁹⁴ Tamże, s. 330, r. *Wysłuszony*.

⁹⁵ *Wiedza radosna*, s. 320, § 357.

⁹⁶ *Tako rzecze Zaratustra*, s. 323. W nowym tłumaczeniu S. Lisieckiej i Z. Jaskuły czytamy: „lepiej bez boga, lepiej na własną rękę gotować sobie przeznaczenie, lepiej być głupcem, lepiej samemu być Bogiem!” (*To rzeki Zaratustra*, s. 332, r. *Wysłuszony*). Różnice - podobnie jak w powyższym przypadku - są spowodowane dwuznacznością niemieckiego *Narr*. G. Colli, M. Montinari (red.): *Nietzsche Werke*, t. VI.1, s. 321.

samym poziomie, można w nim ujrzeć polidemonistę⁹⁷. Jeden z nich głosi: „To właśnie jest boskość, że są bogowie, ale nie ma jednego Boga!”⁹⁸. Należy jednak dodać, że w innym miejscu tego samego utworu stwierdzał:

*Nie żyją wszyscy bogowie*⁹⁹. Jedynym pozostałym przy życiu teistą u Nietzschego jest „tchórzliwy diabeł”¹⁰⁰.

W *Wiedzy radosnej* pokazał, że historia chrześcijaństwa jest nieodłącznie związana z szaleństwem: u jej zarania szaleniec rozpoznaje w Jezusie Chrystusie Boga¹⁰¹, a po osiemnastu stuleciach kolejny szaleniec (sam Nietzsche) wkłada w usta innego szaleńca informację o śmierci tegoż Boga¹⁰². W następnym stuleciu filozof rozpaczliwie konstataje, że „Wiara może żyć tylko w atmosferze szaleństwa”¹⁰³. Zdaniem Nietzschego, chrześcijaństwo „[j]est to swego rodzaju szaleństwo woli w okrucieństwie psychicznym, szaleństwo, które nie ma sobie równych: *wola*, by uważać się za winnego i niegodnego, aż po niemożność odpokutowania, *wola*, by myśleć o sobie jako o ukaranym i nie przyjmować, że kara będzie mogła kiedykolwiek zrównoważyć winę, *wola*, by najgłębszą podstawę rzeczy zarażać i zatruwać problemem kary i winy, raz na zawsze odcinając sobie wyjście z tego labiryntu ‘*idées fixes*’, *wola*, by zbudować pewien ideał - ideał ‘świętego Boga’ - i stać się w jego obliczu namacalnie pewnym *własnej* absolutnej niegodności. Och, ta szalona, smutna bestia człowiek!”¹⁰⁴. Komentując ten aforyzm, W. Kaufmann zauważył: „Nietzsche proroczo portretuje siebie jako szaleńca: utrata Boga oznacza szaleń-

⁹⁷ Z. Kaźmierczak: *Friedrich Nietzsche Jako odnowiciel umysłowości pierwotnej: Analiza w kontekście fenomenologii religii Gerardusa van der Leeuwa*. Kraków 2000, s. 343.

⁹⁸ *To rzeki Zaratustra*, s. 260, r. *O starych i nowych tablicach* 11. Drugi fragment znajduje się w r. *O odszczepieńcach* 2, s. 235. Komentując znajdujące się tam słowa, że „sarni się na śmierć - zaśmieli!”. G. Deleuze wnioskował, że dla Nietzschego bogowie też są martwi: „Bogowie umarli (...) ze śmiechu słysząc, jak jakiś Bóg mówi, że jest jeden” (*Nietzsche i filozofia*. Warszawa 1993, s. 8).

⁹⁹ *To rzeki Zaratustra*, s. 102, r. *O cnocie darzącej* 3, podkr. F. N.

¹⁰⁰ Tamże, s. 233, r. *O odszczepieńcach* 2.

¹⁰¹ To właśnie „duchy nieczyste”, w końcu współpracownicy owego ‘kłamcy’ czyli Szatana (por. J 8,44), jako pierwsze rozpoznały w Jezusie ‘Syna Bożego’. Por. Mk 1, 24; 3, 11; 5, 7; Mt 8, 28-29; Łk 4,41; 8,28.

¹⁰² *Wiedza radosna*, s. 167-169, § 125. Według R. Havasa, tym szaleńcem jest sam Nietzsche (*Nietzsche’s Genealogy: Nihilism and the Will to Knowledge*. Ithaca 1995, s. 227).

¹⁰³ L. Szestow: *Sola fide - Tylko przez wiarę*. Warszawa 1995, s. 259.

¹⁰⁴ *Z genealogii moralności*, s. 99, rozprawa 2.22, podkr. F. N.

stwo, a kiedy ludzkość odkryje, że stało się to faktem, wybuchnie powszechne szaleństwo”¹⁰⁵.

Szaleństwem jest działalność kapłanów, którzy kreują zbawicieli i bogów: „Pełen dziur był duch tych zbawicieli; ale w każdą dziurę wtykali swoje szaleństwo, swoją zatkajdziurę, którą nazywali Bogiem”¹⁰⁶. Szaleństwem jest ich ‘ciasna wiara’¹⁰⁷. Szaleńcem jest niedoskonały stwórca, będący „dziełem i szaleństwem człowieka”¹⁰⁸. Szalone są słowa zbawicieli, nakładającego ludziom „okowy fałszywych wartości”¹⁰⁹.

Szaleństwem jest miłość: „W miłości jest zawsze trochę szaleństwa. Ale zawsze też w szaleństwie jest trochę rozumu”¹¹⁰. „Wiele krótkich szaleństw, - oto co się zwie u was miłością”¹¹¹. Jednak miłość - podobnie jak szaleństwo - umożliwia przekroczenie człowieczeństwa i doświadczenie nadczłowieczeństwa: Wszystko, co człowiek robi z miłości, dokonuje się poza dobrem i złem”¹¹². Ale nadczłowieczeństwo też jest szaleństwem: „Oto będę nauczał was nadczłowieka: on jest tą błyskawicą, on jest tym szaleństwem!”¹¹³. W niepublikowanych za życia notatkach pisał: „Wszystko nadludzkie zjawia się w człowieku jako choroba i obłąd”¹¹⁴.

Szaleństwem są litość i współczucie: „Och, gdzież na świecie działają się większe szaleństwa, niżli pośród litościwych? I co stworzyło więcej cierpień na świecie, nad szaleństwa litościwych?”¹¹⁵. Stwierdzał, że

¹⁰⁵ W. Kaufmann: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton 1974, s. 97.

¹⁰⁶ *To rzeki Zaratustra*, s. 119, r. O kapłanach.

¹⁰⁷ Tamże, s. 348, r. Cień.

¹⁰⁸ Tamże, s. 36, r. O zaświatowcach.

¹⁰⁹ Tamże, s. 117, r. O kapłanach.

¹¹⁰ Tamże, s. 50, r. O czytaniu i pisaniu.

¹¹¹ *Tako rzecze Zaratustra*, s. 82, r. O dziecku i o małżeństwie. W nowym tłumaczeniu: „Wiele małych głupstw - to się u was nazywa miłością” (*To rzeki Zaratustra*, s. 91). Na oznaczenie głupstwa-szaleństwa Nietzsche użył słowa *Thorheit*. G. Colli, M. Montinari (red.): *Nietzsche Werke*, t. VI.1, s. 87.

¹¹² *Poza dobrem i złem*, tłum. G. Sowiński. Kraków 2001, s. 98, § 153. O szaleństwie miłości pisał też w *Jutrzence* (s. 375, § 531).

¹¹³ *To rzeki Zaratustra*, s. 14, r. O nadczłowieku i ostatnim człowieku 3.

¹¹⁴ *Pisma pozostałe*, s. 283, § 241.

¹¹⁵ *Tako rzecze Zaratustra*, s. 105, r. O litościwych. W nowym tłumaczeniu: „Ach, gdzież na świecie działają się większe głupstwa niż pośród współczujących? I co przysporzyło światu więcej cierpienia, niż głupota współczujących?” (*To rzeki Zaratustra*, s. 115, r. O współczujących). Podobnie jak wyżej, na oznaczenie ‘głupstwa-szaleństwa’ Nietzsche użył słowa *Thorheit*. G. Colli, M. Montinari (red.): *Nietzsche Werke*, t. VII, s. 111.

rezultatem współczucia jest „zawsze wielka głupota”¹¹⁶. Z drugiej strony pisał, że „[g]łupota dobrych jest bezdennie mądra”¹¹⁷.

Szaleństwem jest państwo. Nietzsche gwałtownie sprzeciwiał się heglowskiemu kultowi państwa. Stwierdzał istnienie „szału państwowego”¹¹⁸. Pisał o państwie jako kłamliwym potworze, pojącym ludzi trucizną i prowadzącym ich do zguby¹¹⁹. Z drugiej strony, żywił wielki podziw dla zdobywców i wielkich wodzów, zwracając uwagę, że również im nie był obcy obłęd¹²⁰.

Szaleństwem są władza i bogactwo: „Mocy władzy pragną, ale wpierv jej łomu, mnóstwa pieniędzy - ci niemożni. (...) Do tronu wszyscy oni zdążają: to jest ich szaleństwem - jak gdyby szczęście zasiadało na tronie! (...) Szaleńcami są dla mnie oni wszyscy, wspinającymi się małpami i nadgorliwcami”¹²¹.

Szaleństwem jest też małżeństwo jako Jedna wielka głupota”¹²². Szczególnie dotyczy to małżeństwa z miłości, będącego „najnierozumniejszym rodzajem małżeństwa”¹²³. Szaleństwem jest związany z nim instynkt rozmnażania się: „popęd utrzymania rodzaju (...) jest w istocie swej (...) instynktem, szaleństwem (*Thorheit*), bezzasadnością”¹²⁴.

Z powyższego wynika, że Nietzsche postawił znak równości między człowieczeństwem a szaleństwem. Pokazywał, że wszelkie ludzkie egoizmy, iluzje i błędy powstają z „pomieszania obłędu i żądz”¹²⁵. Dla niego „[e]gzystencja to wielka głupota”¹²⁶. Świadczą też o tym *expressis verbis* słowa: „Człowiek jako popadłe w obłęd zwierzę: po dziś żyje wśród czystej złudy, bardziej, niż ktokolwiek mógłby przypuszczać. Takim go spot-

¹¹⁶ *To rzeki Zaratustra*, s. 119, r. *O kapłanach*.

¹¹⁷ Tamże, s. 272, r. *O starych i nowych tablicach* 26.

¹¹⁸ *Wędrowiec i jego cień*, s. 220, r. 2.232.

¹¹⁹ *To rzeki Zaratustra*, s. 62-63, r. *O nowym bożku*.

¹²⁰ *Jutrzenka*, s. 27, § 18.

¹²¹ *To rzeki Zaratustra*, s. 64, r. *O nowym bożku*.

¹²² Tamże, s. 91, r. *O dziecku i małżeństwie*.

¹²³ *Wola mocy*, s. 253, § 356. Choć Nietzsche o tym nie wspomina, to o szaleństwie erotycznym (będącym jedną z przyczyn małżeństwa) pisał m.in. Platon. Na ten temat zob. *Fajdros*. Warszawa 1958, s. 104 (265B); *Państwo*, t. 2. Warszawa 1958, s. 8-9 (572E-573E).

¹²⁴ *Wiedza radosna*, s. 35, § 1.

¹²⁵ *Poza dobrem i złem*, s. 28, § 2.

¹²⁶ *Der Wille zur Macht*, s. 166, § 707.

kałem”¹²⁷. „Obłąd jest u jednostki czymś sporadycznym — ale regułą, jeśli chodzi o grupy, partie, narody, epoki”¹²⁸.

Przyczyną jakiejś specyficznej formy szaleństwa może być zbrodnia, ale, tak czy inaczej, szaleństwem jest całe życie człowieka, bowiem w jego umyśle istnieje ono zarówno „przed czynem”, jak i „po czynie”¹²⁹. Słowa „[n]iegdyś cały świat był obłąkany”¹³⁰, wypowiedziane po akapicie, w którym ludzi dzieli się na bezmyślne stado i wybitnych szaleńców, można rozumieć tak, że żyjącemu w szaleństwie światu objawił prawdę dopiero Zaratustra, jeden z ‘najsławniejszych’¹³¹, zarazem nowy zbawca i szaleniec. Według Nietzschego, szaleństwo nie przynosi ujmy. Zdaniem R. Havasa, Nietzsche wybrał szaleństwo, gdyż „zdrowie przestało się wypowiadać w sposób zrozumiały”¹³². Co więcej, należy je przekazywać innym¹³³.

Powołując się na słowa o iluzorycznej i podobnej do snu naturze świata u Nietzschego¹³⁴, R. Hayman stwierdza, że u Nietzschego „tylko szaleniec żyje jawą; większość zapada w senne przywidzenia”¹³⁵. Według R. Künzli, u Nietzschego: „Szaleństwo to stan ‘człowiek pełnego’, który może się wyrazić tylko w nonsensie”¹³⁶. Nietzsche nie tylko konstatował, że „Czyste szaleństwo uzdrowia”¹³⁷, ale, co więcej, stwierdzał, że nic się nie uda bez udziału posuniętej do szaleństwa zuchwałości¹³⁸. Chodzi o takie szaleństwo, które „zaostrza, czyni nieufnym oczyszcza rozum”, nie zaś o usypiający „[o]błąd, który uszczęśliwia”¹³⁹. Dlatego Zaratustra ucieka od społeczeństwa (uważanego przezeń za motłoch¹⁴⁰) w kierunku

¹²⁷ *Pisma pozostałe*, s. 256, § 181.

¹²⁸ *Poza dobrem i złem*, tłum. G. Sowiński, s. 99, § 156.

¹²⁹ *To rzeki Zaratustra*, s. 47, *O pobladłym przestępcy*, podkr. F. N.

¹³⁰ Tamże, s. 18, *O nadczłowieku i ostatnim człowieku* 5.

¹³¹ *To rzeki Zaratustra*, s. 18, r. *O nadczłowieku i ostatnim człowieku* 5.

¹³² R. Havas: *Nietzsche's Genealogy*, s. 230.

¹³³ *To rzeki Zaratustra*, s. 14, r. *O nadczłowieku i ostatnim człowieku* 3.

¹³⁴ *Wiedza radosna*, s. 89-90, § 54.

¹³⁵ R. Hayman: *Nietzsche: Glosy Nietzschego*. Warszawa 1998, s. 9.

¹³⁶ R.E. Künzli: *Nietzsche i semiologia: nowe kierunki w francuskich interpretacjach Nietzschego*, w: A. Przybysławski (red.): *Nietzsche 1900-2000*, s. 275.

¹³⁷ *Zmierzch bożyszcz*, tłum. S. Wyrzykowski, s. 90, r. *Wywody nie na czasie* 30, podkr. F. N.

¹³⁸ Taniże, s. 17, *Przedmowa*. Taką zuchwałością jest np. wojna, którą Nietzsche uznawał za niezbędną formę regulacji wadliwych stosunków społecznych. Mało tego, jego zdaniem, „[d]obra wojna uświęca każdą sprawę” (*To rzeki Zaratustra*, s. 314, r. *Rozmowa z królami* 2).

¹³⁹ *Wola mocy*, s. 171, § 253.

¹⁴⁰ Zob. wyżej, p. 12.

miłości, szaleństwa i tańca;¹⁴¹ tylko w nich bowiem przejawia się jeszcze bóstwo pierwotne, nieodróżnicowane na dobro i zło¹⁴². Jak zauważył Z. Kaźmierczak: „Nietzsche daje wielokrotnie do zrozumienia, że jego myślowy taniec oparty jest na obłądnie”, będącym metaforą chaosu, jaki zapanował po śmierci Boga¹⁴³. Temu filozoficznemu obłądowi przypisał¹⁴⁴ przebudzenie się u Nietzschego - w jednym błysku olśnienia i ekstazy - jego całej filozofii „w swej ostatecznej doskonałości”¹⁴⁵, oraz głównego rzecznika jego idei, Zaratustry¹⁴⁶.

Zdaniem T. S. Szasza, twórcy tzw. antypsychiatrii, od połowy XVII wieku (punktu końcowego dominacji Epoki Wiary) do chwili obecnej w Europie dominuje Epoka Szaleństwa¹⁴⁷. Zatem zarówno Nietzsche, jak i my wszyscy żyjemy w świecie, którego dominantą jest obłąd. Nietzsche postawił pytanie, odpowiedź na które interesowała też antypsychiatrów: „Czy obłąd jest zawsze symptomem zwyrodnienia, upadku, zapóźnionej kultury? Czy też może - pytanie do psychiatrów - istnieją neurozy zdrowia?”¹⁴⁸. Skoro - jak głoszą antypsychiatrzy - choroba psychiczna jest me-

¹⁴¹ „Uwierzyłbym tylko w takiego boga, który potrafi tańczyć” (To rzeki Zaratustra, s. 50, r. O czytaniu i pisaniu), a także: „Trzeba jeszcze mieć w sobie chaos, aby móc zrodzić tańczącą gwiazdę” (s. 17, r. O nadczłowieku i ostatnim człowieku 5). R. Safranski porównał taniec Zaratustry do tańca Siwy (*Nietzsche: Biografia myśli*, Warszawa 2003, s. 265, 357).

¹⁴² Takim bóstwem był ukochany przez Nietzschego Dionizos. O nieodróżnicowanym bóstwie pisali Heraklit i autor biblijny. U greckiego autora: „Bóg jest dniem, nocą, zimą, latem, wojną, pokojem, sytością, głodem” (frg. B67, K. Leśniak: *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*. Warszawa 1972, s. 186). Autor *Księgi Izajasza* (45, 7) wkłada w usta Jahwe słowa: „Ja tworzę światłość i stwarzam ciemności. Ja przygotowuję zarówno zbawienie, jak i nieszczęście. Ja, Pan, czynię to wszystko”. Znakomitą analizę filozofii Nietzschego jako nawrotu do umysłowości pierwotnej, a zwłaszcza roli, jaką pełnił w niej ekstatyczny taniec, przedstawił Z. Kaźmierczak w swojej pracy *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej*, zwl. s. 158-129.

¹⁴³ Tamże, s. 168. Por. s. 217.

¹⁴⁴ Tamże, s. 169.

¹⁴⁵ *Ecce homo*, s. 53, *Dlaczego jestem tak roztropny* 9.

¹⁴⁶ Tamże, s. 97, *Dlaczego piszę tak dobre książki* 1.

¹⁴⁷ T. S. Szasz: *The Age of Madness: The History of Involuntary Mental Hospitalization Presented in Selected Texts*. New York 1974, s. 2. W rozumieniu Szasza tyranię inkwizycji, która jednostki nie akceptujące średniowiecznego punktu widzenia represjonowała jako „heretyków”, zastąpiła tyrania psychiatrii, ta zaś jednostki kwestionujące jej punkt widzenia klasyfikuje jako „szaleńców”.

¹⁴⁸ *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, s. 20, *Próba samokrytyki* 4.

taforą¹⁴⁹ albo mitem¹⁵⁰, to jaka jest właściwie różnica między człowiekiem zdrowym a chorym? I czy zdanie „wszyscy jesteśmy szaleńcami” nie jest synonimem zdania „wszyscy jesteśmy zdrowi”?

Antynomie filozofii Nietzschego najpełniej chyba widać w jego stosunku do obłądu i rozumu, rozpatrywanych w związku z pierwotną, zwierzęcą naturą człowieka¹⁵¹. Z jednej strony uważał, że człowieka nie można zrozumieć bez odwołania się do tych „przedwiecznych doświadczeń” i stwierdzał, że swoją „zwierzęcość” człowiek odkrywa w paroksyzmach namiętności, snach i obłądzie¹⁵². W tym kontekście cech oryginalności i aktualności nabiera cytowana wyżej definicja człowieka jako żyjącego w iluzji i obłąkanego zwierzęcia¹⁵³. Co więcej, Nietzsche uważał człowieka za najokrutniejsze zwierzę¹⁵⁴, za „zwierzę niespełna rozumu”, za istotę, która „straciła zdrowy rozum zwierzęcy”¹⁵⁵. Według niego, nawet ludzka świadomość jest cechą zwierzęcą i stadną, a to, co stadnej mentalności wydaje się być pożyteczne, „jest ostatecznie także tylko wiarą, wyobrażeniem i może właśnie ową najfatalniejszą głupotą, z której kiedyś zginiemy”¹⁵⁶. Pogląd, głoszący, że „człowiek jest czymś więcej” niż tylko częścią natury, uznawał za szaleństwo¹⁵⁷. Z drugiej strony, kładł nacisk na to, aby zamiast uczuciom, za którymi kryją się sądy i oceny” ufać „swemu rozumowi i swemu doświadczeniu”¹⁵⁸. Zalecał więc odrzucenie animalnej prehistorii, „która ustaliła charakter ludzkości”, oraz czasy, kiedy „obłąd [uznawano] za boskość”¹⁵⁹.

Wnioski, jakie H. A. Reybum wyciągnął z filozofii Nietzschego, są zdecydowanie pesymistyczne: „nie ma celu, do którego zmierzałyby życie bądź historia, nie ma postępu, nie ma urzeczywistnienia żadnych

¹⁴⁹ T.W. Szasz: *Mit choroby psychicznej*, w: M. Janion, S. Rosiek (red.): *Galernicy wrażliwości*. Gdańsk 1981, s. 252.

¹⁵⁰ Według Szasza, jest mitem w tym samym sensie, w jakim w średniowieczu były nim czarownice (*The Age of Madness*, s. 21).

¹⁵¹ Zob. cyt. wyżej fragment *Z genealogii moralności*, s. 49, rozprawa 1.11.

¹⁵² *Jutrzenka*, s. 273, § 311, podkr. F. N.

¹⁵³ *Pisma pozostałe*, s. 256, § 181.

¹⁵⁴ *To rzeki Zaratustra*, s. 279, r. *Ozdrowienie* 2.

¹⁵⁵ *Wiedza radosna*, s. 206, § 224.

¹⁵⁶ Tamże, s. 310, § 354.

¹⁵⁷ *Poza dobrem i złem*, s. 159, § 230.

¹⁵⁸ *Jutrzenka*, s. 42, § 35.

¹⁵⁹ Tamże, s. 28, § 18.

ideałów; wszystko jest odwieczną, bezcelową zmianą, zwykłym ‘stawaniem się’”¹⁶⁰.

W odniesieniu do Nietzschego tylko jedno jest pewne: to mianowicie, że jego kryzys psychiczny trwał do śmierci i że nie zastosował do siebie słów cytowanego wyżej Schellinga i nie przewyciężył szaleństwa, które „nigdy nas nie opuszcza”¹⁶¹.

Summary

The article *Life of man as insanity: Nietzsche on madness* is concerned role of madness in the works of Nietzsche. German philosopher saw many conceptions and human activities as manifestations of madness. These including: happiness, wisdom, truth, faith in god(s), purity, morality, debauchery, virtue, honesty, live, mercy, compassion, power, wealth, marriage, genius, superhumanity, conformism, literary activity, idealism, nobility, and some religious-philosophical conceptions. In the end also reason, and will were for him symptoms of madness. According to him culture, art and development of civilization lead people to madness. In fact Nietzsche identified madness with humanity.

¹⁶⁰ H.A. Reyburn, *Nietzsche*, s. 386.

¹⁶¹ O obłędzie przechodzącym „z pokolenia na pokolenie” jako wspólnej cesze ludzkości wg Nietzschego, pisał R. Safranski (*Nietzsche*, s. 308). Idea ta koresponduje z moją tezą o szaleństwie jako cenie, jaką nasi przodkowie zapłacili za stanie się odrębnym gatunkiem. Por. J. Sieradzan, *Szaleństwo w religiach świata*, s. 181-183.

STANISŁAW JANECEK

Katolicki Uniwersytet Lubelski

SYLWETKA INTELEKTUALNA STANISŁAWA STASZICA

Jeden z ostatnich numerów *Olimpiady Filozoficznej* zawiera sylwetkę filozoficzną Stanisława Staszica autorstwa J. J. Jadackiego. Autor tekstu wzoruje się na podejściu metodycznym W. Tatarkiewicza, tzn. akcentuje problematykę logiczną, epistemologiczną, ontologiczną, etyczną i estetyczną, a przy tym podkreśla znaczenie jednoznacznych kategoryzacji omawianych poglądów¹. Nie negując wartości tej cennej praktyki referująco-interpretacyjnej, wydaje się jednak, że możliwe jest także podejście, które omawia poglądy filozoficzne poszczególnych autorów na tle współczesnych im prądów intelektualnych, a przy tym wskazuje na inspiracje filozoficzne w zakresie szeroko pojętego życia kulturowego i społecznego². W tym kontekście Staszic jawi się nie tylko jako filozof mający istotne znaczenie dla polskiej kultury filozoficznej doby Oświecenia; równie uzasadnione jest bowiem upatrywanie w nim pisarza i działacza polityczno-społecznego, oświatowego i gospodarczego z zaznaczeniem, że i w tym drugim wymiarze istotna była inspirująca rola filozofii rozwijanej przez tego autora. Jeśli nikt nie wątpi w użyteczność dydaktyczną metody wzorowanej na uznanym podręczniku W. Tatarkiewicza, to może jednak warto sprawdzić, na ile metoda wykorzystana w niniejszym artykule jest użyteczna tak dla odsłonięcia liczniejszych jeszcze niuansów poglądów Staszica, jak przede wszystkim w dydaktyce historii filozofii w Polsce, zwłaszcza że podręcznik akademicki do tej dyscypliny nie obejmuje - niestety - wieku Oświecenia³. Ukazuje bowiem szerzej koleje życia Staszica, bogactwo jego

¹ J. J. Jadacki konkluduje: „Najkrócej można by przedstawić «filozofię» Staszica jako: metodologiczny racjonalizm, epistemologiczny empiryzm, ontologiczny kauzalizm, etyka oparta na zasadach życzliwości i sprawiedliwości oraz estetyczny instrumentalizm” (*O poglądach filozoficznych Stanisława Staszica*. „Olimpiada Filozoficzna” nr 31, 2006, s. 17).

“ Na temat koncepcji historii filozofii jako historii kultury filozoficznej zob. S. Janeczek: *Między filozoficzną historią filozofii a historią kultury. Z rozważań nad metodą historii filozofii w Polsce*. „Roczniki Filozoficzne” (w druku, 2007).

³ J. Domański i in.: *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XII-XVII*. Warszawa 1989; S. Borzym i in.: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*. Warszawa 1983).

aktywności w różnych dziedzinach, a także dokumentuje spuściznę piśmienniczą. Na tym tle omawia dopiero równie bogate spektrum jego poglądów.

I. Biografia i spuścizna pisarska. Stanisław Wawrzyniec Staszic (oboczna pisownia nazwiska: Stasic, Staszyc) urodził się w Pile (ochrzczony 6 XI 1755 r.), zmarł zaś 20 I 1826 r. w Warszawie. Pochodził z rodziny mieszczańskiej. Uczęszczał do szkoły parafialnej w Pile, a następnie do kolegium jezuickiego w Poznaniu, przekształconego w czasach Komisji Edukacji Narodowej w szkołę wydziałową. Podobnie jak brat Andrzej, studiował tam teologię. Po niższych święceniach w roku 1774 został w 1778 mianowany kanclerzem kapituły szamotulskiej i w 1778 lub 1779 roku otrzymał święcenia kapłańskie. Według zapisów autobiograficznych miał je przyjąć pod wpływem matki. W części jednak wpływ miały ówczesne realia, jak sam bowiem wyznaje, dla osób niższego stanu droga awansu społecznego sprowadzała się bądź do włączenia się do palestry, bądź do stanu duchownego. Obserwuje się przy tym ewolucję zarówno w jego praktykach religijnych jak w zapatrywaniu się na religię. Przywiązanie do religii jest charakterystyczne dla przekładu, bliskiego duchowi augustynizmu i jansenizmu (podejście emocjonalno-fideistyczne) poematu J. Racine'a *O religii* (przedmowy jednak nie przedrukował - rzecz charakterystyczna - w wydaniu z roku 1816), do którego dołączył przekład poematu Woltera o trzęsieniu ziemi w Lizbonie (*Religia, poema pana Rassyna. Z francuskiego tłumaczone. Przez Xsiedza Stasica kanclerza Kapituły Szamotulskiej. Z dodaniem przypisków, do których przyłączone Poema Pan Voltaira o zapadnięciu Lisbony* [Warszawa 1779; przedr. zmieniony w *Dzieła*, t. V, Warszawa 1816]). Także w dalszym życiu, według naocznych świadków, choć nie spełniał obowiązków związanych ze swym stanem, rzadko odprawiał Mszę św., to jednak (rzadko) spełniał praktyki religijne (przystępował do Komunii św. w kościele św. Krzyża), a nawet czasami głosił kazania dla ludu wiejskiego. Nie ma także zarzutów co do jego moralności, wprost przeciwnie, podkreśla się jego uczciwość i niezwykłą hojność jaka wyraziła się w znacznych zapisach pośmiertnych na dzieła charytatywne. Jednak na łożu śmierci nie przyjął sakramentów przez posługę kapłana, mówiąc: "nie potrzebuję rozmawiać ze sługą, kiedy za chwilę rozmawiać będę z Panem" (zm. 20 I 1826 r. w Warszawie).

Skromne początkowo środki utrzymania skłoniły go do pracy jako wychowawca dzieci szlacheckich, zwłaszcza ekskanclerza A. Zamoyskiego, z czasem stając się powiernikiem i doradcą tej rodziny zwłaszcza w sprawach gospodarczo-finansowych. Umożliwiło mu to podróżowanie po Europie, począwszy od studiów fizyki i historii natu-

ralnej w latach 1779-1781 w paryskim College de France, gdzie trwał zaprzyjaźnił się z G.-L. Buffonem, tłumacząc jego *Naturę i Epoki natury* (*Epoki natury przez pana Buffon wydane w języku francuskim przez X. Staszica wytłumaczone na język polski, z dodaniem myśli i niektórych uwag*, Warszawa 1786). W ponownym wydaniach uzupełnił je o przyrodnicze dane dotyczące ziem polskich (Kraków 1803, oraz w *Dzieła*, t. II, Warszawa 1816; Wrocław 1952, w: *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. I, Warszawa 1954). Podróże te (odbyte także w latach 1790-1791, 1794, 1804-1805) pozwoliły na obserwacje z dziedziny geologii oraz różnych wymiarów życia społecznego i kulturalnego (m.in. Austria, Niemcy, Holandia, Anglia, Szwajcaria, Włochy), których świadectwem jest *Dziennik podróży ks. S. Staszica (1789-1791)*, t. I-II, Warszawa 1903; *Dziennik podróży Stanisława Staszica (1789-1805)*, Kraków 1931). Znajomość zaś z Zamoyskim, jednym z czołowych przedstawicieli obozu reform, umożliwiła mu włączenie się do ówczesnych dyskusji polityczno-społecznych (dzięki niemu otrzymał probostwo w Turobinie i rektorat w Czernięcinie). Z tego zakresu opublikował zwłaszcza *Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego kanclerza i hetmana w.k. do dzisiejszego stanu Rzeczypospolitej Polskiej przystosowane* (Warszawa 1787; wielokrotnie wydawane m.in. w *Dzieła*, t. I, Warszawa 1816, Kraków 1926, Warszawa 1952; uzupełnione o *Poprawę i przydatki do książki Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego*, Warszawa 1789), a przede wszystkim zrodzone pod wpływem Sejmu Wielkiego *Przestrogi dla Polski z teraźniejszych politycznych Europy związków i z praw natury wypadające przez, pisarza uwag nad życiem Jana Zamoyskiego* (t. I-II, Warszawa 1790; jako *Mądry Polak po szkodzie*, t. I-II, Supraśl 1791; w *Dzieła*, t.I, Warszawa 1816, Kraków 1926; w: *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. I, Warszawa 1954).

Po upadku Polski podjął działalność naukową prowadząc terenowe badania geologiczne na terenie Karpat i Gór Świętokrzyskich, co umożliwiło mu m.in. przedstawienie szczegółowego opisu kopalin Małopolski, wraz z mapą oraz słownikiem terminów geologicznych, z których część weszła na trwałe do polskiego słownictwa naukowego *O ziemiórództwie gór dawnych Sarmacji, a później Polski*, 1806,

1810, z mapą i profilem geologicznym, rysunkami zwierząt i roślin kopalnych oraz tablicami statystyczno-górnictwami zawartymi w *O ziemiórództwie Karpatów i innych gór i równin Polski*, w: *Dzieła*, t. III, Warszawa 1816; przedr. Warszawa 1955). Staszic zasłużył się także jako współorganizator i od 1805 roku dożgonny prezes Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk (dla którego potrzeb wybudował m.in. gmach noszący obecnie jego imię). W okresie Księstwa Warszawskiego,

a potem Królestwa Kongresowego (niechętny Napoleonowi, sprzyjał carowi Aleksandrowi I, który odznaczył go Orderem Orła Białego), nie tylko formułował federalistyczną wizję zjednoczonej Europy (począwszy od zjednoczenia Słowian) pod berłem cara Rosji (*Myśl o równowadze politycznej w Europie*, w *Dzieła*, t. IV, Warszawa 1815; w *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. II, Warszawa 1954; *Ostatnie moje do rodaków słowa*, w *Dzieła*, t. IV, Warszawa 1815), ale także uczestniczył w życiu politycznym działając w pierwszym przypadku w Izbie Edukacyjnej, Dyrekcji Skarbowej, oraz jako referendarz i członek Rady Stanu, gdy w czasach Królestwa jako radca stanu wchodził w skład Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Policji, Komisji Spraw Wewnętrznych i Policji, oraz był dyrektorem Wydziału Przemysłu, Kunsztu i Handlu, a także przewodniczył Komisji Emerytalnej Urzędników i Deputacji do ułożenia Hierarchii Urzędników. Staszic był szczególnie aktywny na polu organizacji oświaty opracowując wiele projektów edukacji narodowej, postulując m.in. jednorodne programowo i hierarchicznie ukształtowany system szkolnictwa (uzupełniający edukację rodzinną), zarządzany przez władzę państwową i ukierunkowany na dobro państwa (stąd dostosowany do potrzeb poszczególnych stanów). Postulaty te starał się wcielać w życie począwszy od zamierzonych jako powszechne szkół elementarnych. Jednak zasłużył się także na polu organizacji szkolnictwa wyższego jako współtwórca m.in. Szkoły Prawa i Administracji, Wydziału Akademickiego Nauk Lekarskich i kliniki akademickiej, Instytutu Muzyki i Deklamacji (konserwatorium), a zwłaszcza Uniwersytetu Warszawskiego (1816), oraz związanej z nim Szkoły Leśnictwa i Szkoły Inżynierii Cywilnej Dróg i Mostów. Staszic był także wybitnym działaczem gospodarczym dbającym o polski przemysł wydobywczy i przetwórczy w zakresie polskich kopalin (liczne kopalnie węgla i rudy oraz huty w Świętokrzyskim i w Zagłębiu (troszcząc się o ich infrastrukturę z mieszkaniem dla robotników, szkołami i drogami), dla których potrzeb współtworzył w Kielcach Główną Dyрекcję Górniczą i trzyletnią Szkołę Akademicko-Górnictwa, oraz organizował hodowlę (i handel) owiec oraz przemysł sukienniczy (okolice Łodzi). Dbając o rodzimą gospodarkę dążył m.in. do asymilacji Żydów, postulując odebranie im handlu alkoholem oraz kontrolę państwa nad szkolnictwem (nauczanie w języku polskim) i rachunkami gmin (*O przyczynach szkodliwości Żydów i ośrodkach usposobienia ich aby się użytecznymi stali*, w: *Dzieła*, t. IV, Warszawa 1816). Pracował też nad organizacją poczty i przygotowaniem taryfy celnej oraz wprowadzeniem nowych miar i wag. Równocześnie sam z wielkim powodzeniem prowadził operacje finansowe, co umożliwiło mu nabycie posiadłości ziemskiej, którą prze-

kształcił w Towarzystwo Rolnicze Hrubieszowskie, jako rodzaj spółdzielni skupiającej chłopów, mieszczan i drobną szlachtę (kilkaset rodzin), zlikwidowanej w 1951 roku przez B. Bieruta. Staszic był pionierem na gruncie polskim metod statystycznych, które wykorzystywał w zakresie obliczeń możliwości podatkowych kraju (*O statystyce Polski. Krótki rzut wiadomości potrzebnych tym, którzy ten kraj chcą oswobodzić i tym, którzy nim chcą rządzić*, Warszawa 1807; z dodatkiem *Uwag nad tymże dziełem*, Kraków 1809; w *Dzieła*, t. IV, Warszawa 1816; w: *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. II, Warszawa 1954; także wersja francuska *Coup d'oeil sur la statistique de la Pologne*, Warszawa 1807). Zajmował się także (bez powodzenia) opracowaniem reguł polskiej pisowni, krytykując poglądy O. Kopczyńskiego (*O ortografii*, w: *Dzieła*, t. VI, Warszawa 1814). Podsumowaniem jego działalności piśmienniczej był ujęty w formę wierszowanego poematu *Ród ludzki. Poema dydaktyczne* (łącznie z *Uwagami do Rodu ludzkiego*, w *Dzieła*, t. VII-IX, Warszawa 1819-1820; zachował się także brulion niewierszowanej wersji tego dzieła wyd. przez Z. Daszkowskiego, Warszawa 1959; w wersji skróconej w: *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. II, Warszawa 1954). Jest to dzieło o dużym poziomie samodzielności oraz z bogatym zestawem odwołań erudycyjnych (starożytnych i współczesnych), ale często pobieżnym i z drugiej ręki. Formułuje ono wizję o charakterze historiozoficznym zespalałą ujęcie filozoficzno-przyrodnicze ze społeczno-politycznym. Choć jego wierszowana forma miała wynikać z dążenia do ułatwienia recepcji, to jest jednak trudna w odbiorze, m.in. ze względu na liczne dziwactwa leksykalne (archaizmy, neologizmy zaczerpnięte z wyrazów ruskich), wersyfikacyjne, a nawet ortograficzne, co też tłumaczy małe oddziaływanie analogicznego przekładu *Iliady* Homera (t. I-II, w: *Dzieła*, t. VI, Warszawa 1816), którego forma była wyrazem w równej mierze dbałości o przyswojenie czytelnikowi warstwy myśli, co także emocji autora, czym tłumaczy się obecność porównań przesyconych polskim kolorytem przyrodniczym i kulturowym (np. ludowa rubaszość).

II. Poglądy. Wielowątkowa działalność Staszica jest świadectwem mentalności oświeceniowej. Przede wszystkim splata empiryzm genetyczny z racjonalizmem metodologicznym. Konsekwencją pierwszego jest skoncentrowanie się, kosztem lekceważenia filozofii, na badaniach szczegółowych, których wzorem jest matematyczno-fizyczne przyrodoznawstwo w ujęciu I. Newtona, oraz, bardziej postulatycznie niż faktycznie, empiryczna historia, usiłująca zestawiać idealny wzór życia społecznego z realnym życiem społecznym, a w odniesieniu do tego ostatniego, w duchu tworzącej się metodologii historii społecznej i kultury,

próbująca wskazać na empirycznie postrzegalne prawidłowości. Jednak w wykładzie tym wyraźnie dominuje wymiar moralizatorski, który ma zasadniczy wpływ na interpretacje wyznaczane przez wyznawane poglądy filozoficzne, ilustrowane tylko odpowiednio dobranymi faktami (z troski o sugestywność przekazu zamieszczał konkretne opisy, ale odnoszące się pierwotnie do innych zdarzeń), mimo oświeceniowego kultu faktów głoszonego m.in. przez Buffona, który ukierunkował Staszica na problematykę zakresu biologii, a zwłaszcza geologii.

W epistemologii łączy Staszic empiryzm metodologiczny F. Bacona, postulując ograniczenie zakresu wiedzy wartościowej do badania ciał ("wiadomości człowieka nie wolno zasięgać dalej, tylko do rzeczy pod zmysły podpadających; takimi są ciała"), z empiryzmem genetycznym J. Locke'a, podkreślającym funkcje poznania zmysłowego, bowiem "z porównywania uczuć [tj. czuć, wrażeń] rodzi się wyobrażenie zmysłowe" (zewnętrzne i wewnętrzne), które jest w istocie jedynym fundamentem wiedzy ograniczającej się do ich "porównywania" (asocjacionizm), owocującego "wyobrażeniami myślnymi" (według Locke'a idee mają właściwe charakter wyobrażeń, a nie abstrakcyjnych pojęć). Akcentując rolę podejścia indukcyjnego, wbrew dedukcjonizmowi scholastyki, i analitycznego (metoda „rozbiorowa”, jednak nie absolutyzowana, jak w przypadku E. Condillaca), zalecał metodę analogii i porównań, łącząc obserwację z racjonalną interpretacją (z docenieniem roli hipotez ugruntowanych w empirii). Nadto jest pionierem metod statystycznych (próbki reprezentacyjne dla stwierdzenia faktów i prognozowania) w odniesieniu do analiz gospodarczych (zbiory, ceny) czy zaludnienia. Postawa taka owocuje konsekwentnym fenomenalizmem, odrzucającym możliwość poznania „istoty zewnętrznych rzeczy” (stąd większość prawd, do których dochodzimy stopniowo, ma tylko charakter „prawdopodobny”), oraz wrogością wobec spekulacji (wprost mówi o przeciwniej „sposobowi dochodzenia i poznania natury” teologii spekulatywnej). Wbrew tym deklaracjom można wszakże dostrzec przejawy interpretacji o charakterze wyjaśniającym ujętych w kategoriach przyczynowo-skutkowych, które stały np. u podstaw wnoszenia o istnieniu Boga. Podkreśla bowiem znaczenie rozumu nie tylko jako sprawdzianu wartości danych doświadczenia (racjonalizm metodologiczny), ale także akcentuje, w zgodzie z oświeceniową wizją doskonalącego się w dziejach ludzkiego ducha (np. A. N. Condorcet), rolę tzw. „rozumu powszechnego” jako swoistego poznawczego *bonum commune* ludzkości, które ma charakter dziejowo zmienny. Ten rozwój nauki traktuje jako warunek wprowadzenia postępu we wszystkich wymiarach życia publicznego (uczony winien „być narodowi użytecznym”), wyzwolenia

z pęt niewiedzy, rodzącej i sankcjonującej ucisk społeczny. Z drugiej zaś strony, jak Condillac czy J. le Rond d'Alembert, widzi w potrzebach ludzkich źródło aktywności poznawczej i wytwórczej człowieka (np. w zakresie rozwoju języka).

Nic dziwnego, że Staszic był niechętny spekulatywizmowi i autorytaryzmowi drugiej scholastyki, uznanej za jałową i traktowaną jako zapora dla rozwoju właściwej nauki (pisał w *Przestrobach*: „Człowiek nie rodzi się do metafizyki... on nie ma nic wrodzonego; wszystkiego przez swoje zmysły dochodzi. Jakże ma poznać albo na cóż mu się przyda tych rzeczy poznanie, których ani słyszeć, ani widzieć, ani się dotknąć nie potrafi”). Klasycznie pojęta metafizyka nie jest ani możliwa, ani potrzebna, dopuszcza jednak w duchu d'Alemberta „naukową” metafizykę ugruntowaną na przyrodoznawstwie, która formułuje całościową wizję rzeczywistości, a jednocześnie jest teoretycznym fundamentem nauk szczegółowych. Faktycznie jednak podtrzymuje kategorie klasycznej metafizyki, jak np. substancjalnej duszy, choć powstrzymuje się od bliższej precyzacji jej natury. Nie przewiduje także dydaktyki filozofii w szkolnictwie, co dotyczy nawet logiki. Śladem Condillaca twierdzi, iż jest ona tak trudna, że właściwie uczyć się jej mogą dopiero ci, „którzy już logiki nie potrzebują”, a w praktyczne usprawnienia logiczne wprawia studium matematyki, którego rolę podkreślał na każdym poziomie kształcenia.

W zakresie filozofii przyrody - w sposób charakterystyczny dla filozoficznych w gruncie rzeczy ujęć ówczesnego przyrodoznawstwa (mimo odżegnywania się od filozofii), a równocześnie mającego odniesienia światopoglądowe, w szczególności idąc najczęściej za Buffonem - operował kategorią natury stanowiącą tyleż synonim odwiecznego porządku ustanowionego przez Boga, co dynamizmu przyrody („dzieło ustawicznie żywe, rzemieślnik bezustannie dzielny, który, pracując według własnego sposobu, zawsze nad jedną materią, tę zamiast przebrania, czyni nieprzebraną”). Jej funkcjonowanie tłumaczył bowiem w kategoriach tyleż uniwersalnie, co eklektycznie pojętej „siły ukrytej”, „mocy twórczej”, „mocy rodzącej”, utożsamianej w wersji brulionowej *Rodu ludzkiego* z boską „pierwszą mocą”, interpretowaną w kategoriach kreacjonizmu (obecnego także w pismach politycznych). Siła ta jest fundamentem rozwoju uniwersum („najpierwsze jestestwo niezmierne nie ma początku ani końca”). Przejawia się ona tyleż w przyrodzie, co w człowieku, w społeczeństwie i kulturowych jego wytworach. Umożliwia też opowiedzenie się za załączkowo pojętą teorią samoródtwa (podkreśla rolę wyładowań elektrycznych w przechodzeniu materii nieorganicznej w organiczną) i za transformizmem gatunków (zmieniają się,

tworząc coraz doskonalsze gatunki, co tłumaczy obecność uwarstwionych skamielin wymarłych gatunków), który głosił za Buffonem, w odróżnieniu od bardziej popularnych podówczas teorii potopu N. A. Boulanger'a, czy katastrof G. Cuviera (przyjmował je m.in. Wolter i H. Kołłątaj). Równocześnie jednak podkreślał (za Buffonem) znaczenie antropogenezy, która dzięki „promieniowi boskiemu, który człowieka ożywia” czyni z niego byt szczególny („Bóg uczynił go widzem świata i świadkiem cudów”). Łączył ją też z wizją unifikującej się ludzkości (analogicznie jak w świecie zwierząt) w formie społeczeństwa rodzaju ludzkiego. Jednocząc zaś naturę (traktowaną wartościująco jako „dzika”) oraz cywilizację i kulturę, potraktuje systemowo ludzką aktywność, zwłaszcza w rolnictwie przeobrażającym nawet krajobraz (odpowiadając się za klasycznym ideałem piękna, jako ładu i symetrii oraz akcentując użyteczny wymiar sztuki), jako przejaw powszechnej mocy twórczej, która, zgodnie z ideą uniwersalnego progresywizmu, ostatecznie ujawnia się w młodzieży uosabiającej najwyższy przypływ mocy twórczej, stanowiący szansę odrodzenia narodowego na gruncie „cnoty, pracy, nauki”.

W odniesieniu do filozofii społecznej, Staszic łączył pragmatyczny realizm z oświeceniową utopią w duchu J. J. Rousseau. Wbrew jego indywidualizmowi, akcentował jednak społeczny wymiar życia ludzkiego (człowiek jest do „towarzystwa stworzony”), widząc w społeczeństwie moralną „istność”, „osobę moralną”, traktowaną jako warunek realizacji człowieczeństwa i fundament tyleż praw, co zobowiązań społecznych, stąd żarliwie zachęca do czynów służących dobru społecznemu („Najbardziej użyteczny ludziom, najmilszy jest Bogu” oraz „prawdziwe i własne dobro nie różni się od dobra towarzystwa całego”). Szukając źródeł powstania życia społecznego w instynkcie społecznym, traktuje też stan naturalny (przedspołeczny) za faktyczny stan ludzkości. W twórczości Staszica ujawnia się wyraźna sympatia (w pierwszych pismach politycznych) do republikanizmu, spełniającego wymogi powszechnej wolności (prawa polityczne przysługują wszakże tylko posiadającym własność) i będącej jej warunkiem powszechnej sprawiedliwości (prawo do własności daje jedynie obowiązująca praca - fizjokratyzm) oraz panowania rozumu. Niemniej, jako działacz polityczny, opowiada się za silną monarchią (odstępstwo od ideału postulowanego, a uwzględnienie tego, co w danych okolicznościach jest możliwe i korzystne), która będzie zdolna do wprowadzenia reform w duchu oświeconego absolutyzmu czy monarchii konstytucyjnej („jednorządztwo” przeciwne despotyzmowi), co prowadziło do połączenia idei demokracji bezpośredniej z mianowaniem urzędników przez władzę. Wiążąc nierozdzielnie wol-

ność jednostki z wolnością bytu zbiorowego, która winna być kształtowana przez rozumne prawo (wychowawcza rola prawa), dopuszcza, dla przeciwstawienia się skutecznie państwowi ościennemu, wprowadzenie takich mechanizmów społecznych, jakie doprowadziły te państwa do potęgi, nawet kosztem „uszczipienia wolności i własności”, czyli przede wszystkim ograniczenia szlacheckich przywilejów (*Przestrogi*). Ostatecznie zaś, kierując się ideą zgodności z naturą, wskazuje na potrzebę zrzeszania się narodów (leżącą u podstaw ludzkiej cywilizacji, łączącą rodziny, pokolenia i narody) dla zagwarantowania trwałości i więzi społecznych i międzynarodowych oraz zapewnienia stabilności i pokoju wewnętrznego. Załącznikiem tego ma być dokonująca się w czasach Staszica unifikacja Słowian pod berłem Rosji, predestynowanych do tej misji przez obronę Europy przed najazdami koczowniczymi, czyli spełniających rolę przedmurza cywilizacji. W odniesieniu do polityki społecznej ten syn burmistrza z Piły, kierując się ideami egalitaryzmu prawnego (akceptował jednak „przyrodzoną nierówność”) z centralną ideą sprawiedliwości, domaga się dopuszczenia mieszczan do udziału w sprawowaniu władzy, opieki prawa dla chłopów, ograniczenia ich osobistego poddaństwa (zwalczał poddaństwo nie tylko na płaszczyźnie politycznej, ale także w aspekcie chrześcijańskim i moralnym), oraz stopniowej zmiany pańszczyzny na czynsze, co zresztą potwierdził czynem utworzywszy na terenie swej posiadłości Hrubieszowskie Towarzystwo Rolnicze.

W zakresie etyki fundamentem moralności ma być dla Staszica empiryczna analiza prawa natury w zakresie ludzkich potrzeb (tzw. porządek fizyczny) i skorelowanych z nimi praw i powinności (tzw. porządek moralny) w aspekcie równości, wolności i własności, chronionych przez prawo państwowe. Łączy się z tym intelektualizm etyczny (zło wynikiem „nieświadomości”), sprzężony z fizjokratycznym naturalizmem i utylitaryzmem w formie traktowania moralności jako samoregulującego się systemu nagród i kar odpowiednio do wskazań natury ludzkiej. Jednocześnie jednak odwołuje się do religijnej motywacji moralnej i akceptuje sankcje nadprzyrodzone.

Także w ekonomii Staszic opowiadał się z zasady za rozwiązaniami fizjokratyzmu, stąd najwięcej uwagi poświęca rolnictwu, za pomocą którego człowiek staje się „pomocnikiem samego bóstwa”. Własność gruntowa, ściśle związana z pracą (stąd niechętny był wielkiej własności ziemskiej cenionej przez fizjokratów), powinna być podstawą ustroju gospodarczego. W zakresie kwestii chłopskiej, zwalczając pańszczyznę, opowiadał się za wieczystą dzierżawą chłopską. W dobie zapóźnienia cywilizacyjnego Polski podkreślał jednakże rolę przemysłu i handlu

(ważniejszy rodziwy niż zagraniczny), które nie mają - jak w przypadku fizjokratyzmu - wartości Jałowej”, ale przyczyniają się do sumy bogactw danego narodu. Równocześnie, tak jak inni polscy fizjokraci - jednak wbrew determinizmowi wolnego rynku głoszonemu przez fizjokratyzm - podkreślał protekcyjną rolę państwa w kształtowaniu życia gospodarczego, np. państwowego górnictwa.

Współcześnie najwięcej podkreśla się znaczenie historiozofii Staszica z jego naczelną ideą postępu, jednakże odnoszoną nie tylko do dziejów ludzkości, ale i świata przyrody (za Buffonem był lepszym przyrodnikiem, niż humanistą). Motorem rozwoju jest nieświadoma zmiana potrzeb, a jeszcze bardziej sposobów ich zaspakajania, co jest podstawą wyróżnienia poszczególnych epok, uwzględniającego różne sposoby gospodarowania i zależności międzyludzkiej, a nawet form kultu religijnego. Sześciopoziomowy proces rozpoczyna się od stanu natury jako etapu szczęśliwości, w którym człowiek żył w harmonii z naturą. Został on naruszony wraz z przebudzeniem myślenia, za którym zrodziła się świadomość potrzeb (aktywność zmysłowa), co było związane z konsekwencjami grzechu pierworodnego, dynamizując jednak aktywność na poziomie intelektualnym i w zakresie zabezpieczenia potrzeb, ale też rodząc stopniowo zróżnicowanie społeczne. Z czasem (w pasterstwie, które nastąpiło po okresie łowieckim), ujawniają się własność i pierwsze organizacje społeczne, a następnie (epoka rolnictwa) wykształca się uprzywilejowana warstwa szlachecka, z której wywodził się król. Stopniowo dochodzi do umocnienia się feudalizmu, bliskiego niewolnictwu, wspieranego przez instytucję kościelną („samodzierżstwo”). Przekształcił się on w absolutyzm (Jednodzierżstwo”), w którym ujawni się walka tak między absolutystycznie rządzonymi państwami, jak też z instytucją religijną, a także wystąpienia ludu przeciwko absolutyzmowi. Kończy ten proces monarchia konstytucyjna (Jednorządztwo”, „konstytucyjne jedynowładztwo”), zabezpieczająca prawa naturalne oraz umożliwiającą pokojowe zrzeszanie się narodów (federacja europejska). Ciekawe, że w tym względzie Staszic nie przypisywał przodującej roli republikańskiej Francji (wbrew charakterystycznej dlań rewolucji podkreślał znaczenie zmian ewolucyjnych), ale największemu z krajów słowiańskich, przewidując - podobnie jak J. M. Hoene-Wroński - zjednoczenie się narodów europejskich pod berłem cara Rosji (kult Aleksandra I jako wskrzesiciela Polski).

Uniwersalna wizja dziejów ludzkich Staszica była ograniczona jednak do realiów europejskich, a nadto stanowiła konstrukcję skoncentrowaną na uzasadnieniu ogólnego schematu rozwoju poszczególnych instytucji cywilizacyjnych, daleką od dbałości o faktografię. Był w tym

ogólnym przesłaniu wiemy doktrynie francuskiej (np. M. J. Condorcet), akcentującej niezmienną naturę ludzką i rozumu (gdy np. A. Fergusson przyjmował zmienność ludzkiej natury), a także zapoznającej kosmopolitycznie specyfikę poszczególnych narodów (inaczej niż J. G. Herder). Od Francuzów różni go jednak nie tyle przywiązywanie wagi do rozwoju wiedzy, zdobyczy nauki i ich rozprzestrzenienia, ile raczej do stopnia wyzwolenia człowieka, którego celem jest „prawdziwa” moralność, sprawiedliwość i religia. Staszic obsesyjnie wręcz był bowiem uczulony na niesprawiedliwość społeczną, i walka z nią była podstawowym celem napisania poematu *Ród ludzki*. Odkrycie tej prawdy przez „rozum powszechny” jest niezbędnym warunkiem zmiany społecznego *status quo*.

Poglądy Staszica na religię są chaotyczne, a przy tym często sprzeczne. Wywarła na nie wpływ religijna tradycja narodowa i rodzinna oraz prądy mu współczesne, przede wszystkim empirystyczno-racjonalistyczna epistemologia w duchu prepozytywizmu zawężająca zakres prawomocnego poznania. Prowadzi to też, w sposób nierzadki w Oświeceniu, do rozdarcia między tym typem myślenia a osobistymi przekonaniami religijnymi, w formie fideistycznie pojętej wiary, co tłumaczy niechęć do spekulatywnej teologii (w miejsce „bujania w niebach empirjskich” domaga się w dziedzinie religii „posłuszeństwa wierze”).

We wspomnianym wyżej tłumaczeniu J. Racine’a *Religia*, Staszic zestawia dowody na istnienie Boga. Wierzyć w Boga nakazuje nie tylko rozum na podstawie rzeczy stworzonych, ale zaświadcza o tym opinia powszechna i wewnętrzne przekonania. Równocześnie w dołączonym do tego przekładzie poematu Voltaire’a *O zapadnięciu Lizbony*, chciał wykazać, że nawet wedle opinii racjonalisty Voltaire’a człowiek potrzebuje boskiego objawienia (wstęp). Nie tylko widzi w roku 1778 w deistycznych zapatrywaniach perwersję intelektualną (wolnomyśliciństwo) i moralną (libertynizm), ale i w *Dzienniku podróży*, z okresu po uzyskaniu święceń kapłańskich na przełomie roku 1778/1779, określa religię katolicką jako „jedyną prawdziwą religię”, oraz ukazuje dwie strony życia Woltera („pełen chwały i hańby; jak żył, tak umarł wedle teraźniejszej filozoficznej mody bez pokuty i ś.ś. sakramentów”). Mimo licznych inwokacji religijnych we wszystkich późniejszych pismach (przede wszystkim pisma społeczno-polityczne, a więc *Uwagi*, *Przestrogi*, ale także *Ród ludzki*), które odwołują się wprost do idei Opatrzności i mówią o rządach Boga nad światem, Staszic przede wszystkim podkreśla niepojętość istoty Boga, czy zwłaszcza autonomię przyrody (pojętej jako jedność) funkcjonującą według niezmiennie ustanowionych praw. Niejednokrotnie widziano w tym wręcz postawę deistyczną,

a niekiedy też panteistyczną ze względu na zamienne traktowanie sił natury i mocy Boga. Generalnie jednak akceptował, jak Buffon, kreacjonizm oraz ustanowiony przez Boga porządek świata („prawem natury jest prawo Boga”), według którego toczą się jego dzieje, przy czym teologizm ma charakter tyleż teistyczny, co jeszcze bardziej przyrodniczo-antropologiczny, w sensie aktywności samej przyrody i człowieka. W duchu oświeceniowego moralizmu religijnego Staszic formułował, zwłaszcza w pismach politycznych, funkcjonalną ocenę wartości religii w życiu osobistym i społecznym, sprowadzaną jedynie do ukazywania wzorów zachowań moralnych (w *Rodzie* kategorycznie stwierdza: „Prócz moralnego nie ma innego obrządku”), oraz skutecznego fundamentu realizacji trudnych wymogów moralnych (motywacja). W tym też aspekcie widział niezastąpioną rolę duchowieństwa (także jako dozór moralny w procesie wychowania), któremu jednak nie szczędził słów krytyki za koncentrowanie się na trosce o korzyści materialne i zabiegi o władzę. Ze szczególną niechęcią odnosił się w duchu „oświeconego” katolicyzmu do zakonów, jako instytucji nieużytecznych społecznie.

W formułowaniu źródeł religii w *Rodzie ludzkim* - mimo, iż dostrzegał Boga objawiającego się immanentnie w naturze i dziejach ludzkości (co nazywał Opatrznością, oraz nie zaprzeczał możliwości cudów), to jednak tyleż opisując historyczny rozwój religii (tzw. naturalna historia religii) w aspekcie jej funkcjonowania, co też kreśląc na zasadzie opozycji jej właściwą formę (!) - Staszic ujmował jej genezę w kategoriach naturalistycznych, jako wyraz potrzeb ludzkich związanych tyleż z przeżyciem ludzkiej sytuacji egzystencjalnej, co z dziejowo zmiennymi uwarunkowaniami społecznymi. Stąd też religia odpowiada na tak zróżnicowane potrzeby psychiczne jak pragnienie adoracji, miłości, czy lęku. Przede wszystkim jest ona jednak tyleż wyrazem szukania w transcendencji ochrony przed tajemniczymi siłami przyrody i nieludzkimi stosunkami społecznymi, co anomalii umysłu ludzkiego (jej powstanie i rozwój miał być „niezbędnym skutkiem wad ludzkich zmysłów”), które prowadziły do antropomorficznej wizji Boga. Generalnie jednak religię rozumie jako ślepą wiarę, źródło zabobonów, a nawet, w odniesieniu do splotu władzy politycznej z religijną („samodzierżców” z „zabobonodawcami”), źródło niezdolnego totalitaryzmu i powstrzymywania rozwoju ludzkości. Krytyka historycznie zmiennych form religii, zwłaszcza politeizmu, obejmowała także (pośrednio i niedwuznacznie) krytykę Kościoła katolickiego (np. w odniesieniu do systemu szkolnictwa podporządkowanego nauczaniu teologii). Staszic relatywizował też znaczenie chrześcijaństwa, skoro w *Rodzie ludzkim* nie wspominał osoby Chrystusa, choć w pismach polityczno-społecznych (np. *Prze-*

strogi) wiele razy wyrażał się o doniosłości roli Zbawiciela świata. Jako dobry znawca oświeceniowej historii religii, ujmował jej dzieje według ewolucjonistycznego schematu (głównie za Ch. de Brossesem i C. F. Volneyem) od fetyszyzmu, z elementami szamanizmu oraz kultów astralnych i solarnych, czy bohaterów (euhemeryzm), przez animizm do politeizmu i monoteizmu. Ostatecznie jednak racjonalistycznie pojęta religia „pierwszej przyczyny” miała być „powszechną religią”, zaś związany z nią powszechny kult miał stanowić ważny czynnik integracji społecznej. Odpowiednio do racjonalistycznej epistemologii Staszic uprawomocnia bowiem „wiarę rozumu” jako wyraz autentycznego człowieczeństwa („człowiek w pełni”). Wynika ona z racjonalnego poznania praw natury, stąd kategorycznie stwierdza w *Rodzie ludzkim*, „Czciciel rozumu odda cześć Bogu”, a „Obraziciel rozumu jest przeciwko Bogu” tak w aspekcie odrzucenia istnienia Boga (ateizm), jak negowania tezy o jego oddziaływaniu na świat („że on nic nie czyni” - deizm). Równocześnie występuje jednak przeciwko nadużywaniu praktyk religijnych („Wierzyć, że jest wszechmocny, lecz przez datek, prośby, przez pieniądze, ofiary da się jąć, przebaczyć”). Każda z tych tez ma być „równie nieużyteczna i ludziom szkodliwa”. Z racjonalizmem tym splota się jednak sentymentalizm w duchu Rousseau, bowiem żarliwe inwokacje religijne Staszica przypominają wyznanie wikarego sabaudzkiego w *Emilu*. Wydaje się, że ta ostatnia postawa, z której płynie ograniczenie roli doktryny religijnej, a tym bardziej instytucji religijnej, jest nawet bardziej typowa dla Staszica, mimo racjonalistycznej frazeologii charakterystycznej dla Oświecenia (Voltaire, Buffon, Volney, Helvetius), czy ówczesnej masonerii, z którą był związany, choć nie inicjowany. Kreśląc obraz przyszłej republiki - w sposób analogiczny do praktyk rewolucji francuskiej - Staszic przedstawi nawet nabożeństwo ku czci Najwyższej Istoty, podczas którego pierwszy urzędnik każe wspólnie odczytać całej ludzkości *Credo*, a następnie *Dekalog*, według wiary rozumu („Czyny z prawem ludzkości zgodne, są [Bogu] najmiłsze” - czyny ludzkości są niczym innym jak prawo natury).

Wyrazem antyfilozoficznej, a równocześnie utylitarnej i moralistycznej postawy Staszica jest sformułowany przez niego program kształcenia. Występując przeciwko tradycyjnej szkole eksponującej nauczanie języka („inaczej nie pracowano, tylko ustami”) i filozofii („systematycznemu duchowi przychylna”), którą ruguje nawet ze szkół średnich i wyższych. W to miejsce podkreśla rolę nauk matematyczno-przyrodniczych z odniesieniami w zakresie zastosowań w gospodarce, a także kształcenie moralne z odniesieniami obywatelskimi (społeczne i prawne), z wyraźnym piętnem patriotyzmu (rozbudowana nauka historii

ojczystej, oraz niechęć do cudzoziemskich guwernerów i reglamentowanie wyjazdów młodzieży za granicę), na bazie rodzinnego wychowania religijnego (, Jako w edukacji nauką najpierwszą jest nauka moralna, tak w moralnej nauce zasadą najgruntowniejszą być powinna religia”). Uwyrażnia się to zwłaszcza w zakresie studiów na wydziale obejmującym „wszystkie umiejętności dokładne” (wyróżniał nadto trzy wydziały: prawa i administracji, nauk lekarskich oraz języków i literatury), w praktyce matematyczno-przyrodnicze i ich zastosowania oraz nauki moralne, co przypomina ideę kolegium fizycznego i moralnego, do których, za fizjokratyzmem, Komisja Edukacji Narodowej sprowadzała kształcenie wyższe. Widoczny w tym prąksizm ujawnił się także w programach szkół średnich zwanych wydziałowymi, o charakterze ogólnokształcącym w zakresie matematyczno-przyrodniczym i językowo-humanistycznym, z których w praktyce rezygnował, gdy doceniał znaczenie szkół zawodowych przygotowujących do pracy w rzemiośle, fabrykach i rękodzielnictwie.

W warstwie językowej twórczość Staszica stanowi integralny spłot łączący zracjonalizowany, starannie argumentowany wywód (z dużą erudycją, choć niejednokrotnie z drugiej ręki) z silnie zabarwioną emocjonalnością i odwołaniem się do uczuć oraz obrazowością przez przywołanie przedstawień konkretnych rzeczy i wydarzeń (liczne opisy odnoszące się nawet pierwotnie do innych zdarzeń). Służy to podkreśleniu sugestywności, a nawet arbitralności wypowiedzi, która jest warunkowana tyleż poczuciem słuszności, co też misji (przemawia w imieniu narodu, a nawet zamiast jego), oraz tłumaczy dominację stylu podniosłego, wręcz moralizatorskiego (np. w zakresie rozumienia zadań historii) i mentorskiego, który jest niejednokrotnie odbierany jako nużący, wykorzystywanych jako skuteczne narzędzie przekształcenia świadomości społecznej, umożliwiającej przeprowadzenie zmian społecznych.

Oddziaływanie Staszica na współczesnych ujawniło się bodaj najsilniej w warstwie organizacyjnej, w pewnej mierze na płaszczyźnie publicystyki społeczno-politycznej, ale imponująca wizja historiozoficznego dydaktyzmu nie oddziaływała. Z wydrukowanych nielegalnie egzemplarzy (i ukrytych w gmachu Towarzystwa Przyjaciół Nauk) *Rodu ludzkiego* zachowały się tylko nieliczne, bowiem rząd, za namową duchowieństwa, nakazał je spalić (książkę Konstanty osobiście palił je w kominku).

III. Bibliografia (wybrana). 1. Źródła:

Spuścizna pisarska Staszica została opublikowana w *Dziłach*, t. I-IX, Warszawa 1816[właśc. 1814]-1820, a także - obok edycji pism wybranych (*Wybór pism*, Warszawa 1948, 1952²; *Być narodowi*

użytecznym, Warszawa 1976, 1985²) - w formie tematycznych zbiorów poświęconych filozofii, kwestiom społecznym *Pisma filozoficzne i społeczne* (t. I-II, Warszawa 1924) i problematyce pedagogicznej (*Pisma pedagogiczne*, Lublin 1926; *Pisma i wypowiedzi pedagogiczne*, Wrocław 1956; *Materiały do działalności pedagogicznej*, Wrocław 1957), a także teorii nauki, zwłaszcza w zakresie jej odniesień kulturowo-społecznych (*O nauce, jej znaczeniu i organizacji*, Warszawa 1952).

2. Opracowania:

I. Chrzanowski: „*Ród ludzki*” Staszycza, jako wytwór filozofii wieku osiemnastego, Kr 1917; W. Hahn: *Stanisław Staszic.. Życie i dzieła*, Lublin 1926 (bibliogr.); Cz. Leśniewski: *Stanisław Staszic, jego życie i ideologia w dobie Polski Niepodległej (1755-1795)*, Warszawa 1926; *Stanisław Staszic. Księga zbiorowa. MDCCCLV-MDCCCXXVI*, red. Z. Kukulski, Lublin 1928; J. Grzywicka: *Ekonomiczne poglądy Stanisława Staszica*, Warszawa 1957; B. Szacka: *Teoria i utopia Stanisława Staszica*, Warszawa 1965; *Stanisław Staszic*, Warszawa 1966; *Księga pamiątkowa jubileuszu 150-lecia założenia Szkoły Akademicko-Górnictwej w Kielcach*, Kielce 1972; *Stanisław Staszic. Geologia - górnictwo - hutnictwo*, red. A. S. Kleczkowski, Warszawa 1979; Z. Chyra-Rolicz: *Stanisław Staszic*, Warszawa 1980; B. Szacka: *Stanisław Staszic (1755-1926)*, w: *Pisarze polskiego oświecenia*, t. II, Warszawa 1992, s. 614-644 (bibliogr.); *Stanisław Staszic. Materiały z sesji Staszicowskiej, Piła 19-20 września 1995*, red. J. Olejniczak, Piła 1995; „*Zeszyty Staszicowskie*” 1(1998)-4(2004); Z. Łotys: *Stanisław Staszic. Filozof i reformator społeczny*, Olsztyn 1999; Z. Wójcik: *Stanisław Staszic. Organizator nauki i gospodarki*, Kraków 1999 (bibliogr.); *Staszic Stanisław. 1755-1826*, w: *Dawni pisarze polscy. Od początków piśmiennictwa do Młodej Polski. Przewodnik biograficzny i bibliograficzny*, Warszawa 2003 (bibliogr.); M. Czeppe, Z. J. Wójcik: *Staszic Stanisław Wawrzyniec*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 9, Kraków 2003-2004, s. 540-551 (bibliogr.); Z. Chyra-Rolicz: *Stanisław Staszic. Prekursor spółdzielczości rolniczej*, Siedlce 2004; *Stanisław Staszic - myśliciel, pisarz, uczony*, „*Wiek Oświecenia*”, t. 22, Warszawa 2006 (nr okolicznościowy).

Summary

The paper is a study designed for the teaching of the history of philosophy in Poland. It deals with the intellectual portrait of Stanisław Staszic (1755-1826), a learned naturalist, socio-political writer, and philosopher. Staszic's philosophical views place him within the philosophy of the Enlightenment which, through its preference for empiricism, hence the natural and historical sciences, is reluctant to metaphysics. In fact,

however, Staszic holds theses fundamental for Christian outlook, although he rationalises them, especially in the case of the naturalistic analysis of the development of religion. A special place in his writings is occupied by the philosophy of history. It is oriented at education and finds the dynamism of history in the ways one satisfies one's needs. Ethics and economic reflection remain under the influence of utilitarian tendencies of physiocracy in the form of an empirical analysis of the laws of nature.

RYSZARD GAJ

Uniwersytet w Białymstoku

CZY Z FILOZOFII MOŻNA ŻYĆ? **Społeczeństwa katolickie w poszukiwaniu racjonalności**

Filozofia staje się modna. W 2002 roku UNESCO ogłosiła trzeci czwartek listopada światowym dniem filozofii, który obchodzony w pięćdziesięciu krajach jest nieraz bardzo hucznie (pokazy filmów i konkursy poezji o przesłaniu filozoficznym, dialogi sokratyczne)¹. Ukształtowała się i rozpowszechniła dyscyplina dydaktyki filozofii dla dzieci i młodzieży². To znaczy, że filozofia utraciła status elitarnej sztuki. Ostatnio - głównie w Niemczech, Norwegii, Wielkiej Brytanii, Kanadzie, USA, Francji, Hiszpanii, Portugalii, Izraelu i w Ameryce Łacińskiej - trafia „pod strzechy”. Złaknieni jej uroków „zwykli ludzie” licznie zapełniają kawiarnie filozoficzne (we Francji od początku lat 90. powstało ich podobno około 200, inne dane mówią o 50 aktualnie działających), uczestniczą w warsztatach filozoficznych, a firmy i różne instytucje też szukają u niej pomocy. Rozwija się również jej oddziaływanie w postaci „filozoficznej terapii”, „filozoficznego poradnictwa”, „filozoficznej orientacji”, nauki „sztuki życia”, zatem przestała spełniać arystotelesowski wymóg nauki nie-praktycznej. Drugi warunek, że zajmować się filozofią może jedynie człowiek wolny w sensie prawnym czy politycznym, jest spełniony w dobie obowiązujących prawie już wszędzie powszechnych praw człowieka. Więcej nawet, jesteśmy coraz bardziej wolni w znaczeniu Marksowskim od przyrody, od konieczności znoju dla zapewnienia sobie materialnych warunków egzystencji. Wzrost tych uwarunkowań zewnętrznych człowieka jednak nie idzie w

¹ Za: D. F. Figares *La Filosofía como Terapia*, <http://vigo.nueva-acropolis.es/pagina.asp?art.=2818>.

² W Polsce na uwagę zasługują podręczniki *Edukacja filozoficzna dla gimnazjum dla klas I-III* R. Piłata, P. Marciszuka i A. Aduszkiewicza, szkoda jednak, że filozofia jest jeszcze u nas przywilejem dzieci tylko ze szkół prywatnych czy społecznych. Mam wrażenie, że w naszym kraju filozofia nie ma sprzyjającego klimatu w każdym układzie politycznym, wyręczana czy nawet zastępowana (jak na przykład w Uniwersytecie w Białymstoku) jest teologią, której poważnego - uwzględniającego osiągnięcia zachodniej teologii katolickiej - nauczania także brakuje.

parze ze wzrostem realizacji wolności wewnętrznej, w znaczeniu samodzielnego i odpowiedzialnego kierowania własnym życiem - życiem w *czasie wolnym*, w epoce „końca pracy”, przy upadku tradycyjnych wartości, na przykład rodzinnych, w warunkach nieograniczonego pędu do posiadania dóbr materialnych wraz z ich rosnącą rolą w zdobywaniu prestiżu. Filozoficzni terapeuci/doradcy posiłkują się w uzasadnieniach celowości swej profesji opinią Carla Junga, że jedna trzecia jego pacjentów cierpi na problemy natury filozoficznej, które związane są z brakiem poczucia sensu życia.

Dzisiejsza „filozofia praktyczna”, jak zapewniają jej liczni zwolennicy i popularyzatorzy, jest próbą odrodzenia pierwotnej funkcji filozofii, jaką pełniła w Grecji i w początkowym okresie chrześcijaństwa, a podstawową metodą przyjętą przez nich jest nacechowany empatią dialog sokratyczny. W czasach antycznych wyróżnione miejsce w refleksji filozoficznej zajmowała etyka i filozofia życia. Stanowiła nie tylko „medycynę duszy” jako nauczycielka życia codziennego, ale nawet ważny element publicznego wymiaru życia ludzkiego. Jak nam powszechnie wiadomo, *agora* z Sokratesem i jemu podobnymi była pierwszym uniwersytetem i jednocześnie miejscem narodzin naszej cywilizacji, i dlatego jako nowa przestrzeń w stosunku do świata przyrodniczo-wiejskiego wynalazkiem - wedle słów Ortegi y Gasset - bardziej doniosłym aniżeli czasoprzestrzeń Einsteina.

Zatem *filozofowie praktyczni* walczą o to, aby filozofia odzyskała swoją „operacyjność” w wymiarze społecznym, którą w wiekach średnich utraciła, stając się pomocniczą dyscypliną wobec teologii, a teologia zdobyła monopol na sprawy ludzkie, osobiste. Od tego czasu filozofii wytyczono miejsce jedynie dla abstrakcyjnej refleksji uprawianej przez profesjonalistów zamkniętych w akademickich instytucjach. A powinna - jak przekonuje Julian Domingo Machado, wiceprzewodniczący ASERPRAF (Hiszpańskie Stowarzyszenie Praktyki i Doradztwa Filozoficznego) - pomagać człowiekowi, by umiał stać się panem swojego życia, sam wybierał swoje cele, by potrafił badać swoje doświadczenia, wyciągać z nich własne prawdy i autonomicznie kierować swymi czynami. Także w tym, aby uświadomił sobie, że życie pod dyktandem obyczajów, społecznych układów i obowiązujących przekonań, nie jest życiem w pełni ludzkim³. Niektórzy nawet w filozofii Wittgensteina widzą duże możliwości terapeutyczne, lecznicze i prewencyjne, gdyż może ona pomóc wyzwolić się od braku zrozumienia naszej językowej logiki, a co

³ J. Domingo Machado: *El asesoramiento filosófico*. „Cuidar i Educar”, XI, 2005.

z tym się wiąże, błędnego a więc szkodliwego rozumienia rzeczywistości⁴.

Za początek tego nowego ruchu powszechnie uważa się rok 1981, gdy niemiecki profesor filozofii Gerd Achenbach otworzył w Bergisch-Gladbach blisko Kolonii pierwszą poradnię filozoficzną wychodząc z założenia, że filozofię można stosować bezpośrednio w życiu codziennym. Początkowo nazwał swoją dyscyplinę Philosophische Praxis und Beratung, przetłumaczoną na angielski jako Philosophical Counseling czy Philosophical Practice. Ale Jose Barrientos w swym podręczniku *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica* znalazł wcześniej, bo już w końcu lat sześćdziesiątych XX wieku w Holandii, przypadek uprawiania filozoficznej praktyki terapeutycznej na poziomie osobistym, grupowym i przedsiębiorstw, którą prowadził John Van Veen, a w 1979 roku Forrest County General Hospital zatrudnił na stanowisku „filozofa rezydenta” Paula Sharkey’a⁵. Według Achenbacha, celem terapii filozoficznej jest: „Ludzka pomoc dla osób z konkretnymi pytaniami i problemami życiowymi, która szanuje i wspomaga jednostkę w poszukiwaniu orientacji (...) jako istotę autonomiczną i odpowiedzialną za siebie”⁶.

Norweg Jostein Gaarder (*Świat Zofii*), a jeszcze bardziej Kanadyjczyk Lou Marinoff - szczególnie dzięki bestsellerowi *Plato, no prosac* z 1999 roku (200 tyś. egzemplarzy sprzedanych tylko w samej Hiszpanii), który został przetłumaczony na dwadzieścia cztery języki - są najbardziej znanymi komercyjnym symbolami tej filozofii. Książka Marinoffa jest traktowana jako ABC (Arystoteles, Budda, *Confucianism*) szczęścia.

Marinoff, doktor filozofii nauki na University College London, pracował w Centrum Etyki Stosowanej w Uniwersytecie British Columbian University w Vancouver. Prowadził w telewizji zajęcia z różnych dziedzin etyki i odbierał od zwykłych ludzi prośby przez telefon, a nawet na ulicy, o pomoc w rozwiązywaniu ich życiowych dylematów. Zdał sobie sprawę, że jest miejsce na zinstytucjonalizowaną formę poradnictwa w

⁴ Anthony Kenny jest autorem sformułowanych analogii pomiędzy filozofią Wittgensteina a psychoanalizą w aspekcie możliwości terapii w książce (tytuł za Martinem Fragoso) *Testament Wittgensteina* (*El legado de Wittgenstein*). Fragoso kontynuuje tę myśl w: *Las patillas de Asimov*: <http://patillasdeasimov.blogsDot.com/2006/06/teraDia-filosfic3-Drimera-Darte-el.html>. 2006-11-15.

⁵ Za: M. M. Estrada: iniguel_manduiano@terra.com.mx w <http://uvaq.edu.mx/leter/articulo.php?articulo=:28&nurnletere=79&seccion=12>. 30-XI-2005.

⁶ Za dokumentem ASEPRAF, w: <file:///C:/Documents and Setting/ja\Pul-pit\Fil.Prakt\asesoramiento filosofico.htm>, 2007-01-09

wymiarze osobistym i na poziomie instytucji społecznych. Jak sam przyznaje w wywiadzie dla hiszpańskiego czasopisma „Una vuelta”⁷, zajął się sprzedażą idei, ponieważ dzisiaj wszystko, nawet filozofia akademicka, rządzi się według rynkowych reguł. Znajomi sobie drwią z niego, że jeżeli potrafi sprzedawać filozofię, zatem potrafi sprzedać wszystko, niektórzy zaś dziwią się temu, ponieważ filozofia nie jest towarem giełdowym⁸. W 1991 roku rozpoczął praktykować jako *counselor* lub *practitioner*, a od 1994 jest profesorem City Collage w Nowym Jorku. W roku 1998 założył American Philosophical Practitioners Association (APPA), w 2001 roku wydaje książkę *The big question*, przetłumaczoną na język hiszpański pod tytułem *Pregúntale a Platón (Spytaj się Platona)* oraz *Philosophical Practice*, podręcznik dla doradców filozoficznych z tytułem doktora filozofii⁹.

W kwietniu 2006 roku na Pierwszym Kongresie Iberoamerykańskim i Świata Języka Hiszpańskiego w Sewilli poświęconemu omawianemu tutaj ruchowi, Marinoff przedstawił trzy wyzwania i zagrożenia dla filozofii praktycznej. Są to: 1) Zarzuty ze strony przedstawicieli filozofii analitycznej, że filozofia praktyczna nie jest filozofią; 2) Deprecjacja ze strony całego środowiska filozoficznego, że jest jedynie sofistyką; i 3) Ze strony technologii farmaceutycznej, zainteresowanej sprzedażą narkotyków powiązanych z niektórymi praktykami psychoterapeutycznymi.

Filozofia praktyczna w krajach katolickich. Ten bogaty komiwojażer filozofii informuje nas¹⁰, że jego podręczniki są w największych ilościach sprzedawane w świecie języka hiszpańskiego i tłumaczy to tym, że kultura północnoamerykańska nie jest kulturą myślenia, ale kulturą konsumpcji oraz pieniędzy, i już się chyli ku upadkowi. Europa jest bardziej intelektualna, lecz tutaj uważa się filozofię za zajęcie luksusowe dla nielicznych. Natomiast mieszkańcy krajów łacińskich, a więc Francuzi, Włosi, Hiszpanie i Latynosi więcej interesują się ideami, „bardziej romantyczną wizją, tu się myśli, marzy i ogólnie idee pełnią rolę bardziej fundamentalną w życiu codziennym i w kulturze”. Dopowiada również, iż jego rozumienie filozofii może być częściowo związane z jego hiszpańskim pochodzeniem.

⁷ http://www.unavuelta.com/sobrelibros/Libros.php?id_conts55

⁸ *Quien puede ayudarte a resolver un conflicto moral?* Wywiad dla „Una Vuelta”. http://www.unavuelta.com/sobrelibros/Libros.php?id_conts55

⁹ Za: M. Mandujano Estrada: miguel.mandujano@terra.com.mx, dz. cyt.

¹⁰ *Quien puede ayudarte a resolver un conflicto...*, dz. cyt.

I rzeczywiście, w krajach katolickich można zauważyć wysoki poziom zainteresowania grupowymi formami filozoficznego dialogu. W Madrycie znana jest kawiarnia Moniki Cavallé i kilka innych. W Seville działa bardzo znana grupa E.T.O.R. (Educación, Tratamiento y Orientación Racional), złożona z akademickich filozofów. O Kongresie w Seville już wspomnieliśmy. W zeszłym roku w Buenos Aires w dniach 19-21 sierpnia odbyły się II Międzynarodowe Dni Filozofii zatytułowane „Dzieciństwo w filozofii: doświadczać myślenia: myśleć o doświadczeniu”, poświęcone głównie dydaktyce filozofii dla dzieci. Konferencji, w której wzięli udział przedstawiciele uczelni i różnych innych ośrodków, od USA przez Włochy po Brazylię, przewodniczył autor wielu książek dla dzieci Argentyńczyk Walter Omar Kohan. W Buenos Aires Roxana Kreimer od czterech lat prowadzi dużą, przyjmującą do tysiąca gości miesięcznie, kawiarnię filozoficzną. Spotkania odbywają się cztery razy po dwie godziny w piątki i soboty, w dużym mieszkaniu, z dala od centrum miasta. Podobno Kreimer wraz z asystentem bardzo dobrze przygotowuje otwarte dla wszystkich zajęcia. Pobierana jest opłata za udział w wysokości około trzech dolarów USA, która daje prawo do bufetu¹¹. Od zeszłego roku w stolicy Argentyny, a także w Rosario, Mendozie, funkcjonują jeszcze inne kawiarnie. W Limie, w Peru, od 1998 roku funkcjonuje bardzo już popularna kawiarnia filozoficzna „Bujo Rojo” (Czerwona Sowa), w której w zajęciach uczestniczą licznie osoby, w większości kobiety, w wieku średnio 35 lat, przeważnie po studiach, mające zawodowo luźny związek z filozofią, i dlatego nie wymaga się jej wcześniejszej znajomości. Udział w spotkaniach jest bezpłatny, można otrzymać *gratis* filiżankę gorącej kawy. Uczestnicy zasiadają formując duże koło, co pozwala prowadzić dyskusję „horyzontalną”, a rozpoczyna ją *moderator*, przedstawiający temat spotkania i zasady dyskusji. Pierwszeństwo głosu udziela się osobom, które zgłaszają się po raz pierwszy, referent ma nieograniczone prawo do interwencji, natomiast *moderator* musi zadowolić się tymi samymi przywilejami, jakie obowiązują wszystkich pozostałych. Na koniec następuje wybór tematu na następną sesję przez głosowanie, a jeżeli autor propozycji nie czuje się na siłach, może wyznaczyć swego zastępcę do poprowadzenia dyskusji. Największym wzięciem cieszą się filozofia i religia, następnie filozofia polityczna i filozofia religii. Spotkania odbywają się też w innych miejscowościach w tym kraju.

Charakteryzując ten typ aktywności, jego zwolennicy podkreślają demokratyczny, interaktywny charakter dyskusji, w odróżnieniu od

¹¹<http://www.filosofiaparalavida.com.ar/cafe/cafefilosofico.htm>

„dyskursu mistrza”, że pozwalający uczestniczyć szerokim rzeszom chętnych, którzy mogą precyzować swoje idee na określone tematy i poznawać różne stanowiska, także celem ich uporządkowania w racjonalny sposób. Rozwija się demokratyczna świadomość dzięki temu, że uczestnicy mogą kształtować tematykę zajęć, i także dlatego, gdyż dialog „horyzontalny”, „egalitarny” i „transparency” rozwija się pomiędzy osobami o różnych sposobach myślenia i doświadczeniach. Pozytywną cechą tych kawiarni filozoficznych jest zawodowa i społeczna różnorodność uczestników, dzięki którym nawet filozofowie profesjonalni mogą wzbogacać swoje teoretyczne pomysły i sposoby prowadzenia dyskursu. W przeciwieństwie do tezy Arystotelesa, że filozofia jest owocem próżniactwa, tutaj wypływa ona z pracy, konkretnego zakorzenienia, z pytań „co robić”, z interakcji człowieka z rzeczywistością i własnym środowiskiem. (Dodajmy jeszcze, że w Wiedniu działa kawiarnia filozoficzna w kawiarni Prückel, a kawiarniom filozoficznym we Francji patronuje stowarzyszenie Filozofia dla Wszystkich¹²).

W większości krajów katolickich - poza Polską - członkowie sporych odłamów społeczeństwa traktują filozofię i inną racjonalną refleksję za niezbędną w ich życiu prywatnym. Nie dziwi to, zważywszy, jak silnym społecznym poparciem w krajach Ameryki Łacińskiej cieszy się ruch teologii wyzwolenia, który funkcjonował niegdyś w tamtejszym Kościele katolickim, dzisiaj znajduje się raczej już poza tą instytucją. Teologowie wyzwolenia chętnie sięgają po owoce nauk społecznych, a nawet przyrodniczych - luminarz tego nurtu, Leonardo Boff, zajmuje się na przykład konsekwencjami światopoglądowymi mechaniki kwantowej - gdyż poważnie traktują społeczne aspekty ewangeliczne w trudnych - do niedawna bardzo niebezpiecznych - warunkach politycznych. Zaś w Austrii powstał ruch „Jesteśmy Kościołem”, który mocno rozwija się na Półwyspie Iberyjskim i w obu Amerykach.

Filozofia a psychologia. Domingo Machado podkreśla, że w odróżnieniu od psychologii i psychiatrii, poradnictwo filozoficzne nie używa pojęcia „choroby umysłowej”, ani nie stosuje diagnostycznych kategorii medycznych¹³. Wspomniana już Monika Cavalié, najbardziej znana przedstawicielka tej branży w Hiszpanii, jej pionier i przewodnicząca ASEPRAF, traktuje poradnictwo filozoficzne jako alternatywę dla psychoterapii, i uważa za błędne psychologizowanie czy patologizowanie

¹² Za: *Cafes filosóficos BR*, [file:///C:/Documents and Settings/ja/Pulpit/Fil.Prakt/cafes/Filosoficos BR.htm](file:///C:/Documents%20and%20Settings/ja/Pulpit/Fil.Prakt/cafes/Filosoficos%20BR.htm), 2007-01-18.

¹³ J. Domingo Machado: *El asesoramiento filosófico...*, dz. cyt.

cierpienia emocjonalnego oraz konfliktów powstających w trudnych sytuacjach egzystencjalnych. Wedle Shlomita C. Schustera, poradnictwo filozoficzne nie jest alternatywną terapią, ale alternatywą dla terapii. Według jeszcze innego bardzo znanego doradcy, Brytyjczyka Tima LeBona, problemy egzystencjalne dotyczą ich znaczenia, a nie zwykłych zagadnień praktycznych czy technicznych¹⁴.

Niektóre problemy ludzkie nie mają nic wspólnego, jak zapewnia nas Domingo Machado, z dysfunkcjami psychologicznymi, chociaż mogą prowadzić do pewnego typu problemów psychicznych, takich jak brak apetytu, motywacji, agresja, lęk, moralne i emocjonalne wzorce kompulsywne oraz niewłaściwe reakcje. Mają one filozoficzne źródła, ponieważ związane są z naszymi wierzeniami, przed-sądami na temat świata, o nas samych, i z naszymi wyobrażeniami dotyczącymi szczęścia, obowiązków, miłości itd.¹⁵.

Marinoff również nie traktuje osoby w potrzebie jako chorej, gdyż „życie nie jest chorobą”, „ani grzeszne”, nie określa też swych klientów „pacjentami”. Broni filozofii edukacyjnej wobec edukacji formalistycznej i klinicznego psychologizmu, który dzieli zyski z przemysłem farmaceutycznym. Oto dzieci nadpobudliwe mogą cierpieć z powodów różnych, na przykład braku wielu czynników społecznych, takich jak brak dyscypliny, przekazywania wartości w domu. Dotyczy to całego systemu wychowawczego w USA, od szkoły, po wojsko czy więzienia. System amerykański, który doprowadza eksperymenty w duchu Rousseau do skrajności, powoduje upadek cywilizacyjny. Marinoff powołuje się na Platona, który z myślenia krytycznego uczynił podstawę moralnego wychowania. Filozofia jako godna porada chroni ludzi przed narkotykami i uprzedmiotowieniem ich jako syndrom kliniczny. Metodę swoją określa w skrócie jako PEAKR (problem, emocje, analiza, kontemplacja, równowaga), by można było osiągnąć stan stałego spokoju, wolny od poczucia winy, wyrzutów sumienia, narkotyków czy leków.

Jednak na ogół dostrzega się wzajemne pozytywne oddziaływanie filozofii i psychologii, ich komplementarność, skoro wielu psychoterapeutów ostatnio sięga po dorobek filozofii. Sam Marinoff zaleca, aby najpierw rozpoznać charakter problemów klienta, gdyż niektóre dadzą się leczyć metodami medycznymi, inne nie wymagają refleksji, ale treningu, jak brak panowania nad impulsami emocjonalnymi czy fobie. „Jakkolwiek filozofia człowieka byłaby niepełną bez psychologicznego punktu widzenia. Psychologia ze swej strony poniesie klęskę, kiedy po-

¹⁴ Za dokumentem ASERPRAF <file:///C:/Documents and Settings/ja/...>, dz. cyt.

¹⁵ J. Domingo Machado: *El asesoramiento filosófico*, dz. cyt.

zbawimy ją filozoficznego punktu widzenia i obydwie dyscypliny tylko zubożeją jako rezultat swego rozdzielenia”¹⁶. Nawiązuje też do klasycznej idei panowania nad emocjami, aby umieć wyrażać „konstruktywnie” emocje nie szkodząc innym. Filozofia dzisiaj nie może oddzielać emocji od intelektu, jak czyniła to filozofia klasyczna, emocje są „paliwem dla woli”, ale trwają krótko i dlatego nami nie rządzą. Jezuici, według niego, jeszcze lepiej niż psychoanalitycy wiedzieli, że istnieje silny związek pomiędzy rozwojem w wieku dziecięcym i dojrzałym, oraz, że można przeprogramować odziedziczony po młodości program wewnętrzny. Dlatego filozofia jest potrzebna, gdyż nauki jeszcze nie są w stanie odkryć praw rządzących ludzkimi działaniami.

Jest optymistycznie nastawiony do współpracy specjalistów obu dziedzin: „W ciągu przeszłej dekady (lata 90. XX wieku), filozofia praktyczna odniosła sukces zawodowy i akceptację publiczną w coraz większej ilości krajów na świecie. Inne oficjalnie uznane profesje podkreślają doniosłość filozofii stosowanej tak dla ludności w ogóle, jak też jako fundament dla ich dyscyplin. Lekarze, psychiatrzy, psycholodzy gremialnie okazują jej szacunek. Uznali, że problemy filozoficzne są lepiej podejmowane przez filozofów, i dlatego niektórzy z nich sami zwrócili się do nas jako klienci i także kierowali swoich pacjentów, jeżeli uznali to za wskazane”¹⁷.

Dlaczego poradnictwo filozoficzne. Filozofowie praktyczni kładą nacisk na to, że w ich działalności nie chodzi o proponowanie klientom gotowych rozwiązań, gdyż każdy ma własną filozofię, chociaż z pewnością pełną sprzeczności. Alan Watts stwierdza, że „Każda osoba myśląca faktycznie jest filozofem, dobrym lub kiepskim, ponieważ nie jest możliwe myślenie bez obietnic, podstawowych założeń, dlatego metafizycznych, w związku z tym, co ma sens, na czym polega dobre życie, czym jest piękno i przyjemność. Wychodzenie od takich założeń, świadome lub nieświadome, jest filozofowaniem. Człowiek biznesu, bardzo praktyczny, który wydaje się deprecjonować filozofię jako zbiór pustych pojęć, już jest filozofem: pragmatystą i pozytywistą, i jako filozof nie może być dobry, ponieważ mało myśli”.

Cavallé przekonuje, że każdy człowiek ma swoją filozofię życia, poprzez którą interpretuje, oznacza i wartościuje swoje doświadczenie, a którą „orientacja filozoficzna” stara się objaśniać i czynić dojrzałą. W swoim sposobie życia i w działaniu człowiek radykalnie zależy od wła-

¹⁶ *Quien puede ayudarte a resolver un conflicto moral?...*, dz. cyt.

¹⁷ Za: M. Mandujano Estrada: miguel.mandujano@terra.com.mx, dz. cyt.

¹⁸ Za dokumentem ASERPRAF file://C:\Docutnenis and Settings\ja..., dz. cyt.

snej specyficznej formy interpretacji własnego świata życia, ona pozwala nam zrozumieć, chociaż w postaci prowizorycznej i niedojrzałej, kim jesteśmy, jaki jest sens naszej egzystencji i naszych działań, jakie jest nasze miejsce w świecie, jak powinniśmy żyć, jak kierować uczuciami¹⁹. Nie zawsze nasza wizja świata jest spójna, i o ile mniej świadomie się nią kierujemy, tym jest gorsza i z większym prawdopodobieństwem staje się przyczyną przykrych sytuacji egzystencjalnych, bolesnych i pogmatwanych. Orientacja filozoficzna ma pomagać przede wszystkim tym, którzy czują się zagubieni, lub mają trudności z określeniem znaczenia i kierunku własnego życia, którzy przeżywają dylematy życiowe, znajdują się w konflikcie lub w momencie podejmowania ważnych decyzji, tym, którym brakuje wiary w siebie i motywacji, którzy mają problemy w relacjach z innymi ludźmi, którzy przeżywają trudności emocjonalne, lub znajdują się w błędnym kole dzięki złej perspektywie myślowej i negatywnym emocjom. Osobom, które czują, że nie umieją wykorzystać własnego twórczego potencjału. Z tej pomocy mogą korzystać również ci, którzy pragną lepiej poznać siebie, wyjaśnić sobie idee, pogłębić pewne kwestie teoretyczne lub osobiste, które chcą żyć bardziej świadomie i pełniej²⁰.

Domingo Machado dodaje w duchu mądrości Sokratesa, że każda osoba może i powinna być filozofem, jako człowiek nie może żyć pod dyktando obyczajów, społecznych konwencji czy obowiązujących przekonań, powinna być panem swego życia, wybierać własne cele, samodzielnie oceniać swoje doświadczenia i wyciągać z nich własne prawdy, by móc autonomicznie kierować swymi poczynaniami. Tworzenie spójnej wizji świata przy pomocy specjalistów umiejących wykorzystać filozoficzny dorobek ludzkości w sferze idei, może pomóc ludziom żyjącym w pośpiechu w dzisiejszej cywilizacji.

Marinoff w wywiadzie dla hiszpańskiego czasopisma „El Mundo”²¹ podkreśla, że obecnie „oficjalna” filozofia operuje skomplikowanym językiem, ponieważ odeszła daleko od praktyki, a filozofowie na uczelniach zbytnio koncentrowali się na wyspecjalizowanych poszukiwaniach teoretycznych. Ale to filozofia, według niego, jest najbardziej predestynowana do pomocy w życiu, a nie na przykład religia czy nauka, ponieważ religia daje za dużo odpowiedzi i gasi potrzebę dalszych, aczkolwiek ważnych pytań, zaś nauka oferuje nam bardzo dobre odpowiedzi, ale każda z nich prowokuje pytania w nieskończoność. Filozofia nato-

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ <http://www.elmundo.es/encuentros/invitados/2006/11/2251/>. 2006-12-24.

miast pozwala nam na uzyskanie równowagi pomiędzy wiarą i wątpliwościami, dając nam pewne poczucie pewności, ale także pozostawia brak pewności.

W świecie współczesnym, sądzi Marinoff, trudniej jest kultywować wartości tradycyjne, dlatego filozoficzne normy są teraz najważniejsze. Filozofia niczego, jak mówił Sokrates, nie uczy, ale stara się obudzić świadomość własnych możliwości i ograniczeń, oraz otworzyć ludziom oczy na fakt, że kształtowanie własnych wartości jest pilnym zadaniem. Kanadyjski filozof przedkłada buddyzm nad chrześcijaństwo ze względu na jego wysoki stopień tolerancji wobec innych kultur. Uważa, że egzystencjalizm, traktowany przez niektórych zbyt serio, może prowadzić do problemów i zapotrzebowania na *prozak*, albowiem trudno jest żyć w świecie pozbawionym sensu. Konfrontując się ze śmiercią wyzwalamy się od lęku przed nią, gdyż przestaje ona być czymś *nieznany* i dzięki stałej jej obecności w naszej świadomości lepiej potrafimy docenić nasze życie doczesne. Można zmieniać świat, jeżeli ludzie siłą woli i wyobraźni uwolnią się z ograniczeń społecznych, a w tym najwięcej może pomóc filozofia.

Marinoff na pytanie, o co zapytałby się Platona, gdyby mógł, odpowiada, że starałby się dowiedzieć, jak udało mu się przekonać władze Aten do inwestycji w filozofię, ponieważ wobec władz amerykańskich jest on bezsilny.

Niektórzy sugerują, iż takie doradztwo jest skierowane tylko do osób mądrych, myślących. W powszechnej opinii filozoficznych praktyków jest oczywiste, że klient musi mieć, oprócz odpowiedniej motywacji, minimalne zdolności komunikacyjne i intelektualne. Dla Marinoffa są to ludzie dobrze sytuowani, którzy, mimo to, przeżywają takie problemy, jak choroba nowotworowa kogoś w rodzinie, konflikt małżeński, śmierć bliskiej osoby, życie bez jasnych perspektyw, otumanienie przez własne bogactwo. Dobrostan materialny i socjalny w małym stopniu rozwiązują problem sensu naszej egzystencji, ponieważ ewolucyjnie jesteśmy przystosowani do przeszkód i cierpienia²². Uważa, że poczucie bezsensu życia jest zbytnim luksusem. „Jest niebezpieczne - mówi kanadyjski filozof w swoim bestsellerze - posiadanie wszystkiego, czego się potrzebuje (a jeszcze bardziej niebezpieczne jest posiadanie wszystkiego, czego się pragnie). Jeżeli celem jednostki są dobra materialne i gdy już posiada je wszystkie, poczucie, że się już nie ma więcej gór do zdobycia, jest przygnębiające. Mówią, że Aleksander Wielki płakał z powodu wyczer-

²² L. Marinoff *Más Platon y menos prozac* za: J. Biedma *La consolidation de la filosofia* (Filozoficzne pocieszenie), <http://aafi.filosofia.net/ALFA/alfal0/alfal021.htm>. 2006-12-24.

pania się światów do zdobycia”²³. Uznanie przez nas, sądzi Marinoff, wyszukanej spekulacji za nadmierną może uczynić z nas ludzi bardziej tolerancyjnych i pomóc nam w odzyskaniu związku ze światem naturalnym, gdzie trzeba zwalczać śmierć, celem utrzymania się przy życiu, lub też dać impuls do pomocy innym, co jest najlepszym sposobem pomocy samemu sobie, jako że jesteśmy istotami społecznymi. Jeżeli uznamy nawet, że Bóg nie istnieje - czyni aluzję do czczego w swych ekstremalnych sformułowaniach egzystencjalizmu - możemy zawsze nadać naszym działaniom jakiś sens wzbogacając tym samym całe nasze życie. A „Jest mało osób, które potrafią cenić życie tak, jak się powinno”²⁴.

Filozoficzne narzędzia. Według LeBona, poradnictwo filozoficzne nie jest oświeclaniem ścieżki, ale wspólną pracą, która pomaga klientowi w myśleniu o problemach życia codziennego, w objaśnianiu wartości, wyjaśnianiu sensu życia i podejmowaniu mądrych decyzji. Klient zwraca się, aby rozumieć i być zrozumianym. Cavalle mówi o swojej metodologii doradztwa filozoficznego, że jej „osią jest dialog, dialog majeutyczny, wolny i nie hierarchiczny, który w każdej chwili szanuje i wspiera autonomię i odpowiedzialność konsultowanego-doradzanego nad sobą. Celem tego dialogu jest okazana mu pomoc, by mógł żyć bardziej świadomie i autentycznie”²⁵.

Marinoff proponuje recepty, które mają być skuteczne w budowaniu konstruktywnego i oświeconego egoizmu, wyrosłego na bazie inteligentnej miłości własnej, a nie destrukcyjnej próżności, egocentryzmu czy narcyzmu. Proponuje do uzyskania równowagi eklektyczną syntezę formuł buddyjskich, a szczególnie siły moralnej bohatera Arjuna, wartości rezygnacji Marka Aureliusza i realizmu Hobbesa, oraz gry Yijing. Zen uczy, że rutynowa praca jest wartością samą w sobie, a wykonywana uważnie może być wielką siłą medytacyjną, zaś żadna praca nas nie zniewala, ponieważ nie jesteśmy tym, co robimy. Kończy swój best-seller zdaniem „Żyć dobrze (to znaczy uważnie, szlachetnie, wartościowo, z radością i miłością) zależy o tyle od naszej filozofii, jak też od sposobu jej zastosowania do wszystkiego. Życie uważne jest życiem lepszym, i zapewniam cię, że jest w twoim zasięgu. Zostaw prozak i spróbuj z Platonem”²⁶.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ <http://www.geneiacionxxi.com/entrevistas/cavalle.html>. 2006-11-15.

²⁶ L. Marinoff: *Mas Platon y menos prozac*, za: J. Biedma: *La consolidación de la filosofía...*, dz. cyt.

Machado w taki sposób przedstawia swoją metodę: „Jej osią jest dialog, w ramach którego specjalista pomaga osobie korzystającej z konsultacji tak, aby mogła uzyskać świadomość swoich *przeżyć* w *ich totalności*, by nauczyła się wyrażać przed sobą samą własne idee (często ukryte) dokładnie i jasno na poziomie pojęciowym, odkrywając założenia, które tkwią głęboko, oraz implikacje, do których one prowadzą, wskazując na sprzeczności, interpretacyjne fałszy i słabości ich uzasadnień. Proces dialogowy powinien zmierzać ku temu, aby klient stał się świadomy całego swego doświadczenia (*nie chodzi o abstrakcyjne teoryzowanie*) i mógł harmonijnie powiązać różne jej wymiary, by nie odwracał się plecami do niczego, co mu się wydarzy (wewnątrz lub na zewnątrz), aby starał się umiejscowić każdą rzecz na swoim miejscu, nadając jej wartość we własnej osobistej hierarchii”²⁷.

Doradca filozoficzny, sądzi Machado, nie daje gotowych rozwiązań, ani odpowiedzi, i na tym polega różnica pomiędzy nim a psychoterapeutą. Chodzi tutaj o odkrycie prawdy (odkrycie i sama prawda mają mieć charakter osobisty), zawierającej wiedzę, co robić, aż do osiągnięcia dojrzałości. Klient musi stać się odpowiedzialny za swoje decyzje i swoje wierzenia/przeświadczenia (*creencias*), do których przekonuje się z czasem, aby uzyskać refleksyjną kontrolę nad swoimi doświadczeniami. Powinien unikać akceptacji czegokolwiek na mocy autorytetu, a dialog filozoficzny ma mieć charakter horyzontalny a nie wertykalny, chociaż nigdy nie będzie w pełni symetryczny, albowiem doradca pełni funkcję przewodnika. Jednostka jest miejscem przecinania się różnych czynników społecznych, dlatego filozofia praktyczna nie może, tak jak psychoanaliza, koncentrować się na samych doświadczeniach osobistych, ani na (zawsze niepewnych) źródłach aktualnych konfliktów zaistniałych w dalekiej przeszłości dziecięcej.

Marinoff sądzi, że do prowadzenia dialogu majeutycznego nie jest konieczne posiadanie dużej wiedzy filozoficznej, albowiem nie ma sensu ciągle odwoływanie się do autorytetu, gdyż filozoficzne inklinacje są ludziom naturalne. Jednak w organizacji hiszpańskiej (ASEPRAF) dla osiągnięcia licencji w zakresie poradnictwa wymaga się tytułu uniwersyteckiego z filozofii i kursów dotyczących praktyki filozoficznej.

Mónica Cavalle za wzór filozoficznego doradcy uważa takiego, który powinien odznaczać się odpowiednim stylem życia, ucieleśniać idee, których naucza. Powinien być „poważnie radosny”, dojrzały, posiadać doświadczenie życiowe, opanowanie i równowagę ducha, odznaczać się szacunkiem dla ludzi i tolerancją. Spotykane typy filozofów,

²⁷ J. Domingo Machado: *El asesoramiento...*, dz. cyt.

snobistycznie udających głębokich, filozofów-profesorów, są rezultatem istnienia na Zachodzie określonej struktury uniwersyteckiej i zawłaszczenia problemów przemian osobowych przez religię. Nie pasują oni do tradycyjnego mędrca, stoika czy przedstawiciela filozofii witalistycznej, którzy zawdzięczali swoją wiedzę głównie sobie, i na których wzorują się także psychoterapeuci kognitywistyczni²⁸.

Wymieniona już grupa E.T.O.R. dzieli poradę na następujące kroki: słyszeć, wysłuchać, leczyć, wywodzić. Metody doradcze muszą wyjaśniać to, co zdarza się w otoczeniu (zewnętrznym i wewnętrznym) klienta, wczuć się w jego sytuację i znaleźć alternatywne rozwiązania. Tutaj też nie podaje się gotowych rozwiązań, należy pracować razem z klientem, pamiętając przykazanie Achenbacha, że doradca powinien być także uczniem w dialogu. *Philosophical counselling* jest dlatego styczny z majeutyką, ponieważ tylko matka może dać dziecku światło.

Podkreślają oni, że ich metoda filozoficznego orientowania jest esencjalnie fenomenologiczna i hermeneutyczna, do której należy reinterpretacja konfliktu czy problemu tak, aby klient wziął odpowiedzialność za siebie w perspektywie racjonalnej, w sposób pojęciowy, a nie symboliczny. Dla członków tej grupy założenia filozoficzne mają zasadniczy charakter i proponują następujące systemy filozoficzne jako podstawowe dla teoretycznego zaplecza doradcy: dwa tomy *Teorii Działania komunikacyjnego* Habermasa, teoria krytyczna (Adorno, Debord, Marcuse, Horkheimer), filozofia hermeneutyczna (min. *Prawda i metoda* Gadamera. Proponowana jest jeszcze jako literatura pomocnicza: *Studia nad mistyką* i *Bycie i czas* Heideggera oraz *Meditaciones del Quijote* i *Zadanie naszych czasów* Ortegi.

Natomiast według Octavio Obando²⁹, innego czołowego przedstawiciela tego nurtu w Hiszpanii, doradztwo filozoficzne może wychodzić od różnych nurtów filozoficznych. Polega na badaniu argumentów i uzasadnień klienta, które on samodzielnie wyszczególnia w postaci sloganów, a które następnie filozof systematyzuje, porządkuje i hierarchizuje. W ten sposób doradca zdobywa wiedzę o strukturze, powiązań i logiki myślenia klienta, kryjącymi się za słowami pełnymi sprzeczności czy nawet bez sensu. W tym momencie należy rozróżnić ich charakter filozoficzny, od psychologicznego czy innych dyscyplin (...).

Wszystkie przytoczone tutaj uzasadnienia filozofii praktycznej czy filozofii stosowanej (aplikacyjnej), oraz wyrażany stosunek do filozofii

²⁸ <http://www.generacionxxi.com/entrevistas/cavalle.html>.... dz. cyt.

²⁹ O. Obando: *Que son los consejeros filosóficos?* - 1998, w: *Consejería filosofica* file://C:\Documents and Settings\ja\Pulpit\Fil.Prakt\ConsejeríaFilosófica.htm, 2007-01-18.

oficjalnej jako wyalienowanej od życia codziennego akademickiej formy kultury, przypominają nam założenia racjowitalizmu i perspektywizmu Jose Ortegi y Gasset, i być może dlatego ten typ społecznej praktyki filozoficznej najbujniej rozwija się w krajach hispanojęzycznych. To on przekonywał, że filozofia, rozum, mają swoją rację w witalnych problemach człowieka, życie jest formą rozumu, a filozofia sposobem życia. Filozofia jest próbą odpowiedzi na problem „radykalnego wątpienia” - czym jest świat i nasze życie - na które cierpimy: jako całe społeczeństwa w momentach przełomowych i jako jednostki w naszym życiu osobowym, gdyż zawsze musimy wybierać, co robić w każdej następnej chwili, kim być itd., czego się trzymać (*a que atenerse*), aby nie utonąć w morzu niezrozumiałego chaosu. Przekonywał, że filozofia nie jest człowiekowi dana raz na zawsze, jak mniemali Heidegger i Diltey, potrzeba poznawania nie wypływa automatycznie z naszej natury, nie zawsze człowiek wiedział, jak bardzo jest mu ona potrzebna, a jest, ponieważ jest on *a priori* wolny, *jest futurystą*, przyszłość dlań jest otwarta i trzeba *dobrze* wybierać. Dlatego każda decyzja i ciągła konieczność jej podejmowania stanowią o dramacie ludzkiego życia.

Podobnie do swych naśladowców, tylko dużo wcześniej (krótki esej *Verdad y Perspectiva*, 1916), Ortega poddał miażdżącej krytyce kulturę nowożytną Europy, która jest „kulturą środków”, a nie „rzeczy ostatecznych”, czego widowym znakiem były: nieoczekiwany wybuch pierwszej wojny światowej, degeneracja europejskiego liberalizmu, upadek wiary w demokrację. Przewidział panoszenie się *człowieka masowego*, który dawał przyzwolenie na „akcję bezpośrednią”, próbę rozwiązania problemów w sposób siłowy, bez oglądania się na instytucje pośrednie, takie jak tradycje, dobre wychowanie, zasady logiki itd., w czym przodowały anarchosyndykalizm, faszyzm czy bolszewizm. Głównym winowajcą tego kryzysu kultury zachodniej, według hiszpańskiego filozofa, był ahistoryczny i odhumanizowany czysty rozum i jego mutacja - instrumentalny rozum fizyko-matematyczny pozytywistów i innych „medyków” z XIX wieku, oraz tak zwana „eleacka ontologia”, traktowanie wszystkiego wraz z człowiekiem jako rzeczy. To była forma myślenia abstrahująca od witalnych problemów ludziach jednostek, od życia jednostkowego jako „rzeczywistości radykalnej” na rzecz dominacji w życiu społecznym tego, co zbiorowe, polityczne, nieautentyczne i odhumanizowane.

Ontologiczny perspektywizm Ortegi, zakładający, że każdy punkt widzenia (myślenia, przeżywania, wartościowania) jest prawdziwy, a rzeczywistość jest „panoramą” indywidualnych perspektyw (wizualnych, intelektualnych, historycznych, witalnych itd.), czy sumą oddzia-

ływujących wzajemnie na siebie punktów widzenia, również stanowią antropologiczny fundament dla praktycznej filozofii, która zakłada autonomię człowieka i jego odpowiedzialność za swe czyny i za własną filozofię.

Poszukiwanie przez filozoficznych doradców istniejącej u swoich klientów logicznej struktury nieuświadomionych założeń osobistej filozofii - w odróżnieniu od tajemniczych, być może realnie istniejących, „kompleksów” psychoanalitycznych - oraz nacisk, jaki oni kładą na ich społeczną proveniencję, jako żywo przypominają nam ortegiańską koncepcję zbiorowych *creencias* (wierzeń, przedświadczeń), w których się jest³⁰, a które wydają się nam podstawową rzeczywistością³⁰.

Najbardziej znane czasopisma filozofii praktycznej:

„Philosophical Practice”, czasopismo APPA (American Philosophical Practitioners Association);

„Revista E.T.O.R.”, czasopismo grupy ETOR związanej z uniwersyte-tem w Sewilli;

„L’Agora”, czasopismo Revue internationale de didactique de la philo-sophic.

³⁰ Esej Ortegi: *Idee i przeświadczenia*, w: J. Ortega y Gasset: *Po co wracamy do filo-zofii*. Warszawa 1992.

ANDRZEJ POKULNIEWICZ

ZAGADNIENIE CIAŁ ZŁOŻONYCH W TRAKTACIE ARYSTOTELESA O POWSTAWANIU I NISZCZENIU

Wstęp. Przedmiotem rozważań jest problematyka ciał złożonych czyli zmieszanych (*corpora mixta*), które znajdują się w świecie podksiężycowym. To zagadnienie dotyczy nie tylko samego składu strukturalnego ciał złożonych, lecz także dotyczy ich istoty bytu. Do istoty bytu ciał złożonych powinien nas zaprowadzić cel niniejszych analiz.

Metoda badawcza jest arystotelesowska. Metoda ta polega na wskazywaniu na przyczyny i wewnętrzne zasady bytów, jako bytów rzeczywistych (*Met.* 1025⁶¹⁻), ponadto na odróżnianiu przyczyn od skutków, mając na uwadze właściwości i strukturę jednostkowej substancji¹.

We wstępie chciałbym dodać, nawiązując do mojej poprzedniej publikacji², że według Arystotelesa cztery elementy charakteryzują się nie tylko wspomnianymi tam kombinacjami jakości, lecz również tendencjami do pewnych ruchów. Elementy ziemi i wody są „ciężkie”, czyli posiadają naturalną tendencję do poruszania się w dół, podczas gdy elementy powietrza i ognia mają naturalną tendencję do poruszania się w górę. Obydwa ruchy są prostolinijne. Arystoteles wyjaśnia owe tendencje za pomocą struktury kosmosu, którego ośrodkiem jest Ziemia. Miejsce naturalne (*locus naturalis*) elementu ziemi znajduje się więc w środku kosmosu. Wokół sfery elementu ziemi znajdują się koncentryczne sfery pozostałych elementów - wody, powietrza i ognia, we wskazanym porządku. Jeśli element nie natrafi na przeszkodę w swym naturalnym ruchu, to będzie zmierzał do swego miejsca naturalnego, to

¹ Bardziej szczegółowe dane na temat celu i metody pracy, odnoszące się również do niniejszej rozprawy, zobacz w moim artykule: A. Pokulniewicz: *Zagadnienie elementów u Arystotelesa w traktatach O niebie i O powstawaniu i niszczeniu*. „Edukacja Filozoficzna”, vol. 40, 2005, s. 159.

² Por. *ibid.*, s. 159-166.

jest do sfery, do której należy. Z tego powodu powietrze i ogień poruszają się w górę, a ziemia i woda w dół³.

Oprócz czterech elementów podksiężycowych istnieje piąty element, *quinta essentia*, z którego składają się ciała niebieskie. Element ten posiada całkowicie różną naturę - nie podlega zmianie, a jego ruchem naturalnym nie jest ruch prostoliniowy, lecz kołowy. Ów ruch kołowy jest wieczny i jednostajny, dlatego też posiada doskonalszą naturę niż ruchy elementów podksiężycowych; fakt ten stanowi dla Arystotelesa powód, by powiązać niektóre rozważania filozoficzne z tym szczególnym typem mchu⁴.

I. Ze współczesnego stanu badań zagadnienia ciał złożonych w traktacie *O powstawaniu i niszczeniu*, 1. Pogląd L. Regnera. Arystoteles wyłożył zasady pewnego rodzaju chemii ogólnej. Są one następujące: Przemiany ciał sięgające aż do istoty tych ciał polegają albo na przeobrażeniach jednych elementów w inne, albo na łączeniu się elementów w ciała złożone lub wydzielaniu się elementów z ciał złożonych. Przemiana, czyli przeobrażenie jednego elementu w drugi, polega już to na tym, że w elemencie, który się przeobraża, jedna jakość zostaje zastąpiona jakością przeciwną, druga natomiast jakość pozostaje ta sama, już to na tym, że w elemencie, który się przeobraża, obie jakości zostają zastąpione jakościami względem nich przeciwnymi.

L. Regner ponadto przytacza Farringtona Arystotelesową definicję związku chemicznego: „Związek chemiczny jest zespołem szeregu ciał zdolnych do takiego związku, pociągającego za sobą zmianę własności ciał związanych”⁵.

Na oznaczenie tego, co nazywamy związkiem chemicznym, Arystoteles posługiwał się terminem *míksis*, czyli połączenie. Arystoteles odróżniał połączenie elementów, które polega na tym, że - w wypadku najprostszym - dwa elementy przeobrażają się w jedno ciało jednorodne, i mieszaninę, *synthesis*, która polega na tym, że cząsteczki jednego i drugiego elementu są obecne obok siebie, lecz zachowują swoje postacie

³ Por. A. G. van Meisen: *Filozofia przyrody*, tłum. S. Zalewski. Warszawa 1963, s. 81; por. *O niebie*, wyd. Bekkera, vol. I, Berlin 1960, ks. I, rozdz. 2-3, ks. III, rozdz. 2, ks. IV, rozdz. 3.

⁴ A. G. van Meisen, op. cit., s. 81; por., *O niebie*, ks. I, rozdz. 3.

⁵ Arystoteles: *Dzieła - wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 343-344.

istotowe i nie ulegają przeobrażeniu. Arystoteles nie odróżniał, gdyż nie mógł odróżniać, związków chemicznych od roztworów i stopów. Dlatego uważał za połączenia i roztwór wina z wodą, i stop miedzi z cyną, za połączenia nie uznawał natomiast zawiesin, nawet takich, w których najlepszy wzrok nie mógłby odróżnić drobinek niejednorodnych. Ponieważ połączenie, czyli związek dwóch (lub więcej) elementów jest ciałem, którego postać istotowa różni się od postaci istotowych jego składników, przeto: 1) Postacie istotowe składników przechodzą w stan możliwości; 2) Postacie istotowe składników gotowe są do przejścia w stan urzeczywistnienia, gdy związek ulega rozkładowi na składniki; 3) W związku dwóch elementów musi być obecna przynajmniej jedna para jakości przeciwnych, które - zależnie od ilości jednego i drugiego składnika - składają się na pewną jakość wypadkową, czyli pośrednią między elementami. Jako przykład tego ostatniego podaje się połączenie elementu gorącego z elementem zimnym. Jakość, która przysługuje związkowi tych elementów, będzie pośrednia między gorącym a zimnym⁶.

2. Pogląd A. G. van Melsena. Jego zdaniem, interesujące są rozważania Arystotelesa o związkach chemicznych. Zapoznawszy się z doktryną zmiany, nie powinno nas dziwić, że dla Arystotelesa połączenia chemiczne oznaczają coś więcej niż zmieszanie niezmiennych w swej istocie składników. Teorię sformułowaną przez Demokryta odrzuca stanowczo. Połączenie chemiczne ma miejsce wtedy, gdy zmienione odczynniki stają się jednością, jak mówi Arystoteles w traktacie *O powstawaniu i niszczeniu* I, 10; 328^{b22}. Zaczyna istnieć nowa substancja posiadająca nową gatunkową formę bytu. Ogólna suma jej właściwości nie jest zwykłą sumą ogólną właściwości posiadanych przez jej części składowe. Stąd też części nie wchodzi do nowej całości bez zmiany. Wchodząc w całość podlegają wewnętrznej zmianie, przez którą podporządkowują się tej całości. Charakter zmiany, której muszą podlegać składniki, jest oczywiście zdeterminowany charakterem całości. To sprawia, że składniki, które są zdolne zjednoczyć się w danej całości, posiadają naturę, która w swej istocie jest zdolna do tego, by być zjed-

⁶ Ibid, s 344.

noczoną w tej całości. Dzięki wpływom zewnętrznym zdolność ta aktualizuje się, to jest całość staje się ze składników⁷.

Zgodnie z tym musi zachodzić jakiś stosunek pomiędzy właściwościami składników, tak jak te właściwości istniały przed zjednoczeniem, a właściwościami całości. Powinno być możliwe znalezienie w całości jakichś właściwości, które posiadały oddzielnie składniki. Arystoteles wyjaśnia to mówiąc, że składniki wirtualnie istnieją nadal w związku. Z biegiem czasu urosło to do słynnej kontrowersji - czy elementy nadal istnieją w związkach, czy też nie.

Arystotelesa teoria połączenia chemicznego w rzeczywistości nie jest niczym innym, jak rozwinięciem jego teorii zmiany. Zasadniczo sprowadza się to do tego, że Arystoteles uważa połączenie chemiczne za zmianę substancjalną. Na przykład elementy wchodzące z sobą w połączenie nie pozostają tym, czym są, lecz stają się związkiem. Każda część związku jest związkiem. Elementów nie da się już nigdzie wskazać, chociaż jest prawdą, że związek zawsze pozostaje w możności wobec elementów, z których się składa. To wyraźnie wskazuje, jak koncepcja Arystotelesa różni się od koncepcji Demokryta. Podczas gdy Arystoteles postuluje, by w połączeniu chemicznym odczynniki działały na siebie wzajemnie i w ten sposób podlegały wewnętrznej zmianie, Demokryt zadowala się zewnętrzną zmianą w układzie atomów, co prowadzi do tego, że atomy same w sobie są niezmiennie⁸.

Van Meisen ponadto podkreśla, że z punktu widzenia hylemorfizmu cała materia jest wzajemnie powiązana. To wzajemne powiązanie posiada podwójny charakter zgodnie z podstawową złożonością w materii. W powiązaniu tym odgrywa rolę zarówno materia pierwsza, jak i aktualizująca ją forma substancjalna⁹.

3. Pogląd W. D. Rossa. Niektórzy myśliciele odrzucali możliwość tworzenia związków, bo jeśli (a) obie składowe pozostają w mieszaninie bez zmian, albo (b) tylko jedna ulega zniszczeniu, to nie da się powiedzieć, że zostały zespolone, kiedy zaś (c) obie uległy zniszczeniu, to nie są zespolone, bo nie ma ich w ogóle. Arystoteles odpowiada, iż w

⁷ A. G. van Meisen, *op. cit.* s. 80.

⁸ Ibid. s. 80-81.

⁹ Ibid., s. 314-316.

zespoleniu nie mamy do czynienia z żadną z tych możliwości. Należy uświadomić sobie, że składniki nie trwają w zmieszaniu dokładnie tak jak przedtem, ani nie ulegają zniszczeniu. W zespoleniu są wciąż w możliwości tym, czym były przedtem i przez rozkład mogą zostać przywrócone do pierwotnego stanu.

Nie powinno się interpretować zespolenia, jak kontynuuje Arystoteles, jako zestawienia drobin jednego składnika z drobinami drugiego — albo (a) części tak małych, że niedostrzegalnych, albo (b) części atomowych. Nie ma atomów, a żadna z wymienionych przed chwilą możliwości nie wyjaśnia powstawania prawdziwie jednorodnych ciał, których części są dokładnie takie, jak całości, i wszystkie inne części. Wynik zespolenia nie może być podobny do mozaiki, niezależnie od tego, jak małe byłyby kamyczki tej mozaiki. Rzeczy, które mają zostać zespolone w ten sposób, muszą być (a) wzajemnie oddziałujące (b) łatwo podzielne (np. ciecze), i (c) obecne w mniej więcej różnych proporcjach. Kiedy te warunki są spełnione, to składniki się wzajemnie zmodyfikują i powstanie natura pośrednia między ich naturami początkowymi i ta przemiana będzie przyczyną zespolenia.

Wedle Arystotelesa, związek jest całkowitą analogią związku chemicznego, przeciwnie do mieszaniny uzyskanej mechanicznie. Arystoteles wszak idzie dalej niż współcześni chemicy; ci ostatni uważają, że atomy trwają bez zmian niezależnie od związków (*unions*), w które te ostatnie wchodzi¹⁰.

II. Pogląd Arystotelesa w traktacie *O powstawaniu i niszczeniu*. Problematyką ciał złożonych zajmuje się Arystoteles przede wszystkim w rozdziale dziesiątym księgi pierwszej traktatu. Według niego, należy zbadać, czym jest mieszanina i czym składnik mieszaniny i jakie byty tam się znajdują i w jaki sposób, ponadto, czy istnieje mieszanina, czy też nie. Jak mówią niektórzy, nie może bowiem zmieszać się coś odmiennego z czymś odmiennym. „Powiadają bowiem, że gdy byty jeszcze się nie zmieszały i nie uległy przemianie, to wcale się bardziej teraz niż uprzednio nie zmieszały, lecz mają się tak samo”¹¹. Gdy zaś jeden z dwóch składników niszczy, wówczas nie istnieje mieszanina,

¹⁰ W. D. Ross: *Aristotle*. London and New York 1996, s. 104.

¹¹ Por. *O powstawaniu i niszczeniu*, 327^{a30-b2}, wyd., Bekkera, vol. I, Berlin 1960.

lecz jeden składnik istnieje, drugi zaś nie istnieje, natomiast jest mieszanina, gdy istnieją oba jej składniki w tym samym stanie. W ten sam sposób jest, jeśli każdy z dwóch składników, które tworzą mieszaninę uległ zniszczeniu, albowiem całkowite niebyty nie są zmieszane¹².

To więc ujęcie zdaje się szukać określenia, czym się różni mieszanie od powstawania i niszczenia, i czym się różni zmieszanie od tego, co powstało, i tego, co uległo zniszczeniu. Jest bowiem jasne, że jeśli nawet istnieje mieszanina, to musi się od nich różnić. Dlatego, gdy te sprawy są wyjaśnione, to wątpliwości mogą się rozwiązać¹³.

Otóż wedle Arystotelesa, nie powiadamy ani że się drewno zmieszało z ogniem, ani że się łączy przy spalaniu, czy to samo ze sobą swoimi częstkami, czy z ogniem, lecz powiadamy, że ogień powstaje, drewno natomiast ulega zniszczeniu. Tak samo nie mówimy, że ani pokarm w ciele, ani kształt w wosku, tworząc mieszaninę kształtują ich masę. Ani też ciało z bielą, ani w ogóle właściwości i stany nie mogą się mieszać z rzeczami. Widać bowiem, że one pozostają całe. Ponadto ani biel nie może się mieszać z wiedzą, ani żadne inne byty, które nie są oddzielone. Lecz niesłusznie powiadają o tym ci, którzy mówią, że wszystkie rzeczy były niegdyś razem i zmieszane. Nie było bowiem wszystko zmieszane ze wszystkim, lecz każdy ze zmieszanych składników musiał istnieć oddzielnie, natomiast żadna z właściwości nie może istnieć oddzielnie. Ponieważ zaś jedne z bytów są w możliwości, drugie zaś w akcie, to dopuszcza się, że składniki mieszaniny w jakiś sposób bytują, a w jakiś sposób nie bytują, skoro inny byt, który z nich powstał jest w akcie, każdy natomiast z tych, które były zanim się zmieszały jest jeszcze w możliwości i nie zginął. Okazuje się, że składniki zmieszane, które są z uprzednio oddzielonych, będąc razem, także mogą się ponownie oddzielić. One więc, ani nie pozostają w akcie, jak ciało i biel, ani nie niszczą, czy to jeden z dwóch, czy to oba. Ich moc bowiem pozostaje¹⁴.

¹² Por. *O powstawaniu i niszczeniu*, 327^{b2-6}, Aristotle, *On Coming-to-be and Passing-away*, by E. S. Forster, London-Cambridge-Massachusetts, 1992, s. 253 i 255.

¹³ *O powstawaniu i niszczeniu*, 327^{b6-10}, por. Arystoteles, *op. cit.*, s. 392.

¹⁴ *O powstawaniu i niszczeniu*, 327^{b10-31}, por. Aristotle, *op. cit.* s. 255 i 257.

Trzeba natomiast rozstrzygnąć ciągłą trudność z tym związaną, czy mieszanina jest czymś dostrzegalnym przez zmysły. Jeśli bowiem to, co zmieszane rozdrobniło się aż do maleńkich cząsteczek i umieściło się wzajemnie w ten sposób, tak iż żadne nie było widoczne dla zmysłów, wówczas one mieszały się, czy też nie, lecz czy tak jest, że każda cząsteczka jednego składnika jest przy każdej cząsteczce innego składnika mieszaniny? Mówi się więc w pewien sposób, jak na przykład, jęczmień zmieszał się z pszenicą, gdy każde ziarno jęczmienia umieściło się przy jakimkolwiek ziarnie pszenicy. Jeżeli natomiast każde ciało jest podzielne, wobec czego również zmieszane ciało z ciałem jest jednorodne, to każda część powinna powstać przy każdej części. Skoro zaś ciało nie może być podzielone aż do najmniejszych cząsteczek, ani zespolenie nie jest tym samym, co mieszanina, lecz jest czymś różnym, to jasne jest, że nie należy mówić, iż ani składniki zmieszane, które pozostają takie same odpowiednio do maleńkości cząsteczek, mieszają się, to bowiem będzie zespolenie, a nie zlanie się czy mieszanie, i cząsteczka nie będzie miała tej samej istoty, co całość¹⁵. Arystoteles twierdzi dalej, że jeśli nawet coś się zmieszało, wówczas to, co zmieszane powinno być jednorodne, i jak cząsteczka wody jest wodą, tak samo, gdy mieszanina proporcjonalna jest mieszaniną proporcjonalną. Gdyby zaś mieszanie było zespoleniem odpowiednio maleńkich cząsteczek, to nie będzie się zdarzał żaden z tych stanów, lecz tylko zmieszanie dostrzegalne dla zmysłu i tym samym byłaby mieszanina dla kogoś, kto nie widzi dość ostro. Dla Lynkeusa natomiast (jeden z Argonautów, sławny ze swojego bystrego wzroku) nie byłoby wcale mieszaniem, ani to, że zmieszanie tworzy się przez podział w taki sposób, że każda jedna cząsteczka jest obok jakiejkolwiek drugiej cząsteczki. Albowiem być nie może, aby one zostały podzielone w taki sposób. Czy więc nie istnieje mieszanie, czy należy inaczej powiedzieć, w jaki sposób może to powstać¹⁶.

Otóż właśnie jest jak mówiliśmy, że wśród bytów jedne są zdolne do działania, inne natomiast są zdolne do odbierania od nich doznań. Te więc byty, które są z tej samej materii, są przeciwstawne i są zdolne do

¹⁵ O powstawaniu i niszczeniu, 327^b31-328^a10

¹⁶ O powstawaniu i niszczeniu, 328^a10-18, por. Aristotle, *op. cit.* s. 257 i 259; Arystoteles, *op. cit.* s. 393-394.

wzajemnego oddziaływania, a także do odbierania wzajemnych doznań, tamte natomiast byty, które nie są z tej samej materii, działają, lecz nie podlegają doznaniom. Z nich więc nie powstaje mieszanie. Dlatego ani sztuka lekarska, ani zdrowie nie sprawiają zdrowia przy mieszanii się z ciałami. Wśród rzeczy zdolnych do działania i zdolnych do odbierania doznań, które są łatwo podzielne, te nie tworzą mieszaniny, w których złożeniu jedne są liczne, drugie nieliczne i jedne są duże, drugie małe. Lecz gdy jest zwiększanie się rzeczy przeważającej, to wówczas ulega zmianie aż do przeważającej rzeczy jedna z dwóch rzeczy. Tak na przykład kropla wina nie łączy się z dziesięcioma tysiącami miar wody. Postać bowiem wina rozchodzi się i ulega zmianie całkowicie w wodę. Gdy bowiem zrównają się mniej więcej w mocy, wówczas każdy z dwóch składników ulega zmianie ze swojej własnej natury w składnik przeważający. Jednakże nie staje się jednym z dwóch, lecz czymś pośrednim i wspólnym¹⁷.

Okazuje się więc, że wśród domieszek tworzących mieszaniny są te, które mają przeciwieństwa. One właśnie bowiem są zdolne wzajemnie oddziaływać, nawet bardziej wiążą się, gdy małeńkie cząsteczki jedna obok drugiej są umieszczone. Łatwiej bowiem i szybciej zmieniają się wzajemnie. Natomiast duża ilość na dużą ilość działa długotrwale. Dlatego z ciał podzielnych i zdolnych do odbierania doznań mieszaniny są łatwe do ograniczenia (albowiem one dzielą się łatwo aż do małych części, to bowiem byłoby w ciałach, które łatwo jest ograniczyć). Tak na przykład płyny są spośród ciał najbardziej zdolne do tworzenia mieszaniny. Spośród wszystkich ciał podzielnych płyn daje się najłatwiej podzielić, jeżeli nie jest lepki. Płyny bowiem tworzą jedynie liczniejszą i większą masę. Gdy natomiast tylko jeden z dwóch składników jest doznający lub jest czymś nadmiernym, całkowicie zaś biernym, czy mieszanina, która jest z obu składników, wcale nie jest większa albo tylko mało większa, jak dzieje się z cyną i miedzią. Niektóre bowiem składniki także wśród bytów tworzą ze sobą stopy oporne i pozostają neutralne. Wydają się bowiem jakoś słabo zmieszane, jak gdyby jeden z nich był składnikiem zdolnym do przyjęcia, drugi zaś formą. Tak się właśnie dzieje z tymi metalami. Cyna bowiem,

¹⁷ O powstawaniu i niszczeniu, 328^a18-31, por. Aristotle, *op. cit.* s. 259 i 261.

jakby była pewnym stanem będącym bez materii miedzi, prawie zanika, a w mieszaninie ustępuje, dając jedynie zabarwienie. To samo dzieje się również w odniesieniu do innych powiązań¹⁸.

Zapewne widać z tego, co tu powiedziano, że istnieje mieszanie, czym ono jest, i dlaczego, i jakie byty są składnikami w mieszaninach, skoro wszakże niektóre z nich są takie, jak na przykład zdolne do odbierania wzajemnych doznań, łatwe do ograniczenia i łatwo podzielne. One bowiem nie muszą, będąc zmieszane ulegać zniszczeniu, ani jeszcze być wprost (substancjalnie) tymi samymi, zespolenie ich nie jest mieszaniną, ani nie jest doznawane zmysłowo. Jednak składnik mieszaniny jest tym, co łatwo ulega ograniczeniu, będąc zdolnym do odbierania doznań i do działania, i zmieszany z rzeczą takiej właśnie natury (albowiem składnik mieszaniny jest czymś stosownym do czegoś mającego wspólną nazwę), mieszanina zaś jest połączeniem w jedno składników, które uległy przemianie¹⁹.

Zakończenie. Arystoteles dochodzi do wniosku, że z elementów (składników) tworzą się przez tak zwane mieszanie (*míksis*) ciała złożone, które wszakże nie są zwykłą mieszaniną, lecz połączeniem, w najmniejszych swych częściach jednorodnym. Połączenie tego rodzaju powstaje przez to, że przeciwne jakości rozmaitych elementów (składników) zlewają się w pewien stan pośredni. Stąd elementy nie pozostają w owym połączeniu aktualnie, lecz w możliwości. Istota ciała złożonego różni się od istoty jego składników i wskazuje poprzez aktualizującą formę na stan zorganizowania elementów stanowiących jego materię. Dodać należy, że substancje jednorodne, w których każdy składnik równa się postaci gatunkowej całości, są albo nieorganiczne, jak np. złoto lub srebro, albo organiczne, jak kora drzewna, mięso itp. Wreszcie z substancji jednorodnych tworzą się różnorodne. Taką substancją jest np. człowiek, bo składniki współstanowiące człowieka nie są człowiekiem.²⁰

¹⁸ O powstawaniu i niszczeniu, 328^a31-b14

¹⁹ O powstawaniu i niszczeniu, 328^b14-22, por. Aristotle, *op. cit.* s.261 i 263; Arystoteles, *op. cit.* s. 394-396.

²⁰ Por. Fr. Gabryl: *Filozofia przyrody*, Kraków-Warszawa 1910, s. 86-87.

Summary

The subject matter of the dissertation includes the aspect of complex bodies, i. e., mixed ones, in Aristotle's treaty *On Coming-to-be and Passing-away*. The essence of the complex body is the formal cause updating it and indicating the state of the organization of elements, along with the material cause (elements). The essence form of a complex body differs from the essence form of its elements. Complex bodies are created by means of mixing elements. The mixture of the elements is a merger of its ingredients that have been mixed.

LUCJAN LENORT

**ODPOWIEDZIALNOŚĆ JAKO FUNDAMENTALNA
KATEGORIA ETYCZNA.
STUDIUM NA PODSTAWIE LITERATURY
WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII ODPOWIEDZIALNOŚCI**

Zarys rozprawy doktorskiej

Promotor: ks. dr hab. Kazimierz Wolsza

Recenzenci: ks. dr hab. prof. UO Piotr Marciniak, ks. dr hab. prof.

UMK Mirosław Mróz

Obrona: 29 09 2006

Wprowadzenie. Szczególne zainteresowanie kwestią odpowiedzialności w myśli filozoficznej i teologicznej ma miejsce od XX wieku, choć ożywcze impulsy dla problematyki odpowiedzialności pojawiły się już w filozofii wieku XIX. Obecnie - w dobie technicyzacji życia, fizyki kwantowej, inżynierii genetycznej oraz wpływających z rozwoju nauk konsekwencji teoretycznych i praktycznych - zagadnienie odpowiedzialności jest przedmiotem namysłu podejmowanego w tym zakresie częściej niż w wiekach ubiegłych. Chętniej i z większą śmiałością stawia się pytania o odpowiedzialność naukowców, polityków i ludzi biznesu, a zakres refleksji rozszerzany jest na odpowiedzialność metafizyczną, psychologiczną, prawną, moralną, a także religijną i eschatologiczną.

Codzienne doświadczenie odpowiedzialności w sposób intuicyjny wskazuje na to, że kategoria odpowiedzialności ściśle charakteryzuje ludzką egzystencję, nie zaś wyłącznie same skutki działania podmiotu. Poszukiwany jest bardziej fundamentalny i źródłowy fenomen odpowiedzialności niż w spotykanych dotychczas dyskursach prawniczych i etycznych. Aby nie pozostać jedynie przy ujęciu intuicyjnym, problem ten postawiono jako tezę dysertacji doktorskiej. Zgodnie z zasadami metodologii nauk należało więc zwerbalizować szereg tez, aby następnie poddać je weryfikacji i dostarczyć racjonalnej argumentacji przemawiającej za ich przyjęciem lub odrzuceniem. Istotne nie jest jednak stawia-

nie ich w nieskończoność, ale uzyskanie chociażby nikłych odpowiedzi na przynajmniej niektóre z wyartykułowanych.

W pytaniach postawionych wobec odpowiedzialności dociekano źródła jej istnienia, sposobu bytowania, egzemplifikacji, a także przynależności do sfery antropologicznej i etycznego wymiaru egzystencji człowieka. Kategoria odpowiedzialności w tej refleksji wyłania się jako relacja, którą określić można mianem podstawowego odniesienia człowieka do świata i do Boga. Tym samym daje możliwość rozumienia istoty człowieczeństwa, a zarazem staje się specyficznym *locus theologicus*.

Filozoficzne ujęcia odpowiedzialności jako kategorii etycznej.

Pierwszy rozdział rozprawy poświęcony został ukazaniu historycznego rozwoju pojęcia odpowiedzialności, aż po przedstawienie odpowiedzialności jako naczelnej kategorii w naukach o moralności. Przeświadczenie, że odpowiedzialność związana jest z moralnością, dziś jest bardzo powszechne. Nie zawsze jednak tak było i ukazanie początku odpowiedzialności jako kategorii etycznej nie było zadaniem łatwym. W szczególności trudności rodziło jednoznaczne przedstawienie procesu powstawania systematycznego dyskursu prowadzonego nad odpowiedzialnością. Takie zadanie postawiono za cel na początku pierwszego rozdziału. Wyrażnie - jako kategoria etyczna - odpowiedzialność wystąpiła jednak w dalszej jego części, ponieważ dopiero filozofia nowożytna i współczesna stworzyła perspektywy, w których zagadnienie odpowiedzialności mogło zostać ukazane w taki sposób, aby nabrać znaczenia elementarnej kategorii etycznej. Stało się tak z dwóch powodów: od filozofii dialogu pochodził impuls pobudzający do nowego sposobu myślenia, zaś fenomenologia dostarczyła niezbędnych narzędzi metodologicznych.

W dalszej kolejności zaprezentowano najistotniejsze paradygmaty pojmowania odpowiedzialności w filozofii XX wieku. One też stanowiły kryterium doboru myślicieli reprezentatywnych pod względem refleksyjnego wkładu w filozofię odpowiedzialności. Filozofowie tego okresu w swoim dorobku przedstawiali odpowiedzialność jako ontyczny fundament podmiotu, ujmowali ją w formie elementu struktury dialogu czy też w postaci podstawowego odniesienia do rzeczywistości.

Wpisanie odpowiedzialności w ontyczną strukturę podmiotu odnaleźć można w aspekcie dokonywanych przez osobę wyborów. W takim ujęciu odpowiedzialność występuje w filozofii S. Kierkegaarda. Dla F. Nietzschego stanowiła ona pełnię człowieczeństwa. Przedstawienie odpowiedzialności rozumianej przez M. Heideggera jako świadomy sposób bycia podmiotu zamknął paragraf prezentujący paradygmat myślenia o odpowiedzialności jako o ontycznej podstawie odpowiedzialności.

Przedstawiona przez F. Rosenzweiga elementarna relacja bycia osoby w świecie pozwoliła na ukazanie odpowiedzialności jako otwarcia się podmiotu na dialogiczną strukturę egzystencji. Bycie w świecie jest momentem łączącym poprzedni paradygmat z myśleniem dialogicznym, które pełniejszego wyrazu nabrało w dorobku M. Bubera. Dopełnieniem paradygmatu dialogicznego jest wpisanie przez E. Levinasa odpowiedzialności w relację Ja-Ty.

Dokonująca się w kategorii intencjonalności korelacja świadomości z rzeczywistością wyłania odpowiedzialność jako podstawowe odniesienie do świata. W taki sposób, na gruncie filozofii E. Husserla, można przejść od bycia w świecie i, podążając tropem wyznaczonym przez filozofię dialogu, dotrzeć do ukazania odpowiedzialności w horyzoncie relacji. Zważając ponadto na aksjologiczne przeżycie własnej osoby w filozofii M. Schelera i odniesienie odpowiedzialności do wartości w ujęciu R. Ingardena, fenomen odpowiedzialności można wpisać w paradygmat przedstawiający ją jako relację.

Paradygmatyczny sposób myślenia pozwolił na ujęcie kwestii odpowiedzialności nie tyle w formie problemowej, ile na ukazanie jej jako kategorii etycznej. Pozostałe paradygmaty i funkcjonujące w ich obrębie opracowania, zostały jedynie podane z odniesieniem do odpowiedniej literatury. Jednak tam, gdzie w dalszym ciągu opracowania podyktowane było to koniecznością, korzystano również z osiągnięć myślicieli z pozostałych orientacji filozoficznych.

Należy bowiem mieć świadomość tego, że wymienieni filozofowie nie są jedynymi, którzy położyli fundament pod filozofię odpowiedzialności czy też później w jej ramach podejmowali kwestię tego fenomenu. Do takich z pewnością należeli także: N. Hartmann, E. Grisebach, W. Weischedel, D. Bonhoeffer, J.-P. Sartre, G. Picht, H. Jonas, J. Schwart-

länder, R. Wisser, M. Riedel, K. Wojtyła, M. Weber, K.-O. Apel, J. Habermas, A. Heller, E. Bloch, E. Tugendhat, J. Derrida, D. von Hildebrand. Problem odpowiedzialności doczekał się również opracowania z punktu widzenia filozofii analitycznej (H.G. Frankfurt, D. Widerker, M. J. Zimmerman, J.M. Fischer, B.N. Waller) i logiki (J.M. Bocheński, K. Wolsza).

Odpowiedzialność jako wartość. W rozdziale drugim zastanawiano się nad tym, czy możliwe jest takie ujęcie fenomenu odpowiedzialności, aby poprzez analizę dotrzeć do jego pierwotnego i najbardziej podstawowego znaczenia. Taki postulat dyktował konieczność uściślenia problematyki zagadnienia w sposób, który do minimum ograniczałby wszelkie zależności i uwarunkowania jakim podlega zjawisko odpowiedzialności. Niemalże niewykonalna okazała się całkowita ich eliminacja, gdyż niektóre stanowią warunki dla istnienia odpowiedzialności.

Rozdział ten posiada charakter systematyczny, aczkolwiek przydatne okazały się poprzedzające go rozważania historyczne. Podjęto w nim problematykę etymologiczną i semantyczną terminu „odpowiedzialność”, zarówno w językach starożytnych (greka i łacina), jak i w językach nowożytnych (język angielski, francuski, włoski, hiszpański, niemiecki, rosyjski i polski). Język, przy pomocy którego opisuje się kategorię odpowiedzialności, petryfikuje elementarne doświadczenia tego fenomenu, a rekonstrukcja znaczeń poszczególnych terminów, opisujących zjawisko odpowiedzialności, ujawnia wiele treści, na które zwracają uwagę filozofowie w dyskursie o odpowiedzialności. Analiza etymologiczna jest więc jedną z dróg przybliżania się do źródłowego ujęcia fenomenu odpowiedzialności. Równie sprawnie mogła być przeprowadzona w łączności z historycznym przeglądem paradygmatów odpowiedzialności, aczkolwiek etymologiczny i semantyczny aspekt badanego fenomenu mimo wszystko bliższy jest ujęciu definicyjnemu. Dlatego w przedstawionym opracowaniu analizy etymologiczne zajmują miejsce pośrednie pomiędzy aspektem historycznym a definicyjnym.

Złożoność i wieloaspektowość fenomenu odpowiedzialności ukazały przedstawione próby typologii. Najbardziej elementarnym podziałem jest wyróżnienie odpowiedzialności pozytywnej i negatywnej. Podstawę rozróżnienia stanowi stosunek do dobra i zła moralnego. Można również odróżnić odpowiedzialność pierwotną, przywiązaną do jednostkowego

działania, i przez to wyrażającą sposób bycia podmiotu w relacji do świata i innych, od odpowiedzialności posiadającej charakter możliwej do nabycia kwalifikacji. Pierwotną odpowiedzialność odróżnia się od odpowiedzialności pojętej jako wtórna kwalifikacja, możliwa do nabycia przez podmiot ze względu na zachowaną ciągłość stosunku do źródłowej odpowiedzialności bycia w świecie. Kwalifikacja, o której mowa, jest cechą osobowości podmiotu, składową postawy, bądź wręcz samą postawą, jaką człowiek zajmuje wobec własnego działania urzeczywistniającego odpowiedzialność pierwotną.

Powyższe konkluzje można uznać za wiążące dla projektu ukazującego implikacje aksjologiczne. Tak bowiem określono cel refleksji w tym rozdziale, aby jego zwieńczeniem stało się sformułowanie aksjologicznej teorii odpowiedzialności, co między innymi służyć będzie przedstawieniu tego, w czym wyraża się jej istota.

Zadanie to poprzedzono jednak przeglądem nominalnych definicji, w doborze których kierowano się zamiarem ukazania procesu ewolucji pojęcia odpowiedzialności. Uwagę skupiono na takim ich uszeregowaniu, aby heurystycznie odsłaniały coraz to nowsze obszary pojmowania problemu. Tak postawiony cel stał się naczelnym kryterium eliminacji sformułowań bliskoznaczących bądź podobnych, nie wnoszących do opracowania nowych treści. Choć pojawiły się różne aspekty, nie przenikające się we wszystkich przytoczonych określeniach, to nie są one antynomiczne. Dla sformułowania definicji odpowiedzialności w wielu miejscach analizy przeprowadzone przez myślicieli, o których mowa była w pierwszym rozdziale, pozostały inspiracją, a czasem nawet fundamentalnym potwierdzeniem i uzasadnieniem. Pozwoliło to nakreślić szeroką panoramę znaczeniową, która, wraz z zawartością treściową dotychczas sformułowanych pojęć, stała się podwaliną dla zdefiniowania odpowiedzialności. W dotychczasowych rozważaniach dominowały głównie opisy fenomenologiczne. Uwzględniają one złożoność fenomenu i ujmują możliwie wszystkie aspekty. Zasięg definiowania łączy się jednak z koniecznymi redukcjami, z pewną odmianą abstrakcji. Należało zatem dokonać odróżnień: tego, co pierwotne i wtórne w fenomenie odpowiedzialności. Drogę od opisu do definicji można uznać za szukanie najbardziej pierwotnego, źródłowego sensu odpowiedzialności.

Wydaje się, że taki sens konstryuuje się w relacjach do wartości. Zaproponowaną koncepcję odpowiedzialności można określić więc jako aksjologiczną. Pojęcie rozumiane jest w sposób szerszy niż definicja. Dla pełnego jego obrazu wymagane było zatem podanie charakterystycznego i indywidualnie ujętego dla każdego działającego podmiotu zakresu obowiązywania odpowiedzialności.

Idea odpowiedzialności w refleksji nad moralnością. W trzecim rozdziale wskazano na znaczenie pojęcia odpowiedzialności w ramach nauk o moralności. Starania te zmierzały w kierunku wykazania, że współczesne zagadnienia etyki i teologii moralnej u źródeł posiadają pojęcie odpowiedzialności, aczkolwiek nie zawsze *explicite* wyrażone. Mówiąc, chociażby językiem potocznym, o kimś, że postępuje odpowiedzialnie lub nieodpowiedzialnie, stwierdza się nie tylko jakiś zaistniały fakt. W stwierdzeniu tym bowiem jednocześnie zawarta jest określona ocena moralna. Odpowiedzialność moralna dotyczy nie tyle opisu zjawisk, czy nawet wartości, ile ich ocen wyrażanych jako orzeczniki wartościujące. Z punktu widzenia odpowiedzialności dokonuje się więc moralnego poręczenia orzeczników etycznych. Egzemplifikacja ta potwierdza postawioną w pracy tezę, mówiącą, że odpowiedzialność jest fundamentalną kategorią etyczną.

W punkcie wyjścia należy uwzględnić konkretny fenomen odpowiedzialności. Wskazując następnie na źródła występowania odpowiedzialności, podjęto eksplikację poszczególnych sytuacji, w których dochodzi do jej urzeczywistnienia. Niezbędne redukcje dokonane zostały jedynie w tych miejscach, które zbyt szeroko wikłając odpowiedzialność w kontekst jej występowania, mogłyby utrudniać dostrzeżenie istoty badanej kwestii. Ponadto omówienie występujących między wspomnianymi sytuacjami relacji i powiązań pozwoliło na ukazanie dynamizmu cechującego odpowiedzialne działanie, a wynikającego z przechodzenia jednej sytuacji w drugą.

Kolejne paragrafy stanowią asocjację kategorii odpowiedzialności na gruncie nauk o moralności. Szczególną uwagę poświęcono tu kwestiom fundamentalnym, nadającym wyraz całym naukom o moralności. W perspektywie personalistycznej interesujące jest elementarne odniesienie osoby do dobra. Dlatego też na gruncie etyki podstawowym pojęciem

jest czyn, zaś w teologii moralnej - cnota. Człowiek ujawnia samego siebie w dynamizmie zmierzającym ku dobru, a przebiegającym od poszczególnych aktów moralnych w kierunku nabywania cnót. U końca tego rozdziału refleksji poddano zagadnienie miejsca, jakie zajmuje odpowiedzialność w orzekaniu o moralnej jakości czynów, ze szczególnym uwzględnieniem stanów ograniczonej odpowiedzialności. Istotna jest nie tylko relacja odpowiedzialności do aktualnych i habitualnych przeszkód, wpływających na stopień uświadomienia i wolności podejmowanych czynów. Znaczące są również psychologiczne schematy określające próby uchylania się od podejmowania i ponoszenia odpowiedzialności.

Zauważyć można, że w literaturze etycznej zagadnienie odpowiedzialności związane jest z całym szeregiem kwestii szczegółowych, takich jak np.: wolność, determinizm, miłość, tolerancja, dialog, wiedza, rozwój, przyszłość, decyzje, zło, grzech, wina, zadośćuczynienie, kłamstwo, itd. Odpowiedzialność staje się także jednym z naczelných kryteriów moralnych zarówno opracowań monograficznych, jak i dyskusji nad takimi szczegółowymi zagadnieniami, jak: aborcja, manipulacja informacjami czy problem wojny i pokoju. Uprawnia to do postawienia tezy, mówiącej o tym, że filozofia odpowiedzialności nie jest oderwana od codziennych problemów.

Metoda. Ze względu na interdyscyplinarność zagadnienia metoda zastosowana w pracy była złożona. Tam, gdzie podejmowano krytykę tekstów źródłowych posłużono się metodą hermeneutyczną, aby poprzez rozumiejącą analizę tekstów wyraźnie przedstawić określone paradygmaty myślenia o odpowiedzialności. Synteza dotyczy tych momentów, w których dokonywano scalenia kilku koncepcji czy uzgodnienia rozbieżnych poglądów. Analiza zagadnień etymologicznych i semantycznych, typologii odpowiedzialności oraz dotychczas sformułowanych definicji odpowiedzialności stanowiła podstawę opracowania pojęcia aksjologicznego. Okazała się jednak niewystarczająca i, po dokonaniu systematyzacji definicji opisujących fenomen odpowiedzialności i ich porównaniu, zastosowano analizę fenomenologiczną, rozpoczynającą się od opisu ejdetycznego. Dopiero korzystanie z tak określonej metody badawczej w pełni pozwoliło na sformułowanie pojęcia aksjologicznego. W podobny sposób podjęto kwestię sytuacji, w których ujawnia się

odpowiedzialność, a także jej miejsca w naczelnych zagadnieniach nauk o moralności. Synteza osiągniętych wyników pojawiła się wszędzie tam, gdzie opracowaniu podlegały elementarne kwestie, stanowiące zaplecze dla prowadzenia dalszych badań. Posłużono się nią także w celu sformułowania ostatecznych konkluzji.

Literatura. W odniesieniu do literatury źródłowej została podjęta próba ustalenia spójnej teorii odpowiedzialności. Uzgodnienie różnych ujęć odpowiedzialności, dokonanie syntezy i adaptacji teorii odpowiedzialności na gruncie etyki i teologii moralnej, stworzyły konieczność poszerzenia zakresu literatury. W wielu miejscach przedstawionego opracowania niewystarczające okazywały się wyniki badań osiągnięte przez dwudziestowiecznych filozofów z kręgu filozofii odpowiedzialności. W takich przypadkach konieczne było odniesienie się do literatury przedmiotu. W pierwszym rzędzie były to opracowania dotyczące filozofii poszczególnych myślicieli oraz współczesne artykuły i monografie poświęcone odpowiedzialności. W dalszej kolejności podstawą stały się ogólne i szczegółowe opracowania z zakresu etyki, teologii moralnej, aksjologii, teorii poznania, antropologii filozoficznej, logiki, a także propedeutyki filozofii. Podejmując problematykę poświęconą zagadnieniom etymologicznym i semantycznym, przedstawione spektrum rozwiązań było konstrukcją myślową powstałą na fundamencie zaczerpniętym ze słowników, leksykonów i encyklopedii.

Zakończenie. Wiek dwudziesty wytworzył większe niż wcześniejsze epoki zapotrzebowanie na teorie odpowiedzialności. Dlatego inspiracje czerpane właśnie z paradygmatów współczesnej filozofii pozwoliły na ukazanie kategorii odpowiedzialności w różnych aspektach. Nie wykluczają się one nawzajem, a raczej starają się uzupełniać, tworząc wieloaspektową perspektywę poznawczą dla pojmowania tego fenomenu.

Osiągnięte wyniki pozwoliły na sformułowanie konkluzji mówiącej o tym, że problem odpowiedzialności znajduje się w centralnym punkcie rozważań o człowieku, wartościach i moralności. Taka koncepcja odpowiedzialności otwarta jest na dalsze prowadzenie badań, ukazujące coraz to nowsze aspekty i sposoby rozumienia problemu. Pozwala na wyjście poza paradygmat podmiotowy i uzgodnienie z osiągnięciami paradygmatu dialogicznego. Na tym jednak nie poprzestano, ale ujęto zjawisko

odpowiedzialności w ramach paradygmatu aksjologicznego. Przyjmując odpowiedzialność w charakterze fundamentalnej kategorii etycznej, dokładniejszym analizom należałoby jeszcze poddać wiele innych kwestii z zakresu bądź to ogólnej, bądź szczegółowej etyki i teologii moralnej. Badaniami między innymi należałoby objąć relację kategorii odpowiedzialności do pojęć dobra i zła, grzechu, prawdy, sumienia, powinności czy normy.

Przedstawione studium nie pretendowało do zbudowania całościowego systemu etycznego w oparciu o kategorię odpowiedzialności. Niezaprzeczalnie jednak projekt taki jest możliwy, postulowany i podejmowany w nowszych publikacjach z zakresu etyki filozoficznej i teologicznej. Inspiracje teorią odpowiedzialności, rozumianą jako fundamentalna kategoria w etyce, wespół z personalistyczną etyką wartości i nauką o dynamizmie osoby w czynie, umożliwiają utworzenie paradygmatu, w ramach którego można podjąć próbę opracowania systemu etyki odpowiedzialności, czyli takiego systemu, w którym - używając określenia G. Pichta - wszelkie struktury etyczne wyprowadzane byłyby ze struktury odpowiedzialności.

JERZY BREŚ

PYTANIA BEZ ODPOWIEDZI

Brian Davies: *Wprowadzenie do filozofii religii*
(*An Introduction to the Philosophy of Religion*),
przeł. Wacław J. Popowski. Warszawa, Prószyń-
ski i S-ka, 2006, 248 s.

„Bóg! Nie wiemy, co mówimy, gdy powiadamy to słowo. Kto wie-
rzy, ten wie, że nie wiemy tego. Kto wierzy, ten z Hiobem miłuje Boga,
którego w jego niezbadanej wysokości można się tylko lękać, ten z Lu-
trem miłuje Boga, który jest *deus absconditus*”¹. Powyższe stwierdzenie
Karola Bartha nie może wyeliminować z ludzkiego życia pytania o to,
czy istnieje i ewentualnie - kim jest Bóg. Pytanie o Boga ma przecież
nie tylko poznawczy, lecz również, a nawet przede wszystkim, prak-
tyczny charakter, jest bowiem w istocie pytaniem o sens ludzkiego ży-
cia, dokładniej - o źródło tego sensu.

Pytając o Boga jednakże, staje człowiek w obliczu nieprzekraczalnej
dla rozumu tajemnicy. Każde słowo, każde pojęcie zdaje się nie tylko
nieadekwatne wobec rzeczywistości, której dotyczy, lecz wprost niezro-
zumiałe, a nawet - pozbawione obiektywnego znaczenia. Czyż bowiem
skończony umysł ludzki może ogarnąć Tego, Który jest Absolutny i
Nieskończony? Czy Bóg, spowity mrokami swej tajemnicy, może
przyjść człowiekowi z pomocą i stanowić źródło jego ostatecznej na-
dziei? Czy słowo „Bóg” może w takim kontekście mieć dla człowieka
jakąkolwiek wartość poznawczą, informacyjną? Dosadniej mówiąc -
czy ma ono jakikolwiek sens, czy też powinno zostać, jako pusty
dźwięk, usunięte z ludzkiego języka? Czy o Bogu, który jest dla czło-
wieka całkowicie niepoznawalny, można powiedzieć, że istnieje?
Wprawdzie każde słowo, każde zdanie wypowiedziane o Bogu zdaje się
przeczyć Jego niepoznawalności i niedostępności dla człowieka, skąd
jednak wolno człowiekowi ufać, że imiona, jakie Bogu przypisuje, nie są
jedynie tworem wyobraźni, pozbawionymi jakiegokolwiek rzeczywi-
stego odniesienia? Jak pogodzić fakt istnienia zła w świecie z przekona-
niem o wszechmocy i nieskończonej dobroci Boga? Podobne pytania

¹ K. Barth: *Noc*, Hum. G. Sowiński, „Znak” 44 (1992) nr 7, s. 30.

można mnożyć. Wyrastając z ludzkiej potrzeby sensu, a także zakorzenionej w każdej religii potrzeby rozumienia podstawowych artykułów wiary, pytania powyższe wyrażają z jednej strony fundamentalne niepokoję człowieka, z drugiej podstawowe dylematy wszystkich doktryn teistycznych. Ostatecznie bowiem każda religia zakłada, jako swoją podstawę, określony zbiór twierdzeń dotyczących Boga, Jego relacji do świata i człowieka, ostatecznego przeznaczenia, celu życia itd.

Pytania te stawia również w swojej pracy Brian Davies². Pokazuje, w jaki sposób próbowali na nie odpowiadać tak wielcy myśliciele jak św. Anzelm z Canterbury, św. Tomasz z Akwinu, Kartezjusz, Leibniz, Hume, Kant czy Wittgenstein. Zastanawia się również, jakie miejsca zajmują przedstawione zagadnienia w toczonych obecnie debatach filozoficznych i w życiu współczesnego człowieka. Rozwiązując problemy dotyczące wiary i Boga, autor udziela niekiedy prowokujących odpowiedzi, najczęściej jednak pozostawia czytelnika bez gotowego rozwiązania i zmusza go do samodzielnych poszukiwań. Autor dziękuje za wyrażenie swoich opinii o tekstach zamieszczonych w pracy. Przed drukiem czytali te teksty między innymi: Elizabeth Anscombe, Peter Geach, Alan Ryan, Richard Swinburne. Praca składa się ze wstępu, jedenastu rozdziałów: 1. Filozofia i wiara, 2. Mówienie o Bogu, 3. Bóg i zło, 4. Dowód ontologiczny, 5. Dowód kosmologiczny, 6. Dowód z projektu, 7. Doświadczenie i Bóg, 8. Wieczność, 9. Moralność i religia, 10. Cuda, 11. Życie pozagrobowe, oraz z działu „Literatura uzupełniająca - wybór prac”, który w polskim wydaniu zastępuje bibliografię wydania oryginalnego. Praca posiada również indeks nazwisk i rzeczowy. Autor przyznaje, iż podjęta przez niego tematyka nie obejmuje wszystkich zagadnień należących do filozofii religii; nie omawia i nie przedstawia też różnych koncepcji filozofii religii; nie podaje rozumienia religii. Koncentruje się głównie na problematyce racjonalnego uzasadnienia wiary religijnej (teizm chrześcijański).

Recenzowana praca skierowana jest do czytelnika, który ma „nie-wielką wiedzę filozoficzną” (s. 9). Stanowi ona elementarne wprowadzenie dla osób, które po raz pierwszy spotykają się z filozofią religii. Zadaniu temu sprzyja przystępny język pracy. Na początku *Wprowadzenia* B. Davies prezentuje zagadnienie weryfikacji i falsyfikacji zdań

² B. Davies jest profesorem filozofii na University Fordham w Nowym Jorku, wykładał również filozofię i teologię na Oxford University, Emory University w Atlancie, Collegio Beda w Rzymie oraz na uniwersytetach w Bristolu i Londynie. Jest on autorem licznych artykułów i książek na temat filozofii religii, teologii oraz filozofii średniowiecznej.

w perspektywie problemu istnienia Boga. Przedstawione są między innymi stanowiska: reprezentantów Koła Wiedeńskiego, D. Huma, A. J. Ayera, A. Flewa, R. Swinburne'a, oraz D. Z. Philippsa i A. Plantingi. Dwaj ostatni autorzy są reprezentantami stanowiska, iż „czyjegoś przekonania nie można odrzucić jako 'nierozsądnego' jedynie dlatego, że osoba ta nie potrafi przedstawić dowodów na prawdziwość owego przekonania” (s. 25). Omawiając ujęcia teizmu Davies nie przedstawił koncepcji języka religijnego, w której nie podważa się sensowności wypowiedzi o Bogu, lecz wskazuje, że choć sensowny, nie zawiera on żadnych treści poznawczych, stanowi bowiem jedynie wyraz ludzkich emocji, uczuć, pragnień, itd. I tak na przykład R. B. Braithwaite zdania o Bogu traktuje jako użyteczne fikcje, mające wyrażać opcje moralne wypowiadającego je podmiotu. P. Munz z kolei wypowiedzi o Bogu traktuje jako symboliczne ujęcie stanów uczuciowych człowieka, R. M. Hare zaś jako przekazywanie określonego spojrzenia na rzeczywistość, które jednak nie może rościć sobie pretensji do bycia prawdą lub fałszem. Dalszą część pracy (rozdział II) wyznacza problem możliwości sensownego mówienia o Bogu. Davies przedstawia zagadnienie orzekania o Bogu, problematykę metaforyczności języka religijnego, teorię orzekania analogicznego, odwołanie się do negacji (twierdzenie czym Bóg nie jest). Ostatecznie chodzi o dobór określeń używanych w wypowiedziach o Bogu, który musi być w jakiś sposób uzasadniony, jeżeli wypowiedzi nie mają wydawać się arbitralne i pozbawione sensu (s. 40). W rozdziale poświęconym problemowi zła Davies analizuje argumentację wskazującą, że zło stanowi powód do niewiary w Boga. Przedstawia rozwiązania podane przez Swinburne'a, Plantingę i Hicka. Sam jednak pyta: „dlaczego Bóg od początku nie umieścił ludzi w świecie wolnym od bólu i cierpienia” (s. 48). Odpowiadając na to pytanie przychyła się do tezy, iż „w pewnym oczywistym sensie obecność dobra nierozzerwalnie wiąże się z istnieniem zła” (s. 49). Wysuwa też prowokacyjną tezę, iż dobroć Boga „nie jest dobrocią moralną” (s. 58). W takim przypadku dobroć moralna nie jest najwyższą formą dobroci, jaką znamy. W rozdziale zatytułowanym *Dowód, ontologiczny* ukazana jest cała grupa pokrewnych argumentów (wersje Anzelm z Canterbury, Kartezjusza, Normana Malcolma, Plantingi oraz ich krytyka dokonana przez Gaunilona z Marmoutier, Tomasza z Akwinu, Kanta). Brakuje w tym rozdziale odniesienia do słynnego „antydwodu ontologicznego”, czyli próby wykazania nieistnienia, a nawet niemożliwości istnienia Boga na podstawie analizy samego pojęcia Boga podjętej przez J. N. Findlaya (*Can God's Existence Be Disproved?*). Sam autor broni niektórych wersji dowodu

ontologicznego i stara się wykazać podstawy do podważenia innych z nich.

Następnie w sposób krytyczny przedstawiony jest dowód kosmologiczny. Za kluczowe przy wydawaniu osądu na temat dowodu kosmologicznego Davies proponuje uznać pytania postawione przez P. T. Geacha: „Jeśli świat jest przedmiotem, naturalne wydaje się też zadawanie dotyczących świata pytań o charakterze przyczynowym, uprawnionych jako pytania dotyczące jego części. Jeżeli zaczął istnieć, co wprowadziło go do istnienia? W każdym razie, co chroni go przed zagładą, której ulegają pewne jego części? A co podtrzymuje jego trwanie?” (s. 102). Pytania te można zinterpretować jako tzw. „pytania graniczne”, wymagające filozoficznych rozstrzygnięć dawanych w nurcie teistycznym lub naturalistycznym. Innymi racjami przytoczonymi przez autora, na rzecz tezy o istnieniu Boga są tzw. „dowody z projektu” (wersja W. Paleya, Swinburne’a; ich krytyka w wersji Kanta, Hume’a), dowód z celu (autor nie robi jednak rozróżnienia pomiędzy celowością w płaszczyźnie przyrodniczej i filozoficznej, nie omawia też koncepcji ‘quasi-celowości’). Davies nie wspomina o tzw. procesach nieliniowych, roli przypadku, problematyce chaosu deterministycznego. Zagadnienia te byłyby pomocne również przy omawianiu „dowodu z regularności” (s. 122 nn.). Autor omawia również przekonania niektórych ludzi, twierdzących że „doświadczają Boga”. Czym jednak jest „doświadczenie Boga”? Czy jest to doświadczenie na kształt doświadczenia zmysłowego? (Przedmioty doświadczenia zmysłowego są materialne, Bóg jest bezcielesny). Czy rzeczywiście w takim doświadczeniu zachodzi, jak podkreślają jego zwolennicy, różnica pomiędzy samym doświadczeniem a wnioskowaniem (s. 137)? Czy może jest to postać intelektualnej intuicji? Inne ograniczenia omawianej koncepcji doświadczania Boga wiążą się z problematyką rozpoznania Boga - o tym, czy coś wiem, czy nie decyduje to, jak rzeczy przedstawiają się w stosunku do tego, za jaki je uznaję (koncepcja „postrzegania-jako”; J. Hick, L. Wittgenstein).

Problematyka „wieczności Boga” (rozdz. 8) ma pozwolić na omówienie relacji Boga do świata, Jego potęgi i wiedzy. W rozdziale omawiane są poglądy ujmujące Boga jako osobowy podmiot działający, zagadnienie Boskiej wolności i wiedzy. Przedstawiane są poglądy klasyczne (tomistyczne), jak i poglądy zwolenników filozofii (teologii) procesu (Ch. Hartshorne, s. 154). Oba rodzaje poglądów oceniane są w odniesieniu do danych *Biblii*. B. Davies zadaje na gruncie toczących się dyskusji pytanie: „Czy biblijne opisy zmian w Bogu powinniśmy traktować jako metafory?” (s. 160). Rozważane zagadnienia pozwalają autorowi ze względu na zachodzące związki tematyczne zająć się zagadnie-

niem relacji moralności do religii (rozdz. 9). Tym samym następuje zmiana omawianych kwestii, jakie znajdują swoje opracowanie w filozofii religii. Omawiane zagadnienia obejmują następujące stanowiska: moralność wymaga religii, moralność jako element religii, moralność nie ma sensu bez religii, moralność jako przeciwieństwo religii, moralność jako postawa wiary w Boga. Przedstawienie zachodzących związków wymaga uwzględnienia „różnych interpretacji zarówno moralności, jak i religii” (s. 196). Autor przez zgromadzenie obszernego materiału i jego interpretację umożliwia zapoznanie się z różnymi opcjami. Uważam, iż w przedstawianym rozdziale pewnym brakiem jest nie zwrócenie uwagi na fakt, iż w jednym i drugim typie działalności człowieka realizowane są różne wartości: w aktach moralnych - dobro, w aktach religijnych świętość. Wprowadzie między tymi dwoma rodzajami wartości zachodzi wzajemna zależność, jednak nie jest ona dana w przeżyciu tych faktów, lecz w wyjaśnianiu, czyli teorii. W części poświęconej problematyce cudów (rozdz. 10) autor omawia różne koncepcje cudów (Tomasz z Akwinu, D. Hume, J. Mackie, R. Swinburne, R. F. Holland, A. Plantinga). Na uwagę zasługują przedstawione poglądy (S. M. Thompsona), według których „Koncepcja cudu jako czegoś, co zdarza się w przyrodzie i jest przeciwne prawom przyrody, stanowi zadziwiająco błędne pojęcie” (s. 202). Ostatni rozdział (XI) poświęcony jest relacji umysłu do ciała oraz możliwości przetrwania bezcielesnej jaźni, nieśmiertelności. Szkoda, że jego tytuł w pracy poświęconej filozofii religii sformułowany jest *Życie pozagrobowe*. Zacerpnięty jest on z języka potocznego i przez to jest on mało precyzyjny. W rozdziale tym występuje też brak odniesień do najnowszych opracowań przedstawianego zagadnienia. Davies koncentruje się na poglądach Platona, Kartezjusza, H. D. Lewisa, J. Hicka, P. Geacha i R. Swinburne’a.

Poszczególne rozdziały książki rozpoczynają się sprecyzowaniem problemu. W przedstawianej pracy występuje bogate zróżnicowanie przedstawianych stanowisk (choć nie wszystkie są omówione); niekiedy autor prowadzi dyskusję z przedstawianymi poglądami; autor często nie przedstawia gotowego rozwiązania prezentowanych kwestii, co zmusza czytelnika do samodzielnych dalszych poszukiwań. Uważam to za zaletę, obok prostego języka, jasnego stylu i przejrzystości myśli, przedstawianego *Wprowadzenia*. Rozdziały pracy dzielą się na paragrafy (dają one syntetyczny pogląd na rozważaną w nich treść) - szkoda, że te nie są umieszczone w spisie treści. Ze względu na zgromadzony w pracy bogaty materiał uważam, iż prezentowane *Wprowadzenie do filozofii religii* może być wykorzystane również przez studiujących filozofię. O

jego poczytności świadczy fakt, iż zostało przetłumaczone na kilka języków, a w Wielkiej Brytanii doczekało się już trzeciego wydania.

ADAM GÓRNIAK

MAGIA DZIEJÓW FILOZOFII

Stefan Swieżawski: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Semper, 2005, 613 s.

Z punktu widzenia istotnych potrzeb kultury, zarówno jej tworzenia jak i odpowiedniej recepcji, zdolność i zamiłowanie do kontemplacji rozmaitych wymiarów rzeczywistości, czyli uprawianie filozofii, jest niezbędne. Oznaką przeświadczenia o doniosłości mądrościowego widzenia świata może nawet być lansowana dziś przez media pewnego rodzaju moda na opinie filozofów. Moda ta, jak zresztą w każdej innej sferze ludzkiego życia, może niekiedy sprzyjać odświeżeniu i zmuszać do odejścia od rutyny. Ma jednak w sobie coś arbitralnego, a przy tym jest niepodatna na argumenty i dlatego może być niebezpieczna w życiu intelektualnym jednostki i społeczności. Z drugiej strony, wśród przedstawicieli, użytkowników i entuzjastów nauk przyrodniczych utrwała się i chyba wciąż poszerza niechęć do filozofii i do filozofowania. Dają się też słyszeć głosy pochodzące ze środowiska samych filozofów, że historia filozofii jest mało, bądź w ogóle nieprzydatna w filozoficznym warsztacie, albo co najmniej zbędna w programach studiów filozoficznych. Przynajmniej z tych powodów kwestia „historii filozofii i naukowego jej studium, a także pełne uzasadnienie jej racji bytu w całokształcie ludzkiej kultury”, jest szczególnie ważna „i to nie tylko z uwagi na aktualną sytuację filozofii i związane z nią specyficzne trudności, ale także ze względu na samą istotę filozofii i uprawiania jej, niezależnie już od współczesnego nam *hic et nunc*” (s. 8) - jak stwierdził Stefan Swieżawski w swoim zakrojonym na wielką skalę dziele *Zagadnienie historii filozofii*. Ponowne jego wydanie, poprawione i uzupełnione o posłowie J. J. Jadackiego, a dokonane blisko trzydzieści lat po ukazaniu się pierwszego, może świadczyć o tym, że - wbrew zastrzeżeniom autora wyni-

kających z jego autentycznej skromności - książka ta interesować będzie nie tylko „Czytelnika zajmującego się filozofią, a zwłaszcza historią filozofii” (tamże). Trzeba podzielać wraz z autorem nadzieję, iż „wszystkie trudy włożone w ostateczne przygotowanie tekstu doprowadzą do tego, że Czytelnicy książki zainteresują się bliżej i żywiej samą filozofią, jej dziejami i nauką, której zadaniem jest badanie tych dziejów” (s. 10).

Dzieło zasługuje na uwagę nie tylko z tej racji, że zaprezentowane w nim stanowisko jest wkładem, i to wkładem naprawdę istotnym, w toczącą się swego czasu światową debatę na temat sposobu uprawiania historiografii filozofii; że zatem samo należy już do dziejów ludzkiej myśli. Należy także podkreślić prawdziwie scholastyczną rzetelność i pokorę autora, który szeroko konfrontuje swoje wieloletnie przemyślenia (*nb.* wyrosłe z bogatej i owocnej praktyki badawczo-dydaktycznej) ze współczesnymi osiągnięciami w tej dziedzinie. Nie pominął on też dobroku polskich filozofów i historyków. W niniejszym omówieniu chciałbym zwrócić uwagę jedynie na kilka wątków tej bogatej w treści książki.

Najpierw wątek „personalistyczny”. Ten wielki znawca nauk humanistycznych, ale również - a może nawet przede wszystkim - autentyczny humanista wrażliwy na wielorakie potrzeby człowieka, szczerze zatroskany o jego godność, swobodny rozwój i szczęście, apeluje o otoczenie historyków i filozofów nie mniejszą społeczną opieką, niż to ma miejsce w przypadku niektórych artystów, a zwłaszcza przedstawicieli nauk przyrodniczych i technicznych (dodajmy, że dzisiaj także nauk prawnych, ekonomistów, socjologów oraz politologów). Apeluje też o rozpoznanie i upowszechnianie właściwego etosu uczonego jako takiego. Należy mianowicie, jego zdaniem, odejść od czysto intelektualnego moralizmu, tchnącego sokratejskim (i oświeceniowym) optymizmem, ale - można by dodać za H. Elzenbergiem (*Nauka i barbarzyństwo*) - także i od amoralizmu w nauce, posiadających, jak się wydaje, ten sam korzeń - gloryfikację rozumu. Formacja uczonego, twierdzi z przekonaniem polski uczony, winna zatem obejmować zarówno intelekt, jak i sferę wolitywno-uczuciową. Ma być - rzecz jasna - ich kształceniem: usprawnianiem intelektu w rozpoznawaniu tego, co prawdziwe, nauczaniem woli korzystania z intelektualnych rozumień

oraz nabyciem przez uczucia wrażliwości na piękno. Ma być jednak też ich wychowywaniem: zyskaniem umiejętności umiłowania i trwania przy tym, co słuszne, wybierania tego, co cenniejsze oraz wdrożeniem uczuć do swoistej podległości intelektowi i woli - uległości wobec siły ich perswazji. A rezultatem wskazanych zabiegów ma być, wedle S. Swieżawskiego, uzyskanie postawy, którą nade wszystko cechują: realizm poznawczy, uniwersalizm, dociekliwość, sumienność, krytycyzm połączony z bezstronnością i sympatią, odwaga, odpowiedzialność i wyrozumiałość, entuzjazm, a wreszcie zdolności oratorskie i pisarskie.

Druga sprawa, której nie sposób pominąć, to tytułowa kwestia metodologicznego statusu historiografii filozofii. Zdaniem autora, pracę historyka filozofii (i w równym stopniu spokrewnionych z nim historyka dziejów powszechnych, historyka idei a nawet historiozofa) determinują na samym początku dwa zespoły czynników: przedmiotowe i podmiotowe. Przedmiotową jej stronę kształtuje zasadniczo treść dzieł zawierających problematykę filozoficzną, oraz dodatkowo dane o życiu, działalności i poglądach ich autorów, a także wszelkiego rodzaju dokumenty pozwalające na poznanie warunków, w jakich powstawała i rozwijała się ich myśl filozoficzna. Stanowią one przedmiot materialny (niejako dany) historiografii, z którego dopiero dzięki osobistemu wysiłkowi badacza może się wyłonić właściwy cel: temat czy aspekt rozważań (to, co dane może przekształcić się w zadanie). Ostatecznie należy więc wyraźnie oddzielić w historii filozofii: 1) nurt edytorski (krytyczne wydania tekstów), 2) nurt badań nad dziejami tekstów i piśmiennictwa filozoficznego, 3) nurt interpretacyjny, dotyczący autorów, 4) nurt interpretacyjny, ujmujący dzieje problemów.

Podstawą tej propozycji jest przekonanie, że to właśnie problemy będące zapisem rzeczywistości, a nie kultura czy wydarzenia historyczne, są autorami nowych problemów. Jedynie problemy rodzą problemy; fakty dziejowe tylko im towarzyszą lub - co najwyżej - sprzyjają bądź przeszkadzają ich upowszechnianiu. Skoro zaś, według tej koncepcji, właściwą historię filozofii stanowią dzieje refleksji nad bytem, zatem historyk filozofii winien być w pierwszym rzędzie filozofem, co - rzecz jasna - nie oznacza, iż ma on bagatelizować czy wręcz pomijać w swoim warsztacie umiejętności filologiczne czy historyczne.

Powodem wyboru konkretnego tematu jest przy tym zdziwienie rzeczywistością, także minioną. Zdziwienie to można ukierunkować poprzez zastosowanie odpowiedniej metody np. ekscerptystycznej w wersji *pagina fracta*, albo - jak proponuje S. Swieżawski - metody kwestionariusza historyczno-filozoficznego. Zainteresowanie bowiem badacza dostępną mu rzeczywistością realizuje się poprzez pewien system pytań, które jej stawia. Rzecz jasna, te pytania muszą w jakimś stopniu wyraść z materiału, jakim jest badana doktryna filozoficzna, muszą w stosunku do niego być sensownie uzasadnione, wszelako to od osobistej wrażliwości historyka: od treści pytań i od tego, czego poprzez nie szuka, zależy taka a nie inna interpretacja przedstawianej myśli. Te pytania stwarzają po prostu pewną perspektywę, w jakiej zostaje ujęty przedmiot. A może się zdarzyć (i zdarza się), że sama obecność określonego, a charakterystycznego dla danej epoki problemu w poddanym refleksji materiale, zależeć będzie od tego, czy uczony dostrzeże możliwość jego zaistnienia.

Wypełnienie owych zadań studiów nad dziejami filozofii wymaga więc zastosowania odpowiedniej metody i właściwej metodologii. Jako jej „punkt archimedesowy” S. Swieżawski wskazuje (za m. in. H. Bergsonem i E. Gilsonem) swoistą dla każdej filozofii centralną intuicję, czyli wizję bytu. Pierwsza bowiem, zarówno względem badacza, jak i badanej doktryny, jest rzeczywistość i jej zrozumienie jest celem w sensie bezwzględny tak dla konkretnego filozofa, jak dla zainteresowanego jego myślą historyka filozofii. W przypadku zaś, gdy autor nie formułuje wyraźnie przyjmowanej przezeń teorii bytu, z której wynikałyby bardziej szczegółowe odpowiedzi, historyk filozofii ma do wyboru dwie drogi. Może mianowicie ustalić krąg oddziaływań, w zasięgu których znajdował się dany autor, a jego myśl przedstawić w postaci określonego schematu (skonstruowanego w pewnej mierze *a priori*) wpływów i zależności. Nie musi to wszakże doprowadzić do wyczerpującego ustalenia sensu analizowanego tekstu. Można jednak na podstawie danego skutku, czyli jakiegoś twierdzenia, wnosić o racji, czyli o założeniu wyjaśniającym to twierdzenie. Dane twierdzenie jest bowiem zrozumiałe i w ogóle sensowne, gdy założy się określoną filozofię bytu. Z drugiej strony, jak zauważa autor, referując pogląd wielokrotnie przywoływa-

nego E. Gilsona: „filozofowi przysługuje jedynie wolność wyboru zespołu swoich pierwszych założeń”. Obowiązują one „zarówno filozofujący podmiot (nie może on filozofować, jak mu się żywnie podoba ...), jak i samą stworzoną przez filozofa filozofię. Ta ... otrzymuje swoiste istnienie niezależne od filozofa, który ją powołał do życia, i od jego konkretnej historycznej filozofii”, a wtedy obowiązują ją „w sposób jak najbardziej rygorystyczny konieczne prawa logiki” (s. 422). Z tego też powodu historyk filozofii jest wprost zobowiązany do własnej oceny faktów, ich selekcji i uporządkowania, przy czym owe nieuchronne decyzje powinny mieć na względzie tylko i wyłącznie stopień doskonałości poznania i rozumienia historii. Nie wolno mu jednak, podkreśla S. Świeżawski, wartościować badanych doktryn w oparciu o własne rozumienie rzeczywistości, a tym bardziej - o wyznawany światopogląd. Zaprzeczy bowiem wówczas swemu powołaniu, a stanie się ideologiem, bądź w najlepszym razie filozofem lub historiozofem.

Podmiotową stronę historii filozofii dopełnia też wysiłek w zdobyciu przez badacza nakreślonej wyżej postawy poznawczej, która w zasadzie żadnego problemu, ani żadnego zagadnienia nie traktuje jako absolutnie nowego, ani bezwzględnie zakończzonego; umiejętność jego wzbogacania i pogłębiania w wyniku studiów nad różnymi kierunkami i systemami filozoficznymi czyni zeń prawdziwego „miłośnika mądrości”. W ten sposób historyk filozofii przestaje być jedynie biernym poszukiwaczem źródeł i komentatorem tekstów, przekształca się w dogłębnego znawcę i zarazem twórczego teoretyka rozwoju myśli filozoficznej, a historia filozofii stać się może naprawdę nauczycielką życia filozoficznego. Rola bowiem wiedzy o dziejach filozofii (i nauki jako takiej) zda się mieć inny walor w uprawianiu filozofii niż historyczna erudycja na polu nauk przyrodniczych. Te ostatnie rozwijają się poprzez ilościową kumulację wiadomości, bądź przez przezwyciężenie poprzednich teorii, modeli czy hipotez. Inaczej przedstawia się sytuacja w filozofii, w której postęp polega raczej na odkrywaniu i precyzowaniu adekwatnych aspektów poznawania rzeczywistości, oraz wyraźniejszym uświadamianiu sobie założeń i uwarunkowań. Tutaj historia jego własnej dziedziny ukazuje filozofowi pewne możliwości teoretyczne i ich faktycznie zaistniałe negatywne (błędy) i pozytywne (weryfikacje bądź confirmacje tez)

konsekwencje, pozwala więc na rozumiejącą identyfikację doświadczenia jego poprzedników. Toteż z pozycji filozofa-systematyka historia filozofii jest (a przynajmniej powinna być) „służebnicą filozofii”: metodą lub nauką pomocniczą. Natomiast z pozycji metodologa nie jest ona częścią, teorią czy nauką o filozofii. Jest odrębną dyscypliną. I nawet gdyby było prawdą, że filozofia jest zbiorem głupstw, to również prawdą jest, że jej historiografia nie musi być elementem tego zbioru.

Kiedyś w prywatnej rozmowie ktoś ocenił ten projekt jako utopijny. Sądzę jednak, że jest to jedyny dorzeczny sposób dochodzenia do wiedzy o historii zagadnień filozoficznych. To prawda, że z uwagi na aspektowość ludzkiego poznania każde ujęcie naznaczone jest nieuchronnie subiektywnością. Prawdą jest wszakże i to, że - z kolei ze względu na zdolność do refleksji (refleksji odpowiednio zorganizowanej) - może ono uzyskać walor intersubiektywnej wiedzy. Że jest to wykonalne, niech tymczasem wystarczy wskazanie na twórczość śp. Profesora Stefana Swieżawskiego oraz rozlicznego grona jego uczniów, słuchaczy i zwolenników.

Na marginesie pozwalam sobie wyrazić moje własne życzenie, ale mam nadzieję że jest ono także *pro publico bono*: byłoby wskazane, by wszyscy Wydawcy okazywali podobną troskę o kształt polskiej kultury poprzez odważne wznowienia najcenniejszych dzieł filozoficznych, które nie zawsze mogą gwarantować szybki zysk finansowy.

PATRYCJA N. JAKUBOWSKA

WARTOŚCI NA ROZDROŻU CZY WALKA O PRZETRWANIE?

Witold Mackiewicz: *Spory o wartości I*. Warszawa, Agencja Wydawnicza Witmark, 2006, 126 s.

Spory o wartości Witolda Mackiewicza to pierwsza część (z trzech planowanych) sporów ze studentami filozofii, dotyczących podstaw ludzkiej egzystencji - narodzin, sensu życia oraz śmierci. Tłem, a może i motywem powstania publikacji stało się seminarium prowadzone w latach 2003-2006 w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

Książkę można podzielić na trzy nurty odrębnych form argumentacji. Pierwszą stanowią większe, esencjonalne wypowiedzi autora poprzedzające każdą ewentualną dyskusję. Drugą formę tworzą dwa typy opinii i uzasadnień studentów uczestniczących w seminaryjnym spotkaniu. Wypowiedzi większe i zwarte zamieszczone są w całości, a ich autorzy potraktowani zostali jako pełnoprawni współautorzy publikacji. Wypowiedzi krótsze i prawdopodobnie bardziej kontrowersyjne potraktowane są anonimowo, a ich autorzy ukryci zostali pod imiennymi kryptonimami z nieznaczną sugestią autora całości, np.: „*Małgorzata - widzi swoją szansę w bakteriach i robakach*”. Trzecią formę argumentacji stanowią wypowiedzi dojrzałych już adwersarzy, m.in. prof. Mariana Przełęckiego i doc. Małgorzaty Czanockiej.

Badanie wartości zakłada znacznie więcej niż tylko akademickie zainteresowanie światem współczesnym. Wraz z gwałtownym rozwojem środków komunikacji mającym miejsce w ostatnim stuleciu, który spowodował wzrost kontaktów międzyludzkich, narasta, jak nigdy dotąd, możliwość pojawienia się konfliktów. Jest oczywiste, że jeśli różne narody składające się na współczesny świat nie dojdą do jakiegoś uzgodnienia tego, co ważne i godne pożądania, zbliżymy się do katastrofy. W ciemnych wiekach, które nastąpiłyby w wyniku światowej wojny atomowej i bakteriologicznej, nie będzie żadnego ostatecznie odosobnionego

obszaru, dokąd by można było uciec przed zniszczeniem. Ludzkość musi znaleźć wspólne sfery porozumienia albo zginąć¹.

Prowadzący seminarium, Witold Mackiewicz, zdaje się podzielać właśnie ten, przytoczony tu pogląd i dlatego podejmuje swoistą walkę o przetrwanie wartości w realiach „ludzkiego dramatu”¹ rodzącego się na skutek postępującej laicyzacji i społecznego nihilizmu.

Autor, przekonany o zbawiennej roli dyskusji w sytuacji kryzysu, we wstępie książki uzasadnia aranżację i nietypowy sposób prezentacji dyskutantów: *Nie wykład, ale polemika - oto podstawowe narzędzie rozważań obecne w tej książce. Sprawia ono, że wszystkie strony, nie wyłączając czytelnika, stają się uczestnikami wymiany myśli, zatem także uczestniczą w kreowaniu ludzkich postaw. Tylko w dyskusji każdy jej uczestnik może ujawnić i uzasadnić swoje stanowisko, bo unikanie rozmowy sprzyja bierności i uleganiu dyktatom* (s. 3).

Ciekawi zatem czytelnika, jak autor zamierza i czy mu się to uda zrównoważyć swój „dyktat” w inicjowanych również przez siebie rozmowach o wartościach? Czy studenci wykażą się wystarczającą odwagą i niezależnością, ażeby sprostac założeniom autora?

Ku zadowoleniu odbiorcy, okazuje się, że tak. Witold Mackiewicz uzyskał zamierzony efekt „wielobarwnego obrazu” - zbioru przekonań, wątpliwości i nadziei osób wypowiadających swoje opinie. Nie jest to jeszcze jednak rozmowa, która pozostaje wciąż w utajeniu. W toku prezentowanych wypowiedzi zatracony został wprawdzie typowy, naukowy wywód filozoficzny na rzecz przystępnej również dla laika gawędy o wartościach. Studenci i sam autor mówią o sobie i swoich doświadczeniach, a ściśle osobista argumentacja tamuje żywą polemikę na słowa. Być może książka byłaby ciekawsza, gdyby zostały zarejestrowane i opublikowane spontaniczne wypowiedzi uczestników spotkania, jednak wówczas ich poziom mógłby nie zadowolić czytelnika.

Książka, czerpiąca swój przekaz z „wielokrotnego tasowania kart”, a więc także przechodząca nad mnóstwem zagadnień w sposób pobieżny, w pewien sposób jednak frapuje. Jest w niej ukazanych wiele relacji z osobistych przeżyć i doznań autorów, którzy, wyrażając swoje opinie, nie dystansują się asekuracyjnie i nie unikają bolesnych przemyśleń. Stosunek do wartości, kształtujący się w toku procesów poznawczych, decyzyjnych i wreszcie kulturowych, umożliwia artykulację kwalifikowaną pryzmatem własnych doznań. Wystarczy tylko zacytować wypowiedzi anonimowych studentów na temat sensu życia, m.in. Wiktorii:

¹ Zob. R. Linton: *The Problem of Universal Values*. New York 2001, s. 8.

² M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć*. Warszawa 1977, s. 111.

Młodość najbardziej dotkliwie odczuwa bezsens istnienia jednostki...', Luizy: „Senseem mojego życia jest poznanie siebie”, czy Jakuba: *Jestem synem alkoholika. (...) Pewnego dnia uwierzyłem w Boga.*

Myślenie o wartościach jest, jak daje się tu zauważyć, przede wszystkim *myśleniem wydarzeniowym*³. Dochodzimy do wniosku, że najpierwotniejszą siedzibą wartości w życiu człowieka jest *dziejowe bycie*, jego doświadczenia. Aksjologia, jako filozofia wartości, rodzi się z świadomości i refleksji nad własnymi doznaniem. *Aksjologia wyrasta z samego rdzenia tego, kim jestem*⁴.

Dylematy moralne wymagające najczęściej gruntownego przemyślenia, analizy argumentów i wyciągnięcia ostatecznych wniosków, otrzymują w niniejszej książce aprobatę poprzez sam fakt ich istnienia. Mogą one przybierać taką formę, że uznaje się pewne argumenty za moralnie słuszne, a inne za moralnie niesłuszne, ale żadne nie są rozstrzygające, bo te, które przemawiają za wykluczającymi się czynami, mogą być równie przekonujące i ważne, i gdy jedno nad drugim nie wykazują przewagi, wtedy podejmowanie decyzji zależy może od różnych względów i okoliczności. Tak jest np. ze śmiercią osoby nieuleczalnie chorej, tak jest z aborcją, tak jest również z karą śmierci dla wielokrotnych zabójców.

Cóż z tego, jeśli z podjęciem decyzji powinna wiązać się moralnie uzasadniona linia postępowania, kształtować określona hierarchia wartości. W szeroko pojętej humanistycznej afirmacji ludzkich decyzji nie ma dzisiaj miejsca przecież na wartości fundamentalne - na ideał perfekcyjnego, greckiego *arete* (doskonałość, męstwo, sprawność, dzielność, cnota).

Co zatem począć z ocenami? Wartości wyrażane są przecież za pomocą ocen, a bezkompromisowe oceny umożliwiają powstawanie polemik i sporów. O tytułowym „sporze o wartości” można mówić wtedy, gdy realizacja określonej wartości w sposób pełny sprawia, że tym samym - w sposób znaczący - nie zostanie zrealizowana inna, nie mniej istotna wartość. Konflikty między wartościami zachodzą wtedy, gdy ma miejsce ich zderzenie. Maria Ossowska pisała: *Oceny wskazują zazwyczaj na jakieś przedmioty zewnętrzne lub stany psychiczne i, jako takie, oznaczają coś, czyli pełnią funkcję oznaczania, jednocześnie zaś wyrażają nasz stosunek do tych przedmiotów, czyli pełnią funkcję wyrażania (wyrażają nasze postawy, pragnienia, preferencje). (...) Oceny i wartości są do siebie bardzo podobne, jedno i drugie wiążą się ściśle z podmiotem*

³ M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 111.

⁴ J. Tischner: *Myślenie według wartości*. Lublin 1978, s. 3.

i przedmiotem, w szczególności zaś z podmiotem i właściwymi mu jego doznaniami, „oceniać” i „wartościować”, to po prostu to samo, wyrazy te są synonimami. Nie można jednak powiedzieć, by były nimi również wyrazy „ocena” i „wartość”. Ocena wszak, choć jest to jej funkcja dość ważna, może czasami wartości nie wyrażać, może być niekiedy pustym, pozbawionym znaczenia wyrazem. I choć podobnym do niej, tj. iluzorycznym przeżyciem może być też wartość, to jest ona w zasadzie przeżyciem autentycznym⁵. Z punktu widzenia wartościującego podmiotu wartość jest czymś immanentnie ważnym, a ocena czymś obiektywnie prawidłowym, zgodnym z obowiązującymi normami.

Dlatego, jak się zdaje, autor *Sporów o wartości*, w części poświęconej prawom człowieka, definitywnie przeciwstawia się tzw. „Kantowskiej gilotynie”, prawu karnemu Hammurabiego, czy też Drakona, a w szczególności radykalnym poglądom profesora Bogusława Wolniewicza, zaprezentowanym w jego książce *Filozofia i wartości*⁶. Według Witolda Mackiewicza: *Powoływanie się na Kanta przy konstruowaniu podstaw prawa karnego jest chybione ze względów kulturowych i cywilizacyjnych. Pomniki przeszłości są dobrodziejstwem kultury jako świadectwa swego czasu, przywilej zaś tworzenia nowych i lepszych zasad winien przysługiwać każdemu żyjącemu pokoleniu. A dalej: Każda reguła, także kantowska, ma jedynie charakter regulatywny, a to znaczy, że o jej zastosowaniu w obrębie własnych spraw decyduje bezpośrednio zainteresowany, bądź zasady życia zbiorowego raz dopuszczające formalną regułę, raz nie. I czytamy dalej: O wielkości kary nie przesądza logika czy arytmetyka, ale skala moralnego zohydzenia sprawców i przekroczenie przez nich granicy ludzkiej godności, o czym prof. Wolniewicz także pisał w swoich publikacjach (s. 41-43).*

Autor *Sporów o wartości* wyraża zatem przekonanie, że to człowiek, wciąż na nowo kształtujące literę prawa i w konsekwencji również sposób jego egzekwowania, odciska piętno swej hierarchii wartości, mówi, kim jest i jaki chce być. Ale Witold Mackiewicz obarcza winą i nie-winą właśnie tegoż Człowieka za kształt i formę jego wartości, za jego pamięć i nie-pamięć o tronie ludzkiego istnienia. Opinia ta wydaje się zresztą korespondować z aktualnym poglądem Doradcy Ministra Sprawiedliwości (z dnia 1 września 2006 roku), którą wypowiedział na łamach „Gazety Wyborczej”, a która brzmiała następująco: *Kiedy ludzie uważają, że system prawa, który nie przewiduje kary śmierci, jest niesprawiedliwy, oznacza to, że system jest niesprawiedliwy.*

⁵ M. Ossowska: *Podstawy nauki o moralności*. Warszawa 1957, s.72.

⁶ B. Wolniewicz: *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*. Warszawa 1993.

Nie należy przeto zapominać także o „twardych danych”, wedle których w 2004 roku aż 77 % Polaków udzieliło poparcia karze śmierci, a w Wielkiej Brytanii około trzech czwartych społeczeństwa podzielało ten pogląd. W skali całego globu jest aktualnie 52 % zwolenników wymierzania kary śmierci, zaś 68 % uważa za sprawiedliwe kamienowanie niewiernych żon, a tyleż samo - obcinanie rąk kieszonkowcom.

Autor *Sporów o wartości* przestrzega: *Miast więc niezmierzonej ufności w dobroć innych, zalecam zachowania życiowe przypominające zasady ruchu drogowego: należy kierować się ograniczonym zaufaniem wobec innych, a także wobec samego siebie* (s. 60). Jednocześnie jednak stara się pamiętać o zasadach klasycznej filozofii człowieka, a więc o tym, że człowiek jest istotą obdarzoną nieśmiertelną duszą i zarazem zdolną do samodzielnego myślenia, przy czym owa racjonalność jest znamieniem tejże nieśmiertelnej duszy - duszy *ratio*. W filozofii klasyczno-chrześcijańskiej istotą człowieczeństwa jest dusza stworzona przez Boga i cechująca się racjonalnością. Przy czym należy zwrócić także uwagę na istotny fakt, że tę racjonalną duszę będzie posiadać zarówno zdrowy i dorosły człowiek, jak i znajdujące się w łonie matki nienarodzone dziecko, stuletni staruszek, którego kontakt z otaczającą rzeczywistością bywa już iluzoryczny, czy też morderca zaślepiiony potrzebą zbrodniczego czynu. Oni wszyscy będą posiadać „duszę *ratio*”, a zatem zdolność do pewnej formy autorefleksji, wspartej na duchowym odczuwaniu. To dzięki tej właśnie współistotności (duszy i rozumu) może się wyłonić swoista paleta ludzkich wartości.

W filozofii nowożytnej problem nieśmiertelnej, obdarzonej rozumem duszy postrzegano już zupełnie inaczej. Jansenista Blaise Pascal w XVII wieku zdefiniował człowieka jako „trzcinę myślącą”, a następnie myśl tę rozwinęto w Oświeceniu, a także kontynuował ją Hegel. Kluczem do tegoż, odmiennego już i bliższego współczesności, sposobu opisu istoty człowieczeństwa jest przekonanie, że rdzeń ludzkiej natury stanowi nie „dusza *ratio*”, ale „*ratio*” samo. Istota, która nie potrafi myśleć, nie jest już człowiekiem. W myśl filozofii Kartezjusza, taka istota jest zaledwie maszyną, która zjada, porusza się, ale nie posiada tego, co Hegel nazwał mianem „samoświadomości”, którą uzyskuje się dzięki posługiwaniu się rozumem i możliwości abstrakcyjnego myślenia. Witold Mackiewicz usiłuje zwrócić uwagę na fundamentalne przeznaczenia odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek i na czym polega jego godność.

Jeśli człowiekiem nie jest każdy z nas, lecz jedynie ten, kto myśli i posiada samoświadomość własnego jestestwa, to czy dwumiesięczny płód w łonie matki też tę „samoświadomość” posiada? W myśl karte-

zjanizmu i współczesnej filozofii jest „on” wyłącznie maszyną i można go spokojnie usunąć. Ale niemowlę także nie posługuje się rozumem, a stuletni człowiek również nie ma wystarczającej świadomości, ażeby posługiwać się rozumem, bądź wystarczająco precyzyjnie wartościować swoje czyny. Czy zasługują na śmierć i eutanazję?

Autor *Sporów o wartości* przeciwstawia się takiemu przeświadczeniu. To człowiek kreuje wartości i to on je ostatecznie egzekwuje. Dlatego to ostatecznie od nas zależy, jakie formy życia będą miały prawo funkcjonować na Ziemi. Człowiek o tym decyduje, zatem jest za to życie odpowiedzialny. Rozum może mu w tym pomóc, ale nie jest wyłącznym źródłem podejmowanych przezeń decyzji. Bowiem wartościowanie jest procesem złożonym i nie tylko rozum bierze w nim udział, uczestniczą w nim również emocje i duchowe przeżycia. *Innymi słowy godność ludzka jest pojęciem dynamicznym. (...) Pojęcie godności ludzkiej, podobnie jak wiele innych pojęć, pełni w swoim czasie funkcję regulatywną, do czasu, aż poziom i jakość życia nie wymuszają modyfikacji w tym względzie. Czy myślenie filozoficzne może dostarczyć ostatecznego rozumienia natury ludzkiej, godności człowieka, praw człowieka itp.? Nie może, ale obowiązkiem filozofa jest nieustanne stawianie pytań sięgających coraz głębiej i coraz dalej (s. 48-49).*

Wszechobecny antropocentryzm i niepokorna argumentacja indywidualisty (a nie „z poza”) opresji istnienia, nadaje *Sporom* wymiar przejmująco ludzki. Autor nie boi się prawdy dotyczącej Człowieka i eksponuje ją nie drogą *qui dictat*, a więc z pozycji suwerena stojącego ponad prawem, ale z miejsca osoby żywo zainteresowanej biegiem historycznych zdarzeń.

Intelektualny i światopoglądowy pluralizm obecnej i przyszłej kultury jest zjawiskiem następującym nieuchronnie, wynikającym z jej wewnętrznej różnicowania i ewolucji. Istnieją wartości osobowe, wyrażające potrzeby i ideały życiowe jednostki. Wartości społeczne, eksplikowane ze względu na dobro zbiorowości bądź społeczności. Wartości ogólnoludzkie, odnoszone do dobra gatunku ludzkiego czy też szeroko pojmowanej ludzkości. Aż wreszcie istnieją wartości, które obowiązują zawsze i takie, które mają charakter wyłącznie historyczny. I te obowiązujące zawsze, i te historycznie płynne, mogą być dodatnie, neutralne i ujemne. Mogą mieć one wymiar jedynie sytuacyjny lub odczuwany powszechnie. W pierwszym przypadku będą one bardziej odczuwane jako wartości egzystencjalne, a w drugim jako „ornamentalne” - nie egzystencjalne, czyli ozdobne. Wartości nauczane i konsekwentnie egzekwowane nie dają gwarancji swego istnienia. Niebezpiecznie oddalają się, w obiektywnie pojmowanych hierarchiach wartości, od źródeł życia

ludzkiego, stają się wyabstrahowanymi ozdobnikami. Przestają kogośkolwiek obchodzić, poza drastyczną ekstremą społecznie nie afirmowanej zbrodni. Zaznaczają wyłącznie swe istnienie za pomocą kar, których nie każdy wszak doświadcza, gdyż oczywiście nie każdy dopuszcza się czynów i win sankcjonowanych prawem karnym. Wartości chronią się w cieniu winy i kary, aż wreszcie o nich zapominamy, choćby walił się świat.⁷ Ich rola zaczyna sprowadzać się do estetycznie akceptowanych prawd, w rodzaju dobra, piękna czy męstwa. A to nie w estetyce wartości powinniśmy poszukiwać człowieczeństwa - zdaje się twierdzić autor.

Człowiek jest tym, kto może „pozwolić być”⁸, ważne jest, ażeby zauważał drugiego. Tym „zauważaniem” mogą być różne uczynki dobre bądź złe, ale zawsze z tych działań mogą powstawać wartości. Każdy uczynek wyłania się z wnętrza możliwego poświęcenia, dobrej woli drugiej osoby, innego człowieka. *Akt poświęcenia jest szczytowym przeżyciem aksjologicznym, do jakiego zdolny jest człowiek?*

Hierarchie wartości budowane na podstawie odmiennych zasad aksjologicznych są nieporównywalne, niewspółmierne, gdyż nie ma jednolitego czynnika, od którego zależałaby wartość jednych i drugich, np. Europejczyków i świata arabskiego. Można także mówić o niewspółmierności, jeśli każda z tych dwóch skal wartości wymaga zupełnie odmiennej postawy psychicznej, postawy duchowej. Postawa, która pozwala nam się przejąć wartościami jednej skali, uniemożliwia przeżywanie i przejęcie się wartościami ze skali drugiej i na odwrót. Konflikty wartości na styku odmiennych kultur mają miejsce wtedy, gdy narody, społeczeństwa, grupy społeczne lub jednostki reprezentujące pewne poglądy głoszą i realizują sprzeczne systemy wartości, a więc takie, które sprawiają, że postępowanie zgodne z jednym systemem wyklucza realizację wartości, które nakazuje system drugi. Gdzie zatem szukać zrozumienia i jak odnaleźć wspólne podłoże wartości?

Autor *Sporów o wartości* nie ma złudzeń: *To Europejczyk podbił i skolonizował większość ludów świata, to on ekspansywnie rozpowszechnił system „powszechnej szczęśliwości” - systemy totalitarne, ale tylko w trosce o własne dobro, dobro „człowieka rozumnego”, władającego intelektem jako orężem do zniewalania innych. W tym aspekcie Europejczyk był niezwykle twórczy, bo pragnął jak najszybciej i najskuteczniej*

⁷ To zdanie stanowi replikę do wypowiedzi prof. Wolniewicza, brzmiącej następująco: *Kara ma iść za winą jak cień, choćby walił się świat* (B. Wolniewicz: *Sens kary podług Kanta*, „Edukacja Filozoficzna” 40/2005, s. 10).

⁸ Zob. G. Marcel: *Być i mieć*. Warszawa 1962, s. 91.

⁹ Por. J. Tischner: *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*. Kraków 1992, s. 15 i 107.

narzucić innym swój system wartości, to znaczy, pęta niewoli. A dalej czytamy: Chcesz pokoju, więc gotuj się do wojny, mawiał Europejczyk, i w trosce o własną wolność nierzadko utrwaloną kosztem innych, ostrzył miecze.(...) Tak oto sprawność metodycznego europejskiego intelektu może sięgnąć absurdu, bo od jednego miecza zginie każda ze stron (s. 56-57).

Przemilczanie faktów historycznych, zadufanie w sobie i „fałszowanie współczesnego obrazu rzeczywistości” - oto tragiczne tło zagubienia wartości wspólnych, wartości ogólnoludzkich, ważnych dla każdej żywej istoty. Witold Mackiewicz próbuje i z tym zadaniem się zmierzyć. Stara się zaproponować hierarchię uniwersalnych wartości uwspółcześnioną doświadczeniami XX wieku i dostępną w akcie woli dla osób jej potrzebujących. Na stronie 58, w rozdziale poświęconym *Prawom człowieka* możemy przeczytać: *W Europie, jak i u nas, na naszej ziemi, daleko jeszcze do czasów, w których każdy człowiek mógłby powiedzieć, że jest wolny, a jego losy zależą od jego życiowo istotnych decyzji. Dlatego w hierarchii wartości dostrzegam takie uszeregowanie: życie i zdrowie, wolność, wolna praca (tzn. nie zniewolona), a dopiero potem twórczość, zapewne jeszcze za takimi wartościami jak miłość, rodzina, umiłowanie ojczyzny, i wieloma innymi (s. 58).*

Przeżyciom natury psychicznej, rodzącym się w trakcie procesu doświadczania i kreowania wartości, wiele uwagi poświęcił też socjolog, Stanisław Ossowski¹⁰. Podkreślał on funkcję postaw, wyobrażeń i stosunku emocjonalnego w procesie kształtowania zjawisk społecznych. Wskazywał, że zróżnicowane uwarunkowania społeczne mogą być źródłem konfliktów między wartościami odczuwanymi, uznawanymi i realizowanymi.

Wartości uznawane pełnią rolę tzw. motywów działania, odznaczają się także specyficzną mocą i spontanicznością zbliżoną do tej, która towarzyszy instynktom. To dlatego w sytuacjach sporu, polemiki, czy konfliktu „wartości uznawane” zaczynają dominować nad „wartościami odczuwanymi” i dlatego to one są motorem często niesprawiedliwych działań podejmowanych przez człowieka. Stanisław Ossowski mówił więc o tzw. kategorii „dysonansu aksjologicznego”. W sytuacji owego dysonansu znajduje się każdy człowiek, w którym jeszcze nie wykrystalizował się w sposób wystarczająco jednolity system wartości. Człowiek ten stoi na aksjologicznym rozdrożu: wartości, uczuć i ocen. Osoba ta pozostaje w sferze możliwości podejmowanych przez siebie decyzji, ale również ta osoba - ten człowiek staje się najniebezpieczniejszy dla swego otoczenia. Brak w nim poznaczonych i afirmowanych wartości, być może

¹⁰ S. Ossowski: *Wież społeczna i dziedzictwo krwi*. Warszawa 1966.

więc nie jest jeszcze prawdziwym człowiekiem, może dopiero się nim staje?

To właśnie takich ludzi starał się poszukiwać papież Polak - Jan Paweł II, zauważa Witold Mackiewicz. Czytamy: *Zapatrzeni w swoje nieograniczone możliwości zapominamy o podstawowych powinnościach wobec ludzi pokrzywdzonych. Jan Paweł II był człowiekiem, który do takiej dobrotliwej pamięci nakłaniał nieustannie, czyniąc ze swojej służby dla dobra uciemiężonych swoiste posłannictwo (...) A dalej: Papież, głoszący swoją naukę o cywilizacji miłości wychodził z założenia, że każdy człowiek może być dobry i do każdego można trafić słowem, przykładem i miłosierdziem (s. 59-60). Ale znowu gorzka riposta autora: Przekonanie zmarłego w styczniu 2006 r. księdza Jana Twardowskiego, że nie ma takiej winy, której człowiek nie mógłby wybaczyć, trafia także do świadomości złoczyńców wliczających w swoje bandyckie działania spodziewane miłosierdzie ofiary (s. 60).*

Jak więc odnaleźć wspólne wartości na poziomie ofiary i sprawcy, człowieka rozumnego i mniej rozumiejącego lub nierozumnego, na gruncie kulturowych różnic między wartościami uznawanymi i odczuwanymi, na gruncie pamięci i jej braku, prawdy i fałszu? Gdzie się owe wartości ukrywają? Jeszcze nie wiemy, a przynajmniej po przeczytaniu pierwszej części *Sporów o wartości* nie możemy jednoznacznie wskazać ich miejsca bytowania. Autor natomiast na pewno nie ma wątpliwości, iż wartości muszą istnieć i trzeba ich poszukiwać, rejestrować a następnie poznawać, bo to one stanowią o losie ludzkości i to zarówno jednostkowo, jak i społecznie pojmowanej.

Spory nie do końca rozwiązane, dają jednak czytelnikowi nadzieję, że jest jakieś wyjście, jakieś ich rozwikłanie mieszczące się w ramach współczesnego przekonania (nie wymagającego żadnych uzasadnień), że w gruncie rzeczy liczy się prawo do osiągnięcia własnego szczęścia.

MARCIN JEZIORSKI

ONTOLOGIA SIVE PHILOSOPHIA SECUNDA

Bogusław Paź: *Epistemologiczne założenia ontologii Christiana Wolffa*. Wrocław, Uniwersytet Wrocławski, 2001, 312 s.

Dostępna w języku polskim literatura poświęcona systemowi filozoficznemu Christiana Wolffa jest niezwykle skąpa. W tej - ale i nie tylko w tej - perspektywie wyjątkowo godna polecenia staje się książka Bogusława Paza *Epistemologiczne założenia ontologii Christiana Wolffa* wydana nakładem Uniwersytetu Wrocławskiego. Stanowi ona rzetelne źródło wiedzy o dorobku myślowym, jaki pozostawił po sobie osiemnastowieczny filozof. Możemy w niej bowiem odnaleźć precyzyjny przegląd jego systemu ontologicznego, poczynając od charakterystyki najbardziej podstawowych zasad w postaci zasady sprzeczności i racji dostatecznej, na definicji atrybutów i *modii* skończywszy. Celem książki nie jest jednak sprawozdawcze przybliżenie ontologii Wolffa, lecz dotarcie do leżących głęboko u podstaw jego doktryny epistemologicznych zasad, które - według Paza - z koniecznością należy przyjąć, aby w pełni zrozumieć ostateczny jej kształt.

Praca Paza podzielona jest na dwa działy. W pierwszym z nich, zatytułowanym *Epistemologia*, autor prowadzi nas przez tezy dotyczące teorii poznania, wyłożonej przez Wolffa w *Psychologii empirycznej* i *Psychologii racjonalnej*. Punkt wyjścia stanowi przejęta przez Wolffa kartezjańska filozofia *cogito*, w myśl której prawdziwą wiedzę o rzeczywistości *res extensa* dostarczają nam jedynie jasne i wyraźne idee. Wykazując kartezjańską proveniencję systemu twórcy nowożytnej teorii bytu - pamiętajmy bowiem, że celem Wolffa była emendacja dotychczasowej ontologii *naturalis*, stworzonej głównie przez scholastyków i przekształcenie jej w nową ontologię *artificialis*, co miało się dokonać właśnie za sprawą jasnego i wyraźnego określenia występujących w niej pojęć - Paź dociera do pierwszego teoriopoznawczego założenia filozofii Wolffa, jakim jest świadomość. Stanowi ona, zgodnie z tym, co twierdzi autor, zarówno początek jak i kres poznania bytu u Wolffa. Charakteryzując świadomość, Paź koncentruje się przede wszystkim na pojęciu refleksji. Pozwolę sobie tu jedynie nadmienić, że dla autora *Epistemologicznych*

założeń... niezwykle ważne jest rozróżnienie refleksji na *reflexio in actu signato* (refleksja aktowa) i *reflexio in actu exercito* (refleksja nie aktowa lub towarzysząca). Paź twierdzi, że Wolffiańska refleksja jako poznawczy akt świadomości, będący zawsze aktem „spóźnionym”, nie pozwala na uchwycenie bytu. Otóż refleksja każdorazowo zakłada wcześniejszą percepcję i apercpcję, jest bowiem - w myśl przytoczonej przez Pazia definicji Wolffa - „(...) nakierowywaniem uwagi na te [sc. dane], które zawarte są w rzeczy postrzeżonej (...)”. Refleksyjna natura świadomości koncentruje się jedynie na zawartości danych, na ich aspekcie treściowym, przy jednoczesnym pominięciu samego aktu dania. Refleksja jest więc metodą, jak to wynika z powyższej definicji, pozwalającą jedynie na poznanie przedstawienia, pewnej reprezentacji bytu, która nie jest już bezpośrednio prezentującym się bytem samym.

W perspektywie tak opisaney świadomości Paź odkrywa przed nami kolejne *principium* ontologii Wolffa. Jeżeli w procesie heurystycznym podmiot posługuje się refleksyjną metodą poznania, to dociera on jedynie do reprezentacji bytu. „Przedstawienie - reprezentacja” stanowi drugie - jak pisze autor - konieczne założenie wolffizmu. Paź, dzięki jakże wnikliwej analizie semiotycznej terminu *repraesentatio*, stara się wykazać, że do jego istoty należy pewna pośredniość. Otóż przedrostek „re-” oznacza: „z powrotem”, „ponownie”, jak i „w tył”, „z tyłu”. Wszystkie te znaczenia wskazują na wtórnosc reprezentacji w stosunku do przedmiotu, który reprezentuje. W przypadku reprezentacji podmiot obcuje jedynie z odzwierciedleniem czy też obrazem przedmiotu swojego poznania, podczas gdy sam przedmiot pozostaje dla niego całkowicie zakryty. Paź próbuje tym sposobem udowodnić, że ontologia Wolffa traci bezpośredni kontakt z bytem, rozumianym jako *praesentia*, na rzecz pośredniej *repraesentatio*. Od tego momentu system Wolffa przestaje być traktowany jako ontologia *sensu stricte* (jego przedmiotem nie jest już bowiem byt), a zaczyna być definiowany jako „ontologia reprezentacji”.

W rozważaniach poświęconych teorii poznania Paź wskazuje na jeszcze jeden moment ontologii Wolffa. Jest nim natura języka i funkcja, jaką pełni on w procesie poznania. Autor uważa, że rola, jaką Wolff pośrednio przypisuje językowi, polega na tym, iż w pewnym stopniu determinuje on kształt przedstawień. Granice języka stają się jednocześnie granicami przedstawianych treści. Semiotyczno - semantyczne spekulacje, podjęte przez Pazia w tej części pracy traktującej o naturze języka, wydają się być nader przekonujące.

Drugi dział niniejszej książki, jakim jest *Ontologia*, rozpoczyna się rzetelną analizą historyczną, dotyczącą nauki o bycie. W tej części pracy autor prezentuje protestanckich (Rudolphus Goclenius, Johannes Clau-

berg) i katolickich (G. W. Leibniz) filozofów, którzy jako pierwsi posłużyli się terminem *ontologia*. Przy jednoczesnym podkreśleniu ich wagi, wskazuje on jednak, że dopiero Wolff jest twórcą ontologii w rozumieniu ścisłej, abstrakcyjnej i odrębnej nauki. Wraz z lekturą kolejnych stron pracy możemy dowiedzieć się, jak Wolff rozumiał formę systemu, którą wzorował na *Elementach* Euklidesa; jaką naturę w jego filozofii posiadają takie pojęcia, jak: byt, zasada, definicja, czy wreszcie, jakie znaczenie przypisywał terminom *transcendentalizm* i *transcendentalny*.

Najważniejsze dla tej części książki są jednak dwa zagadnienia: pierwsze z nich poruszają rozdziały poświęcone fundamentalnym zasadom ontologii Wolffa (tj. zasadzie sprzeczności i zasadzie racji dostatecznej), drugie zaś jest opisem funkcji, jaką pełni w procesie poznania bytu czysta wyobraźnia. Przy okazji opisu zasady sprzeczności, Paź wielokrotnie podkreśla, iż jako aprioryczne prawidło, nie może być ona ugruntowana w czymś innym, czy też z czegoś innego być wyprowadzona. Taki charakter zasady sprzeczności jest możliwy, ponieważ tym, co podmiot pierwotnie pojmuje w procesie poznania bytu - zgodnie z przywołaną przez Pazią definicją Wolffa - jest to, „(...) iż niemożliwą jest rzeczą pomyśleć o czymś, że coś nie jest, w chwili, gdy [myślimy, że] to jest.”

W powyższej definicji bardzo ważny jest moment pojmowania, który sprowadza zasadę sprzeczności do podmiotu, będącego jej źródłem. W konsekwencji prowadzi to autora *Epistemologicznych założeń...* do twierdzenia, że zasada sprzeczności, która z istoty swej jest już nieuzasadnialna, musi być ugruntowana w naturze umysłu, będącej jej bytowym fundamentem. Powstaje w tym miejscu pytanie: jak możliwe jest przejście od zasady sprzeczności, rozumianej jako zasada poznania, do zasady sprzeczności będącej zasadą samego bytu? Odpowiedź na to pytanie nie przysparza Paziowi większego problemu, albowiem jak już o tym pisałem, w jego rozumieniu przedmiotem ontologii Wolffa jest byt w znaczeniu reprezentacji. Jeżeli tedy sprzeczność uznamy za zasadę poznania, *implicite* musimy ją też uznać za zasadę bytu - przedstawienia. W podobny, choć znacznie bardziej lakoniczny sposób, opisuje on zasadę racji dostatecznej, wykazując jej źródłowo - epistemiczny charakter.

Dzięki takiemu opisowi zasad wolffiańskiej ontologii ujawniona zostaje jej kolejna epistemologiczna przesłanka w postaci noetyczno-noematycznej izomorfii. Skoro zarówno akt poznania (noeza), jak i jego przedmiotowy korelat (noemat) zamknięte zostają w granicach podmiotu, to nie sposób domniemywać ich wzajemnej niezgodności.

Niezwykłe interesujący wątek w książce Pazią stanowi rozdział poświęcony jednej z władz umysłu, jaką jest czysta wyobraźnia. U czytelnika, który chociażby częściowo zaznajomiony jest z filozofią XVIII

wieku, sam termin czysta wyobraźnia natychmiast wywołuje skojarzenie z transcendentalną wyobraźnią I. Kanta. Pozwolę sobie w tym miejscu przypomnieć, że u Kanta transcendentalna wyobraźnia odpowiedzialna była, między innymi, za syntezę czystych pojęć intelektu z danymi naocznymi¹. A oto jak rzecz ma się w przypadku funkcji, jaką czysta wyobraźnia pełni w Wolffianskim systemie w ujęciu Pazia. Otóż umożliwia ona wytworzenie pierwotnego pojęcia bytu, rozumianego jako *indeterminatum* (tj. czysta nieokreśloność), będącego przedmiotem dociekań ontologicznych. Owemu pojęciu *indeterminatum*, odpowiednio w wyobraźni materialnej (Wolff tym terminem oznacza wyobraźnię empiryczną), przyporządkowane zostaje przedstawienie pustego pojemnika, do którego możemy włożyć cokolwiek. Czysta (nieempiryczna) wyobraźnia, która jest jednocześnie wyobraźnią twórczą, wraz z refleksją *in actu exercito* bierze także czynny udział w procesie tzw. eksplikacji progresywnej. Jest to stopniowe ujawnianie transcendentalnych determinacji, istotowo przynależnych pierwotnie nieokreślonemu pojęciu bytu. Czysta wyobraźnia jest tedy konieczną władzą podmiotu, konstytuującą wszelkie poznanie ontologiczne poprzez wytworzenie jego przedmiotu - bytu pod postacią pierwotnego *indeterminatum*. Jest przy tym ostatnim już epistemologicznym założeniem, jakie odsłania przed nami Paż.

W trakcie lektury *Epistemologicznych założeń...* ciężko jest nie odnieść wrażenia, iż za wszystkimi tezami, formułowanymi przez Bogusława Pazia, stoi solidne zaplecze merytoryczne, w postaci znajomości pism Wolffa, ale też Leibniza, Kartezjusza, czy Dunsza Szkota. Dowodem tego są liczne definicje, na których autor buduje swoją interpretację wolffizmu, przytaczane niemalże na każdej stronie. Ponadto, dzięki częstym porównaniom twierdzeń Wolffa z twierdzeniami jego poprzedników, głównie Kartezjusza i Leibniza, czytelnik z łatwością osadzić może twórcę nowożytnej ontologii w kontekście historii filozofii XVIII wieku. Nie zmienia to jednak faktu, że Wolff Bogusława Pazia jawi nam się niejednokrotnie jako idealista transcendentalny. Paż, za sprawą uczynienia z jego systemu swoistej „ontologii reprezentacji”, odwrócił dotychczasowy porządek determinowania *modi predicandii* przez *modi essendii*. Prowadzi nas to do twierdzenia, iż to już Wolff, a nie dopiero Kant, jest autorem „przewrotu kopernikańskiego”. Sam Paż w kilku miejscach wręcz bezpośrednio wspomina o „twórczym” charakterze ontologii Wolffa.

Osobiście uważam, że taka perspektywa filozofowania (tj. perspektywa sprowadzenia wszelkiego istnienia do podmiotu) była Christianowi

¹ Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden. Kęty 2001, s. 182-189.

Wolffowi raczej odległa. Wierzył on bowiem, iż dzięki poznaniu ontologicznemu docieramy do bytu samego, takiego jakim on jest, nie zaś jedynie takiego, jakim nam się jawi. Gwarantem tego była przejęta po Kartezjuszu ekwiwalencja zachodząca między bytem a odpowiadającym mu w umyśle pojęciem, której podstawę stanowił prawdomówny Bóg. Mimo to nie sposób niezwykle śmiałej interpretacji Pazia odmówić słuszności. Jak już bowiem wspomniałem, wspiera się ona na solidnych fundamentach merytorycznych i o tyle też staje się wyjątkowo godna polecenia.

ILONA MATEJKO

JEDNOŚĆ ZAMIAST WOLNOŚCI

Adam Chmielewski: *Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno-polityczne.* Bydgoszcz-Wrocław. Oficyna Wydawnicza Branta, 2006, 283 s.

Adam Chmielewski jest dobrze znany polskiemu czytelnikowi jako filozof, publicysta i tłumacz. *Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno-polityczne* to siódma książka tego autora, która ukazała się na polskim rynku wydawniczym. Podobnie jak dwie poprzednie jego prace - *Spółczeństwo otwarte czy wspólnota?* (2001 r.) oraz *Walc wiedeński i walc europejski* (2001 r.), stanowi pozycję z zakresu filozofii polityki. Dotyczy problemów, jakie w ciągu kilku ostatnich lat pojawiły się na polskiej i międzynarodowej arenie politycznej. Zawiera teoretyczne propozycje ich rozwiązań, powstałe na bazie odniesień do historii oraz wybranych zagadnień teorii myśli filozoficznej.

Książka składa się z dwóch części poprzedzonych autorską przedmową i wprowadzeniem w problematykę podejmowaną w pracy. Pierwsza część jest analizą rozmaitych kwestii filozoficzno-politycznych, ujętych w pięciu rozdziałach. W ośmiu kolejnych, tworzących drugą część, została przedstawiona polska polityka zagraniczna oraz droga naszego kraju do Unii Europejskiej.

Autor rozpoczyna swoje rozważania od refleksji nad dwoma kluczowymi dla niego pojęciami, jakimi są: wolność i jedność. Powiada, że: „we współczesnym świecie, w którym z niezwykłą siłą zderzyły się dwie wzajemnie sprzeczne tendencje, globalizacyjna i partykularna, w centrum uwagi filozoficznej stanąć obecnie powinna nie idea wolności, lecz idea jedności” (s. 11). Na podstawie tego przeświadczenia, analogicznie do stworzonych przez brytyjskiego filozofa - Isaiaha Berlina - dwóch koncepcji wolności, pozytywnej i negatywnej, proponuje rozróżnienie na

dwa rodzaje jedności: narzuconego dogmatu i negocjowanego kompromisu. Pojęcia te różnią się sposobem ich osiągania oraz celami, którym mają służyć. Cechuje je przede wszystkim odmiennosc w podejściu do kwestii indywidualnej podmiotowości i wolności. Jedność pojmowana jako narzucony dogmat zadaje gwałt tym kategoriom, natomiast wspólnota powstająca w procesie negocjowanej zgody zakłada jednostkową wolność, podmiotowość i autonomię. Budowanie wspólnoty przez narzucenie jedności jest jednak sprzeczne, zdaniem Adama Chmielewskiego, z przekonaniem o konstytutywnej roli antagonizmu, który sięga przecież do wnętrza ludzkich jednostek. Ponadto społeczeństwo zorganizowane przez narzucenie na jego członków czynnika łączącego staje się agonistyczne, a tym samym interpassywne. Bierność ta przejawia się zazwyczaj w rezygnacji z aktywnego udziału w przestrzeni publicznej.

W rozdziale drugim autor rozważa kwestię budowy jedności świata, w obliczu zwalczających się tendencji: globalizacyjnej z partykularyzacyjną. Problematykę tę omawia na tle odmiennego rozumienia tego pojęcia przez Stany Zjednoczone i Unię Europejską. Uważa, że Ameryka, inspirująca procesy globalizacyjne, prowadząc bezwzględną politykę zagraniczną wobec suwerennych państw, instytucji i układów międzynarodowych, narzuca im swoją wizję jedności. Europa natomiast zmierza do jej budowy na drodze kompromisu w procesie negocjacyjnym, w którym udział biorą wszyscy członkowie wspólnoty. Nasuwa się wobec tego pytanie: gdzie poszukiwać jedności świata i na czym ją oprzeć? Wybitny historyk brytyjski Arnold Toynbee sądził, że czynnikiem mogącym zjednoczyć poróżnioną ludność może być tylko uniwersalna religia światowa, której poszukiwał w wierzeniach Wschodu. Adam Chmielewski nie wyklucza takiej możliwości, odrzucając jednocześnie opcję stworzenia moralnej jedności na gruncie którejkolwiek z religii zachodnich, m.in. dlatego, że żadnej z nich się to dotychczas nie udało.

Nurtem we współczesnej filozofii polityki, podkreślającym wagę i wartość wspólnot w życiu społecznym człowieka jest komunitaryzm, o którym mowa w rozdziale trzecim. Powstał on jako odpowiedź na narastającą niechęć i kryzys radykalnego indywidualizmu, postulowanego w rozwiniętych krajach kapitalistycznych zgodnie z ortodoksyjnymi tendencjami liberalnymi. U jego podstaw leży założenie, że człowiek nie

jest samodzielną i autonomiczną jednostką. Kształtuje go bowiem życie w danej wspólnocie, która formuje jego osobowość, a także cele i plany.

W kolejnym rozdziale autor przedstawia aspekty biografii oraz poglądy filozoficzne jednego z największych filozofów minionego stulecia, jakim był Karl Popper. Dokonuje również oceny jego dzieła z perspektywy czasów współczesnych. Koncepcje epistemologiczne i ontologiczne tego myśliciela, mają nadal szerokie grono zwolenników. Wątpliwości budzi natomiast jego wkład do debaty filozoficzno-politycznej. Wiele stworzonych przezeń oryginalnych idei, m.in. antyfundacjonalizm i antypozytywizm, czy też idea przygodności ludzkiej wiedzy, są obecnie w filozofii pomijane bądź uznawane za pospolite. Nie kwestionuje się jednak zaangażowania Karla Poppera w obronę wartości liberalnych, które „nieustępliwie definiował i wyznawał”. Największym atutem tego myśliciela był zdecydowany racjonalizm. Autor dostrzega brak takiej postawy we współczesnej polityce, o czym traktuje w rozdziale piątym, zamykającym pierwszą część książki. Uważa: „że wiara w ludzką racjonalność jest jedną z definicyjnych cech liberalizmu. Wiara ta jest podstawą dla nadziei, że polityka stanie się widowiskiem mniej irracjonalnym, bardziej uporządkowanym, stabilnym, przewidywalnym i sterowalnym, a tym samym mniej destrukcyjnym dla państwa i społeczeństwa” (s. 92). Racjonalizacja działań politycznych mogłaby bowiem zapobiec niegodnym zachowaniom zarówno polityków, jak i wyborców.

Szansą dla współczesnego świata, pozbawionego niekiedy racjonalnych działań i rozdzieranego przez liczne konflikty, jest wdrożenie w realia polityki międzynarodowej nowego rozumienia jedności politycznej, którą Adam Chmielewski rozważa w rozdziale szóstym. Według autora, świat zbudowany zgodnie z jednością wynegocjowanego kompromisu będzie światem wielocentrycznym, pozbawionym hegemonu. Jednym z jego centrów pozostanie zapewne Ameryka, drugim zaś, równie potężnym, powinna stać się Zjednoczona Europa. Istnieją jednak czynniki osłabiające działania zmierzające do budowy zwartej i silnej Europy. Należy do nich m.in. proamerykańska polityka naszego kraju oraz lekceważenie Unii Europejskiej.

Siódmy rozdział recenzowanej książki może być odpowiedzią na pytanie: jak sprawuje się obecny system światowy ze Stanami Zjedno-

czonymi w roli hegemonu, i czy lepszy byłby nowy porządek świata z silną Unią Europejską jako przeciwwagą dla amerykańskiej dominacji? Polityka prowadzona przez USA kojarzy się przede wszystkim z troską o własny interes narodowy, czego przejawem są ataki na słabsze państwa. Adam Chmielewski przekonuje czytelnika do poglądu, według którego wzmocnienie Unii Europejskiej uczyniłoby z niej potęgę mogącą hamować wszelkie aspiracje hegemoniczne i akty agresji.

W kolejnym rozdziale autor krytykuje nieudolność polskiej polityki zagranicznej. Za najpoważniejszą jej porażkę uznaje nie wprowadzenie do Konstytucji Europejskiej preambuły „odwołującej się do chrześcijańskich źródeł Europy”. Przytacza także argumenty sugerujące niewiarygodność deklaracji Polski jako zwolennika wprowadzenia Ukrainy do Unii Europejskiej. Uważa, że poparcie akcesu Turcji do Wspólnoty nadałoby pewnej spójności polskiemu zaangażowaniu w sprawy Bliskiego Wschodu. Akt ten, na co wskazuje przedstawiony w rozdziale dziewiątym wymiar geopolityczno-strategiczny, zmieniłby ponadto rozkład sił w tym rejonie.

Poważnym problemem współczesnego świata, zagrażającym niewątpliwie jego jedności, jest przybierające w ostatnich latach na sile zjawisko terroryzmu. Ataki z 11 września 2001 r. na Centrum Handlu Światowego w Nowym Jorku i Pentagon w Waszyngtonie uznawane są za początek wybuchu trzeciej wojny światowej, będącej tematem rozdziału dziesiątego. Cechuje ją „nieokreślony teatr działań zbrojnych, o nieograniczonym zasięgu”, przez co stanowi zupełnie nowy typ wojny - wojnę globalną. Zdaniem autora, należy doprowadzić do konkretnych działań koordynacyjnych, w tym do utworzenia sprawnych, europejskich sił szybkiego reagowania, mających zapobiegać wszelkim przejawom terroryzmu.

Kolejne dwa rozdziały są krytycznym spojrzeniem na polską scenę polityczną. Przedstawiają przyczyny upadku rządów siły lewicowej, Sojuszu Lewicy Demokratycznej, które zakończyły się w 2005 r. kompromitacją partii i państwa. Główne zarzuty skierowane w stronę ugrupowania to: „dobrowolna służalczość wobec kapitału, prawicy, Kościoła i USA” (s. 208). Bierność lewicy spowodowała, że siłą zdolna do refor-

matorskich działań w naszym kraju stały się konserwatywne partie prawicowe.

W ostatnim rozdziale autor przedstawia sytuację, jaka miała miejsce w Polsce po śmierci Jana Pawła II. Zwraca szczególną uwagę na jedność narodu, która wówczas się wytworzyła oraz na fakt, że dzięki papieżowi Polska zyskała uznanie w oczach świata, jakiego wcześniej nie posiadała.

Najogólniej mówiąc, praca Adama Chmielewskiego oferuje propozycję interpretacji najważniejszych wydarzeń politycznych mających miejsce w Polsce, Europie i świecie w ciągu ostatnich lat. Jest to analityczny obraz polityki, jakiego w literaturze w początku XXI wieku brakuje. Obraz ten, dzięki przyjemnej układowi narracji poszczególnych rozdziałów - od prezentacji rozmaitych zagadnień filozoficzno-politycznych, poprzez ukazanie problemów związanych z procesem wchodzenia Polski do Unii Europejskiej - jest dla czytelnika jasny. Całość rozważań, udokumentowana indeksem nazwisk oraz bibliografią, pozwala dokładnie poznać źródła, które stanowiły podstawę wywodów autora. Książka, choć napisana żywym i zrozumiałym językiem, nie stanowi jednak lektury łatwej. Mocno osadzona w realiach politycznych i ekonomicznych współczesnego świata, wymaga orientacji w tym zakresie oraz znajomości myśli filozoficznej. Poza wieloma zaletami praca ta posiada pewne wady. Najbardziej widoczną z nich jest presja autora na czytelnika, by przyjął proponowane przez niego tezy.

Dlaczego więc jedność zamiast wolności? Ponieważ jedność to największy problem współczesności - odpowiada Adam Chmielewski i wnosi tym samym wiele cennych spostrzeżeń na temat jej funkcjonowania we współczesnym świecie. Szeroki wpływ zachodniej organizacji życia społecznego na inne obszary wymagają uznania jedności za problem globalny oraz odrzucenia rozumienia tego pojęcia w tradycyjny sposób, czyli jako spójności „naturalnych” bytów politycznych.

Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno-polityczne to książka po którą warto sięgnąć. Praca ta nie trafiła bowiem do księgarń przypadkiem, ale stanowi doskonałe studium skłaniające do rozważań nad problemami współczesnego świata, które przecież każdego z nas dotyczą.

[illegible]

TADEUSZ PABJAN

NAUKA UPRAWIANA DLA ZABAWY

R. P. Feynman: *Przyjemność poznawania* (tłum. K. Karpińska). Warszawa, Prószyński i S-ka, 2005, 227 s.

Istnieje wiele sposobów na określenie tego, czym jest nauka. Ścisłe jej definicje formułuje się zazwyczaj na terenie filozofii nauki lub innych dyscyplin metaprzedmiotowych w oparciu o różnego rodzaju koncepcje filozoficzne oraz teoretyczne założenia. Definicje te można na wiele różnych sposobów interpretować, uzupełniać, poprawiać, porównywać ze sobą - uzyskując w ten sposób mniej lub bardziej wyraźny obraz tego, co wchodzi w zakres pojęcia nauka. Kłopot z takim definiowaniem nauki polega jednakże na tym, że tego typu definicje mają się bardzo często nijak do rzeczywistości. Pozostają jedynie zlepkiem terminów określonego metajęzyka, które dopiero po karkołomnych reinterpretacjach można zastosować do pracującego w laboratorium fizyka. Aby dowiedzieć się, czym faktycznie jest nauka, nie należy analizować definicji, ale trzeba przyglądać się temu, co robią ludzie nauki. Oczywiście, im bardziej kompetentnych naukowców obierze się za obiekty swojej obserwacji, tym można uzyskać bardziej wiarygodny i wyraźny obraz tego, czym rzeczywiście jest nauka i w jaki sposób należy ją uprawiać.

Przykładem człowieka, który nie analizował definicji nauki, ale przez całe swoje życie czynnie ją uprawiał i na dodatek odniósł na tym polu znaczne sukcesy, był Richard P. Feynman (1918-1988). Jest on jednym z najbardziej znanych i cenionych fizyków XX wieku, laureatem nagrody Nobla za prace dotyczące elektrodynamiki kwantowej (QED). Jest autorem wielu znanych podręczników fizyki oraz książek popularnonaukowych, z których wiele ukazało się również na polskim rynku wydawniczym. W ubiegłym roku dołączyła do tego grona książka *Przyjemność poznawania*, będąca zbiorem kilkunastu esejów, artykułów i wykładów Feynmana. Książka ta różni się od innych nie tylko tym, że stanowi zbiór dosyć przypadkowo dobranych, różniących się tematyką i stylem tekstów, dotyczących zagadnień, którymi Feynman zajmował się w różnych okresach swojego życia. Atutem książki i jej podstawową

charakterystyką jest to, że zebrane w niej teksty wyjątkowo dobrze oddają oryginalne i twórcze zarazem podejście do nauki, którym Feynman przez całe życie zadziwiał cały świat oraz prezentują niepowtarzalną i ciekawą wizję świata, którą autor dzieli się ze swoimi czytelnikami.

Feynman jest zdeklarowanym przeciwnikiem odgórnego definiowania nauki. To właśnie dlatego w jego podejściu nie ma z góry przyjmowanych założeń i utartych schematów rozumowania, a każde zagadnienie jest rozpatrywane inaczej i najczęściej w sposób zupełnie niekonwencjonalny. Taka postawa pozwala mu zajmować się zaawansowanymi zagadnieniami, związanymi z interpretacją mechaniki kwantowej, a jednocześnie szukać przyczyn katastrofy promu kosmicznego, interesować się miniaturyzacją w przemyśle komputerowym (Feynman jest uważany za prekursora nanotechnologii), a nawet zajmować się (zupełnie prywatnie) otwieraniem sejfów i naprawianiem odbiorników radiowych. Tak szeroki zakres zainteresowań sprawia, że *Przyjemność poznawania* ukazuje nie tylko naukową metodę znanego fizyka, laureata nagrody Nobla, ale również rzuca zupełnie nowe światło na to, jak mają się do siebie teoretyczne postulaty filozofów nauki i praktyka uczonych, zaangażowanych w rozwiązywanie konkretnych zagadnień nauk empirycznych.

Czym zatem jest nauka w ujęciu Feynmana? „To przejaw zdrowego rozsądku” (s. 152), którego podstawową charakterystyką jest podanie w wątpliwość rzeczy na pozór oczywistych. Nauka jest „wiarą w ignorancję ekspertów” (s. 164), ponieważ „fundamentalne znaczenie dla dokonania postępu ma przyznanie się do ignorancji i zostawienie miejsca na wątpliwości” (s. 130). Przyznanie się do ignorancji oraz wątpliwości nie są celem samym w sobie, to dopiero początek drogi: wątpliwości należy rozwiewać za pomocą eksperymentów i doświadczeń, nawet wówczas, gdy te eksperymenty i doświadczenia wykonywano już wielokrotnie w przeszłości. „I to właśnie jest nauka - pisze Feynman - wynik odkrycia, że warto jest sprawdzić ponownie, poprzez nowe bezpośrednie doświadczenie, że nie ma obowiązku ufać doświadczeniu zdobytemu przez gatunek w przeszłości” (s. 162).

Feynman w swojej książce bardzo sceptycznie odnosi się do wszelkiej filozofii, chociaż jednocześnie zarzeka się, że „to nie filozofia go wkurza, tylko to zadęcie (...) oraz to, że [filozofowie] nie potrafią się z siebie śmiać” (s. 170). W szczególności irytuje go postawa braku jakichkolwiek wątpliwości w odniesieniu do analizowanych zagadnień i przeświadczenie, że terminologiczne rozróżnienia i filozoficzne definicje mogą być przydatne przy badaniu świata. „Nie przemyślałeś wszystkiego dostatecznie głęboko, pozwól, że najpierw zdefiniuję dla ciebie świat” - wkłada w usta przedstawiciela filozofii i natychmiast odpo-

wiada po swojemu: „No cóż, ja zamierzam badać świat bez definiowania” (s. 170).

Feynman podkreśla, że jednym z najważniejszych wymiarów pracy naukowca musi być naukowa uczciwość. Przejawia się ona w tym, że badania naukowe muszą być zawsze przeprowadzane z tą samą rzetelnością, a otrzymywanych wyników nigdy nie należy „naginać” ani interpretować po swojemu - zwłaszcza wtedy, gdy rezultaty badań decydują o rządowych dotacjach i o przychylności mecenasów nauki. Z tego samego powodu nie należy nigdy ukazywać swojej dziedziny nauki jako najważniejszej lub z określonych powodów wartej tego, aby w nią inwestować. Jeśli jakaś dziedzina nie prowadzi do żadnych praktycznych zastosowań, to należy się do tego otwarcie przyznać. Taką dziedziną jest np. astronomia, z której „w ogóle nie ma żadnego pożytku” (s. 206). Pragmatyzm może się jednak w takim przypadku wyrażać w inny sposób: nauka zaspokaja ciekawość i chęć poznawania świata. Jeśli zaś „uzna się ludzką ciekawość za potrzebę, to staranie się o jej zaspokojenie można w pewnym sensie uznać za coś praktycznego” (s. 207).

Ciekawość świata i chęć poznania natury rzeczy to te czynniki, który nieustannie popychały Feynmana do poszukiwania odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące struktury świata fizycznego i zasad, w oparciu o które ten świat funkcjonuje. „Jedną z moich chorób - pisze w jednym z artykułów - najważniejszą sprawą w moim życiu było to, że jeśli pojawiała się jakakolwiek tajemnica, nie mogłem nie spróbować jej wyjaśnić” (s. 87). Świat jest wart zainteresowania również z tego powodu, że jest piękny. Takie przekonanie Feynman wyraża na wielu miejscach swojej książki w charakterystyczny dla siebie, humorystyczny sposób: „Świat jest piękny w tym sensie, że gwiazdy są zrobione z tych samych atomów, co krowy, my sami, czy kamienie” (s. 95).

W książce *Przyjemność poznawania* można znaleźć wiele różnorodnych i interesujących wątków, które ukazują bogactwo i wszechstronność osobowości autora. Feynman porusza nie tylko zagadnienia związane z fizyką; interesuje go miejsce i rola religii i filozofii w światopoglądzie naukowym, zajmuje się problemem kultury naukowej oraz rozkwitem pseudonauki we współczesnym społeczeństwie. Ciekawe aspekty zainteresowań Feynmana można odkryć w jego wspomnieniach dotyczących budowy pierwszej na świecie bomby atomowej, w tekstach zwiastujących nadejście ery mikrokomputerów i nanotechnologii, oraz w jego raporcie wyjaśniającym przyczyny katastrofy promu kosmicznego Challenger.

Niezwykła pasja, z jaką Feynman traktował naukę, brak respektu przed społecznymi i naukowymi autorytetami, intelektualna niezależ-

ność, naukowa intuicja, autentyczna mądrość i swoiste poczucie humoru - wszystko to odbija się wyraźnie w luźnym i jakby niedbałym stylu książki. Feynman traktował zasady gramatyki niedbale, jakby również przez swój sposób pisania (mówienia) chciał przypomnieć czytelnikowi, że słowa, definicje i gramatyka to tylko narzędzia, których nie należy zbyt poważnie traktować, ponieważ istota rzeczy zawsze wymyka się słowom i definicjom. Styl książki - miejscami zagmatwany, a nawet chaotyczny - może stanowić pewną przeszkodę i utrudnienie dla czytelnika, ale z całą pewnością warto podjąć ryzyko zmierzenia się z takim stylem - po to, aby poznać niezwykłą osobowość naukowca, który „zajmował się fizyką nie dla sławy i nagród, ale dla zabawy, dla czystej przyjemności poznawania, jak działa świat i co wprawia go w ruch” (*Nota wydawcy*, s. 13).

KRYSTYNA SKURJAT

POSZUKIWANIE MORALNEGO DOBRA

Józef Lipiec: *Koło etyczne*. Kraków 2005, 318 s.

Dzieło Józefa Lipca, filozofia wartości, ontologa, historiozofa, autora kilkunastu książek oraz kilkuset artykułów - jest traktatem poświęconym budowaniu podstaw *nowej* etyki. Jako autorska, bezpośrednia wypowiedź o najtrudniejszych kwestiach moralnych opiera się na oryginalnym pomyśle, w pełni uzasadnionym materią przedmiotu badań.

Teoria *koła etycznego* jako własna, samodzielna koncepcja „Ontologicznego Obowiązku” (s. 51) realizowanego w obszarze całej antroposfery przez różne podmioty moralne i na różnych poziomach, konkretyzowała się stopniowo m.in. w książkach *Podstawy ontologii społeczeństwa* (1972), *Ontologia świata realnego* (1979), *Wolność i podmiotowość człowieka* (1997), *Świat wartości* (2001). Jest ważna dla aksjologii, teorii bytu, filozofii społecznej i filozoficznej antropologii.

W sposobie badań autora ujawnia się niezmiennie *eidetyczne* skierowanie ku istocie wartości - w ich rozmaitych postaciach, i w ich tożsamości. W tak radykalny sposób rozważania prowadzi bardzo wąskie grono filozofów. W Polsce - zaledwie dwóch, trzech myślicieli.

Celem dzieła jest rozpatrzenie problemu: „*jak jest możliwa etyka, jeśli jej przedmiotem jest poszukiwanie i żądanie dobra dla człowieka*” (s. 10) jako jednostki, jako gatunku ludzkiego i jako Ludzkości w warunkach, w których ujawnia się „niemożność znalezienia ponad lub międzyjakościowego *wspólnego mianownika*, wspólnej miary (...) w *jednym skalarным układzie universum aksjologicznego*” (s. 38). W etyce uprawianej z perspektywy *epistemologicznej* chodzi o znalezienie zbioru najbardziej wiarygodnych założeń teoretycznych opartych na rozsądnym prawdopodobieństwie. Kwestia uprawomocnienia poznania etycznego należy do spraw wielkiej wagi.

Wartości moralne można rozważać także w perspektywie *ontologicznej*, tj. jako odnoszące się „bezpośrednio do sytuacji przedmiotu w bycie”. W warunkach, kiedy ontologia wartości pozostaje wciąż obszarem sporów dotyczących spraw tak podstawowych, jak: „a) *lokalizacji wartości* i ich charakterystyki egzystencjalnej - *genetycznej* i *struktural-*

nej, b) sposobu istnienia wartości, oraz c) charakterystyki czasowej, zwłaszcza stopnia ich trwałości” (J. Lipiec: *Świat wartości. Wprowadzenie do aksjologii*. Kraków 2001, s. 16), autor *Koła etycznego* poszukuje własnej drogi.

Ważnym osiągnięciem naukowym profesora Józefa Lipca jest koncepcja, którą nazywa „*ontologią relacji*”. Po raz pierwszy sformułował ją w *Ontologii świata realnego* (1979), rozwinął w *Wolności i podmiotowości człowieka*, (1997), wzbogacił w najnowszym dziele. Wskazał na występowanie w bycie specjalnego rodzaju obiektów, które nie są rzeczami ani innymi rzeczopodobnymi substancjami lub na rzeczach nadbudowanymi rozmaitymi substratami trwałych właściwości, lecz realnymi odniesieniami, stosunkami, relacjami między nimi” (J. Lipiec: *Wolność i podmiotowość człowieka*. Kraków 1997, s. 94). Stanowisko autora w sporach o istotę i istnienie wartości wychodzi konsekwentnie naprzeciw postulatam relatywizmu, realizmu i obiektywizmu oraz pozostaje w opozycji wobec absolutyzmu, idealizmu i subiektywizmu.

Autor dzieła rozważa wartości etyczne także z perspektywy *antropologicznej*: „tutaj właśnie zaczyna się wspólna droga poszukiwania sensów i wartości (...) a zarazem odkrywania istoty wszelkiej etyczności oraz (...) istoty człowieka etycznego (s.65). Etyka jako dyscyplina odpowiedzialna za wybory moralne charakteryzuje się mocą perswazyjną, uczy racjonalności i konsekwencji w działaniu i w ten sposób stwarza warunki do pojawienia się w życiu wartości etycznych, które - w konfrontacji z innymi rodzajami wartości (witalnymi, użytkowymi, hedonicznymi, poznawczymi, estetycznymi) - jako *jedyne* - zawierają „aspekt antropologicznej solenności esencjalnej”, w wyniku czego „następuje (...) ujawnienie istotowych wymogów człowieczeństwa jako takiego” (s. 37).

Józef Lipiec uzasadnia tezę o fundamentalnej więzi pomiędzy podmiotowością człowieka i wolnością; więź ta przejawia się w czynie kreacyjnym. W aksjosferze, naszym realnym świecie, „człowiek i tylko człowiek - na podobieństwo boskiego ideału - z siebie, określonego samodzielnie jako «Ja», potrafi ze swych świadomych intencji wyłaniać nowe stany w bycie (w sobie i poza sobą)” (s. 60), zaś każda konfrontacja z wytworzonymi i podtrzymanymi w istnieniu wartościami wyzwala poczucie niepewności co do trafności wyboru i zmusza do podejmowania ryzyka.

Koło etyczne jest filozoficznym traktatem „o samej etyce, jej nieusprawiedliwionych zaniechaniach, o powinnościach oraz wciąż nie odkrytych możliwościach jako nauki i mądrości praktycznej” (s. 8), wiedzy, w której nadal istnieją „potężne luki” (s. 25), liczne „poła konfliktów” (s. 32), „niestaranności” i „zapomnienia” (s. 25), fakty podporząd-

kowania „swobodnej z natury myśli, ciśnieniu lokalnych i historycznych warunków” oraz wygodnego „*nicniemówienia*” (s. 31).

Tworząc nową etykę jako „konstrukcję wielce złożoną - z wizji celu, perspektywy drogi oraz przyczynowo - skutkowych zależności poszczególnych kroków na tej drodze (s.41), Profesor Józef Lipiec uwalnia od apodyktyczności i schematyzmu tradycyjnych stanowisk i *na nowo* określa przestrzeń etycznego obcowania z drugim człowiekiem. Metafora „koła”, kręgu określonego przez tradycyjne stanowiska w etyce zwraca uwagę na konieczność powrotu do pytań i problemów fundamentalnych.

Należy do nich pytanie o „etyczną esencję człowieczeństwa”, o podstawy „jego «bycia w sobie», «dla siebie», a zwłaszcza «bycia dla innego»” (s. 16). W warunkach „wojen wszystkich ze wszystkimi, jako niezmienniej formule bytu wszelakiego, ogólnego i powszechnego” (s. 16), etyka zmierzyć się musi ze spiętrzoną falą zła, z wymyślnymi usprawiedliwieniami okrucieństwa i brakiem sumienia. „Etyka milczenia” wielkich moralistów różnych czasów i kultur jest konsekwencją zaniku poczucia moralnego epok, w tym również współczesności. Uzupełnieniem refleksji nad ubiegłym stuleciem jest interesująca i wnikliwa wypowiedź autora *Wiek XX: próba bilansu* („Res Humana”, 1999 nr 2, s. 22-25, IV s. okładki).

Rozważania o istocie człowieczeństwa zawarte w *Kole etycznym* są powiązane z tezami o realizmie, o wielowarstwowej konstrukcji rzeczywistości, „o ontycznych warunkach przemian tożsamości realnego świata”, „o sposobie istnienia i wewnętrznej organizacji egzystencjalnej systemu społecznego” (J. Lipiec).

Dzieło *Koło etyczne* podzielone zostało na sześć części. Część I *Fundamenty etyki* zawiera rozdziały: *U podstaw nowej etyki*, *Człowiek, czyli wprowadzenie do antropologii esencjalnej*, *Istota etyki*, *Relatywizm temporalny*; Część II *Cierpienie, ból, krzywda* obejmuje problemy: *Fenomenologia cierpienia*, *Teoria rozmowy z chorym*, *Fenomenologia krzywdy*, *Wobec terroryzmu*; Część III *Sława i chwała*: zawiera rozważania: *Ontologia ryzyka*, *Fenomenologia sławy*; Część IV *Praca* obejmuje: *Etykę pracy*, *Dylematy człowieka pracującego. Podmiotowość inwestycyjną*; Część V *Życie i profesja* dotyczy problemów: *Etyka ochrony*, *Etos praktycznej skuteczności (wokół etyki inżynierskiej)*, *Filozofia i pedagogika*; Część VI *Etos nauki* gruntownie rozpatruje zagadnienie: *Etyczna podmiotowość nauki* oraz proponuje *Akademicki kodeks wartości* jako wynik pracy autora dla Senatu Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Lektura recenzowanej książki ukazuje złożoność zagadnień nowej etyki, konfrontującej się głównie z problemem zła w jego rozmaitych formach. Autor analizuje zjawiska rzeczywiste, dokonuje oglądu w ich

swoistości oraz jako zjawisk modelowych, będących uogólnieniem negatywnych, tragicznych doświadczeń każdego człowieka. Zwrócę uwagę na kilka typów zła.

W *Fenomenologii cierpienia* Józef Lipiec wykrywa prawidłowości mające istotne znaczenie dla uwyrażnienia tego stanu: na zdolność i podatność podmiotu na cierpienie, na bezradność, na intensywność i efektywność (destruktywność) cierpienia: „*Logicznym i ontologicznym celem cierpienia jest bowiem nie tylko wymyślne torturowanie człowieka, osłabienie woli i zdolności do życia, ale i ostateczne rozbicie jego obrony, czyli śmierć*” (s.91). Wbrew stanowiskom uzasadniającym aksjologiczną pozytywność cierpienia (teodycea), Autor uznaje je za „defekt”, „anomalię bytową” i opracowuje „strategie przeciwcierpieniowe” (s. 95-100).

Jedną z nich jest rozmowa z chorym *Teoria rozmowy* dotyczy sensu dialogu jako ważnego składnika procesu leczenia, jako istotnej formy „*ekspresji więzi ja - ty*” (s. 102). Profesor uczy, że istnieją: spotkania owocne, znaczące, a istotą każdego z nich jest próba dotarcia do głębszej prawdy o ludzkim losie. Uczestnikom każdego autentycznego spotkania chodzi o byt człowieka i jego prawdę. Dlatego spotkanie autentyczne nie jest nigdy ucieczką od pytań zasadniczych. Z poczucia egzystencjalnej pustki, z zakłamania wszechobecnego w życiu społecznym oraz ze wzajemnej niekomunikatywności, jednostkę wyprowadzić i uratować mogą: sumienie, wrażliwość, intuicja moralna. Sytuacja dialogu z chorym zakłada partnerstwo i podmiotowość osób i wymaga szczególnej delikatności w przygotowywaniu osoby cierpiącej do kolejnych etapów życia, zwykle trudniejszych, pochorobowych. Treść, język i klimat rozmowy powinny utwierdzać chorego w przekonaniu, że od jego własnego wysiłku w znacznym stopniu zależy jego los. Rozmowa o chorobie śmiertelnej, o zmierzaniu do śmierci (s. 116) dodatkowo wymaga, aby o śmierci mówić „tylko jako o czasowo określanym *prawdopodobieństwie*” oraz „w perspektywie *ryzyka*”. Powinna pomóc choremu „*oswoić śmierć*” i wyrwać go „*z głuchej i strasznej samotności umierania*” (s. 116). Ta część dzieła spełniać może funkcję poradnika napisanego przez wrażliwego, wielkiego myśliciela.

Fenomenologia krzywdy jest równie głęboką i przejmującą wypowiedzią profesora Józefa Lipca. Krzywda „nie jest złem banalnym”, „zwykłym”, lecz „złem zwycięskim”, tryumfującym i urągającym wszelkim wartościom pozytywnym, m.in.: sprawiedliwości, uczciwości, godności, równości. Jest wynikiem celowej aktywności człowieka i wyraża się w aktach przeciw - tworzenia. Pojawia się zawsze wtedy, kiedy miejsce „zasady równowagi” przyznającej proporcjonalną do zasług ilość beneficjów, zajmuje prastara zasada „*naturalnego prawa przemocy*,

która opiera się na przekonaniu, że wolno zabrać człowiekowi to, co mu jest należne, słusznie oczekiwane i zasłużone, jeśli tylko istnieją warunki, by tego dokonać skutecznie, zwłaszcza bez obawy o jego opór i przeciwdziałanie. Krzywda dzieje się bowiem w sytuacji *nierównowagi sił*, takiej, że akt skrzywdzenia (...) [jest] *definitywnym i ostatecznym rozstrzygnięciem na niekorzyść jednej ze stron*" (s. 125). Trzeba dodać, że w ludzkim doświadczeniu ponadpokoleniowym krzywda ujawnia się - jako nie licząca się z cierpieniem innych - gra, której sprężyną jest dążenie do uzyskania przewagi nad krzywdzonymi. Krzywda występuje w różnych obszarach ludzkiego świata. I jest - jeśli nawiązać do M. Heideggera - konsekwencją istnienia gatunku ludzkiego, warunkiem *sine qua non* ludzkich zachowań i działań.

„Krzywda definitywna”, krzywda *„nie do naprawienia”* wymierzona jest przeciwko temu, „co jest ontologicznie *swoiste i niepowtarzalne*” (s. 132). Krzywda - także ta, którą wybaczone - pozostaje *na trwałe* w ludzkim świecie. Jej siła polega na tym, że można ją przywołać i użyć jej jako „narzędzia” przeciwko jednostkom, klasom społecznym, narodom. Należy podkreślić wagę kolejnego, niezmiernie cennego i przydatnego narzędzia poznawczego, którym jest teoria *relatywizmu temporalnego* (s. 72 - 84) stworzona przez profesora i zastosowana do analizy czynów ludzkich: złych i dobrych. Umożliwia przeprowadzenie „*typologii czasowych konsekwencji*” (s. 79) i, wraz z teorią *czasu etycznego* (s. 47-51), określa granice „*podmiotowego sprawstwa etycznego*”, sięgającego tak daleko, jak długo w czasie i jak mocno człowiek odciska swój *etyczny* ślad w innych ludziach i w bycie całym. (...) Odpowiedzialność etyczna, przekraczając granice intencji podmiotowej, przerzuca pomosty *ku transcendencji bez granic*. Czyn kwalifikowany etycznie jest aktem *kreacji metafizycznej* w najgłębszym znaczeniu tego słowa. Cokolwiek czynimy jednemu człowiekowi w danej chwili, to jakbyśmy czynili Bytowi w Ogóle, Zawsze i Wszędzie Obecnemu” (s. 50-51). Swoistość sposobu istnienia człowieka ujawnia jego moc konstituowania nowych stanów w świecie, a równocześnie uwidacznia kruchość jego przyrodniczej natury i wrażliwość na przykrości życia.

W etycznej analizie terroryzmu (*Wobec terroryzmu*) profesor J. Lipiec wyraża sprzeciw wobec zbrodni w Biesłanie, Nowym Jorku, Moskwie, na Bliskim Wschodzie i w innych częściach świata. Zadaje pytanie: jak jest *możliwe bycie terrorystą*, jak można żyć po dokonaniu mordu szczególnie odrażającego, niszczącego bezbronne ofiary? Wskazuje na szereg problemów praktycznych, z którymi należy się uporać „w *ramach rozpętanego piekła* dzikich, niekontrolowanych

żywiółów namiętności, zaślepienia, okrucieństwa i zaniku wyższych uczuć ludzkich”(s. 157).

Autor domaga się prawa do wolności politycznej dla wszystkich narodów - włącznie z prawem wybrania „rodzimego ciemieźcy” - oraz nie przekraczania „granicy człowieczeństwa w konfrontacji i w imię choćby najbardziej uzasadnionych logicznie awersji. Nie wolno też z terroryzmem walczyć jego własną bronią”(s. 158). Terroryzm należy do najbardziej skrajnych sposobów realizacji zła, a program zabijania niewinnych ludzi przekreśla wszelkie możliwości doszukiwania się w nim jakichkolwiek pozytywnych wartości.

Charakteryzując aksjologiczną naturę człowieka autor *Koła etycznego* wskazuje nie tylko na zaktualizowane wartości pozytywne i negatywne, które się na nią składają, ale także na wartości potencjalne i postulowane.

Wprowadzeniem do Części III *Sława i chwała* jest *Ontologia ryzyka*. Profesor Józef Lipiec stworzył nową *teorię ryzyka* mającą znaczenie nie tylko dla filozofii, ale także dla dyscyplin ekonomicznych, politologicznych, technologicznych, medycznych, psychologicznych, dla prakseologii i teorii gier oraz dla wiedzy potocznej. Badania nad istotą ryzyka prowadzi na gruncie ontologii, gnoseologii, antropologii filozoficznej, filozofii społecznej oraz aksjologii. Wyróżnia dwie równoległe płaszczyzny, na jakich pojawia się ryzyko oraz zajmuje się strukturą samego ryzyka. Ze szczególną uwagą rozpatruje profesor centralną w tej dziedzinie refleksji kategorię pojęciową: „możliwość”. Skoro to, co możliwe nie zaistniało jeszcze w świecie, pyta: „Czy sfera ta jest światem podobnym ideom platońskim (...) Czy jest ona czystą intencjonalnością, zasadniczo immanentną przeżyciom podmiotu względnie mieszczącą się w jakimś subiektywnym genetycznie, lecz lokalizacyjnie transcendentalnym porządku?” (s. 166).

Na pytanie: dlaczego ryzykujemy? autor „powiada, że ryzyko ma większą wartość, ponieważ oferuje odmienną strategię dochodzenia do pewnych wysoko cenionych wartości, niemożliwych do uzyskania na drodze znanej, pewnej i bezpiecznej.(...) Drugie usprawiedliwienie odwołuje się do pozycji ryzyka jako wartości autotelicznej. Ryzyko jest wówczas wartością samą dla siebie - co więcej wspanialszą od innych, banalnych, związanych z życiem cichym i nieskomplikowanym” (s. 168).

W *Fenomenologii sławy*, jako wartości dającej powszechny rozgłos w wielu kręgach społecznych i kulturowych, trwającej przez dzieje i aktualizowanej w przeżyciach i twórczości innych ludzi, zapewniającej trwałe miejsce w kulturze, autor odpowiada na ważne pytania: co to jest sława, co to znaczy być sławnym? W dążeniu do sławy dostrzega „on-

tologicznie konieczny i logicznie racjonalny, acz podświadomy przymus utwierdzenia się w bycie" (s. 182). „Istnienie sławą” sprawia, że - dzięki procesom eksterioryzacji i internalizacji - sposób istnienia osób i ich wytworów „jest zwielokrotniony, ogromny, [obejmuje] mnogi zbiór myślących nośników (podmiotów danej sławności), a także równie nieprzeliczalny zbiór informacyjnych relacji, tworzących kulturę i jej wytwory”(s.183). Tekst jest zapowiedzią wciąż rozwijanej teorii spotkań i autokreacji. Zajmuje ważne miejsce w systemie filozofii kultury Profesora J. Lipca.

Część IV, *Praca*, wpisuje się w nurt filozofii pracy (K. Marks, S. Brzozowski, T. Kotarbiński) i obejmuje analizę pojęcia „pracy”, procesu pracy, pracy jako powinności i obowiązku moralnego. Szczególnie wiele uwagi poświęca Autor podmiotowej aktywności i wolności, innowacyjności, konfliktom i zagrożeniom moralnym, w tym „nierówności w pracy i wokół pracy” (s. 212). Analizuje platońską, *reprezentacjonistyczną* koncepcję, *egalitaryzm*, *liberalizm*, *myśl socjalistyczną*. Rozważa problemy: *alienacji* pracy, *grabieży efektów cudzej pracy*, *wandalizmu*, *żebractwa*, *wyzysku*, *wojny*. Natomiast w *Podmiotowości inwestycyjnej* Profesor przedstawia *nową, własną* teorię pracy, na którą składają się: „(1) faza inicjacji, czyli rodzenia sensownego pomysłu, (2) faza projektowania działań, (3) faza organizacji sił i środków, (4) faza pobudzenia procesu wykonawstwa, (5) faza przekształceń przedmiotowych, [...] (6) faza kontroli efektu finalnego oraz wreszcie (7) faza wyprowadzenia produktu poza proces pracy (na rynek lub bezpośrednio do użycia)” (s. 235).

Rozważania z etyki pracy osadzone są na materialistycznym gruncie, a zbadanie „skomplikowanej materii społecznej” (s. 221) obejmującej nie tylko kontakty „twarzą w twarz”, ale i ustroje oraz realne siły i symbole (pieniądz), pozwala zbliżyć się jeszcze bardziej do odpowiedzi na pytania: kim jest człowiek jako byt rozdarty pomiędzy „*presją żądań <samolubnych genów> a wrażliwością programu etycznego*” (s. 229). Wymogi: odpowiedzialności osobistej, moralnej synergii współpracy, wzajemnego zaufania, życzliwości, prawdomówności i koleżeństwa są moralnymi dyspozycjami obowiązującymi we wszelkich kontaktach społecznych, w tym także na gruncie etyki pracy.

W Części V *Życie i profesja* autor dzieła rozważa trzy grupy problemów: etykę ochrony, etos inżynierskiej skuteczności oraz relacje pomiędzy filozofią i pedagogiką. Refleksje tu zawarte są odpowiedzią na zamówienia ze strony dydaktyki oraz stanowią wyniki przemyśleń, które pojawiły się podczas specjalistycznych konferencji. Autor zajmuje się etykami szczegółowymi, w tym mało znaną etyką ochrony, odniesioną do działalności skierowanej „na udzielenie pomocy praktycznej (nie

tylko w przypadkach częstych i powtarzalnych, lecz także rzadkich i drastycznie ekstremalnych)”[s.248J. W sytuacji konfliktu moralnego jako „zagęszczonego pola możliwych do urzeczywistnienia wartości” (s.251) obowiązuje zasada: „uczyn jak człowiek to, co do ciebie należy i nie pytaj, co z tego będziesz miał” (s.263). Niezawodność, nieprzekupność, lojalność, sumienna realizacja podjętych zobowiązań, zdyscyplinowanie i moralna odwaga obowiązują nie tylko pracowników ochrony, ale każdego, kto wchodzi w związki partnerskie.

Również praca inżyniera (*Etos inżynierskiej skuteczności*) wymaga doskonalenia się etycznego, które w tym przypadku żąda: kompetencji, a za zatem ciągłego kontaktu z najnowocześniejszą nauką, solidności i staranności w posługiwaniu się określonymi metodami, rzetelności i dokładności wyliczeń, obowiązkowości i odpowiedzialności za skutki działania wytworu.

Problemowi filozoficznych podstaw pedagogiki poświęca Autor wypowiedź *Filozofia i pedagogika*. Uzasadnia, że „istnieje dość ścisła korelacja między filozoficzną wizją człowieka a koncepcją pedagogiki ” (s. 282). Jako nauka praktyczna na pytanie: *jaki człowiek*, pedagogika udziela odpowiedzi „poprzez rzeczywiste akty wychowawcze”(s. 281). Nie oznacza to jednak, że budując teorie wychowania pedagogika może pomijać rozwiązania wypracowane przez filozofię. W szczególności współczesna pedagogika powinna się wystrzegać poglądów takich jak: „skrajny natywizm, skrajny determinizm, monadyzm lub też woluntaryzm teologiczny”(s. 286).

Etycznym aspektem uprawiania nauki poświęcona jest Część XVI *Etos nauki*, która składa się z dwu rozdziałów: *Etycznej podmiotowości nauki* oraz *Akademickiego kodeksu wartości*, przyjętego dnia 25. 06. 2003r. uchwałą Senatu Uniwersytetu Jagiellońskiego jako dokument oficjalny. Autor rozważa problem etycznej podmiotowości nauki, wyróżnia etyczność mocną i słabą. Podstawowymi kryteriami mocy etycznej są: „służba wyższym albo niższym wartościom (...) oraz zasięg społeczny” (s. 297). Osobnymi kwestiami są problemy: „dobro i zło nauki” oraz „dobre intencje i realne skutki poznania: Umysły wnikliwe zdolne są do „samodzielnego rozwiązywania problemów przekraczających co prawda granice ich zawodowej kompetencji, lecz mieszczących się w granicach ich ludzkiej moralnej odpowiedzialności ” (s. 302).

Akademicki kodeks wartości zawiera *Preambulę*, wskazującą na niekorzystne przemiany w motywacjach i postawach uczonych, m.in.: pracę na kilku etatach, uczestnictwo w polityce, w sterowanych ekspertyzach zlecanych przez firmy, itp. Natomiast kanon podstawowych powinności pracowników nauki obejmuje wartości obyczajowe i etyczne wyznacza-

jące moralną siłę i misję badaczy. 1. *Prawda* - to nie tylko poszukiwanie nowych rozwiązań i wyjaśnianie świata, ale także prawdomówność oraz odważna i uczciwa weryfikacja wyników własnej pracy. To *sumienie naukowe*, wyższe ponad wszelkie układy środowiskowe i koleżeńskie.

2. *Odpowiedzialność* - to dbałość o własny warsztat naukowy, to aktywne i pełne uczestnictwo w wychowywaniu kolejnych pokoleń badaczy i troska o kształt wspólnoty uczonych. 3. *Życzliwość* wyraża się w owocnym kierowaniu pracami w szczególności najmłodszych pracowników nauki, to jasny, dobrze przygotowany przekaz posiadanej wiedzy, to budowanie konstruktywnej atmosfery sprzyjającej zwielokrotnianiu wysiłków oraz zadowolenie z cudzych osiągnięć. 4. *Sprawiedliwość* realizuje się w uczciwej merytorycznej ocenie prac innych i jest przeciwieństwem korupcji, nepotyzmu, płatnych korepetycji u wykładowców, molestowania seksualnego i in. 5. *Rzetelność*, solidność, precyzja, biegłość i metodologiczna poprawność, skrupulatność, ścisłość logiczna, krytycyzm i autokrytycyzm - oto wymogi pracy wszystkich nauczycieli akademickich. 6. *Tolerancja* jako „uważne wsłuchiwanie się w opinie innych” (s. 307), jako otwieranie się na inne kultury, wymaga odrzucenia wszelkich reguł dyskryminacji ludzi, oparcia się na racjonalizmie i zrozumieniu, że nie ma w nauce ostatecznych, definitywnych rozwiązań. 7. *Lojalność* - przeciwieństwo oportunistów i prywaty - rozpatruje Autor w dwu aspektach: jako proces współdziałania i solidarności wobec akademickiej wspólnoty oraz wobec współpracowników i studentów. 8. *Samodzielność* pracowników nauki wyraża się najpełniej w oryginalnych publikacjach. Jej zaprzeczeniem są naganne praktyki: plagiaty, krypto-plagiaty, autoplagiaty, handel pracami naukowymi, dopisywanie się do wyników cudzej pracy. 9. *Uczciwość* wymaga od uczzonego „stosowania jasnych i jednoznacznych kryteriów warsztatowych i wartościujących” (s. 308) a także określania granic własnych kompetencji. Autor kiytykuje uczestnictwo uczonych w charakterze „medialnych znawców i opiniodawców spraw dowolnych” (s. 309). 10. *Godność* wymaga śmiałej, konsekwentnej obrony własnych przekonań oraz niezależności wobec politycznych nacisków oraz prób przekupywania. Żąda poszanowania innych osób niezależnie od poziomu ich wykształcenia i stanowiska. 11. *Wolność nauki i wolność uczonych* jest „koniecznym warunkiem wyboru wartości, ich poszukiwania i kreacji”(s. 310). Jest niezbędna w procesie kształcenia i wychowywania młodzieży akademickiej.

Profesor Józef Lipiec koncentruje się na kluczowych problemach etyki, dokonuje ich wnikliwej oceny i dostarcza inspiracji do dalszych analiz. Proponuje nowe, własne rozwiązania, buduje fundamenty *nowej* etyki, wprowadza *nowe* teorie i *nowe* narzędzia pojęciowe.

256 Krystyna Skurjat

Dzieło napisane jest pięknym językiem. Jego lektura sprawia wrażenie rozmowy o trudnych i ważnych problemach z wielkim, wrażliwym etycznie Myślicielem.

ALEKSANDRA SYREK

**„Z WYRAZAMI SZACUNKU I UZNANIA”
czyli Księga Pamiątkowa Prof. Darowskiemu poświęcona**

Stanisław Ziemiański (red.): *Philosophia vitam alere*. Kraków, Ignatianum - WAM, 2005, 793 s.

Arystotelesowskie przekonanie o tym, że „(...) wszyscy, którzy potrafią, powinni uprawiać filozofię, bo na tym polega w pełni dobre ludzkie życie”, uczyniono mottem Księgi Pamiątkowej poświęconej ks. Profesorowi Romanowi Darowskiemu, zatytułowanej *Philosophia Vitam alere*. Ukazała się ona nakładem wydawnictwa WAM pod koniec 2005 roku. A okazja była nietuzinkowa, gdyż Ks. Profesor obchodził 70. rocznicę urodzin. I nie sposób mieć wątpliwości, że wybór tego cytatu jest w pełni uzasadniony, gdy zapoznamy się z biografią szacownego Jubilata. Ale o tym za chwilę, tymczasem powiedzmy kilka słów o strukturze tego dzieła, liczącego prawie 800 stron. Składa się z trzech części, z czego dwie pierwsze poświęcone są życiu i twórczości ks. Romana Darowskiego, zaś ostatnia część zawiera pokaźny zbiór trzydziestu prac Jemu dedykowanych.

Z biografii dowiadujemy się, że ks. Profesor był jednym z tłumaczy dokumentów II Soboru Watykańskiego z łaciny na polski, że opublikował ponad 250 prac z zakresu filozofii, teologii, historii i filozofii jezuitów. Interesującym pomysłem było zamieszczenie w książce kilku recenzji poświęconych najważniejszym pracom Darowskiego. Znajdziemy tam omówienia książek *Filozofia człowieka*, *Studiów z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku*, czy monografii o miejscowości Szczepanowice nad Dunajcem.

Powróćmy jeszcze do motta najkrócej i celnie charakteryzującego ks. Profesora. Z wywiadu przeprowadzonego z Nim przez Stanisława Socha i Zygmunta Szota wyłania się człowiek w pełni oddany dwóm misjom: posłudze kapłańskiej i służbie filozofii. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że Jego życie, w tej świeckiej, czysto ludzkiej warstwie, ukie-

runkowane jest właśnie na filozofię, że żyje On po arystotelesowsku. Darowski daje nam się poznać z bliska, zdradza, jakie były Jego pasje życiowe przez wszystkie lata, co Go skłoniło do wstąpienia do zakonu jezuitów, którą ze swoich książek uważa za najważniejszą i jak sam postrzega swoją filozofię, a także jakie są Jego ulubione sentencje.

Trafionym pomysłem jest zamieszczenie niektórych z powyższych tekstów w językach angielskim, niemieckim czy francuskim. Znajdziemy tu także kilka prac autorów z Austrii, Niemiec, Litwy czy z Białorusi. Świadczy to o tym, jak cenioną postacią jest ks. Profesor Roman Darowski, ale daje też czytelnikowi możliwość zorientowania się, jakie problemy budzą zainteresowanie na zagranicznych uczelniach.

Bogactwo tekstów i tematów jest niewątpliwe, brak im jednak myśli przewodniej łączącej poszczególne artykuły, nie wyznaczającej sztywnych ram i ograniczającej, ale w pewnym stopniu porządkującej. Choć część z nich oscyluje wokół tematyki antropologicznej, to zakres wszystkich prac jest niezwykle szeroki: od rozważań Kartezjusza nad Tajemnicą Eucharystii, związku encykliki *Fides et Ratio* z tzw. dialogiem wewnętrznym, poprzez antropologię gnozy po zjawisko mimikry i problem decepcji, czy tematykę problemów surowcowych i energetycznych świata. Takie szerokie spektrum tematyczne daje jednak szansę każdemu na odnalezienie czegoś odpowiadającego jego zainteresowaniom.

Należy też zaznaczyć, że większość tekstów nakreślona jest z perspektywy myśli chrześcijańskiej, co nadaje im specyficzną optykę.

Nie sposób byłoby tu omawiać czy choćby przytoczyć wszystkich prac, zwróćmy więc uwagę na kilka z nich, a jeszcze wcześniej na najbardziej znane z pojawiających się tu nazwisk: Ryszard Palacz, Tadeusz Ślipko, Bp Ignacy Dec, Mieczysław A. Krąpiec i wiele innych. Ich obecność w książce skłania do tego, aby sięgnąć po tę pozycję i uznać ją za wartościową.

Pokrótkce, acz w sposób zgrabny i spójny, Mieczysław A. Krąpiec kreśli swe rozważania o stosunku poznania i rzeczywistości, zaznaczając momenty najistotniejsze w historii filozofii dla rozwoju ludzkiego poznania. Wymienia rozwój arystotelizmu jako przejście od naiwnych mitów do filozofii, czyli analizy poprzez pojęcia. Następnie tomizm i od-

krycie, że istnienie jest niepojęciowalne, a rzeczywistość daje się poznać dzięki temu, że istnieje, a nie na odwrót. Suarez podkreślał obiektywną (poza człowiekiem) i subiektywną (dotyczącą jego sposobu poznawania) podmiotowość rzeczy. Kartezjusz starał się przejść od analizy poznania do istnienia rzeczy, od idei do empirii. Twierdzenie Kanta o pochodzeniu poznania z człowieka, nie ze świata, doprowadziło do psychologizacji filozofii i podkreślenia subiektywnego charakteru poznania, a człowiek stał się źródłem racjonalności świata. Krapiec chce ustrzec nas przed zabrnieniem w ślepą uliczkę fabuły - mitu o naszych poszukiwaniach filozoficznych, byśmy nie uprawiali filozofii oderwanej od rzeczywistości i wirującej w sferze znaków, ludzkich wytworów. Nawołuje też do ostrożnego posługiwania się prawem, do rozróżnienia *ius* (prawo - relacja) i *lex* (prawo - norma), które mają pozostawać ze sobą w relacji rzeczywistości i jej znaków. Nie możemy opierać się wyłącznie na prawie w sensie *lex*, czyli spisany, gdyż to nie ono jest prawem we właściwym znaczeniu, ale jedynie próbą, czasem bardzo nieudolną, jego odzwierciedlenia.

Tekst jest ciekawy, a przestrogi w nim zawarte warto pamiętać. Zwłaszcza cztery zasady „posługiwania się” filozofią, które wymienia Krapiec, każdy adept tej dziedziny winien wziąć sobie do serca.

Innym tekstem, który zwrócił moją uwagę, jest artykuł Franciszka Adamskiego *Tożsamość narodu przez kulturę*. Autor porusza problem kultury w różnych ujęciach: w relacji do religii, jako kultury narodowej, w służbie ideologii, wreszcie w kontekście prób eliminowania chrześcijaństwa z kultury. Pisze szczególnie o Polsce i o polskiej kulturze prześląkniętej religią chrześcijańską wpisaną, zdaniem Adamskiego, w tożsamość naszego narodu. Tekst dotyka spraw aktualnych, mówi o licznych próbach sekularyzacji, jakie miały miejsce w ostatnich dziesięcioleciach, o tym, jak wielkie znaczenie ma tożsamość narodowa zbudowana na kulturze - dla tożsamości osobowej jednostek i grup społecznych. Kwestie te są istotne, zwłaszcza w kontekście rozwoju kultury masowej czy włączenia Polski do struktur Unii Europejskiej.

W książce można odnaleźć wiele ciekawych tekstów i szczerze polecam czytelnikom jej lekturę. Tym, co mogłabym zarzucić ze swojej strony tej publikacji, jest wspomniany wcześniej brak motywu spinają-

cego wszystkie teksty, oraz w niektórych przypadkach ich mikroskopijna objętość. Są to, jak śmiem przypuszczać, załączki tekstów bardziej obszernych, ale dopiero planowanych przez autorów. Niemniej, stanowią one syntetyczne ujęcie pewnych problemów, a czytelnikowi mogą dostarczyć licznych inspiracji.

MARIA ZOWISŁO

FILOZOFIA CIAŁA I RUCHU

Ivo Jirasek: *Filozoficzna kinantropologia: spotkanie filozofii, ciała i ruchu (Filosoficka kinantropologie: setkani filosofie, tela a pohybu).* Olomouc 2005, 354 s.

Jedną z nowszych, ale prężnie rozwijających się w świecie dziedzin filozofii jest filozofia kultury fizycznej i sportu. W Polsce, łączona często z refleksją pedagogiczną, socjologiczną i psychologiczną, ma swoich luminarzy, takich jak Zbigniew Krawczyk, Jerzy Rosiewicz, Józef Lipiec, Alicja Przyłuska-Fischer, Ireneusz Bittner, Stanisław Kowalczyk czy Andrzej Pawłucki i rozwijana jest w środowiskach filozoficznych na Akademii Wychowania Fizycznego, a także uczelniach chrześcijańskich. Hans Lenk (*Werte-Ziele-Wirklichkeit der moderner olympischen Spiele*, 1964), Michael Novak (*The Joy of Sports*, 1967), Joseph C. Mihalich (*Sports and Athletics: Philosophy in Action*, 1982), Shirl Hoffman (*Sport and Religion*, 1992), Michael Murphy (*In the Zone: Transcendent Experience in Sports*, 1995), Scott R. Kretchmar (*Practical Philosophy of Sport and Physical Activity*, 2005) to z kolei niektórzy z najbardziej znanych europejskich i amerykańskich myślicieli, podejmujących filozoficzną refleksję nad różnorodnymi zagadnieniami związanymi ze sportem.

Problematyka kultury fizycznej nie jest zupełnie nowym zagadnieniem w dziejach filozofii. Wielu filozofów, by wspomnieć tutaj najbardziej wyraziste głosy Platona, Montaigne'a, Locke'a, Rousseau, Nietzschego, Spencera, a w polskiej tradycji filozoficznej Grzegorza Piramowicza, Jędrzeja Śniadeckiego, Augusta Cieszkowskiego, Bronisława Trentowskiego, Floriana Znanieckiego, podejmowało w swych rozważaniach kwestie pielęgnacji i ćwiczenia ciała, ich wartości edukacyjnych, ludycznych, zdrowotnych, hedonistycznych, rozwojowych w życiu jednostek i społeczeństw. Fizyczność i cielesność ludzkiej kondycji była i pozostaje w ogóle istotnym przedmiotem klasycznej refleksji filozoficznej tak w wymiarze metafizycznym, epistemologicznym, aksjologicznym, jak i antropologicznym. Metafizyka, rozważając naturę,

strukturę, sposoby istnienia, statykę czy dynamikę bytu, nie pomijała nigdy kwestii pozycji, sensów, celu, determinacji czy autonomii człowieka jako bytu cielesnego, egzystującego w obszarze tak czy inaczej pojmowanej rzeczywistości. Epistemologia, wyrastająca swoimi korzeniami z krytycznych analiz źródeł, możliwości i granic poznawczych człowieka, bardzo często kierowała swoją uwagę ku ludzkiemu ciału, widząc w nim to fundament, to współczynnik, to wreszcie barierę poznania, prawdy, wiedzy. Aksjologia poszerzyła zakres wartości przypisywanych cielesności poza wartości poznawcze, a filozoficzną refleksję nad człowiekiem - o wymiar etyczny, estetyczny, społeczny, kulturowy. Wszystkie te zagadnienia są też przedmiotem najnowszej (wyłonionej jako samodzielna subdyscyplina filozoficzna dopiero na przełomie XIX i XX stuleci, ale będącej immanentnym składnikiem nauki filozoficznej od zarania jej dziejów) dziedziny filozofii, tj. antropologii filozoficznej. Jest ona rodzajem metafizyki i aksjologii człowieka, teorii ugruntowanej jednocześnie w epistemologicznym i metodologicznym krytycznym namyśle metateoretycznym.

Filozoficzna refleksja nad człowiekiem skupia w sobie jak w soczewce wszystkie najistotniejsze zagadnienia filozofii, dlatego antropologia filozoficzna według niektórych myślicieli jest najbardziej całościową spośród dyscyplin filozoficznych. Dawid Hume pisał: "Nie ma zagadnienia doniosłego, którego rozstrzygnięcie nie należałoby do nauki o człowieku; i nie ma takiego, które można by rozstrzygać pewnie, nim zapoznamy się z tą nauką. Stawiając więc sobie za cel wyjaśnienie zasad natury ludzkiej, w rzeczywistości projektujemy pełny system nauk, budowany na podstawie niemal całkowicie nowej, na jedynej, na której te nauki mogą się oprzeć pewnie"¹. Także Immanuel Kant, który nie zgadzał się na gruncie swego transcendentalizmu z empiryzmem Hume'a, potwierdzał fundamentalną wartość rozważań antropologicznych, zauważając w swych wykładach z logiki, iż trzy podstawowe pytania filozoficznego namysłu nad spekulatywnym i praktycznym użyciem rozumu, które wyeksponował w zakończeniu swej *Krytyki czystego rozumu*: „1. Co mogę wiedzieć? 2. Co powinienem czynić? 3. Czego mogę się spodziewać?”, sprowadzają się do bardziej zasadniczej, czwartej kwestii: czym jest człowiek?² Metafizyka, etyka i religia, które dają ko-

¹ D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej*, t.I, *O umyśle*, tł. C. Znamierowski. Kraków 1951, s. 3-4.

² I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, t. II, tł. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 548; tegoż: *Logika. Podręcznik do wykładów*, tł. A. Banaszkiewicz. Gdańsk 2005, s. 37; zob. także na temat pytań

lejno odpowiedzi na trzy pierwsze pytania, dają się zatem sprowadzić do antropologii.

Antropologia filozoficzna, będąc teorią integralną, dąży do uchwycenia i zrozumienia egzystencji człowieka we wszystkich jej wymiarach, obejmuje dyskusję wszystkie ważne dla człowieka sprawy: jego bytowego potencjału (zakorzenionego w przygodności i skończoności, ale naznaczonego nostalgicznym impulsem intencjonalnego wychylania się ku idealnemu światu transcendencji i absolutności), poznania i samowiedzy, dobrostanu i dojrzałości w wymiarze jednostkowym i społecznym. Integralność antropologicznego namysłu ma dla wielu badaczy podejmujących refleksję nad człowiekiem z różnych teoretycznych perspektyw niepodważalną wartość heurystyczną, pobudza bowiem świadomość wagi holistycznych i systemowych ujęć ludzkiej kondycji (co nie znaczy oczywiście, że antropologia filozoficzna jest wzorem integralnej nauki *par excellence* - nie byłoby wówczas prężnie rozwijających się nauk, takich jak antropologia fizyczna, antropologia społeczna czy kulturowa - taka jej pozycja może być zrozumiała najwyżej w obszarze samej filozofii). Nic dziwnego, że wśród filozofów kultury fizycznej bardzo często właśnie antropologia filozoficzna staje się punktem wyjścia i węzłem ich rozlicznych analiz. Tak jest w przypadku filozoficznej kinantropologii, nowego filozoficznego ujęcia ruchu człowieka w ramach nauk o kulturze fizycznej, postulowanego i rozwijanego przez czeskiego filozofa Ivo Jiráska. Praca będąca przedmiotem prezentowanej w tym miejscu recenzji jest monografią naukową wpisującą się w tradycję czeskiej filozofii kultury fizycznej, której filarami są Bohuslav Hodaň (*Uvod do teorie tělesné kultury*, 1992) oraz Anna Hogenova (*Etika a sport*, 1996; redaktor: *Hermeneutika sportu*, 1998; *Filozofie sportu*, 1999). To kolejna, po opublikowanej w 2000 roku monografii *Prožitek a možné svety*, książka Jiráska i jednocześnie rekapitulacja jego przemysłów, prezentowanych w licznych artykułach publikowanych w czeskich i amerykańskich czasopismach poświęconych filozofii sportu.

Książka składa się z czterech rozdziałów poświęconych kolejno relacjom między antropologią a kinantropologią (rozdział pierwszy), związkom pomiędzy zjawiskami kultury, ciała i ruchu (rozdział drugi), powiązaniom kinantropologii z metafizyką, antropologią oraz etyką (rozdział trzeci), oraz ukazaniu instytucjonalnego i personalnego zaplecza środowiska naukowego zajmującego się filozofią sportu/kultury fizycznej/kultury ruchowej/kinesjologii (rozdział czwarty).

Część pierwsza ma charakter metodologiczny: dąży w niej autor do specyfikacji znaczenia filozoficznej kinantropologii, ukazując jej powiązania, z jednej strony, z ogólną kinantropologią (teorią motoryczności człowieka), a z drugiej, z filozoficzną antropologią, której celem jest ogólne i całościowe spojrzenie na egzystencję człowieka. Przedmiotem filozoficznej kinantropologii jest człowiek, wartość nadrzędna i cel ostateczny ludzkiej aktywności praktycznej. Sport, sztuki ruchowe, edukacja fizyczna, rekreacja (w tym turystyka), terapia medyczna, które stanowią komponenty kinantropologii, są rozumiane przez autora jako środki, instrumenty rozwoju jakościowego człowieka, jego doświadczeń i egzystencji. Autor wpisuje się w tradycję Kantowskiej antropologii i etyki, opartych na teleologicznym i personalistycznym rozumieniu człowieka, zgodnie z którym człowiek winien być rozumiany zawsze jako osoba, będąc celem, nigdy tylko środkiem ludzkich działań³. W tej perspektywie podstawowym celem filozoficznej kinantropologii jest przemyślenie oraz problematyzacja sensu ludzkiej kondycji poprzez analizę fenomenu ludzkiej motoryczności, jej kultywacji i pielęgnacji. Motoryczność człowieka jest rozumiana przez czeskiego filozofa także jako medium metodologiczne badań, których nadrzędnym, ostatecznym przedmiotem jest człowiek w perspektywie filozoficznej. Sam autor przyznaje, iż podjęcie przez filozofię tematu kultury ruchowej człowieka jest nowym „przewrotem kopernikańskim” i może wzbogacić tradycję filozoficzną o nowy wymiar (s. 325).

Wedle Ivo Jiraska termin „filozoficzna kinantropologia” jest bardziej adekwatny w odniesieniu do wymienionych powyżej komponentów ruchowej kultury człowieka, termin „filozofia sportu” jest skażony zbyt wąskim zakresem denotacyjnym (odnosząc się do działań rywalizacyjnych człowieka w ramach kultury fizycznej). Także nazwa „kultura fizyczna” naznaczona jest niedoskonałością, tym razem ze względu na zbyt szeroki zakres semantyczny - „kultura fizyczna” (po czesku *tělesná kultura*) może odnosić się do różnych somatycznych doświadczeń człowieka: higieny, pielęgnacji estetycznej, seksualności oraz ruchliwości w ogóle, ogólnej motoryczności (lokomocji, mowy, tańca, teatralnych przedstawień, gestów religijnych, obyczajowych, itp.). Przypomnijmy w tym miejscu, że greckie słowo *physis* odnosiło się nie tyle do fizyczności człowieka, lecz oznaczało naturę w ogóle (co prawda - idąc chociażby za Arystotelesem - istniejącą także w człowieku na poziomie ciała, a także duszy wegetatywnej czy zwierzęcej), to jest przyrodę, materialny i ożywiony świat, środowisko człowieka - miało zatem semantyczny za-

³1. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tł. M. Wartenberg. Warszawa 1984, s. 64-65.

kres o wiele szerszy w porównaniu ze znaczeniem obecnym w pojęciach *kultura fizyczna* czy *télesná kultura*. W tradycji polskiej w powszechnym użyciu są określenia „kultura fizyczna” oraz „sport”. Tak określają tę dziedzinę badawczą polscy współcześni jej teoretycy, filozofowie: Zbigniew Krawczyk, Jerzy Rosiewicz, Józef Lipiec⁴.

Część druga książki poświęcona jest rozważaniom nad pojęciami kultury, ciała i ruchu. Stanowią one tło dla wyeksponowania wartości holistycznego rozwiązania problemu relacji świadomość - ciało w człowieku, które daje podstawę dla opisu kultury ruchowej jako subsystemu kultury w ogóle, współistniejącego na równych prawach z innymi subsystemami: sztuką, prawem, filozofią, językiem, religią i innymi. Systemowe ujęcie kultury ukazane jest w rozdziale drugim na tle innych koncepcji kultury: ewolucjonizmu, dyfuzjonizmu, konfiguracywizmu, funkcjonalizmu, strukturalizmu, marksizmu, semiotycznej i symbolicznej koncepcji kultury. Przydatność heurystyczna ujęcia systemowego ujawnia się także w eksplikacji stanowiska holistycznego w antropologii oraz kinantropologii. Opisuując tradycyjne podejścia filozoficzne w stosunku do ludzkiego ciała (a ciała w relacji do umysłu, świadomości), tj. dualizm, monizm, triadyzm oraz holizm autor opowiada się za stanowiskiem holistycznym. Jirásek podkreśla, iż holizm pozwala ująć człowieka jako strukturalną jedność fizycznej, mentalnej, sakralnej i społecznej istoty. Autor przywołuje przy tym greckie słowa *pan* (dopełniacz od *pantós* - wszystko) oraz *holon* (całość). *Pan* wskazuje na całość będącą zaledwie sumarycznym agregatem części, *holon* - na istotową, systemową jedność. Systemowe i holistyczne ujęcie bytu ludzkiego wyklucza traktowanie umysłu i ciała jako oddzielnych części, a w efekcie redukowanie człowieka do jednej z nich. Rozwój człowieka polega na wyłanianiu się nowych całości, które nie mogą być wyjaśnione poprzez sprowadzenie ich do poprzednich stanów. Holistyczna koncepcja człowieka jest w istocie obroną wieloaspektowości ludzkiego bytu, wskazuje na różne poziomy ludzkiego bytowania: cielesność, świadomość, emocje, ego społeczne. W tej perspektywie pojęcie ruchu wydaje się bardziej adekwatne dla opisu kultywowania poziomu ludzkiej egzystencji niż pojęcie ciała. „Ruch” jest pojęciem o wiele bardziej znaczącym od poję-

⁴ Zob. Z. Krawczyk, J. Rosiewicz: *Filozofia kultury fizycznej. Koncepcje i problemy*, t. 1-2. Warszawa 1990; Z. Krawczyk: *Studia z filozofii i socjologii kultury fizycznej*. Warszawa 1978; J. Rosiewicz: *Kultura fizyczna, osobowość, wychowanie. Zagadnienia metodologiczne*. Warszawa 1986; tegoż: *Kultura fizyczna i sport w perspektywie filozofii*. Warszawa 2000, s. 17-25; J. Lipiec: *Filozofia olimpizmu*. Warszawa 1999, s. 177-180.

cia „ciała”, wskazuje zarówno na motoryczność fizyczną, jak i dynamikę mentalną oraz emocjonalną, obiektywizujące się w kulturze ruchowej człowieka.

Zwieńczeniem bogatych treściowo rozważań rozdziału drugiego jest filozoficzna refleksja nad wartością ludzkiej autentyczności w doświadczeniu kultury ruchowej. Podejmując ten problem autor odwołuje się do filozoficznej tradycji fenomenologii Husserla oraz do ontologii fundamentalnej Heideggera. Doświadczenia ludzkie w ramach kultury ruchowej są szansą na ukształtowanie sensownej, tj. obfitującej w znaczenie, pełnej oraz autentycznej egzystencji. Raz jeszcze podkreślona jest wartość kultury ruchowej dla człowieka oraz filozoficznej refleksji o człowieku.

Rozdział trzeci prezentowanej pracy poświęcony jest różnorodnym problemom kinantropologii, takim jak wolny czas (a czas w ogóle), czasowość i ludzkie przeżywanie czasu, ćwiczenie a edukacja, antyczne idee *arete*, *kalokagathia*, *paideia*, kwestie *fair play*, doping, zwycięstwa i porażki, koncepcja herosa - bohatera sportowego, olimpizmu oraz jego filozoficznego, religijnego i ideologicznego horyzontu, w tym romantyzmu barona Pierre'a de Coubertina, wskrzesiciela igrzysk olimpijskich. Bardzo interesujące wydają się próby innego niż panujące w nowożytnej socjologii spojrzenia na problematykę czasu wolnego. Jirássek odrzuca wszelkie rezydualne (traktujące wolny czas jako *residuum*, tj. resztę, pozostałość czasu po odjęciu czasu przeznaczonego na pracę), derywacyjne koncepcje wolnego czasu. Wolność czasu wyraża się nie w jego negatywnych określeniach (łac. *derivatio* - odłączenie) wobec czasu zajętego, ale w jego autonomicznej dyspozycyjności względem człowieka i ludzkich działań skierowanych na realizację własnej ontologicznej pełni (której istotnym czynnikiem pozostaje kultura ruchowa). Takie rozumienie czasu wolnego zbliża się do antycznego modelu *schole*, greckiego czasu wolnego, rozumianego pozytywnie, tj. jako czas, w którym realizować może się ludzka wolność i twórcze impulsy. Przypomnieć jednak wypada, iż greckie rozumienie *schole*, wyznaczające przestrzeń wolności hedonistycznej, obywatelskiej oraz kontemplatywnej (wedle Arystotelesa istniały trzy sposoby życia wolnego: konsumpcja piękna, poświęcenie sprawom *polis* oraz filozoficzne badanie) jest pojęciem mimo wszystko skażonym pewnym stopniem negatywności: pozytywność wolności *schole* jest zakorzeniona w wolności negatywnej, wolności od przymusu konieczności pracy (determinowanej biologicznym przetrwaniem) i wytwarzania dóbr. Pisała o tym Hannah Arendt.

⁵ H. Arendt: *Kondycja ludzka*, tł. A. Łagodźka. Warszawa 2000, s. 17 i n.

Rozdział trzeci kończy się próbą naszkicowania struktury momentów wydarzenia sportowego. Tworzą tę strukturę takie czynniki, jak: cielesność, sportowcy, widzowie, sędziowie, trud osiągania granic niemożliwego, dramat, a także pseudoreligijne i mityczne współczynniki. Autor pisze o „sporcie” i sporcie, pierwszy odnosząc do doświadczenia sportowego wyalienowanego (zdominowanego przez dążenie do zwycięstwa i reifikację ciała), drugi - do holistycznego rozumienia i przeżywania doświadczenia sportowego.

Czwarty, ostatni rozdział książki Ivo Jiráska poświęcony jest między innymi przeglądowi najważniejszych instytucji naukowych związanych z filozofią kultury fizycznej czy sportu. Wyróżnione przez autora są organizacje: amerykańska *International Association for the Philosophy of Sport* (założona w 1972 roku jako *Philosophic Society for the Study of Sport*, przemianowana w 1999; wydaje *Journal of the Philosophy of Sport*) oraz *British Philosophy of Sport Association*, założona w 2002 roku. Ponadto czeski filozof koncentruje się na ukazaniu rozwoju filozofii kultury fizycznej i sportu w krajach słowiańskich. Przedstawia najważniejszych i najbardziej prężnie działających filozofów podejmujących problematykę kultury fizycznej w Czechach, Słowacji, Polsce i Słowenii.

Książka Ivo Jiráska jest interesującym i cennym wkładem w wielowątkowe dyskusje nad istotą, nazewnictwem, funkcjami, celami, wartościami kultury fizycznej/ruchowej człowieka, prowadzone od lat przez filozofów, pedagogów, socjologów Europy środkowo-wschodniej. Skonstruowana z dwu poziomów analizy: metodologicznego i antropologicznego, łączy krytyczną metarefleksję związaną z lingwistycznymi i metodologicznymi rozważaniami nad istotą i zakresem filozoficznej kinantropologii z troskliwym i wielostronnym namysłem nad przedmiotem tej dyscypliny - człowiekiem. Zarówno metoda, jak i treść konstruowanych na jej podstawie filozoficznych analiz antropologicznych kultury ruchowej ukierunkowane zostają na afirmację holistycznego oraz autotelicznego rozumienia człowieka. Człowiek sam siebie przeżywa i opisuje w kategoriach pełni oraz wartości ostatecznej własnych trudów rozumienia i działania. Kultura ruchowa jest jednym ze zjawisk, w których to przeżywanie oraz ten trud ujawniają się, świadcząc o ludzkiej kondycji na równi ze sztuką, religią, nauką, polityką, techniką. O tym opowiada książka Ivo Jiráska *Filozoficzna kinantropologia: spotkanie filozofii, ciała i ruchu*.

[illegible]