



Edukacja Filozoficzna

**UNIwersytet
Warszawski**

44 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

Klaus Held - <i>Physis a narodziny</i>	5
POLEMIKI I DYSKUSJE	
Marian Przełęcki - <i>O dwóch koncepcjach postępowania moralnego</i>	19
Maria Zowisło - <i>Sport jako sztuka</i>	27
Józef L. Krakowiak - <i>Potrzeba dyskusji nie tylko o formalnych warunkach prawdy uniwersalnej</i>	41
O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE	
David Evans - <i>Olimpiada Filozoficzna i Filozofia</i>	65
Paweł Walczak - <i>Pomiędzy pytaniem a odpowiedzią. O dwóch strategiach budowania programu nauczania filozofii w szkole</i>	79
Tomasz Mazur - <i>Miejsce filozofii we współczesnym polskim systemie edukacyjnym</i>	85
Cezary Cieśliński - <i>Deflacionizm a konserwatywność</i>	95
Barbara Wiśniewska-Paź - <i>Pragmatyzm a współczesny neopragmatyzm</i> .	113
Robert Halliday, Linnea Franits - <i>Ucząc dobroci: teoria rozwoju moralnego a nauczanie etyki</i>	129
REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY	
Stanisław Czerniak - <i>Ludzkie ciało w perspektywie współczesnej antropologii filozoficznej</i>	141
Tomasz Wojtaś - <i>Aksjologia Simone Weil</i>	157
Monika Milewska - <i>Hegel i Rewolucja Francuska</i>	171
Monika Murawska - <i>Filozofia transcendencji i filozofia immanencji</i>	185
Tomasz Sieczkowski - <i>Podmioty poznania w myśleniu episteologicznym</i> ..	201
Andrzej Pokulniewicz - <i>Problem wieczności świata w traktacie Arystotelesa „O niebie”</i>	217
Natalia Żelasko - <i>Pojęcie tragiczności u Arystotelesa i Nietzschego</i>	231
RECENZJE I NOTY	
Jerzy Breś - <i>Wzywając imię Boga</i> (R. Schaeffler: <i>O języku modlitwy</i> . Kraków 2007).....	247
Adam A. Dura - <i>Henryk Elzenberg: Ostatni Europejczyk</i> (W. Tyburski: <i>Elzenberg</i> . Warszawa 2006).....	253
Krystyna Skurjat - <i>Sens filozofii piękna</i> (J. Lipiec: <i>Powrót do estetyki. Uroda świata - piękno sztuki</i> . Kraków 2005).....	263
Beata Szyłko - <i>Znaczenie Oświecenia w kulturze europejskiej</i> (Z. Drozdowicz: <i>Filozofia Oświecenia</i> . Warszawa 2006).....	273

CONTENTS

ARTICLES AND DISSERTATIONS

Klaus Held - <i>Physis and Nativity</i>	5
---	---

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Marian Przełęcki - <i>On two Conceptions of Moral Proceeding</i>	19
Maria Zowisło - <i>Sport as Art</i>	27
Józef L. Krakowiak - <i>The Need of Dispute not only about Formal Conditions of Universal Truth</i>	41

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

David Evans - <i>Philosophy Olympiad and Philosophy</i>	65
Paweł Walczak - <i>Between Question and Answer. On two Strategies of Curriculum Construction</i>	79
Tomasz Mazur - <i>The Situation of Philosophy in Contemporary Polish Education System</i>	85
Cezary Cieśliński - <i>Deflationism and Conservativeness</i>	95
Barbara Wiśniewska-Paź - <i>Pragmatism and Neopragmatism Today</i>	113
Robert Halliday, Linnea Franks - <i>Teaching Goodness: Moral Development Theory and the Teaching of Ethics</i>	129

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Stanisław Czerniak - <i>Human Body in the Perspective of Contemporary Philosophical Anthropology</i>	141
Tomasz Wojtas - <i>Simone Weil's View on Values</i>	157
Monika Milewska - <i>Hegel and French Revolution</i>	171
Monika Murawska - <i>Philosophy of Transcendence and Philosophy of Immanence</i>	185
Tomasz Sieczkowski - <i>Subjects of Cognition in Epistemological Thinking</i> .	201
Andrzej Pokulniewicz - <i>Problem of Perpetual Universe in Aristotle's Treatise "On the Heavens"</i>	217
Natalia Żelasko - <i>The Tragic of Aristotle and Nietzsche</i>	231

REVIEWS AND NOTES

Jerzy Breś - <i>Calling God</i> (R. Schaeffler: <i>On Language of Prayer. Kraków 2007</i>).....	247
Adam A. Dura - <i>Henryk Elzenberg as The Last European</i> (W. Tyburski: <i>Elzenberg. Warszawa 2006</i>).....	253
Krystyna Skurjat - <i>Sense of Philosophy of Beauty</i> (J. Lipiec: <i>The Return to Aesthetics. Kraków 2005</i>).....	263
Beata Szyłko - <i>The Meaning of Enlightenment in European Culture</i> (Z. Drozdowicz: <i>Philosophy of Enlightenment. Warszawa 2006</i>).....	273

KLAUS HELD

Uniwersytet w Wuppertal

PHYSIS A NARODZINY: DOŚWIADCZENIE NATURY Z FENOMENOLOGICZNEGO PUNKTU WIDZENIA¹

W naszej epoce, epoce wysoko rozwiniętej techniki, związek człowieka z jego rozumianym szeroko naturalnym środowiskiem popadł w głęboki kryzys. Ten stan rzeczy winien skłonić filozofów do namysłu nad tym, co, w sensie pierwotnym, rozumiemy przez *naturę*. Chciałbym, by niniejsze rozważania stanowiły przyczynek do takiego namysłu.

Łacińskie słowo *natura*, „przyroda”, to odpowiednik greckiej *physis*. To pojęcie służy w tradycji filozoficznej jako hasło określające filozofię i naukę u Greków. Choć nie ma powodu, byśmy wątpili w to, że pierwsi myśliciele byli „filozofami przyrody”, możemy przecież zadać sobie pytanie, jakie znaczenie miało dla nich pojęcie *physis*. Pytania tego nie sposób obejść, zajmując się filozoficznie problemem „natury”, ponieważ cały użytek, jaki czynimy z tego pojęcia, zakorzeniony jest w fakcie, że wczesna myśl krążyła wokół *physis*. Dlatego od tego pytania chciałbym wyjść, stawiając je w duchu tej filozoficznej tradycji, do której czuję się przynależnym, czyli w sposób fenomenologiczny.

Zapytywać fenomenologicznie znaczy, wedle Husserla, ujmować „rzecz” stanowiącą przedmiot pytania nie jako taką, która trwałaby sama w sobie, lecz poprzez sposób, w jaki ona nam się jawi. Jak jednak rzecz *physis* jawiła się wczesnym Grekom, tego nie możemy ot tak powiedzieć; ich myślenie jest nam bowiem znane tylko z fragmentów ich oryginalnych pism i z późnoantycznych sprawozdań. Możemy - i musimy - oprzeć się przede wszystkim na relacji Arystotelesa. Arystoteles samego siebie postrzegał jako kontynuatora tego wczesnego myślenia, ponieważ jego filozofia powoływała się w leżącej u jej podstaw dziedzinie - „filozofii pierwszej” - na *physis*.

Najpierw należałoby przypomnieć, że Arystotelesowe ujęcie *physis* odróżnia dwie podstawowe dziedziny bytów podlegających zmianie:

¹ Tekst wykładu wygłoszonego w Warszawie na III Ogólnopolskiej Konferencji Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego w październiku 2006 r. (wszystkie przypisy pochodzą od tłumacza - *red.*).

wszystko, co w świecie napotyamy, wszystko, co jest - mówiąc i w duchu Graków, i fenomenologicznie zarazem - wszystko, co się jawi, możemy przyporządkować tym dwóm dziedzinom. Jedną z nich stanowią *techne onta*, to, co „dzięki nam”, naszemu wytwarzaniu, sporządzaniu, wykonywaniu, produkowaniu, organizowaniu osiąga byt; drugą - *physei onta*, to, co „będące z natury” („von Natur Seiende”). *Physis* i *techne* oznaczają w tym przeciwstawieniu dwa sposoby jawienia się, różniące się między sobą związkiem samego jawienia się z jego przyczyną. To, co „jest z natury” jawi się „samo z siebie”, jego przyczyna tkwi w nim samym. To, co wytworzone przez człowieka natomiast swoją przyczynę ma poza sobą samym. Przyczyną jest tu ludzka „sztuka”, *techne*.

To przeciwstawienie pozostało dla naszego rozumienia „natury” miarodajne do dziś dnia i uważamy je za trywialne. Jest jednak pewna historyczna przesłanka, wskazująca, że to rozumienie „natury” nie jest tak niewątpliwie oczywiste, jakim się wydaje. W tradycji myśli wczesnych Greków brak mianowicie punktów oparcia dla przypuszczenia, że horyzont ich rozumienia stanowiło odróżnienie *physis* od *techne*. Wszystko przemawia za tym, że *physis* w języku wczesnej myśli greckiej miała znaczenie dość szerokie, by objąć oba później rozróżnione zakresy znaczeń: to, co jawi się samo z siebie z jednej strony, i to, co - dzięki sztuce - jawi się dzięki nam z drugiej.

Dopiero odkąd Arystoteles *physis* przeciwstawił *techne*, weszło w użycie węższe pojęcie natury. Przedtem mianem *physis* obejmowano jawienie się wszystkiego, co jako byt napotyamy w zmieniającym się świecie. Echo tego wczesnego rozumienia *physis* słyszalne jest jeszcze w brzmieniu słowa „natura” u wielkich poetów naszej tradycji. Ponieważ zaś w fenomenologii chodzi o jawienie się w ogólności, owo historyczne tło rodzi w niej zobowiązanie, by zajmowała się nie tylko dobrze nam znanym i utartym węższym pojęciem natury, ale także *physis* w jej źródłowym, szerszym znaczeniu. I z szerokim, i z węższym znaczeniem *physis* muszą tedy pozostawać w fenomenologicznej korelacji dwa rodzaje relacji z naturą. Jako pierwsze powstaje więc pytanie, czym jest to doświadczenie, w którym objawia się *physis* w jej sensie szerokim.

Dla udzielenia odpowiedzi także i na to pytanie możemy zatrzymać się tymczasem przy Arystotelesie i jego widzeniu myśli wczesnogreckiej. W zgodzie ze swym nauczycielem Platonem, uznaje on, jak wiemy, zdziwienie, *thaumazein*, za doświadczenie, z którego wywodzi się filozoficzno-naukowe myślenie. Nie jest jednak tak, by wszelkie zdziwienie prowadziło do filozofii i nauki. Różnicę pomiędzy zdziwieniem motywującym do namysłu filozoficznego a zdziwieniem pozafilozoficznym objaśnił na drodze fenomenologicznej dopiero Heidegger w

swym wykładzie wygłoszonym w semestrze zimowym 1937/1938 (*Gesamtaugabe* Bd. 45): to ostatnie wybucha w obliczu czegoś niezwykłego, w obliczu czegoś, co dzięki jakiejś wyjątkowej osobliwości wyłamuje się z doświadczenia, do którego przywykliśmy. W zdziwieniu filozoficznym natomiast zdarza się coś zupełnie zaskakującego: to, co samo przez się zrozumiałe, nie budzące wątpliwości, do czego jesteśmy przyzwyczajeni jawi się jako niezwykcyjne.

Lecz czym jest dla nas, ludzi, to, co po prostu zwyczajne? Może tym być tylko przyzwyczajenie, które wyprzedza wszelkie inne przyzwyczajenia. Jest wszak takie przyzwyczajenie: każda sytuacja doświadczenia, którą przeżywam, implikuje odniesienia do dalszych możliwości doświadczenia. Świat, wymiar jawienia się wszelakiego bytu, jest korelatem związku wszystkich tych odniesień. Nasze zaufanie do tak rozumianego świata napotyka wprawdzie wciąż kolejne przeszkody, gdy kierunki odniesień, które obraliśmy, okazują się donikąd nie prowadzić, lub wymagają korekt; ale, jak pokazał w *Ideach I* Husserl, te przeszkody zakładają „normalny” bieg naszego zachowania, opartego na ufności, że możliwość dalszych odniesień nie zaniknie. Dzięki tej normalności ufność w dalsze trwanie świata jest naszym najbardziej elementarnym przyzwyczajeniem. Powszechne w starożytności przekonanie o wieczności świata było tylko filozoficznym wyrazem owej przedfilozoficznej ufności.

Filozoficzne *thaumazein* wstrząsa tą ufnością w sposób szczególny: doświadczane w wszechzwiązku odniesień ciągłe przejście ku wciąż nowemu zjawianiu się bytu traci swoją oczywistość. Sama owa ufność, jaką pokładamy w trwaniu świata, nie polega na poznaniu teoretycznym, czy wręcz dowodzeniu; przenika nas ona jako podstawowy nastrój, ożywiający całe nasze pozafilozoficzne życie. Dlatego też może ów wstrząs naszej ufności wydarzać się tylko w sposób „emocjonalny”, jako nastrój - i właśnie o to chodzi w *thaumazein*. W nastrojeniu zwyczajnego życia odczuwamy ciągłość zjawisk jako rzecz normalną, a wszelka przeszkoda jawi nam się w zasadzie jako wyjątek. Tę relację pomiędzy sytuacją normalną i przypadkiem wyjątkowym wstrząs *thaumazein* wywraca do góry nogami. To, co w nastroju, jakim przesycone jest zwyczajne życie stanowiło wyjątek, swoiste zahamowanie nadejścia nowych zjawisk, staje się podstawą nastroju filozoficznego zdziwienia; wszelkie rzeczywiście zachodzące jawienie się jest tu odczuwane jako zdumiewający dopust czegoś nieoczekiwanego.

Tak oto w filozoficznym zdziwieniu zwykły bieg doświadczenia, w którym nieustannie jawi się nam byt i świat, utrzymuje się w trwaniu - przekształca się w cud, którego pojąć nie jesteśmy władni, gdyż on się

wciąż, sam z siebie, odnawia. Jawienie się, jako nieoczekiwane wydarzenie się tego samoodnawiania się to *physis*, jakiej w *thaumazein* doświadczamy, *physis*, która obejmuje wszelki podlegający zmianie byt, z tym przez nas ludzi wytworzonym włącznie. Nastrojowe doświadczenie *physis* w tym szerokim sensie jest zupełnie innego rodzaju, niż doświadczenie natury w jej węższym sensie. To ostatnie przypada nam w udziale w horyzoncie wytwarzania „dzieł”, *erga*, dzięki *technē*. Czym jest *physis*, okazuje się nam tu właściwie tylko niebezpośrednio, w postaci ograniczenia naszej możliwości wytworzenia czegoś: jako „natura” jawi się nam wszystko to, co wymyka się naszej możliwości urzeczywistniania dzieł, ponieważ zastajemy to jako coś wobec aktywności naszego wytwarzania uprzedniego.

Wzorcowy tego przykład stanowi materiał, którego używamy do wytwarzania dzieła. Przy wszelkim wytwarzaniu jesteśmy nieodwołanie zdani na to, co naszemu kształtowaniu zawsze już przedłożone, co czeka w gotowości. To doświadczenie zakłada więc już z dawna sprawdzone Arystotelesowskie podstawowe rozróżnienie na materię, *hyle*, to, co kształtowaniu oddane do dyspozycji, i formę, *eidos*, czy *morphe*, jako to, co materii nadaje wygląd. W tym, że materiał zawsze już zastajemy, spotykamy wprawdzie pewien „byt z natury”, jednak ponieważ to spotykanie ze wzmiankowanego już ograniczenia „bycia-dzięki-nam” czerpie swoją istotę - *physis* jest tutaj rozumiana od strony *technē*. Ten związek wychodzi na jaw także w konkretnej praktyce produkcji. Możemy mianowicie próbować już ten materiał, którego w konkretnym procesie produkcji używamy, sami wytworzyć. Także i materiał użyty przy owym wytwarzaniu może być ze swej strony produktem jakiegoś uprzedniego działania.

Lecz ta iteracja nie może jednak popaść w regres *in infinitum*, inaczej bowiem pojęcie *hyle* utraciłoby swój sens; wytwarzać znaczy przecież: formować materiał zastany. Ten charakter materiału, który sprowadza się do tego, że jest on już zastany, uprzednio dany, uległby zatarciu, gdyby nie istniała „materia pierwsza”, której przyczyną nie byłaby ludzka *technē*. Ale także taką „materię pierwszą” rozumiemy od strony *technē*, jest ona pojęciem granicznym, które jest uzasadnione tylko w horyzoncie bycia danym (*Vorfindlichkeit*) jako coś uprzednio dostępnego, które to bycie danym określa ludzkie wytwarzanie. W ten sposób już u Arystotelesa, z daleka, przygotowana zostaje nowożytna możliwość uczynienia z przekształcenia wszelkiego uprzednio danego bytu w byt wytworzony celu ludzkiej praktyki.

Właśnie ta możliwość nie leży w charakterze nastrojowego rozumienia *physis* w jej źródłowym, szerokim znaczeniu. Jednak mimo tej głębokiej różnicy między dwoma rodzajami doświadczenia *physis*, musi

łączyć je jakiś związek; w innym razie nie możnaby zrozumieć, dlaczego Arystoteles mógł sobie rościć prawo do tego, by w swojej analizie *physis* w sensie węższym mówić o tej samej *physis*, do której odnosiło się zdziwienie greckich myślicieli.

To, co łączy oba te ujęcia *physis*, ukazało się właśnie już przy okazji doświadczenia materiału jako czegoś, co jest uprzednio dane. Jeśli materiał - przynajmniej „materia pierwsza” - nie jest płodem naszego działania, to może się on nam jedynie jawić, o ile my sami dzięki naszej pasywnej konstytucji jesteśmy na to gotowi; możemy go ledwie doświadczać, gdy zbliża się spotkanie z nim (*uns überkommt*), gdy on nas „nawiedza” (*uns widerfährt*)². Greckie słowo oddające ten sens („*Widerfahmis*”)³ brzmi *pathos*. Wszelako ten charakter - bycia czymś, co nas opada, ogarnia - mają także nastroje; pośród nich również nastrój *thaumazein*. Tak oto *pathos* stanowi człon łączący wczesnogreckie i poetyckie doświadczenie natury w szerokim sensie z Arystotelesowskim doświadczeniem natury w sensie węższym.

Skoro pomiędzy oboma typami doświadczenia *physis* zachodzi taki wewnętrzny związek, oznacza to, że doświadczenia te w ich historycznym rozwoju nie mogły pozostawać od siebie niezależne. W istocie można zauważyć, że doświadczenie *physis* w węższym sensie przyjęło postać typowo nowożytną i że to nie pozostaje bez wpływu na doświadczenie *physis* w jej szerokim sensie. Nowoczesny stosunek do natury odwołuje się, przynajmniej w nauce, do *physis* w sensie węższym; stosunek taki możliwy jest dzięki temu, że ze staroeuropejskiej *techné* wyrosła w czasach nowożytnych technika, która opiera się na zmatematyzowanych naukach przyrodniczych. Te ze swej strony, wyłoniły się z rewolucyjnej transformacji przednowożytnej nauki, która miała swój początek w nominalizmie późnego średniowiecza - i którą mogą tu ledwie wspomnieć: Platońskie przekonanie, że ludzki duch jest otwarty na istotowy porządek świata, załamało się, co zrodziło skutek w postaci

² *Widerfährt* - tutaj w sensie zbliżonym do tego, jaki wyczuwamy w polskim wyrażeniu „spotkało go coś”, np. niespodzianka czy nieszczęście. Istotna jest tu pasywność po stronie podmiotu doświadczonego tego „spotkania” i jego traumatyczny charakter. Niemcy posługują się tym czasownikiem na ogół, gdy chodzi o wydarzenie, które wywołuje raczej przykre skutki, nierzadko cierpienie, ale zawsze niesie ze sobą coś nieoczekiwanego. K. Held wykorzystuje całe pole znaczeniowe tego wyrażenia.

³ *Widerfahmis* tłumacząc, zależnie od budowy niemieckiego zdania i kontekstu, jako „to, co nas spotyka” - gdy autor termin ten wprowadza, dla podkreślenia powiązań etymologicznych i znaczeniowych, a następnie, głównie ze względów stylistycznych krótko, jako „wydarzenie”.

założenia, że to tylko możemy zrozumieć, o czym wiemy, jak mogło zostać wytworzone.

Tak doszedł w nowożytnych naukach przyrodniczych do władzy wynalazczy duch inżynierski. Dzięki temu duchowi fizyka zyskała, nim jeszcze powstała nowoczesna technika, techniczny charakter, co stało się możliwe na drodze powszechnej matematyzacji wszelkich istotnych z fizykalnego punktu widzenia stanów rzeczy i zasad, jak to Husserl przedstawił w rozdziale swojej rozprawy *Kryzys nauk europejskich*, traktującym o Galileuszu. Matematyzacja umożliwia technikę i jej procedury, dzięki którym udaje się kolejne obszary tego, co niegdyś było czymś danym, zastanym materiałem, przekształcić w wytwór ludzkiej aktywności.

Z powodu przestrzennego i czasowego ograniczenia naszych możliwości nie może to oznaczać, że pewnego dnia wszelki dany nam materiał, którego w procesie kształtowania potrzebujemy, nie mógłby się stać czymś przez człowieka wytwarzalnym. Decydujące jest, że to faktyczne ograniczenie naszych możliwości nie pozbawia nas jednak tej *jednej* możliwości: wszelki materiał możemy z *zasady* traktować jako coś wytwarzalnego i w tej perspektywie możemy w naszej praktyce technicznej uczynić ostatecznym celem - *telos* - naszych działań przekształcanie tego, co zastane w to, co przez nas wytworzone. Co prawda *telos* ten tkwi w pewnej nieskończonej przyszłości, do której się zawsze jedynie zbliżamy, nic jednak nie stoi na przeszkodzie, by praktykę techniczną w taki sposób traktować, jakby ów *telos* był osiągalny.

Ów *telos*, przemiana wszystkiego, co zastane w to, co wytworzone, jest ze swej istoty tylko celem obmyślonym, „idealnym” wyobrażeniem - gdyż cel ten w rzeczywistości nie jest osiągalny. Lecz w nieustannym staraniu nowoczesnej techniki o postęp w zbliżaniu się ku temu nieskończeniu odległemu celowi postępujemy tak, jak gdyby był on tego samego rodzaju co cele, które leżą w - skończonym - zasięgu ręki. Wszystkie formy naszego zachowania w nowoczesnym świecie, których praktykę w taki właśnie sposób ożywia pewien idealny *telos*, możemy, przejmując Husserliańską terminologię z *Kryzysu*, nazwać idealizacją. Idealizacja jest znamię naszego czasu (*Zeitalters*).

Wraz z idealizacją praktyki wytwarzania w postępie nowoczesnej techniki błędnie siła i żywość tego, co nas spotyka (*Widerfahmises*), kiedy to materia, jako już zastana, wychodzi nam naprzeciw. W ten sposób zwycięża to źródło doświadczenia świadomości tego, co nas spotyka, które należy do rozumienia *physis* w węższym sensie. To jednak nie może dla doświadczenia, z którego wyrasta rozumienie *physis* w sze-

rokiem sensie, pozostać bez konsekwencji: wstrząs, spowodowany przez *thaumazein*, zanika. Z drugiej strony, nowoczesne badania naukowe, nawet w swojej przez inżynierskiego ducha rewolucyjnie odmienionej postaci, wciąż jeszcze dziedziczą ducha nauk antycznych, który ze swej strony wyrósł z filozoficznego zdziwienia. Uniwersalna teoretyczna ciekawość, zrodzona z tego zdziwienia, której nie spotykamy w żadnej z kultur poza europejską, daje się zaobserwować także w osobie współczesnego naukowca.

Szeroko rozpowszechnione mniemanie, wedle którego badania dzisiejszych nauk przyrodniczych motywowane są tylko przez wzgląd na użytek w postaci ich technicznego zastosowania, tłumaczy przede wszystkim fakt, że nowoczesne badania w zakresie nauk przyrodniczych, wraz ze swym ogromnie kosztownym instrumentarium badawczym, znajdują wsparcie ze strony polityki. To mniemanie zapomina jednak o duchu namiętne przez samych naukowców uprawianych badań - badań, które znajdują cel w sobie samych. Takiej namiętności nie może motywować żaden przez człowieka zaplanowany i jako cel dążeń ustanowiony użytek.

Mimo to, starożytne twierdzenie, że filozofia i nauka miały swe źródła w zdziwieniu, traci dla dzisiejszego doświadczenia jawienia się bytu w ogóle - także pośród filozofów - siłę przekonywania. Właściwą podstawą tego rozwoju jest duch idealizacji. To za jego przyczyną postęp naukowo-techniczny oddala się coraz bardziej od pierwszego źródła swej motywacji - źródła bijącego w tym, co nas spotyka (*Widerfahrnis*). Pozbawiony związku z tym źródłem, postęp wydany jest władzy tendencji do idealizacji i traci wszelką miarę - *telos* idealizacji jest wszak w nieskończoności. W tym, co nas spotyka, ukazuje się skończoność naszego doświadczenia. Brak miary, charakteryzujący postęp, sprawia, że ten jawi się wielu krytycznie usposobionym, mimo związanych z nim zdobyczy w zakresie wygody egzystencji, jako bezsensowny. Z drugiej strony, nie ma jednak mowy o tym, by nawet spośród radykalnie myślących ekologów ktokolwiek poważnie chciał powrócić do przedtechnicznego stadium dziejów ludzkości. Toteż jedyne zadanie zdolne sprostać współczesnym czasom może polegać tylko na szukaniu oparcia (*Anhalt*) przy czymś sensotwórczym - przy tym, co nas spotyka, co ów wciąż w nieskończoność postępujący proces technicyzacji uchroni przed wykroczeniem w bezmiar. Używam tu słowa „*Anhalt*” w jego podwójnym znaczeniu: słowo to oznacza znak orientacyjny i zarazem coś stabilnego, na czym ruch może się oprzeć.

Ponieważ nie możemy być pewni, czy doświadczenie filozoficznego zdziwienia pozostało doświadczeniem żywym, musimy rozejrzeć

się za jakimś innym miarodajnym wydarzeniem (*Widerfahmis*). Czy jest jednak doświadczenie, które oparłoby się owej utracie sensu, powodowanej przez współkroczącą z postępowaniem technicznym idealizację? Co-raz to bardziej naglące okazuje się pytanie Hölderlina: „Czy jest na ziemi miara?”. W sferze relacji z materiałem technicznego wytwarzania nie sposób takiego wydarzenia (*Widerfahmis*) zaobserwować, ponieważ w tej dziedzinie wszelka zastana materia jawi się jako to, co z zasady przeznaczone jest do przekształcenia w coś wytworzonego. Żadne jawienie-się-samo-z-siebie, w tej dziedzinie przetwarzania w jawienie-się-dzięki-nam, nie wydaje się zdolne do tego, by się wymknąć. Wszystko zostaje wessane w wir nieskończonej idealizacji.

Jako że ten sposób postępowania z materiałem należy do kierowanego przez *techne* wytwarzania, jesteśmy przez ten sposób zdani na doświadczenie *physis* w węższym sensie. Musimy tedy poszukać miarodajnego wydarzenia (*Widerfahmis*) - przy którym moglibyśmy się zatrzymać, by znaleźć odpowiedź na pytanie Hölderlina - w dziedzinie doświadczenia *physis* w szerokim sensie. W tej sytuacji drogę może nam wskazać pojęcie natury. Rzeczownik *natura* jest w łacinie związany z czasownikiem *nasci*, który oznacza „być narodzonym”. Bycie-narodzonym jest dla istot żywych wydarzeniem ich pojawienia się w świecie. By to wydarzenie, które i człowieka dotyczy, opisać fenomenologicznie, musimy wyjść od sposobu, w jaki zawsze w pierwszej osobie - zawsze przeze mnie - wydarzenie to jest doświadczane. Jako pierwsze rzuca się w oczy coś, na co fenomenologowie wielokroć już wskazywali: mogę zasadniczo tylko *post factum* ustalić, że poprzez narodziny pojawiłem się na świecie. Płynie to stąd, że moje narodziny zaszły bez mojego współdziałania, spotkały mnie (*widerfuhr mir*), choć nikt mnie nie mógł spytać, czy chcę przyjść na świat.

Kiedy zastaję siebie samego jako już narodzonego, trafiam, dzięki niezbywalnemu opóźnieniu (*Nachträglichkeit*) tego doświadczenia na pewną uprzedniość (*eine Vorgegebenheit*), której, w odróżnieniu od uprzedniości materiału, nie można przekształcić w coś wytwarzalnego; z narodzinami związana uprzedniość mojej własnej egzystencji nie ma charakteru materiału. Wydarzenie, w którym moje bycie-narodzonym w swojej uprzedniości nieodwołalnie mnie dotyka, nie należy więc do kręgu *techne*, nie należy też zatem do doświadczenia natury w sensie węższym. Znajduję w nim raczej mój źródłowy dostęp do *physis* w sensie szerokim, do samoodnawiania się jawienia się w ogóle. Ze względu na to przykładowe znaczenie doświadczenia narodzin dla rozumienia *physis* w jej pierwotnym sensie nie było przypadkiem, że właśnie słowo

natura, które językowo wskazuje na narodziny, zostało w łacinie użyte jako przekład *physis*.

Z fenomenologicznego punktu widzenia narodziny są wzorcowym przypadkiem pozafilozoficznego doświadczenia *physis* w sensie szerokim, a więc cudu zjawiania się, które odnawia się samo. „Zjawianie się”, gdy to wyrażenie i jego indoeuropejskie odpowiedniki rozumieć niemetaforycznie, znaczy, że byt występuje z ukrycia i wychodzi na światło. Że owego nieustannie się odnawiającego zjawiania się bytu doświadczamy jako cudu, płynie stąd, że to samoodnawianie się wyłania się z ukrycia. Właśnie to charakteryzuje też narodziny, gdy je zrazu tak przedstawimy, jak były opisywane w przedtechnicznej Europie: ludzka istota, która po raz pierwszy zjawia się na scenie świata, opuściła zamknięcie i mrok ciała matki. Tam była nie tylko ukryta („*verborgen*”), ale także bezpieczna („*geborgen*”), to znaczy chroniona przed zagrożeniami, na jakie nowonarodzoną istotę naraża jasna otwartość świata. W języku niemieckim słyszalny jest wewnętrzny związek pomiędzy „*verborgen*” i „*geborgen*”. To ostateczne przejście z bezpieczeństwa w ciele matki do bycia-wystawionym nowonarodzonego dziecka w otwartości świata pozwalało, by także bóle porodowe matki jawiły się przedtechnicznej tradycji jako zrozumiałe i akceptowalne.

Heidegger przypomniał o tym, że wolność („*Freiheit*”) w staroniemieckim użyciu znaczy otwartość („*Offenheit*”). Przepełniona jasnością otwartość, w którą wkroczyłem w momencie narodzin, jest właściwie wymiarem mojej wolności, która w ten sposób, w działaniu przejawia się w świecie. Jak objaśniła Hannah Arendt, taka wolność polega na tym, że mam możliwość uchylić się przed podążaniem za zastanymi wzorcami zachowań i rozpocząć coś nowego, a więc, w dosłownym sensie tego słowa, „zapoczątkować” coś. Tę możliwość zawdzięczam mojemu byciu-narodzonym; ilekroć bowiem jestem w stanie coś nowego rozpocząć, potrzebuję do tego pewnej siły i inspiracji, o których wiem, że nie zawdzięczam ich samemu sobie. Język niemiecki określa to zjawisko pełnym znaczenia słowem „pomysł” (*Einfall*)⁴.

By zapoczątkować coś rzeczywiście nowego, zdany jestem na jakiś pomysł, to znaczy na pewien motyw mojego działania, który „wpada” mi do głowy. To wpadanie, to wydarzenie na miarę narodzin u zarania mojego życia; do narodzin upodabnia je też to, że ów pomysł mogę dopiero wówczas zauważyć, gdy on już był nadszedł. Do tej

⁴ W języku niemieckim, dokładnie odwrotnie niż po polsku, mawia się nie „wpadłem na myśl”, lecz, że to ona „wpadła” we mnie; tak, jak w języku polskim mówimy, że pewna myśl czy jakiś pomysł „wpadł mi do głowy”. *Einfall* to idea, to, co wpadło mi do głowy, przyszło na myśl.

uprzedniości należy poza tym to, że miejsce, z którego ta nowa inicjatywa mojego działania „wpada”, miejsce pochodzenia tego, co nowe, jest dla mnie nieodwołalnie okryte mrokiem. W tym sensie każdy rzetelny początek to ponowne narodziny. Jest wydarzeniem wolności, ale odsyła na powrót do naturalnego wydarzenia pierwszych narodzin. Przez to wydarzenie zostałem wypuszczony w otwarty wymiar wolności, zostałem „uwolniony” (*freigelassen*). Właśnie dlatego, że miejsce, z którego nowonarodzony człowiek się wyłania, wewnątrz ciała matki, pozostaje skryte, staje się możliwy nowy początek, otwartość nowej ludzkiej egzystencji.

Moje narodziny jako umożliwienie mojego zapoczątkowywania sprawia, że przychodzę na świat jako „Ja”; Ja jako początkujące zyskuje w działaniu charakter, dzięki któremu staje się niezastępowalne przez żadne inne Ja. Tylko dzięki narodzinom mogę być właśnie „tym, a nie kimś innym”, mogę być niepodmienialnym „kimś”. Tylko jako człowiek, któremu od urodzenia pewne, od innych go odróżniające, rysy czy skłonności wytyczają drogę życia, mam możliwość rysy te modyfikować. Dlatego dawniej należała do uprzedniości doświadczenia narodzin gotowość do akceptowania przypadku, który wyposaża człowieka w dane mu od urodzenia własne rysy czy cechy. My, ludzie, nie jesteśmy zestawieni z dwu części składowych, „natury” i „wolnej indywidualności”, lecz obie te strony pozostają we wzajemnym stosunku dopełniania się; zapoczątkowanie wymaga uwolnienia z mrocznej skrytości, ale to uwolnienie jest tylko dzięki temu narodzinami właśnie człowieka, że wraz z nim otwiera się wymiar możliwości rozpoczynania.

Do spektrum wolności działania należy możliwość wytwarzania, *poiesis* rządzonej przez *technē*. W nowoczesności dochodzi w dziedzinie wytwarzania, z powodu wspomnianego już rozwoju nauki do technicyzacji *poiesis*, do „produkcji”, której w następstwie idealizacji wszelkich warunków życia przewodzi *telos* przekształcania wszystkiego, co uprzednio dane w to, co wytworzone. Pod dyktatem idealizacji musi duch produkcji stawić czoła także naszemu byciu-narodzonemu. Ta najbardziej elementarna uprzedniość, to, co źródłowo zastane, z czego przy każdym, zatem i technicznym działaniu czynię użytek - to moja wolność, dana mi na drogę życia przez narodziny. Duch produkcji nie może się przed tą najbardziej uprzednią daną zatrzymać. W ten sposób, przez idealizację, możliwość zapoczątkowywania sama staje się techniczna.

Zanim w XX wieku doszło do rzeczywistej technicyzacji narodzin, już w XIX wieku dawała o sobie znać gotowość do tej technicyzacji, choćby wówczas, gdy Karol Marks w swoich *Pismach paryskich* zinterpretował płodzenie dzieci jako reprodukcję rodzaju ludzkiego, a więc jako

pewien rodzaj produkcji. Interpretacja zdolności do narodzin jako produktywności nie może jednak niczego w uprzedniości mojego własnego doświadczenia narodzin zmienić; nie mogę zdarzenia moich własnych narodzin nijak uprzedzić; o tyle nie sposób wydarzeniowego charakteru narodzin, faktu, że zawsze je już zastaję, usunąć. Mogę jednak całkiem udanie próbować, niejako zastępczo, przy użyciu technicznych środków wkraczać w proces, w którym przygotowują się narodziny innych ludzi. Wszystkie dotąd wspomniane aspekty, które w tradycji wiązały się z byciem-narodzonym, technicyzacja ta stawia pod znakiem zapytania.

Już w czasach przedtechnicznych znano metody wspomagania lub uniemożliwiania narodzin. Technicyzacja rozrodczości znaczy zrazu, że na miejsce tradycyjnych praktyk wkracza planowa manipulacja. Zapobieganie ciąży wkroczyło, dzięki tabletkom antykoncepcyjnym, w nową epokę. Mrok niepoznawalności płodu w ciele matki stał się dzięki promieniom Röntgena i USG dostępny widzeniu. Jeszcze wyraźniej widoczny staje się płód przy zapłodnieniu *in vitro*, od początku ciąży otwartość laboratorium zastępuje skrywającą zwartość ciała matki. I wciąż wydłuża się czas końcowych etapów ciąży, w którym to bezpieczne skrycie (*Geborgenheit*) można zastępować opieką medyczną nad zbyt wcześnie narodzonym dzieckiem. Tak oto przybiera na sile tendencja ku temu, by sposób, w jaki ludzie są płodzeni i przychodzą na świat, w rosnącej mierze czynić niezależnym od bycia-narodzonym-z-matki. Wraz z możliwością wyprowadzenia życia płodu poza ciało matki - co czyni się coraz wcześniej, a więc i płód poza ciałem matki przebywa coraz dłużej - coraz wyraźniej tracą sens bóle związane z porodem. W niektórych krajach cesarskie cięcie na przykład praktykowane jest już niejako rozwiązaniem w przypadkach szczególnych, lecz jako reguła.

Manipulacja genetyczna na embrionie *in vitro* pozwala świtać na horyzoncie możliwości klonowania ludzi, nawet jeśli dotąd nie jesteśmy do tego gotowi, lub też nie byliśmy dotąd w stanie tego osiągnąć. Wraz z klonowaniem człowieka owo początkowe wyposażenie mnie samego w cechy, które mnie, jako początkującego w działaniu różnią od innych, zostałyby utracone. Atoli i poza dziedziną klonowania indywidualne rysy, w jakie przychodząc na świat człowiek byłby wyposażony, w rosnącym zakresie uniezależniają się od przypadku, dzięki ingerencjom genetycznym w stadium embrionalne. Zdanie się na przypadek, jaki określał fundamentalną postawę człowieka czasów przedtechnicznych, zdaje się być skazanym na swój nieodwołalny kres.

Odkąd w myśli europejskiej zadomowiła się wiara chrześcijańska, a wraz z nią bezwarunkowy szacunek dla życia ludzkiego w jego nawet najbardziej bezbronnych formach, ciąża pojmowana była jako niety-

kalny boski dar, co wzbraniało człowiekowi odbierania embrionowi życia. Diagnostyka prenatalna implikuje niemożliwy od ominięcia przypadek graniczny: gdy przewiduje się z wysokim stopniem pewności ciężkie i nieuleczalne wady, jak choroba Downa czy jej podobne, usunięcie ciąży jest z medycznego punktu widzenia polecane.

Te dopiero co wyłuszczone konsekwencje technicyzacji narodzin zyskują w obliczu poprzednio wymienionych aspektów nową jakość, ponieważ dotyczą one nie tylko innych ludzi - o ile ja sam wkraczam w proces prowadzący do ich narodzin. Kiedy wspomniane konsekwencje zostaną społecznie zaakceptowane, pozwoli mi to na wyciągnięcie z kolei z nich konsekwencji dla mnie samego jako człowieka dorosłego. Pierwsza konsekwencja: w zasadzie nie ma już nic, co mogłoby mi uniemożliwić zmianę *post factum* moich własnych cech, w które od urodzenia zostałem wyposażony i które dotąd uznawane były za niezmiennalne. Technika chirurgiczna oferuje już środki umożliwiające radykalną zmianę cech cielesnych, na przykład mojej płci, a i neurotechnologia jest już na dobrej drodze ku temu, by to samo uczynić w obszarze możliwości gruntownej zmiany *psyche*.

Druga konsekwencja dotyczy dominującego w wielkich tradycjach zakazu odbierania sobie życia. Fakt, że swojego bycia-narodzonym doświadczam z nieodwołalnym opóźnieniem, świadczył wedle tradycji o tym, że życie darowane mi jest przez Boga czy bogów. Skoro przerywanie ciąży może być zalecane przez lekarzy na gruncie diagnostyki prenatalnej, musi mieć też jednostka prawo do tego, by sama swoje pojawienie się na świecie, które w narodzinach wzięło początek, uczynić niebyłym.

We wszystkich tych praktykach, o których tu jedynie wspomniałem, zarysowuje się niepowstrzymany wzrost technicyzacji narodzin; pod dyktando technicyzacji z jej *telos* sytuującym się w nieskończoności nie ma żadnej granicy dla przekształcania procesu narodzin w produkcję. Wszelkie wątpliwości, jakie w przeszłości zgłaszano pod adresem nowych praktyk w obrębie procesu narodzin lub jakich w obliczu ich szerzenia się można oczekiwać, były i przypuszczalnie będą odrzucane przez prąd rozwoju. Wielu ma dziś uczucie, że ten rozwój jest czymś przejmującym grozą. Możemy dostrzec w tym uczuciu po prostu wyraz konserwatyzmu człowieka wobec postępu technicznego i uznać je jako filozoficznie nieznaczące. Uczucie grozy i niepokoju może nam jednak dać także do myślenia: być może właściwa podstawa tego uczucia tkwi w tym, że wraz z postępującą technicyzacją urodzeń obojętne stało się nam nieodwołalne opóźnienie samego doświadczenia narodzin. Ta obojętność jednakowoż wynosi nas daleko poza przykładowe wydarzenie,

dzięki któremu możemy zachować przynajmniej jakieś domniemanie *physis* w szerokim sensie.

Gdy to domniemanie zaniknie, wówczas już tylko взгляд na użytek może motywować postęp nowoczesnych badań przyrodniczo-naukowych i technikę. Lecz przecież użytek jest użytkiem *czyimś*. Kim jest ów „ktoś”, komu służy użytek, skoro my sami coraz częściej sięgamy po to, co umożliwia naszą możliwość zapoczątkowywania, i skąd też czerpiemy wiedzę o tym, kim jesteśmy? Kiedy staniemy się, dzięki pełnemu manipulowaniu narodzin, sami przedmiotem własnej hodowli, co już przewidywał Aldous Huxley w 1932 roku w swoim *Nowym wspaniałym świecie*, nie będzie już żadnej możliwości zatrzymania się, które uświadomiłoby nam, co jest dla nas użyteczne. Potrzebujemy tego punktu oparcia, by w technicyzacji narodzin znaleźć miarę, o jakiej była już mowa.

Ale mowa o takiej mierze wiedzy nas ku „bioetyce”, która próbuje kazuistycznie rozróżniać dozwolone i niedozwolone manipulacje człowiekiem w dziedzinie procesu narodzin. Powołuje się ona na różne ponadczasowo obowiązujące normatywne granice możliwości dysponowania przez człowieka jego własną naturą. Jednak wszystkie takie próby argumentacyjnego wywodzenia tych granic, na jakiegokolwiek nie odbywałyby się drodze, skazane są na porażkę. Kiedy jednak w ramach uprzedniego naszego namysłu mówiliśmy o mierze, mowa ta odnosiła się wyłącznie do tego, że opóźnienie naszego doświadczenia narodzin oferuje nam „oparcie” dla możliwego uchwycenia miary. Z tego oparcia nie można w żaden sposób wywieść bioetycznej kazuistyki, bowiem doświadczenie tego oparcia traci przez technicyzację procesu narodzin wszelką treść; wszystkie treściowe implikacje padają kolejno ofiarą, jak przytoczone przykłady pokazały, przemiany tego procesu w produkcję.

Filozofowie mogą ustalać kazuistyczne, bioetyczne normy i próbować wywierać wpływ na prawodawstwo, tak, by te normy stały się politycznie wiążące. Postępowaliby wówczas w myśl Platońskiej zasady, wedle której filozofowie stają się królami. W tajnym, dodatkowym artykule swojego dzieła *O wiecznym pokoju* Kant powiedział, że nie trzeba sobie życzyć, by filozofowie stali się królami, trzeba jednak, by w debacie publicznej doszli do głosu. Gdyby do tego doszło, jednym z ich zadań byłoby dziś przypomnienie ustawodawcom, lecz nie na drodze bioetycznej kazuistyki, o opóźnieniu ich własnego doświadczenia narodzin - a zatem i o źródłowym, szerokim doświadczeniu *physis*. Czy możemy mieć nadzieję, że w prawodawstwie rozwiniętych technicznie przemysłowych społeczeństwach zagości taki duch miary? Czy też winniśmy, gdy chodzi o przyszłą ludzkość, obawiać się raczej tragedii braku miary?

Z niemieckiego tłumaczyła Maja Chmura

Summary

The main objective of this paper is to expose and phenomenologically analyze the concepts and mutual relationships between 'nature' and 'birth', which derive their origin and specific meaning from the old Greek philosophical tradition, and at the same time play a key role in our contemporary understanding of our own culture, and specifically in understanding of our unique relationship with nature. The author assumes that the Latin word *natura* derives its meaning from *nasci*, i.e. 'being born', and corresponds to the old Greek '*physis*'. We claim that primordially '*physis*' was understood (1) in a broader sense, which encompassed both 'man-made' (*techné*) things and 'nature-made' (*physis*) objects, and (2) in a narrower sense referring to the physical objects. The word '*physis*' was the result of man's (primarily emotional) encounter with the surrounding world. He experienced the nature primarily in a specific emotional mood - awe and bewilderment (gr. *thaumäzein*). Later, the scientific thinking became more and more dominated by mathematical paradigms. Nature lost its autonomous existence and became understood (and delivered) as the 'stuff man uses for his (imitating and creative) makings. We claim, further, that the Platonic view according to which our spirit is specifically open for eidetic order of the universe collapsed. The aim (*telos*) of all human productions is nowadays situated beyond contemporary horizon, but ideally man tends to transform the entire pre-given nature in something which can be (mathematically calculated, and technically) produced and re-produced by man himself. Scientific idealizations (mathematical-technical thinking) move us more and more away from the primordial experience of nature so that the original experience of nature itself becomes gradually mediated (or replaced) by technical thinking and step by step falls into oblivion. In the next part the author dwells phenomenologically on the meaning of 'birth' and 'being born' which constitutes the condition of every experience and makes my access to *physis* possible. Being born is therefore my 'emerging from secure darkness of the womb and appearing on the risky lit scene of the world'. Nowadays, due to technical engineering and genetic manipulations - it became a matter of technology that man can be genetically and technically produced, transformed and 'born' beyond and independently of mother's body. No one can see what kind of creatures can be produced in this way. The tendency to eliminate pain and suffering from pregnancy and birth (and from our life in general) seems to irreversibly transform our attitude to ourselves, to our fate, to nature and natural processes. So, Hölderlin's question: is there a measure on Earth? retains its actuality.

MARIAN PRZEŁĘCKI

Uniwersytet Warszawski

O DWÓCH KONCEPCJACH POSTĘPOWANIA MORALNEGO

Postępowaniem moralnym nazywam tu, dla skrótu, postępowanie podlegające kwalifikacji moralnej, a więc - postępowanie moralnie dobre lub złe. W swych ostatnio opublikowanych rozprawach (*Hedonizm i obowiązek. Część I i II*) Bogusław Wolniewicz przedstawia pewną oryginalną koncepcję tak rozumianego postępowania moralnego, która, ze względu na swój teoretyczny walor, swoją wnikliwość i precyzję sformułowania, zasługuje na nazwę autentycznej „teorii” tego rodzaju postępowania. Teoria ta, jako swój istotny składnik, zawiera pewną swoistą teorię moralnego poznania. Ten fakt właśnie sprawia, iż odczuwam potrzebę porównania teorii Wolniewicza z tą koncepcją moralnego poznania, za którą opowiadałem się niejednokrotnie w swych publikacjach (przede wszystkim w rozprawie *Sens i prawda w etyce*). Nie jest to koncepcja oryginalna. Stanowi pewną odmianę tego stanowiska metaetycznego, które określa się mianem „etycznego intuicjonizmu”. Reprezentowana przeze mnie wersja tego stanowiska odpowiada najbliższej temu jego ujęciu, które wyrażone zostało przez Kazimierza Ajdukiewicza w jego *Propedeutyce filozofii*, w części zatytułowanej *Postępowanie człowieka*. Przedstawiony tam obraz tego postępowania zawiera, jako swoją część, koncepcję postępowania moralnego i zakładaną przez nią koncepcję poznania moralnego.

Wobec łatwej dostępności wszystkich wchodzących w grę tekstów nie będę się starał o przedstawienie omawianych stanowisk w sposób wyczerpujący i systematyczny; uwzględnić chcę to tylko, co jest niezbędne dla porównania pewnych wybranych ich elementów. Pomijam na razie sprawę rodzaju zadania, jakie stawiamy sobie w swych rozważaniach. Gdy przedmiotem mojej refleksji jest ocena moralna konkretnego czynu, głównym przedmiotem analizy Wolniewicza jest moralna ocena sprawcy. Ograniczmy się na wstępie do sytuacji prostszej, dotyczącej

konkretnego moralnego obowiązku. W skrajnie uproszczonej i skrótowej wersji koncepcję Wolniewicza przedstawić można, jak następuje.

Przypuśćmy, że podmiot działania ma do czynienia z konkretną sytuacją *s*. Jego „rozum teoretyczny” informuje go, że w tej sytuacji ma do wybrania dwie opcje: *p* i *p'* (gdzie *p'* pociąga nie-*p*): może dążyć do stanu rzeczy *p* lub *p'*. Informacja ta dociera do „interesu” podmiotu (ogółu odczuwalnych przezeń potrzeb) i wyzwala pewną emocję utylitarną *e^u*, polegającą np. na tym, że podmiotowi przyjemniej (lub mniej przykro), gdy *p'*, niż gdy *p*. Jednocześnie informacja owa dociera do „rozumu praktycznego”, który wydaje ocenę moralną możliwych w danej sytuacji dążeń, sprowadzającą się np. do tego, że podmiot powinien dążyć do stanu rzeczy *p*. Świadomość ta zderza się ze sprzeczną z nią chęcią *e^u* by dążyć do *p'*. Aby zderzenie takie jednak było możliwe, świadomość ta musi przerodzić się w odpowiednią emocję moralną *e^m*, polegającą na tym, iż podmiotowi przyjemniej (lub mniej przykro), gdy dąży do *p*, niż do *p'*. Rolę taką pełni, według Wolniewicza, „charakter” podmiotu. Charakter ten przy tym może być dobry lub zły. Przy dobrym impuls emocji moralnej *e^m* jest zgodny z powinnością - tak jak w naszym przykładzie; przy złym jest z nią niezgodny. „Są tacy, których cieszy zło; emocje moralne są u nich zwrócone wspak.” Otóż dopiero wtedy, gdy świadomość moralna przerodzi się na gruncie charakteru w emocję moralną *e^m*, może dojść do porównania ją z emocją utylitarną *e^u*, które to porównanie daje w efekcie emocję wypadkową, decydującą o ostatecznym celu naszego dążenia. Podmiot bowiem, jak zakłada Wolniewicz, dąży zawsze do tego, do czego przyjemniej mu dążyć. Tak więc, wedle koncepcji autora, „rozum praktyczny stwarza konflikt chęci z powinnością, ale nie on go rozstrzyga. Arbitrem jest charakter. Charakter jest podstawą etyki”.

Ten krótki zarys głównych myśli przedstawionej przez Wolniewicza teorii postępowania moralnego pozwala, mimo swej fragmentaryczności, na wskazanie tych punktów, które decydują o różnicy między jego teorią a tą koncepcją postępowania moralnego, która mnie wydaje się najbardziej przekonująca. Główny z tych punktów dotyczy istoty poznania moralnego. Reprezentowana przez Wolniewicza koncepcja tego postępowania nie uwzględnia, moim zdaniem, w sposób dostateczny jego

charakteru wartościującego, który odróżnia je od poznania opisowego (czyli deskryptywnego). To, co mówi nam „rozum praktyczny”, nie jest czystym stwierdzeniem; jest stwierdzeniem zabarwionym uczuciowo. Prócz „składowej” intelektualnej, ma „składową” emocjonalną. Tak w każdym razie w języku potocznym rozumiane są powiedzenia takie, jak „ten czyn jest szlachetny”, czy też „ten czyn jest podły”.

Tę swoistość treściową języka etycznych ocen i norm oddaje bodaj najlepiej wspomniana przeze mnie koncepcja Ajdukiewicza, będąca pewną wersją etycznego intuicjonizmu. Charakterystyczne jest bowiem dla niej ujęcie aktu etycznej intuicji jako pewnego przeżycia uczuciowego. Uczucie jest ostatecznym źródłem poznania wszelkich wartości, w tym - wartości etycznych. Bezpośrednie poznanie wartości traktowane jest przez Ajdukiewicza na wzór bezpośredniego poznania jakości zmysłowych. Podobnie jak w spostrzeżeniu dana nam jest zmysłowa jakość przedmiotu, w przeżyciu uczuciowym dana jest jego wartość. „Dzięki temu, że w treści wyobrażenia spostrzegawczego jakiegoś przedmiotu występuje wrażenie czerwieni, przedmiot ten wygląda nam jako czerwony. Podobnie też dzięki temu, że z myślą o jakimś przedmiocie łączy się przyjemność lub przykrość, w myśli tej uobecnia nam się ów przedmiot jako tak lub inaczej wartościowy. [...] W moim uczuciu odrazy moralnej wobec czyjegoś postępków uobecnia mi się naocznie jego podłość. Podłość tę mam w tym uczuciu daną równie bezpośrednio, jak w spostrzeżeniu kwiatu mam daną jego czerwoność”.

Ta, wspomniana tu w paru słowach, Ajdukiewiczowska koncepcja poznania moralnego nasuwa wiele pytań i wątpliwości. Na główne z nich próbowałem odpowiedzieć w rozprawie *Sens i prawda w etyce*, do niej więc (zwłaszcza do rozdziału II) wypada mi odesłać czytelnika tych uwag. Wątpliwości te nie dotyczą jednak tego, co stanowi sedno tej koncepcji, i co w naszej dyskusji odgrywa rolę decydującą. Jest nim teza o emocjonalnym komponencie treści wszelkiej oceny etycznej. To nasza reakcja uczuciowa na dany czyn unaocznia nam jego „Jakość uczuciową”, utożsamianą z jego - pozytywną lub negatywną - moralną wartością. Obecność w treści oceny etycznej owego komponentu emocjonalnego pociąga przy tym za sobą obecność w niej odpowiedniego komponentu wolicjonalnego: określone uczucie związane jest nierozzerwalnie

z określoną chęcią. Ocena etyczna jest - jak mówią metaetycy - twierdzeniem nie tylko emotywnym, ale i preskryptywnym. Toteż, wedle koncepcji Ajdukiewicza, sama ocena etyczna staje się motywem dążenia do pewnego stanu rzeczy. Jeśli jest to ocena pozytywna - jeśli jest pozytywną reakcją uczuciową na dany czyn - wywołuje w nas dążenie do jego realizacji; jeśli jest oceną negatywną - do jego odrzucenia. Zbyteczne staje się więc - postulowane przez Wolniewicza - pośrednictwo „charakteru” danego podmiotu etycznego. Owa emocja moralna e^m , w którą świadomość moralną podmiotu miałby wyposażać jego charakter, zawarta jest już w samej tej świadomości ze względu na jej emotywną i preskryptywną, a nie wyłącznie deskryptywną treść. Orzeczenia „rozumu praktycznego” - to wypowiedzi wartościujące, a nie czysto sprawozdawcze. To m.in. różni je od orzeczeń „rozumu teoretycznego”.

Powyższa koncepcja poznania moralnego i jego rezultatów, jakimi są moralne oceny i normy, upraszcza znacznie zarysowany przez Wolniewicza schemat motywacji etycznej. Powstaje jednak wątpliwość, czy ten uproszczony schemat pozwala na zdanie sprawy z tych wszystkich zjawisk etycznych, które Wolniewicz próbuje wyjaśnić w swych rozprawach. Największą trudność wydają się sprawiać pewne przypadki postępowania moralnie złego. Są to te przypadki, które Wolniewicz tłumaczy odwołując się do swojej koncepcji charakteru. Jeśli jest to charakter zły, jego impuls kieruje się przeciw rozpoznanej powinności. „Rozum praktyczny” mówi, że podmiot powinien dążyć do p , ale świadomość ta przeradza się na gruncie takiego charakteru w emocję moralną, polegającą na tym, że podmiotowi przyjemniej dążyć do nie- p niż do p . Człowiekowi o złym charakterze przyjemnie czynić zło.

Tłumaczenie takie jest nie do przyjęcia na gruncie tej koncepcji poznania moralnego, którą zakładam tu za Ajdukiewiczem. Według niej, świadomość, iż powinienem dążyć do p , jest ze względu na emocjonalny charakter swojej treści nierozzerwalnie związana z pozytywną emocją moralną: przyjemnością, jaką budzi we mnie myśl o dążeniu do p . Żadne właściwości mojego charakteru tego zmienić nie mogą - jeżeli istotnie taką normę dyktuje mi mój „rozum praktyczny”. Jak wyjaśnić zatem tak częste przypadki dążenia do stanu rzeczy, który jest niewątpliwie zły? Dwa w zasadzie można wyróżnić tu rodzaje sytuacji.

Pierwszy z nich obejmuje przypadki, w których mamy do czynienia z błędną oceną etyczną. Nie każda bowiem ocena oparta na akcie intuicji etycznej ma zagwarantowaną prawdziwość. Podobnie jak ulegamy złudzeniom przypisując przedmiotom pewne jakości zmysłowe na podstawie ich spostrzeżenia, tak też ulegamy złudzeniom przypisując przedmiotom pewne Jakości uczuciowe”, czyli pewne wartości, na podstawie wzbudzonego przez nie uczucia. To pojęcie „złudzenia uczuciowego” zakłada, że tylko przeżycia uczuciowe, które doświadczane są w określonych, „optymalnych” warunkach, są uczuciami prowadzącymi do prawdziwych sądów o wartościach. Do warunków tych zalicza się zwykle pewne wymogi natury intelektualnej i emocjonalnej: podmiot doznań uczuciowych winien się odznaczać dostateczną wiedzą o przedmiocie uczuć i bezstronnością w swym stosunku do niego. Znana z literatury metaetycznej „teoria idealnego obserwatora” jest pewną próbą kodyfikacji owych „optymalnych” warunków uczuciowego doświadczania. Otóż wtedy, kiedy warunki te nie są spełnione, nasz „rozum praktyczny” może dyktować nam błędne konkluzje etyczne; możemy np. oceniać jako moralnie dobre czyny w istocie moralnie złe. To wystarczająco tłumaczy fakt dążenia do nich podmiotu działania.

Nie tłumaczy to jednak - tak mocno podkreślanego przez Wolniewicza - faktu dążenia do czynów trafnie ocenianych przez podmiot jako czyny moralnie złe. „Nie ma moralnych «obłądów», jest natomiast czysta złośliwość”. Zgodnie z koncepcją postępowania i poznania moralnego, której tu bronię, z sytuacji takiej można by zdać sprawę traktując ją jako rezultat konfliktu między dążeniem do dobra cudzego i dążeniem do dobra własnego, lub - w terminologii Wolniewicza - między „rozumem praktycznym” i „interese”. Byłaby to sytuacja, w której „interes przeważa nad powinnością”. Ów „interes” podmiotu etycznego musiałby być tu rozumiany w sposób dostatecznie szeroki. Składający się nań „ogół odczuwalnych przez podmiot potrzeb” obejmowałby np. coś takiego, jak potrzebę dania upustu żywionej przez podmiot antypatii do danej osoby, będącej skutkiem jakichś wzajemnych konfliktów. Potrzeba ta przeważałaby negatywną ocenę moralną wyrządzonego tej osobie zła; przyjemność dokuczenia okazywałaby się silniejszą od przy-

krości wyrządzenia krzywdy (zauważmy, że przykrość tę podmiot musi odczuwać, jeśli ma zdawać sobie sprawę z moralnego zła swego czynu).

Rezygnacja w omawianym obecnie ujęciu z roli „charakteru” jako „podstawy etyki” przejawia się, prócz innych konsekwencji, w interpretacji podstawowego dla postępowania moralnego pojęcia „sumienia”. Zgodnie z akceptowaną przez Wolniewicza - i przekonującą również dla mnie - definicją, sumienie jest to „rozpoznanie lub wyczucie tego, co dobre i złe, wraz z przynagleniem wewnętrznym, by iść za dobrem”. Te dwie składowe: intelektualną i emocjonalną, przypisuje Wolniewicz dwóm „modułom” osobowości: rozumowi praktycznemu i (dobremu) charakterowi. Toteż w rezultacie dochodzi do wniosku, że (wbrew Kantowi) nie każdy człowiek ma sumienie. Zakładany przeze mnie emocjonalny charakter poznania moralnego i treści sądów moralnych pozwala uznać sumienie za głos rozumu praktycznego, który daje nam zarazem „wyczucie tego, co dobre” i „przynaglenie wewnętrzne, by iść za dobrem”, nierozzerwalnie z tym wyczuciem związane. Pozwala to nam uwierzyć, że każdy „normalny” - zdolny do moralnej oceny swych czynów - człowiek ma sumienie.

Swoista dla teorii Wolniewicza koncepcja charakteru podmiotu etycznego jest zagadnieniem, którego bliżej tu rozważać nie zamierzam. Ograniczę się w tej sprawie tylko do paru arbitralnych deklaracji. „Charakterem” nazywa Wolniewicz zespół tych dyspozycji emocjonalnych, które są nieobojętne moralnie; stąd charakter może być „dobry” lub „zły”. On ostatecznie decyduje o tym, czy człowiek jest dobry, czy zły. Tak rozumiany charakter jest, zdaniem autora, wrodzony i stały; przychodzi się z nim na świat i nabyć go ani zmienić nie można. Wydawałoby się, że mamy tu do czynienia z pewnymi ogólnymi twierdzeniami empirycznymi, które tylko nauka empiryczna mogłaby w sposób wiarygodny potwierdzić lub obalić. Tak jednak, jak się to dzieje z innymi tezami tzw. antropologii filozoficznej, autor głosi je opierając się, jak się można domyślać, wyłącznie na obserwacjach potocznych i na własnym doświadczeniu wewnętrznym. Otóż opierając się na takich samych źródłach, ja skłonny jestem wysunąć hipotezę przeciwną, głoszącą, iż tak rozumiany charakter jest czymś, w przynajmniej pewnym stopniu, naby-

tym i dopuszczającym zmiany. W tej sytuacji niecelowe wydaje mi się spieranie o to, kto z nas ma w tej sprawie rację.

Różnica ta jednak ma pewne ważne konsekwencje etyczne. W przeciwieństwie do autora, który zainteresowany jest oceną etyczną podmiotu działania, ja stronię w miarę możliwości od etycznej oceny człowieka, starając się ograniczać do etycznej oceny konkretnego czynu. Postępuję tak zresztą nie tylko dlatego, że na gruncie moich przekonań teoretycznych etyczna ocena człowieka jest czymś zbyt ryzykownym, lecz również dlatego, że skłaniają mnie do tego moje normatywne przekonania moralne, zawierające ewangeliczne wezwanie „Nie sądzicie”. Sądzić mogę co najwyżej - gdy to konieczne - poszczególne czyny, a nie ich sprawców. I w tym wypadku nawet, zamiast kategoriycznych orzeczeń „ten czyn jest dobry, a tamten - zły”, wolę poprzestać na orzeczeniach porównawczych „ten czyn jest lepszy od tamtego”. We wspomnianej rozprawie *Sens i prawda w etyce* (zwłaszcza w rozdziale VIII) próbowałem wyjaśnić, co mnie do tego skłania - dlaczego opowiadam się za „etyką moralnej preferencji”, a nie za „etyką moralnego obowiązku”. Tutaj jednak tej sprawy poruszać już nie będę.

Kończąc na tym te - z konieczności pobieżne i fragmentaryczne - uwagi, chcę raz jeszcze zwrócić uwagę na główne źródło rozbieżności między omawianymi przeze mnie stanowiskami. Upatruję je w odmiennej koncepcji moralnego poznania i - ściśle z nią związanej - koncepcji moralnego znaczenia sądów. Zgodnie z moim stanowiskiem, poznania tego dostarczają nam nasze reakcje uczuciowe na konkretne czyny, w związku z czym rezultatami owego poznania są sądy o znaczeniu zawierającym zawsze pewien komponent emocjonalny. Zgodnie ze stanowiskiem Wolniewicza, w ów komponent emocjonalny (zwany przez niego „emocją moralną”) zaopatruje sądy moralne dopiero „charakter” podmiotu etycznego. Stąd jego decydująca rola w teorii postępowania moralnego. Wszelka próba rozstrzygnięcia tej różnicy zdań wymagałaby wnikliwej analizy semiotycznej wyrażen swoistych dla języka etyki normatywnej, co, jak z bogatej literatury metaetycznej wiadomo, jest zadaniem przekraczającym znacznie zakres tych uwag.

Summary

The author compares the theory of moral behaviour presented by Bogusław Wolniewicz in his article *Hedonism and Duty* with a theory of such behaviour contained in the author's treatise on *Sense and Truth in Ethics*. The author tries to show that the main source of the difference between them lies in the conception of moral cognition, as assumed by these theories; in contradistinction to Wolniewicz, the author ascribes to such cognition, besides descriptive, an emotive and prescriptive content. This makes it possible to explain moral motivation without recourse to the concept of character - essential in Wolniewicz's theory.

MARIA ZOWISŁO
AWF w Krakowie

SPORT JAKO SZTUKA WOKÓŁ POSTMODERNISTYCZNEJ ESTETYZACJI SPORTU

Sport, traktowany bardzo długo jako „akademicki kopciuszek”¹, przyciąga coraz bardziej uwagę akademików - filozofów, socjologów, psychologów, kulturoznawców, etnologów - stając się przedmiotem wielu teoretycznych opracowań i debat. W tych dyskusjach rozpatrywany jest on nie tylko jako jeden z fenomenów współczesnej kultury masowej, ale także jako żywotny i uniwersalny etos o prastarym przebiegu i rodowodzie, niemarginalny komponent kultury, jedna ze spektakularnych enklaw społecznych zachowań człowieka.

Jedną z interesujących propozycji spojrzenia na sport współczesny, rewindykujących jego wartość w kulturze, jest interpretacja postmodernistycznego filozofa Wolfganga Welscha². Welsch dokonał legitymizacji sportu współczesnego jako sztuki. Według niego, dopiero dwudziestowieczna rewizja pojęcia sztuki, poszerzająca jej obszar o nowe dziedziny rzeczywistości, umożliwiła zaliczenie do niej, co prawda wyłącznie na prawach sztuki popularnej, lekceważonego dotąd przez estetyków zjawiska sportu. Rozszerzenie przedmiotowego zakresu estetyki na życie i codzienność daje, wedle filozofa, podstawę do włączenia w obszar jej oddziaływań także sportu. Estetyka dzisiaj jest wszechobecna, co uwiadacznia się, między innymi, w stopniowym przejmowaniu przez nią kompetencji etyki. W czasach dekonstrukcyjnego przewartościowania metafizyki bytu i moralności estetyka przejmuje miejsce po zdemistyfikowanych pryncypiach i normach. Ta substytucja uwiadacznia się, według Welscha, także w sporcie współczesnym, przechodzącym „ze sfery etyki do estetyki”. Sport tradycyjny miał być, według autora *Naszej postmodernistycznej moderny*, projektem etycznym, zaś sport współcze-

¹ Zob. H. U. Gumbrecht: *Piękno sportu zespołowego*, w: A. Gwóźdź (red.): *Media - eros - przemoc. Sport w czasach popkultury*. Kraków 2003, s. 121-152; odniesienie do s. 123.

² W. Welsch: *Sport — przez pryzmat estetyki, a nawet widziany jako sztuka?*, w: A. Gwóźdź: *Media...*, wyd. cyt., s. 299-331.

MARIA ZOWISŁO

AWF w Krakowie

SPORT JAKO SZTUKA WOKÓŁ POSTMODERNISTYCZNEJ ESTETYZACJI SPORTU

Sport, traktowany bardzo długo jako „akademicki kopciuszek”¹, przyciąga coraz bardziej uwagę akademików - filozofów, socjologów, psychologów, kulturoznawców, etnologów - stając się przedmiotem wielu teoretycznych opracowań i debat. W tych dyskusjach rozpatrywany jest on nie tylko jako jeden z fenomenów współczesnej kultury masowej, ale także jako żywotny i uniwersalny etos o prastarym przeciwieństwie, niemarginalny komponent kultury, jedna ze spektakularnych enklaw społecznych zachowań człowieka.

Jedną z interesujących propozycji spojrzenia na sport współczesny, rewindykujących jego wartość w kulturze, jest interpretacja postmodernistycznego filozofa Wolfganga Welscha². Welsch dokonał legitymizacji sportu współczesnego jako sztuki. Według niego, dopiero dwudziestowieczna rewizja pojęcia sztuki, poszerzająca jej obszar o nowe dziedziny rzeczywistości, umożliwiła zaliczenie do niej, co prawda wyłącznie na prawach sztuki popularnej, lekceważonego dotąd przez estetyków zjawiska sportu. Rozszerzenie przedmiotowego zakresu estetyki na życie i codzienność daje, wedle filozofa, podstawę do włączenia w obszar jej oddziaływań także sportu. Estetyka dzisiaj jest wszechobecna, co uwidacznia się, między innymi, w stopniowym przejmowaniu przez nią kompetencji etyki. W czasach dekonstrukcyjnego przewartościowania metafizyki bytu i moralności estetyka przejmuje miejsce po zdemistyfikowanych pryncypiach i normach. Ta substytucja uwidacznia się, według Welscha, także w sporcie współczesnym, przechodzącym „ze sfery etyki do estetyki”. Sport tradycyjny miał być, według autora *Naszej postmodernistycznej moderny*, projektem etycznym, zaś sport współcze-²

¹ Zob. H. U. Gumbrecht: *Piękno sportu zespołowego*, w: A. Gwóźdź (red.): *Media - eros - przemoc. Sport w czasach popkultury*. Kraków 2003, s. 121-152; odniesienie do s. 123.

² W. Welsch: *Sport - przez pryzmat estetyki, a nawet widziany jako sztuka?*, w: A. Gwóźdź; *Media...*, wyd. cyt., s. 299-331.

sny święci swoje tryumfy trwania i atrakcyjności jako projekt zasadniczo estetyczny.

Teza Welscha jest jednak kontrowersyjna. Sport, zarówno u swoich archetypicznych kulturowych początków, jak i współcześnie, był i pozostaje etosem opartym na sojuszu sztuki i moralności, etosem posiadającym swoją filozoficzną, estetyczną, etyczną, a także antropologiczną samowiedzę. Wyrazem samowiedzy sportu są różne teoretyczne ujęcia jego istoty, funkcji i znaczenia dokonywane przez filozofów, pedagogów, ideologów sportowych agonów i fizycznej *paidei*, towarzyszące sportowi od jego zarania przez nowożytny renesans olimpizmu aż po czasy skomercjalizowanej popkultury globalnego świata i globalnego sportu³.

W starożytności sportowe agony były ćwiczeniem piękna ludzkiego ciała i pedagogią życia, chwalonymi przez poetów, malarzy, rzeźbiarzy i filozofów, a uprzywilejowana, podniosła rola sportu wynikała wówczas także z jego zakorzenienia w religii. Taki klasyczny, estetyczny, etyczny, edukacyjny i religijny charakter sportu chciał zachować twórca nowożytnego olimpizmu, baron Pierre de Coubertin, który u progu XX stulecia wznowił tradycję igrzysk sportowych po kilkunastu stuleciach od ich rozwiązania w 392 roku przez Teodozjusza Wielkiego. Ideologia sportowa Coubertina jest eklektycznym połączeniem greckiego etosu *kalokagathii* z nowożytnymi ideałami wyrosłymi na gruncie romantycznej poetyki humanizmu, ale także idei pozytywizmu oraz filozofii życia: kultu ludzkości jako Wielkiego Bytu, harmonii osobowej i społecznej, dynamizmu energii kinetycznej epoki industrialnej, apoteozy cielesności, ziemi, życia, tężyzny, zdrowia, samorealizacji cielesno-duchowej⁴. Sport XX wieku przeszedł jednak znaczącą ewolucję od sportu amatorskiego do sportu profesjonalnego, któremu już o wiele trudniej chronić się przed merkantylnymi i instrumentalnymi wzorcami działa-

³ Zob. o różnych filozoficznych ujęciach kultury fizycznej, wychowania fizycznego i sportu w dziejach klasycznej filozofii, a także we współczesnej myśli filozoficznej, socjologicznej oraz pedagogicznej m.in.: Z. Krawczyk (red.): *Filozofia i socjologia kultury fizycznej*. Warszawa 1974; Z. Krawczyk, J. Rosiewicz (red.): *Filozofia kultury fizycznej. Koncepcje i problemy*, t. I-II. Warszawa 1990; J. Rosiewicz: *Kultura fizyczna i sport w perspektywie filozofii*. Warszawa 2000; S. Rudziński: *Sport i kultura fizyczna w świetle wybranych koncepcji filozoficznych*, c1. 1-2. Wrocław 1993-1997.

⁴ Na temat filozofii Pierre'a de Coubertin zob. szczególnie K. Zuchora: *Edukacja olimpijska. Ku wspólnym warościom*. Warszawa 2006. O eklektyzmie filozoficznym Coubertina zob. I. Jirāsek: *Filosofická kinantropologie: setkání filozofie, tela a pohybu*. Univerzita Palackého v Olomouci Fakulta tělesné kultury, Olomouc 2005, s. 276-279.

nia, wpływami pieniądza, mediów, przed tendencją pogoni za zwycięstwem i rekordem, wspomaganiem dopingiem. Sposób, w jaki sport broni się przed takimi pokusami, wskazuje na jego istotny rys konserwatywny: definiowany świadomie przez swoje dziedzictwo, jest kontynuacją, choć na pewno nie prostą imitacją, antycznego etosu. Etos ten jest dlań konstytutywny, stąd wynika dbałość o rozwiązywanie wszelkich kryzysów w odwołaniu do moralnych zasad, ideałów i norm.

Sport ujawnia swoje uwarunkowanie pryncypiami nie tylko w wymiarze aksjologiczno-normatywnym, ale także na poziomie ontologicznym, jest bowiem wpisany w uporządkowaną strukturę skonwencjonalizowanych działań w myśl reguł homogenicznej gry. Gra ta jednoczy ludzi wokół uniwersalnie pojętego wzorca człowieczeństwa, będąc jednocześnie próbą ludzkiego potencjału, ludzkiej natury, wspólnej wszystkim i dostępnej wszystkim, skłonnyim wejść na ścieżkę sportowego wysiłku. Można zatem przypuszczać, iż kulturowy fenomen sportu z trudem będzie poddawał się w analizach postmodernistycznej retoryce filozoficznej. Wszak filozofia postmodernistyczna przewartościowała negatywnie jednoczące i uniwersalne zasady myśli, bytu i życia, kwestionując także tożsamość ontologiczną człowieka, jego gatunkową homogeniczność, poddając podmiotowość grze heterogenii i różnic.

Artykuł ten ma charakter polemiczny, skonstruowany jest zatem dwutorowo: referując postmodernistyczną wizję sportu Welscha, omawiam krytycznie jej kontrowersyjne akcenty. W puencie spróbuję zastanowić się nad wyznacznikami atrakcyjności sportu współczesnego, przywołując koncepcje innych postmodernistycznych myślicieli (Zygmunt Bauman, Peter Sloterdijk, Hans Ulrich Gumbrecht), a także antropologów kulturowych.

Wolfgang Welsch - współczesna estetyzacja sportu (prezentacja i polemika). Według Welscha, sport antyczny miał być „przedsięwzięciem etycznym”, a dopiero czasy współczesne dowartościowały go jako zjawisko estetyczne, dostrzegając w nim przede wszystkim widowiskowość „gwoili przyjemności społeczeństwa rozrywki”⁵. Emancypacja ciała i zmysłów, sensorywnego i hedonicznego doświadczania życia, jest tym, co łączy, według Welscha, sport współczesny z „pierwotnym projektem estetyki”, tj. z dokonaną przez A. Baumgartena w 1750 roku obroną estetyki jako *episteme aisthetike*, wiedzy o tym, co zmysłowe. W świecie greckim sport miał być „pogańskim tryumfem koncepcji metafizycznej”, tj. „unaocznieniem panowania umysłu i woli nad ciałem”⁶ w

⁵ W. Welsch, tamże, s. 302.

⁶ Tamże, s. 301.

rozumieniu dyscyplinowania ciała jako istotnego elementu pewnego projektu etycznego. Welsch odwołuje się w tym miejscu do Hegla, który pisał o greckich igrzyskach sportowych w *Wykładach z filozofii dziejów*, iż stanowiły one wyraz wolności w przekształcaniu ciała w „narzędzie ducha”. Według Welscha, Hegłowskie ujęcie sportu antycznego ma wydźwięk metafizyczno-etyczny, wskazuje bowiem na nadrzędność ducha nad ciałem i konieczność moralnej ascezy. Poprzez ćwiczenie sprawności fizycznej i ascezę pożądań zmysłowych sport miał wspomagać umysł w jego dążeniach.

Hegel jednakże łączył greckie agony sportowe przede wszystkim ze sztuką i estetyką. Sport antyczny był dlań „sztuką subiektywną”, poprzedzającą wyłonienie się w świecie greckim, na drodze postępu pięknego ducha greckiego w kierunku uwewnętrznionej wolności oraz samowiedzy, obiektywnego dzieła sztuki w formie panteonu bóstw oraz politycznego dzieła sztuki, tj. państwa. O etyce w sensie właściwym można mówić dopiero w odniesieniu do relacji jednostki wobec ustroju państwowego. Cnota jest elementem politycznego dzieła sztuki, które pojawia się jako trzecie w kolejności. Subiektywność sztuki sportowej zawarta była, według Hegla, w ukierunkowaniu działań kreatywnych na cielesną podmiotowość i polegała na przetwarzaniu ludzkiego ciała w dzido sztuki poprzez „swobodne piękno ruchu oraz pełną siłę zręczności”⁷. Hegel przyznał, iż „przekształcanie ciała w doskonałe narzędzie woli” nie było dla Greków aktywnością instrumentalną, tj. nie służyło jako środek do osiągnięcia innych celów, lecz miało wartość autoteleliczną. To kształtowanie pięknego wyglądem i mocą zręczności ciała było celem samym w sobie, ekspresją greckiego „nienasyconego popędu” do „pokazywania się”, „zabłyśnięcia swym znaczeniem”, „rozkoszowania się sobą”. W ten sposób duch grecki „wyszedł z przyrody” ustanawiając na podstawie przyrody „siebie samego z samego siebie”. Wolność ma tutaj jeszcze charakter zapośredniczony, tzn. nie wypływa z samej jaźni i jej samowiedzy, posługuje się jeszcze przyrodą, a ludzka *physis* jest jej tworzywem. „Duch grecki jest artystą-plastykiem, który z kamienia rzeźbi dzieło sztuki”⁸. Zanim jednak Grecy zobiektywizowali piękno w kamieniu, doszli do perfekcji jego subiektywnego upostaciowania we własnych ciałach dzięki sztuce sportowej. Hegel podkreśla także sojusz sportowego piękna z pięknem innych sztuk: tańca, muzyki i śpiewu. Wskazuje także na ludyczny aspekt sztuki sportowej, podkre-

⁷ G. W. F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, tł. J. Grabowski i A. Landman. Warszawa 1958, s. 37.

⁸ Tamże, s. 33.

ślając niepowagę gry, która jest jednak poważna na wyższym poziomie - jako moment w dziele realizacji wolności ducha⁹.

Welsch nadaje greckiemu pojęciu *askesis* (ćwiczenie) sens chrześcijański, wskazując na moralny aspekt umartwienia, dyscyplinowania skłonności ciała i zmysłów. Jednakże grecka *askesis* nie miała pierwotnie wydźwięku moralnego, lecz łączona była właśnie z kultywacją tężyzny fizycznej¹⁰. Dopiero za sprawą filozofów *askesis* i *andreia* (męstwo) nabrały sensu ćwiczenia duchowego, dzielności moralnej, cnoty - *arete*.

Demonstrując proces estetyzacji rzeczywistości, Wolfgang Welsch uczynił swoim sprzymierzeńcem teoretycznym Richarda Shustermana. Ten kontynuator Deweyowskiej estetyki pragmatycznej jest autorem koncepcji „żywego piękna”, tj. sztuki przenikającej do życia, *Gesamtkunstwerk*. Bliska pozostaje mu Platońska idea *kalokagathii*, jedności piękna i dobra, tożsamości oceny estetycznej i etycznej. Shusterman, powołując się na Pierre’a Hadota, uwydatnia holizm antycznej *paidei*, twierdząc, iż współcześnie integralna samorealizacja człowieka możliwa jest dzięki „etyce smaku”, tj. estetyzacji rzeczywistości oraz samej etyki¹². Trzeba jednak pamiętać, iż holistyczna koncepcja człowieka, charakterystyczna dla świata klasycznego, wsparta była na uniwersalnym ładzie ontologicznym, na pojęciu *kosmosu* jako powszechnego ładu. Pitagorejczycy wyrazili myśl o jedności ładu kosmicznego i ładu człowieka, myśl będącą podstawą całej filozofii greckiej aż do stoików¹³. Ład ludzkiej natury nie współgra jednakże w żaden sposób z bezdrożami postmodernistycznych kłaczy, które nie mają żadnej struktury, są metaforą nomadyzmu współczesnego podmiotu, błakającego się w amorficznych krajobrazach bytu. Wydaje się zatem, iż przywoływany przez Shustermana antyczny model holistycznej *paidei*, a także postulowany przez Welscha model estetycznej kreacji ponowoczesnej tożsamo-

⁹ Tamże, s. 37-38.

¹⁰ Pisałam o tym w książce *Filozofia i sport. Horyzonty dialogu*. Kraków 2001, s. 55; zob. także B. Szymańska, Ł. Trzeciński: *Ruch i spoczynek (Sprawność ciała jako etyczny problem filozofii Wschodu)*, w: J. Lipiec (red.): *Logos i etos polskiego olimpizmu*. Kraków 1994, s. 121.

¹¹ Zob. W. Jaeger: *Paideia*, tł. M. Plezia, t. II. Warszawa 1964, s. 83-84; P. Hadot: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tł. P. Domański. Warszawa 1992; tegoż: *Czym jest filozofia starożytna*, tł. P. Domański. Warszawa 2000.

¹² R. Shusterman: *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, tł. A. Chmielewski i in. Wrocław 1998, s. 319.

¹³ O łączności holistycznego ideału klasycznej *paidei* z ontologią ładu, harmonii i całości w greckiej filozofii i estetyce ciała pisałam w *Filozofia i sport*, wyd. cyt., s. 29 i n.

ści między innymi poprzez sport, są modelami i projektami nostalgicznymi, konserwatywnymi i zasadniczo niekoherentnymi z obrazem postmodernistycznej, spluralizowanej i heterogenicznej rzeczywistości, podejrzliwej wobec wszelkich metanarracji jedności, tożsamości i uniwersalizmu.

Welsch eksponuje różne znaki przechodzenia współczesnego sportu ze sfery etyki do estetyki, tj. od sportu jako projektu dyscyplinującego „panowania nad ciałem”, do sportu jako projektu czysto estetycznego, czyli „kultu ciała” emancypującego cielesne sprawy¹⁴. Estetyczność to swoiste *a priori* postmodernistycznego sportu, które wyznacza formalny kształt sportu, stanowi fundament ocen jego wyników, fascynacji ciałem w ruchu, autoprezentacji sportowców, a także treningu. Welsch odsłania także, według niego charakterystyczne wyłącznie dla sportu współczesnego, erotyczne aspekty doświadczeń sportowych. (A przecież greckie gimnazjony były miejscem agonów i zalotów. Píše o tym między innymi Richard Sennett w książce *Ciało i kamień*¹⁵.) Welsch podkreślił kilkakrotnie, iż estetyzacja sportu współczesnego idzie w parze z wyzwaniem się sportu spod jarzma dyscyplinującej etyki. Według filozofa, dyscyplinujące strategie opisane przez Michela Foucault nie odnoszą się do sportu postmodernistycznego, ich determinacje dotyczyły tylko sportu nowoczesnego (czytaj - modelu pozytywistycznego Coubertina) z jego etosem powściągliwości, zdrowia, kształtowania charakteru. Dzisiaj sport nie chce już uczestniczyć w procesie samorealizacji, budowania charakterów, z premedytacją odwraca się od swego powinowactwa z etyką. Dowodem tego odwrócenia jest dla Welscha jedna zaledwie sportowa autobiografia koszykarza Dennisa Rodmana, prowokacyjnie zatytułowana *Bad as I Wanna Be*¹⁶.

Welsch nie poprzestaje w swych dążeniach do uhonorowania sportu współczesnego tytułem sztuki na ekspozycji samych tylko estetycznych wymiarów sportu. Broni także pokrewieństwa sportu z samą sztuką. Sztuka i estetyka w czasach postmoderny nie są już tożsame, należy zatem osobno dokonać estetycznego i artystycznego uprawomocnienia sportu. Artyzm sportu okazuje się jednak ostatecznie niskiego lotu, ze względu na jego pospolity wymiar. Sport to zjawisko popkultury i jako takie może zaledwie komplementarnie uzupełniać dzieła Schönberga, Pollocka czy Godarda. Wniosek jest banalnie oczywisty. Dzieła

¹⁴ W. Welsch, tamże, s. 302.

¹⁵ R. Sennett: *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*, tł. M. Konikowska. Gdańsk 1996, s. 23-42.

¹⁶ D. Rodman, T. Keown: *Zły do szpiku kości*, tł. J. M. Fijor. Warszawa-Chicago 1996.

muzyczne, malarskie i filmowe zawsze będą się różnić od sportu tym, że są *wyłącznie* dziełami sztuki, podczas gdy sport jest *między innymi* sztuką, co znaczy, iż sztuka nie wyczerpuje w pełni jego istoty i funkcji kulturowych. Poza tym, posiłkując się przywoływanymi już kategoriami Hegla i ekstrapolując ich użycie na współczesną kulturę, można byłoby powiedzieć, iż „subiektywne dzieło sztuki”, czyli sztuka czynienia pięknym ciała, jest zasadniczo odmienne od „obiektywnych dzieł sztuki”, czyli artefaktów. Kiedy jednak przywołamy na przykład działania artystyczne Orlan, która poddaje własne ciało sztucznym chirurgicznym przekształceniom, czyniąc z tego procederu *performance* i artefakt, można faktycznie zadumać się nad współczesnymi transformacjami rozumienia sztuki i myśleć nie tyle o sukcesywności (jak Hegel), komplementarności (jak Welsch), ale o faktycznej tendencji do identyfikacji współczesnych „subiektywnych” i „obiektywnych” dzieł sztuki¹⁷.

Na czym jednakże, według autora *Estetyki poza estetyką*, polega współczesna odmiennność sztuki i estetyki? Dzisiaj to nie sztuka definiuje estetykę, ale raczej staje się ona jednym z przedmiotów estetyki. Pojęcie estetyki niezmiernie poszerzyło swój zakres semantyczny, obejmując nie tylko dzieła sztuki, ale wszelkie twory życia, także codziennego. Sztuka coraz bardziej przeplata się z życiem, zacierają się także - na co wskazywał już Theodor W. Adorno, którego Welsch czyni swoim kolejnym sprzymierzeńcem¹⁸ - granice poszczególnych rodzajów sztuki, następuje żywołowy kolaż sztuk: malarstwa, rzeźby, fotografii, filmu, instalacji, *performance*. Zamazywanie granic sztuk i sztuki stymuluje tendencję do popularyzacji, pospolitowania się sztuki. Welsch przywołuje jednocześnie tezę Arthura Danto (wyrażoną przez tego krytyka sztuki w 1997 w książce *After the End of Art*) o niewyróżnialności sztuki. Sport i sztuka zbliżają się tym samym do siebie coraz bardziej.

Welsch obala wszystkie możliwe zarzuty, które stają na przeszkodzie możliwości utożsamienia sportu ze sztuką. Pokazuje - te analizy są najbardziej trafne w jego wywodzie - iż sport, wbrew tendencjom do instrumentalizacji, ma dla sportowców zasadniczo wartość autoteliczną; broni także symbolicznego charakteru sportu; eksponuje też jego rys aleatoryczny, zbliżający go do wielu dzieł sztuki współczesnej; traktuje sport jako sztukę działania, podobną do spektakli teatralnych, baletu-

¹⁷ Zob. m. in. następujące teksty w: „Magazyn Sztuki. Kwartalnik”, 1996/1 (s. 18-79): Orlan: *Referat*, tł. A. Zazoniuk; M. Lisiewicz: *Orlan: na pograniczu etyki i estetyki*; U. Karttunen: *Markiz de Body. Tożsamość dzieła sztuki*, tł. M. B. Guzowska; L. Brogowski: *Ciało na porękę*; R. Armstrong: *Ewolucja postczłowiecza*, tł. M. B. Guzowska.

¹⁸ Th. W. Adorno: *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*, tł. K. Krzemiń-Ojak. Warszawa 1990.

wych, muzycznych, happeningów, w których nie dzieło uprzedmiotowione i unieruchomione w wytworze, jak obraz malarski czy rzeźba, staje się przedmiotem kontemplacji artystycznej, lecz wydarzenie, działanie, odtwarzanie pewnej partytury czy scenariusza. Bardzo trafne, lecz wydaje się, iż zasadniczo niekoherentne z postmodernistyczną tezą o śmierci podmiotu, kresie człowieka, tj. uniwersalnej tożsamości podmiotowej, są analizy symbolicznego wymiaru sportu dokonane przez Welscha. Według niego, współczesna fascynacja sportem zawarta jest w tym, iż spektakl sportowy jest spektaklem ludzkiej tożsamości. Sportowe wyczyny, nawet gdy są wyjątkowe, dotyczą potencjału człowieczeństwa. Sportowcy ukazują, „działając dla nas i zamiast nas”, niezwykle możliwości ludzkiego ciała, które jest „tego samego rodzaju, co nasze”. Celebrowanie doskonałości fizycznej człowieka jest świętowaniem jedności, wspólnoty, jest dramatem ludzkiej *physis*, natury. Welsch pisze o sportowcach: „Ponieważ są aktorami ludzkiego bytu, możemy się z nimi utożsamiać”¹⁹. Dramat sportu nie ma odgórnej fabuły, jedynym jego scenariuszem jest partytura reguł gry sportowej (Welsch pomija całkiem aspekt reguł etycznych, które - jak chociażby zasada *fair play* - w istotny sposób wpływają na przebieg i ocenę gry sportowej; autor zdaje się zupełnie nie dostrzegać konstytutywnych dla sportu w całej jego historii podstaw etycznych). Właściwy scenariusz, tj. narrację, sport stwarza sam w sposób „autokreatywny”: „odzwierciedla wszystkie dramatyczne cechy ludzkiego losu”²⁰. Treścią dramatyczną sportu są los, heroizm i kreatywność człowieka. Te oceny Welscha są jawnie modernistyczne, wpisane są bowiem w linearnie czy spiralnie pojętą samorealizację gatunkową człowieka, związane są z oświeceniowo-pozytywistycznym (będącym także podstawą nowożytnej ideologii sportowej Coubertina) przekonaniem o powszechności natury ludzkiej oraz uniwersalnym potencjale rozwojowym człowieka, przekonaniem, które zostało wszak poddane bezlitosnej dekonstrukcji przez filozofów postmodernistycznych²¹. Welsch jednocześnie przyznaje, iż tak pojęty dramatyzm sportu stanowi o jego podstawowym symbolicznym wymiarze.

Sport jako symbol i rytuał. Sport w istocie swojej był i pozostaje przede wszystkim symbolem ludzkiego losu i ludzkiej gry z tym losem, wpisanej w moc człowieka zmagania się z niemocą, tj. kruchością onto-

¹⁹ W. Welsch, tamże, s. 321.

²⁰ Tamże, s. 319.

²¹ Na temat oświeceniowej wiary w powszechność ludzkiej natury zob. m. in. M. Skrzypek: *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*. Wrocław 1989, s. 47-59; F. E. Manuel: *U źródeł nowoczesnego religioznawstwa*, tł. M. Król, J. Wiercińska. Warszawa 1973, s. 60.

logiczną własnej kondycji. To zmaganie ma w sporcie zasadniczo wymiar cielesny, ale wbudowane jest w etos moralny i estetyczny, a nie rzadko - co podkreślają wielokrotnie sportowcy - także sakralno-mistyczny. Pokonywanie determinant ludzkiej materialności, które wyznaczają jednak przygodność i śmiertelność losu człowieka, ma nieuchronnie także wydźwięk egzystencjalny i duchowy, angażuje całą ludzką osobowość na drodze realizowania różnorodnych wartości: wolę, emocje, rozum praktyczny, moralny, ale także rozum teoretyczny, światopoglądowy. Platon wyraził ideę *paidei* poprzez sport pisząc o konieczności ćwiczenia się w służbie Muz i ciała poprzez dialektykę muzyki i gimnastyki²². Ideał Platońskiej *paidei* zawarty jest, między innymi, w etycznej idei *enkrateia*, panowania, władzy nad sobą, która jest możliwa dzięki harmonijnemu, tzn. sprawiedliwemu zestrojeniu trzech władz duszy: rozumności, woli i namiętności oraz odpowiadających im cnót: mądrości, odwagi i umiaru. Ćwiczenie ciała jest elementem ćwiczenia duszy, piękno fizycznego męstwa wzmacnia piękno duchowe, które jest dobrem. Dobro jest piękne, godne zachodu, wysiłku, podziwu, chwały, Homerowej *time*, która też stała się podstawą dla Arystotelesowskiego etycznego ideału człowieka słusznie dumnego (*megalopsychos*). Piękne dobro i dobre piękno to Platońska idea *kalokagathii*, która w sposób świadomy została podniesiona do rangi podstawowego ideału nowożytnego sportu przez Coubertina, na równi z ideałem Platońskiej harmonii cielesno-duchowej (Coubertin lubił używać pojęcia eurytmii), zawartej w pedagogicznym projekcie dialektyki muzyki i gimnastyki. Coubertin, odwołując się do obrazu duszy jako rydwanu konnego, obecnego i u Platona, i u Montaigne'a, podkreślał, iż „zaprzęg duszy” sportowca jest czterokonny i powinien harmonijnie zgrać „siłę fizyczną, inteligencję, charakter i sumienie”²³.

Wydaje się, że współczesna fascynacja sportem, której statystyka mówi sama za siebie - igrzyska olimpijskie i zawody sportowe gromadzą bezpośrednio na stadionach i przed telewizorami miliony widzów - wynika między innymi, choć na pewno w sposób szczególny, z heroizacji czempionów sportowych. Romantyk Thomas Carlyle usystematyzował w połowie XIX stulecia postacie heroiczne w sześć typów: Boga,

²² Platon: *Państwo*, tł. W. Witwicki. Warszawa 1990, ks. III, frg. 410-412; zob. J. Waligóra: *Platon, sport, olimpizm*, w: J. Lipiec, op. cit., s. 73-80.

²³ Podaję za: K. Zuchora, op. cit., s. 162.

proroka, poetę, kapłana, pisarza oraz politycznego przywódcę²⁴. Wiek XX dodałby do tych figur siódmy archetyp: bohatera sportowego. Herosi stadionów są tym bliżsi pospolitym jednostkom, iż zdają się *per procura* w imieniu wszystkich odprawiać na stadionach rytuał ludzkiej *ontofanii* i *kratofanii* (kategorie M. Eliadego), czyli obrzędowy spektakl ludzkiej cielesnej i duchowej potencji, *entelechii*, mocy. Sport jest współczesnym sekularnym świętem człowieczeństwa. Dawniej w Grecji sportowe igrzyska były ofiarą z tego, co najcenniejsze w człowieku, składaną bogom. Dzisiaj sportowe agony są kultem człowieka w obliczu człowieka i dla człowieka. Podkreśla to wielu analityków święta i rytuału: Richard Schechner, Jean Maisoneuve. Victor Turner²⁵, w Polsce Ludwik Stomma, Wojciech J. Burszta²⁶, a wśród filozofów postmodernistycznych Peter Sloterdijk czy Hans Ulrich Gumbrecht. Według Sloterdijka, współczesny futbol jest „grą atawistyczną”, swoistą „archeologią męskości”, która ujawnia „pradawne emocje łowcy”, a także budzi uśpione poczucie przynależności grupowej, czyniąc z drużyny futbolowej namiastkę narodu²⁷. Nikt nie zaprzecza, iż sport jest rozrywką, sztuką popularną, masową, ale jednocześnie eksponowane jest bogactwo kulturowych znaczeń tkwiących w sporcie. Zawody sportowe są współczesnym karnawalem, jak święto stanowią *epoche*, zawieszenie codziennej pospolitości z jej sztywnymi stratyfikacjami klasowymi, wiekowymi, płciowymi, rasowymi, ekonomicznymi, jak święto są obszarem zbiorowej transgresji i komunii, intensyfikując doświadczenie bytu. Hans Ulrich Gumbrecht w zespołowej grze futbolowej dostrzegł rytuał iście sakramentalny, traktując grę sportową jako „inscenizację epifanii formy”, w której każdy z graczy jest inkarnacją psychicznej lub strategicznej funkcji. Tak pojęty mecz byłby - możemy dodać do interpretacji Gum-

²⁴ A. Małecka: *Bohaterowie Thomasa Carlyle’a - po latach*, w: „Pismo Literacko-Artystyczne”, 1988, nr 9, s. 36-41; także tejże: *Filozofia szaty. O symbolizmie Thomasa Carlyle’a*. Kraków 1996, s. 90-94.

²⁵ R. Schechner: *Przyszłość rytuału*, tł. T. Kubikowski. Warszawa 2000, s. 221 i n.; J. Maisoneuve: *Rytuały dawne i współczesne*, tł. M. Mroczek. Gdańsk 1995; V. Turner: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Chicago 1969. Szerzej rytualistyczne ujęcia sportu przedstawiam w artykule *Mit sportu*, w: Z. Dziubiński (red.): *Społeczny wymiar sportu*. Warszawa 2003, s. 149-160.

²⁶ L. Stomma: *1:0 czyli ludzie jak bogowie*, w: „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1991/3-4, s. 141-142; W. J. Burszta, M. Czubaj: *...I wtedy spadł deszcz. O spektaklu futbolowym*, w: „Polityka. Niezbędnik Inteligenta”, 24 czerwca 2006, s. 38-42.

²⁷ P. Sloterdijk: *Areny nieświątecznych męczenników*, w: „Forum” 25/19.06-25.06.2006, s. 58-60 (za: „Der Spiegel”, 5.06.2006).

brechta - czymś w rodzaju Schellingiańskiego mitu tautegorycznego, który wskazuje tylko na samego siebie, jest samoprezentacją własnego znaczenia (czy, idąc za Cassirerowskim rozumieniem mitu, jest tego znaczenia magiczną hipostazą). Gumbrecht woli mówić o asemantycznej (i w tym znaczeniu nie-hermeneutycznej, tj. nie poddającej się interpretacji i wyłuszczeniu rzekomo ukrytego znaczenia) „produkcji obecności”, „skoncentrowanej intensywności” czystych form, która wywołuje w widzach rausz czy „szeroko otwartą przytomność”²⁸. Fascynacja epifaniami sportowych form ma dla Gumbrechta wymiar estetyczny. Kolejny raz podkreślany jest priorytet estetyki w sporcie współczesnym.

Zagrożenia współczesnego sportu. Zastanówmy się jednak także nad rewersem owej fascynacji estetycznymi wymiarami sportu: że taki rewres istnieje, to nie ulega wątpliwości. Sam Welsch wyraża to w formule węzła hiperestetyzacji i anestetyzacji²⁹. Hiperestetyzacja życia powiązana jest między innymi z dominacją konsumpcyjnego hedonizmu, przewagą aisthetycznego, tj. sensualnego smaku nad etycznym *modus vivendi*, wyznaczonym przez ideał samorealizacji, porządku, harmonii. Nadmierna estetyzacja życia doprowadza do anestetyzacji, czyli zaniku wrażliwości estetycznej, nakręcającej spiralę wzmagania zmysłowych doznań, tak, by były one w ogóle rozpoznawalne i odczuwalne w zalewie mnogich i różnorodnych bodźców. Można byłoby także w opisie procesu anestetyzacji posłużyć się retoryczną figurą diafory, której zadaniem jest powtarzanie tej samej treści w coraz mocniejszym sformułowaniu. Tak, jak cieniem hiperestetyzacji jest anestetyzacja, tak też cieniem „diaforyzacji” jest adiaforyzacja, zanik wrażliwości moralnej. Zjawisko adiaforyzacji w odniesieniu do kulturowych wzorców cielesności opisał Zygmunt Bauman w eseju *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*³⁰. Bauman pokazał, jak nowoczesny kult umięśnionego, krzepkiego ciała, dyscyplinowanego przez projekt etosu wojskowo-przemysłowego (ciało dostarczycielem dóbr i strażnikiem bezpieczeństwa) zostaje zastąpiony przez ponowoczesny wzorzec „spożywczo-ludyczny” hedonistycznej *fitness* - sprawności we wchłanianiu rosnącej wciąż

²⁸ H. U. Gumbrecht, op. cit., s. 145.

²⁹ W. Welsch: *Estetyka i anestetyka*, tł. M. Łukasiewicz, w: R. Nycz (red.): *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Kraków 1996, s. 520-546.

³⁰ Z. Bauman: *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*. Toruń 1995, s. 46 i n.; także tegoż: *Ponowoczesne wzory osobowe*, w: *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa 1994, s. 7-39.

masy wrażeń zmysłowych. Nowoczesne doświadczenie cielesności wpisane było w dyscyplinujący etyczny projekt odpowiedzialności i produkcji, ponowoczesne - w emancypacyjny estetyczny projekt doznawania i konsumpcji w rozrywce i grze.

Można teraz zastanowić się, na ile owe analizy okazują się poręczne dla opisu współczesnego sportu. Konsumpcyjne podejście do rekordu sportowego, zarówno przez samych sportowców, jak i widzów - to na pewno tendencja, którą można byłoby opisać metaforą diafory. Co prawda diaforyczne wzmaganie rekordów dla samopotwierdzenia, uznania czy nagrody nie jest już liczone w liczbach całkowitych, a ułamkach sekund czy centymetrów, ale właśnie dlatego, że tak trudno pobić nowy rekord weryfikujący potencjał człowieczego ciała, te ułamki są zauważalne, upragnione, podziwiane, stanowią pokarm powszechnej euforii sportowej. Dzisiaj już nie hodowla - Nietzscheańska modernistyczna *Zucht* - lecz tresura ciała, przekraczająca niejednokrotnie kanony piękna, granice zdrowia i moralnej odpowiedzialności, na pewno nie emancypująca, lecz alienująca ciało³¹, stanowi podstawowy wzorzec kulturowy cielesności, także w ramach przedsięwzięć i doświadczeń sportowych.

Tym zatem, co zagraża, a na pewno nie sprzyja współczesnemu sportowi jest jego hiperestetyzacja, tj. przekroczenie klasycznych granic sztuki atletycznej, którą sport był u swego zarania antycznego i nowożytnego - sztuki sportowej będącej kreacją piękna ciała, ale i charakteru, sztuki rozumianej jako sojusz wartości estetycznych, moralnych i sakralnych. Hiperestetyzacja nie stanowi być może jeszcze alienacji samej sztuki, otwartej ciągle na awangardowe i postawangardowe eksperymenty, lecz na pewno byłaby alienacją autentycznego sportu, czymś w rodzaju fundamentalistycznego przewrotu, który, rugując wpływy etyki i *sacrum*, poddawałby etos sportowy władzy aksjologicznego złudzenia, a człowieka - sportowca i widza - wikłałby w katastrofalny w skutkach dla zdrowia i harmonii życia resentyment wartości³². Autentyczni bohaterowie współczesnego sportu - bywają nimi nie tylko czempioni, lecz także filozofowie sportu - świadomi tych zagrożeń, powtarzają w duchu historycznej anamnezy, że sport trwać będzie dopóty, dopóki trwać będzie sojusz jego konstytutywnych, archetypicznych elementów.

³¹ Na temat mechanizmów uprzedmiotowienia i zawłaszczenia ciała zob. m.in. G. Marcel: *Zarys fenomenologii posiadania*, w: tegoż: *Być i mieć*, tł. P. Lubicz. Warszawa 1986, s. 133-150. Zob. Także o zagrożeniach alienacyjnych sportu I. Jaräsek: op. cit., s. 262 i n.

³² Odwołuję się tutaj do koncepcji resentymentu jako złudzenia aksjologicznego w rozumieniu M. Schelera (zob. tegoż: *Resentyment a moralność*, tł. J. Garewicz. Warszawa 1977).

Wszelkie kryzysy sportowe są i winny być rozwiązywane poprzez odwołanie do norm etycznych, nie może tutaj mieć miejsca przejście kompetencji etyki przez estetykę. Ideał *kalokagathii* jest dziedzictwem nie podlegającym zakwestionowaniu, wyznacza bowiem istotę sportu. Sport jest o wiele bardziej tradycyjny i konserwatywny niż sztuka, która trwa w swych zdumiewających metamorfozach niezależnie, a często w sposób dekadenski nawet wbrew etycznym pryncypiom. I w tej przynajmniej perspektywie nie można mówić o solidarności współczesnego sportu i współczesnej sztuki, w tym miejscu rozchodzą się dzisiaj drogi sztuki i sportu.

Summary

The article presents and polemizes Wolfgang Iser's postmodern justification of sport as a kind of art. Iser maintains and tries to demonstrate that contemporary sport passes from the sphere of ethics (that was a peculiar foundation for the ancient traditional olympism) into the domain of aesthetics. This passing is a *signum temporis* of a more general process called by Iser (also by Richard Shusterman) the aesthetization of life. When life is permeated by aesthetic values and estimates then all its factors, and sport among others, are close to the experience of art. This is the best argument (and indeed the postmodern argument) to legitimize sport as a noteworthy phenomenon of culture.

The thesis of above article is that sport in its Greek origins was and nowadays it goes on to be both ethical and aesthetic phenomenon. Giving up the moral basis would be destructive for sport. Sport is much more conservative than art that can afford experiments with good and evil. Such experiments within the area of sport are not allowed because sport engages human body and its health. Contemporary sport seems not to apply to the rhetoric of postmodern philosophy.

JÓZEF L. KRAKOWIAK
Uniwersytet Warszawski

POTRZEBA DYSKUSJI NIE TYLKO O FORMALNYCH WARUNKACH PRAWDY UNIWERSALNEJ¹

„Wszyscy jesteście *theou synergoi*, współ-pracownikami (*co-ouvriers*) Boga. (...) Wszelka równość polega na wspólnej pracy”².

Wstęp. Także dla środowiska redakcji „Dialogue and Universalism” ukazanie się w serii „Krytyki Politycznej” polskiego przekładu dzieła francuskiego filozofa Alaina Badiou, poświęconego istocie uniwersalizmu, ma znaczenie nie tylko teoretyczne, ale i społeczne. Najmniej interesuje nas aspekt polityczny, dominujący nie tylko we wstępie Kingi Dunin, ale i w ambitnym miesięczniku teoretycznym lewicy polskiej, który prezentuje daleko idące otwarcie na pogłębianą współczesną zachodnią refleksję filozoficzno-społeczną³.

Ale współtłumacz, Paweł Mościcki, w posłowie do tego tomu omawia także filozoficzne podstawy teorii uniwersalizmu A. Badiou, oraz postsekularyzmu widzianego także z perspektywy uniwersalistycznej. W moim ujęciu, ale i samego interpretatora myśli św. Pawła, jest to zarazem postawienie problemu: uniwersalizm a mistycyzm, co wynika z dostrzegania w człowieku twórczych sił (*homo creator* lub *laborem exercens*, tzn. powołany do pracy współpracownik Boga), zdolnych przekraczać zastane sytuacje i myślenie plemienne („mrowiskowe”)

¹ Na marginesie książki A. Badiou: *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przekład J. Kutyla i P. Mościcki. Kraków 2007.

² Tamże, s. 67 [To jest Badiou tłumaczenie *I Listu do Koryntian* (3, 9), ale również istota uniwersalizmu antyfeudalnej encykliki *Laborem exercens*]. Nb. „Dla Pawła figura wiedzy jest sama w sobie figurą niewolnictwa, podobnie jak figura prawa”, tamże.

³ „Krytyka Polityczna” 2007 nr 11/12; prawie połowę objętości 368 stronicowego tomu zajmuje 12 tłumaczeń fragmentów wybitnych myślicieli współczesnych.

oraz inne, wynikające z ciała partykularyzmy - ku temu, co duchowe, uniwersalne, obejmujące wspólnotę wszelkich osób.

Uzupełniam ten wątek o te społeczno-religijne aspekty uniwersalizmu Pawiowego, których pominięcie przez autora pozwala mu nie wydobywać personalistycznego aspektu tej myśli, często w Polsce praktycznie pomijanego. Autor zaś celowo pomija ten aspekt podmiotowości, o której z istoty mówi nadmiernie abstrakcyjnie (za wyjątkiem bardzo ostrej krytyki liberalnej idei społeczeństwa), przez co nadaje swej świeckiej, walczącej myśli postać radykalnego, rewolucyjnego *dla* św. Pawła bezkompromisowo walczącego zrywania z tym, co zastane, a nie-spójne. Nie ma tu miejsca na dialog, na „szlachetną sztukę Namowy” (Atena z *Eumenid* Ajschylosa⁴), a więc jest to odmienny od naszego, redakcyjnego, w metodach fundamentalizujący niestety uniwersalizm, który w swym działaniu odrzuca tę koncyliacyjną drogę demokracji, a tym samym pomija także ewolucyjny, etapowy, realno-instytucjonalny sposób wartościowania. Tymczasem Kościół katolicki od II Soboru Watykańskiego chce stać się Kościołem otwartym, dialogującym, o czym mówi przypis 20.

Natomiast pozytywnie z naszej, mojej, perspektywy należy podkreślić: a) świadomą walkę Badiou z wszelkimi partykularyzmami myślenia, poczynając od pojęć, a kończąc na „rozbijaniu wspólnotowych partykularyzmów”: uniwersalista zawsze mówi do wszystkich, a nie tylko do wybranych (wiernych, swoich, takich samych), czy tylko w imieniu pokrzywdzonych; co nie znaczy, że nie wolno mu mieć preferencji, ale w ramach ogólnej zasady; b) nadzwyczaj konsekwentne wydobywanie przez Badiou, za Pawłem, czysto duchowego sensu myśli uniwersalistycznej, czyli odrzucanie wszelkich określeń myślowych, a zatem i praktyczno-obyczajowych, dokonywanych „podług porządku ciała”, jako, albo zupełnie neutralnych, albo jako bezpośrednio nie-duchowych; c/ odrzucenie opozycji teorii (myślenia) i działania [także Heidegger głosi: „myślenie działa, gdy myśli”], opisu i wartościowania, wiary i rozumu.

⁴ Patrz: J. L. Krakowiak: *Tragizm ludzkiej egzystencji jako problem filozoficzny*. Warszawa 2005, s. 197-222.

Całość kończę krytyką autora, dokonaną w perspektywie wykazywania przezeń, ponoć za św. Pawłem, ogólnochrześcijańskiej afirmacji tego, co immanentne; teza wątpliwa, choć wygodna dla intencji uniwersalistycznej.

Mistyka a uniwersalizm - o ciele duchowym.

„Bywa wsiane ciało cielesne, a powstanie ciało duchowne. **Jeżeli jest ciało cielesne, jest i duchowne**” [podkr. J. L. K.J, *List pierwszy do Koryntian*⁵ [dalej *IKor*] (15,44).

Z perspektywy myśli francuskiej, a to jest *milieu* A. Badiou, usiłując myśleć w płaszczyźnie społecznej w duchu uniwersalistycznym, nie można nie zacząć od idei „wielkiego mistyka”, w ujęciu Henri Bergsona z jego *Dwa źródła moralności i religii*, którym niewątpliwie był św. Paweł. Otóż taki mistyk to indywidualne istnienie, które poprzez swój osobisty wysiłek przełamuje opór stawiany przez narzędzie oraz potrafi zatriumfować nad materialnością. Jego wielkość związana jest z działaniem, a to dokonuje się za pośrednictwem ciała. „Jeśli powierzchnia naszego bardzo małego zorganizowanego ciała (zorganizowanego właśnie w celu bezpośredniego działania) jest miejscem naszych aktualnych ruchów, to **nasze wielkie ciało nieorganiczne** [podkr. J. L. K.J jest miejscem naszych działań ewentualnych i teoretycznie możliwych”⁶.

Twórczy charakter ewolucji wymaga współdziałania aktywności ducha z komplementarną wobec życia materią. Wielcy mistycy to awangardowotwórczy element ludzkiego gatunku, który umożliwia mu - jako podmiotowi rozwijającemu się równolegle do poszczególnych indywidualów - osiągnięcie pełni aż do możliwego przewyciężenia śmierci, czemu sam gatunek nie mógłby bezpośrednio sprostać.

To jest cecha wspólna mistycyzmu i uniwersalizmu, zarówno Hegla jak i Marksa, Bergsona jak i Teilharda de Chardin. Każdy z tych myślicieli odróżnia zindywidualizowane, względnie niezmiennie „ciało małe”, „ciało organiczne” jako „ciało wewnętrzne i centralne”⁷, oraz

⁵ Biblię cytuję w tłumaczeniu D. J. Wujka. *Biblia Tysiąclecia* jest podstawą cytatów z omawianej książki.

⁶ H. Bergson: *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło SJ i K. Skorulski SJ. Kraków 1993, s. 252.

⁷ Tamże, s. 251.

„ciało wielkie”, „nasze wielkie ciało nieorganiczne”⁸, które jest za pomocą tego pierwszego bezpośrednio wprawiane w działanie. Ci dwaj ostatni w ten sposób przewyższają Pascalski lęk przed zagubieniem we wszechświecie, że akcentują złożoność „małego ciała organicznego”, ukazując nieskończenie liczne akty każdego ruchu oraz niepodzielnego gestu powołującego gatunek do życia⁹.

W terminologii Hegla zwieńczenie dialektycznego procesu bytu określane jest pojęciem ducha, który ma swe trzy dające się oddzielić jakościowo fazy duchowego nabierania i obiektywizowania się gatunkowej podmiotowości. Duch ten, w ujęciu Marksa, również ma naturę dziejową: komunizm, rozumiany jako proces stawania się człowieka jako takiego jest jego mianem; ostatnia faza ma już jednoznacznie ogólnoludzką wykładnię. Rolę kolektywnego Prometeusza raczej niż mistyka odgrywać miała ogólnoswiatowa klasa proletariatu jako zbiorowy podmiot ciągłego rewolucyjnego działania, które zmienia świat w ten sposób, że uwalnia ostatnią zniewoloną klasę. Tak więc historyczny proces stawania się czyni człowieka w ogóle podmiotem, twórczym duchem dziejów, bytem-dla-siebie.

Ale istotne jest właśnie przekroczenie naturalizmu przez Marksa, stąd, mówiąc o świadomości klasowej, a nawet ogólnoludzkiej, mówi on to samo, co Bergson: „A jako że działanie jest tym, co się liczy, jako że w sposób oczywisty jesteśmy tam, gdzie działamy, mamy zwyczaj zamykać świadomość w tym minimalnym ciele, pomijać ciało wielkie”¹⁰. To „wielcy mistycy” („wielkie jednostki historyczne” - Hegel; „stróżami domostwa [bycia - dopisek J. L. K.] są myśliciele i poeci” - Heidegger) mówią-działaniem spajając *Dasein* z byciem, „wypowiadają prawdę bycia”; nadczłowiek Nietzschego jest takim samym „wielkim mistykiem”. Ta treść myśli uniwersalistycznej została już wcześniej wypowiedziana w formule „konkretna totalność” Hegla. Teza Badiou brzmi: „każda uniwersalność jest pojedyncza lub jest pojedynczością”¹¹. Nietzsche chyba słusznie zadawał pytanie, czy „wielcy mistycy” to są jesz-

⁸ Tamże, s. 252 oraz s. 300-302.

⁹ Tamże, s. 252-253.

¹⁰ Tamże, s. 252.

¹¹ Cytat wg P. Mościcki: *Poza zasadą partykularyzmu*, w: A. Badiou, op. cit., s. 123.

cze ludzie? Czy tylko emanacje „boskości” (istnienia) czyniące - zdaniem Bergsona - ludzki gatunek bytem pełnym? Z perspektywy uniwersalistycznej dopiero taki, tzn. ogólnobytowy, sposób bycia można uznać za usprawiedliwiony.

Bergson bardzo mocno powiązał mistycyzm z działaniem, w tym z techniką. W odróżnieniu od Schopenhauera, który mistycyzm ujmował tradycyjnie jako wycofanie się z życia, jako ascezę, Bergson twierdził, iż technika jest dźwignią duchowości, bowiem niepomierne powiększa gatunkowe, wielkie ciało ludzkie, a więc niebywale potęguje panowanie twórczego ducha nad materią. Nie było przewidziane w planie ludzkiej natury, by miała ona objąć władzę nad naturą, czego dokonała inteligencja wyposażając nas w siły nieograniczone, by w ten sposób wręcz usuwać przeszkody materialne. „Narzędzie robotnika jest przedłużeniem jego ręki; narzędzia posiadane przez ludzkość stanowią więc przedłużenie jej ciała”¹². Przypomina to myśl Marksowską z *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku*, tzn., że ten rozwój przyczynił się do wyzwolenia wszystkich, zaś „powiększone ciało oczekuje na uzupełnienie o duszę i że mechanika potrzebuje mistyki”¹³. Zarówno według Bergsona, jak i dla Badiou, za św. Pawłem, „pewne jest, że mistycyzm prawdziwy, pełny, działający, dąży do rozpowszechnienia się pod postacią miłości bliźniego, która jest jego istotą”¹⁴. Nacjonalizm bogów starożytnych religii (w tym judaizmu; ale czy także islamu?), którzy walczyli wraz ze swym ludem i dla niego „jest nie do pogodzenia z prawdziwym mistycyzmem, to znaczy z poczuciem, posiadanym przez pewne dusze, że są narzędziami w ręku Boga, który kocha wszystkich ludzi jednakową miłością i który wymaga od nich, by kochali się wzajemnie”¹⁵.

Zatem zupełnie niesłusznie pomija się w tej perspektywie Kantowską ideę duchowości „państwa celów”, a to interpretując ją indywidualistycznie zamiast interpersonalnie (w tej perspektywie jest to prefiguracja wszelkiego typu etycznych socjalizmów). Jest ona przecież kontynuacją stoickiej idei duchowości: „społeczeństwa złożonego z ludzi i bogów”

¹² H. Bergson, op. cit., s. 300.

¹³ Tamże, s. 301.

¹⁴ Tamże s. 300.

¹⁵ Tamże, s. 302.

(Epikteta Zeus jako panteistyczny bóg) lub „jestem członkiem całości złożonej z istot rozumnych” (Marek Aureliusz), co zazwyczaj bywa zamazywane w formie uproszczonego odczytywania tej idei jako tylko kosmopolityzmu. Otóż są to interpretacje duchowości czysto socjologiczne, społeczne, które całkowicie ignorują metafizyczną podstawę, tkwiącą u podłoża tych oczywiście uniwersalistycznych idei. Tym samym odbierają im sens mistycznej aktywności metafizycznej; mędracy stoicy (ale już i Sokrates) również uczyli i sami praktykowali ćwiczenia woli, a więc urzeczywistnianie i utrwalanie rozumności¹⁶ bytu, a nie ograniczali się do tylko częściowej duchowości, tzn. indywidualnego doskonalenia się jedynie w czysto kontemplatywnym poznawaniu. Nie przypadkiem przecież Kant głosił wyższość rozumu **praktycznego**, czyli wpływającego na wolę, nad rozumem czysto teoretycznym, poznawczym.

Uniwersalność jest nazwą procesu konstruowania pewnej spójnej całości, w tym sensie jest myśleniem-działaniem, przełamującym zastaną niespójność realności, a więc twórczym procesem poszerzania podmiotowości, w tym interpersonalnej suwerenności osoby. Racjonalna spójność realnie współwytwarzanej przez Greków metastruktury *polis* (zbioru, który składa się z podzbiorów jako jego elementów) była rzeczywistą praktyczną grzybnią społecznej i mądrościowej zarazem filozofii greckiej jako duchowego wytwarzania narzędzi rachowania pierwotnej, nieodróżnicowanej wielkości - głosił J.-P. Vernant.

¹⁶ Śmiem wręcz twierdzić, iż myślenie mistyczne oraz uniwersalistyczne spotykają się w tym punkcie, że oba odrzucają oddzielanie myślenia od działania, bo też nie oddzielają „ciała małego” od „ciała wielkiego”; to na ich antypodach sytuuje się ciasny, abstrakcyjny racjonalizm, rozdzielający (za Kantem) trzy formy rozumu, by dezertując z odpowiedzialności za kulturę - jako zbiorowego *telos* filozofii - kultywować tylko rozum teoretyczny (naukowy).

Tymczasem Husserl z doby *Kryzysu nauki europejskiej...*, jako filozof „życia ku rozumowi”, definiujący filozofię jako „samourzeczywistnienie rozumu”, zajmuje się „ludzkością rozumiejącą samą siebie jako rozumną, rozumiejącą, że jest ona rozumna w swojej woli, by być rozumną, że oznacza to nieskończoność życia ku rozumowi, dążenia do rozumu, oznacza, że rozum stanowi właśnie to, czego człowiek jako człowiek pragnie z głębi swojej istoty, to, co go jedynie może zadowolić, „uduchowić”, że **rozum nie dopuszcza żadnego rozróżnienia na „teoretyczny”, „praktyczny”, „estetyczny”, czy jakikolwiek inny** [podkr. J. L. K.], że byt ludzki jest bytem teleologicznym i bytem-powinnością, i że ta teleologia włada wszystkimi czynami i zamierzeniami osobistymi, że przez apodyktyczne samorozumienie się człowiek może poznać *telos* we wszystkim” („Studia Filozoficzne” 1976 nr 9, s. 121).

Myślę bowiem, że dopiero nowożytnego pochodzenia jest idea **rozdzielania** myślenia bytu i społeczeństwa, filozofii i polityki (socjologii), w tym pragmatycznego zawężania tej pierwszej do drugiej (Machiavelli widziany na tle Platona), co wynika przede wszystkim z filozoficznego uwyrażnienia się i aksjologicznego usprawiedliwienia idei atomizmu społecznego. Liberalna *quasi-etyka* „szacunku dla tego, co partykularne”, „szacunku dla różnic” (co jest tylko stwierdzeniem faktu) jest tegoż atomizmu uprawomocnionym „złogiem”, z którym koniecznie trzeba się rozstać - głosi filozofia „walczącej polityki” Badiou. Gdy tymczasem szanować można tylko to, co uniwersalne; co nie przeszkadza w imię tych, ale już uniwersalnych, wartości chronić m.in. poszczególne indywidua od cierpienia, ale to nie może być ostatecznym celem uniwersalnej polityki. Zatem indywidualizm jest ontologicznie błędną, sprzeczną w sobie podstawą polityki, tylko pseudo uniwersalistyczną, skoro w ramach myśli uniwersalistycznej nie może być uznana za dobrą żadna „prawda partykularna, częściowa” (to właściwie sprzeczność, oksymoron). Zatem liberalizm nie tyle jest afilozoficzny, tylko socjologiczny, tzn. czysto naukowy, ale jest po prostu źle ugruntowany filozoficznie. Jego spójność jest tylko częściowa, etapowa, krótkofalowa, skończona.

Rozumując analogicznie, do uniwersalności myślenia nie może aspirować nie tylko nacjonalizm, ale i etatyzm polityczny, ponieważ jest formą myślenia, która, wykluczając równość, chroni **nierówność** właśnie. W tym sensie uniwersalizm polityczny Badiou jest demokratyczny, bo egalitarny. A personalizm? Do tego jeszcze powrócę.

Badiou - uniwersalistyczny myśliciel anty metafizyczny ponowoczesnej ery.

„wiara, która przez miłość działa (...), ale przez miłość Ducha służcie jeden drugiemu” (*List do Galatów* 5, 6 oraz 13).

To z tej perspektywy, ale też w sprzecznie wobec niej, wypływa takie mniej więcej określenie statusu rozważań Badiou nad prawdą: prawda nie jest ani obrazem obiektywnego stanu rzeczy, ani objawieniem, ale subiektywną (intersubiektywną) procedurą wyznawania wydarzenia i wierności wobec niego; procedurą adresowaną do każdego, która sprzeciwia się wszelkim postaciom podporządkowania prawu.

Badiou, w oparciu o najnowsze twierdzenia matematyki współczesnej, ożywia prawie zapomnianą we współczesnej filozofii problematykę ontologii. Niemniej, nie poprzestaje na matematycznie, a ściślej w ramach teorii mnogości, uzasadnionej idei „zasadniczej niespójności w obrębie bytu”: byt jest niespójny sam z sobą. Bowiem po tej wydawałoby się zasadniczo negatywnej konstatacji, czyli po odsłonięciu przez matematykę (twierdzenie Cantora w interpretacji Badiou) gruntu dla antyfilozofii, jedyny wiemy ideałom 68. roku filozof francuski wskazuje drogę przewyciężenia tego impasu ontologicznego, który po wielokroć bywał właśnie przez francuską filozofię „różnicy” ogłaszany jako nieprzekraczalny próg myśli. W jego ujęciu teza ta uzyskuje funkcję archimedesowego punktu oparcia dla ontologii, co sytuuje go jako nowego Kartezjusza, który matematyczno-mistycznym chwytem obala sceptycyzm przez współczesną matematykę ugruntowany.

W tym celu Badiou posługuje się ideą zdarzenia (*evenement*), którą odnajduje u św. Pawła, by na nowo odkryć miejsce dla uniwersalizmu, czyli filozofii podmiotowości jako walczącego myślenia (myślenie manifestowane słowem walczącego [*militant*], czyli tego, który mówą-działaniem potwierdza wierność wydarzeniu w ten sposób, że całkowicie zrywa z sytuacją). Tak rozpoczyna się proces ustanawiania uniwersalnej prawdy poprzez odnoszenie się do sytuacji z perspektywy jej wydarzeniowego suplementu: jest to konstruowanie nowego porządku w oparciu o to, co w świetle dotychczasowej struktury było zasadniczo nieujmowalne (kontyngentne). W przypadku św. Pawła chodzi o chrześcijańską ideę zmartwychwstania, którą również Badiou, tak jak judaizm i filozofia grecka, traktuje jak „głupstwo”, nazywając ją bajką; gdy sama idea zdarzenia ma sens czegoś nefalsyfikowalnego.

Badiou akcentuje „doczesny” jej sens interpersonalny, duchowość aktywności społeczno-politycznej, tzn. w sposób uniwersalistyczny podejmuje świecki sens idei miłości bliźniego jak siebie samego. Stara się ze świeckiej perspektywy przejąć wielką ideę z *Kazania na Górze* jako istotę uniwersalizmu w ogóle, bez rozróżniania jej w aspekcie *sacrum* i *profanum*: w perspektywie realnej praktyki wytwarzania miłości między ludźmi, czyli świeckiego odpowiednika zbawienia, niczym jest wiara, tak jak niczym jest ateizm. Św. Paweł w jego ujęciu nie jest uniwersali-

stą, ale stanie się pierwszym „teoretykiem” uniwersalizmu, gdy jego doktrynę odetnie się od jej religijnej konkretyzacji, tzn. gdy odrzuci się zawężenie duchowości do transcendentnego sensu idei zmartwychwstania.

Uniwersaliście nie może chodzić ani o kościelny monopol religii ani o *jego* ateistyczno-państwową eliminację - to są stanowiska partykularne - ale o interpersonalną wspólnotę ludzkości jako nie tylko intencjonalny inteligibilny projekt niczym Kantowskie „państwo celów”, ale także intencjonalną praktykę polityczną. W tym samym, niepartykularnym, bo uniwersalistycznym duchu mówi S. Žižek: „autentyczne dziedzictwo chrześcijaństwa jest zbyt wartościowe, aby pozostawiać je w rękach fundamentalistycznych dziwaków”¹⁷.

W tej perspektywie wszyscy trzej recenzenci „Tygodnika Powszechnego”, choć wcale nie są fundamentalistyczni, ale też nie są zwolennikami uniwersalizmu bezprzymiotnikowego, potwierdzają bolesną dla teologów tezę Badiou, że nie tylko św. Paweł nie jest uniwersalistą, ale nie jest nim ten, kto głosi, że to właśnie wiara w Chrystusa (wiara w zmartwychwstanie¹⁸) wyzwala, a nie miłość.

¹⁷ Cyt. za: P. Mościcki, op. cit., w: A. Badiou, op. cit., s. 139.

¹⁸ „Tygodnik Powszechny” nr 32, 12 sierpnia 2007, s. 14; Abp J. Życiński: *Listy św. Pawła do ateistów*, „cały uniwersalizm Apostoła Narodów wypływa z wiary w Zmartwychwstanie”; już sam tytuł tekstu S. Dudy jest fałszywy: *Chrześcijaństwo według Alaina Badiou*: właśnie nie chrześcijaństwo, ale formalny uniwersalizm św. Pawła jest problemem recenzowanego tomu! Z kolei J. Makowski („Tygodnik Powszechny” nr 34, 26 sierpnia 2007, s. 10), twierdzi również, że to wiara stanowi o uniwersalizmie chrześcijaństwa, a nawet mocniej, że tylko wiara w Chrystusa wyzwala, bo chrześcijaninowi nie wolno nienawidzić swych nieprzyjaciół - pogląd ten wypowiedziany jest całkowicie w dobrej wierze.

Ten ostatni zatem z dziwną niekonsekwencją zarzuca Badiou właśnie prymat wiary (!) nad miłością; ale skoro nie ma w nim [w A. Badiou, ale i w S. Žižku] wiary, której siłą jest niemoc, bo to wiara ateistyczna! ... to jak może on głosić prymat wiary? Zatem kategoria wiary (w wydarzenie) jest uniwersalistyczna, czy partykularna [tzn. wiara w konkretne wydarzenie, w tym przypadku w zmartwychwstanie]? Zatem wiara w inne wydarzenie *eo ipso* nie może być uniwersalistyczna! Proszę dostrzec, że św. Paweł w *I Liście do Koryntian* (12, 13) mówi nie tylko o intencjonalnym zniesieniu podziału na Żydów i Greków, co oznacza przezwyciężenie praktyki i teorii nacjonalistycznej, ale i o zniesieniu podziału na Żydów i pogan, czyli o przezwyciężeniu podziału na wierzących i niewierzących. [Tego już „katolicy uniwersaliści” (tylko jakiś, przymiotnikowy, uniwersalizm) nie chcą sobie przypomnieć, choć „Tygodnik

Powszechny” w kontekście obecnego przywrócenia Kościołowi trydenckiego rytuału mszy słusznie wypomina zawarte w tym mszale takie *hegemoniczne* kwiatki, jak określanie innych odmian chrześcijaństwa jako schizmatycznych, czy o potrzebie nawracania Żydów itp.].

Stąd J. Masłowski, nie zauważając, że odrzuca mistycyzm św. Pawła, twierdzi, że chrześcijaństwo przyjmuje klasyczną, **kontemplatywną, opisową, empiryczną** [nierewolucyjną] definicję Prawdy. Jako neotomizm - tak, ale to za profeudalnym św. Tomaszem (a ten za Arystotelesem), a nie za św. Pawłem, który jako mistyk pryncypialnie, walcząc, a nie na zasadzie niemocy, krytykuje niezgodność „żydowskiego” działania św. Piotra z uniwersalistycznym [„wielkomistycznym”] myśleniem-działaniem, z prawdą współtworzoną. Tymczasem Maciej Kropiwnicki słusznie przypomina, iż według Badiou myśl uniwersalizmu z istoty wie, że „różnice są tym, co jest, a każda prawda jest nastawianiem tego, co jeszcze nie jest” [otóż metafizyczna idea wieczności uniemożliwia ten sposób myślenia].

Mogłoby wydawać się, że paradoksalnie broniąc wiary, Makowski zmuszony jest atakować miłość jako zasadę uniwersalistyczną (?), bo może ona przekształcić się w straszliwego demona; dotyczy to także miłości pojmowanej po katolicku czy w ogóle po chrześcijańsku, nieprawdaż? Czy fakt, że Kościół starał się o teokratyczną władzę ziemską, dewaluje uniwersalność zasady-cnoty miłości? Tymczasem Badiou nawet bardziej niż chrześcijaństwo podkreśla nadwymiarowość łaski, która ma chronić nadużywanie zasady miłości; tego wątku nie chciał dostrzec żaden z ww. autorów. Natomiast M. Kropiwnicki [„Le Monde Diplomatique - edycja polska”, VII2007] b. słusznie uwypukla „materializm łaski” jako humanistyczny rdzeń tej książki A. Badiou, czyli istotową zdolność podmiotowości uniwersalistycznej do przekroczenia i różnic i granic, które zastaliśmy. Klasyczna teoria prawdy niejako więzi nas w „śmierci” („prawie”), wyklucza łaskę! Statyczna podmiotowość [prawda, plemię] wyklucza uniwersalizm i wszelką mistykę. Proszę zważyć, że spór idzie o to, czy człowiek już jako ludzka mnogość (Hegłowski „duch”) jest zdolny do miłości i tworzenia, czy tylko wtedy, gdy uzna się jej transcendentne źródło; Bergson mówi, że tak, o ile wśród tej mnogości zaistnieją „wielcy mistycy”. Czyżby także chrześcijańska, instytucjonalna, metafizycznie ugruntowana religia była wroga mistykom? Oznaczałoby to, że wciąż jest tylko „religią statyczną”.

Żonglowanie trzema cnotami (Badiou raczej mówi o **podmiotowości** uniwersalnej, zdolnej nadawać sytuacji jednolitość, niż o abstrakcyjnych cnotach-zasadach) wyraźnie zaprowadziło Masłowskiego na nieuniwersalistyczne, partykularne, choć demokratyczne, manowce. Pytanie brzmi: wiara chrześcijańska czy cnota miłości jest tym, co uniwersalne? A czy da się oddzielić wiarę od miłości? Podobnie: czy miłość da się oddzielić od działania? Czy wiara św. Pawła da się oddzielić od jego działania społecznego? Interpretacja Freuda słusznie wiąże zasadę miłości bliźniego z *Kazania na Górze* z wydaniem walki popędowi agresji. Freud widzi to jako najmłodszy nakaz superego, czyli jako uniwersalną zasadę etyczną; oczywiście zainicjowaną przez chrześcijaństwo, ale czy dlatego nie może ona być uniwersalną zasadą etyczną?! Chrześcijaństwo nie zdołało urzeczywistnić tej powinności w działaniu, to intencjonalny nakaz, a nie OPIS, to PRAWDA jako moralny postulat, a nie FAKT ani obraz stanu rzeczy. Czy nie ma

Zatem w punkcie wyjścia Badiou przejmując pracę Nietzscheańskiej krytyki metafizyki, która nie tylko odrzuca kontemplatywne poprzestawanie na „odsłanianiu” wiecznej, obiektywnej prawdy o zastanym bycie, ale głosi w ogóle niemożność jej osiągnięcia: jako że bytu, który polega na wiecznie nieustającym przemaganiu się sił, nigdy poznać nie było i nie będzie można. Słusznie zatem odrzuca poplatońską „filozofię obecności”. Ale zasadniczo odróżnia się od raczej bardziej modnej niż miłośnicwie panującej „filozofii różnicy”, która jednak nietwórczo okopała się w swej słusznej, negatywnej diagnozie, a tym samym sprzeniewierzyła się interpersonalnemu uniwersalizmowi filozofii (jako ugruntowania wszelkiej nauki), który Husserl próbował przywrócić w *Kryzysie nauki europejskiej...*, ujmując jego istotę w ten sposób, że „człowiek jest rozumny dopiero wtedy, gdy w swoim zbiorowym istnieniu jest rozumny”.

Oznacza to opowiedzenie się za takim sposobem myślenia, który właśnie odrzuca zamkniętość sytuacji i podejmuje współdziałanie w perspektywie otwierania się na to, co przekracza zastaną, niespójną skończoność, a więc odrzuca każdą różnicę, każdą zastaną partykularność. Zatem od podmiotu wymaga intencjonalnego, duchowego wysiłku przekraczania, co jednak nie oznacza realnego zniesienia istniejących, cielesnych różnic; wymaga wierności, czyli nowego sposobu bycia, który, odrzucając zastaną sytuację i związaną z jej odwzorowaniem „prawdę”, wytwarza nową uniwersalną podmiotowość oraz jej dość nieuchwytną „etykę prawdy”, czyli otwierania się na możliwości, na to, co przekracza, na nieskończoność. Nie może to być tchórzliwe wycofanie się, gdzie się już było, lub ocenianie według starych kategorii (sytuacji, którą się przekraczało), nie może to być okopanie się w partykularności ekskluzji (nazizm) ani tym bardziej o niby wiedzę oparte zadekretowanie typu wspólnoty, którą się współtworzy [m.in. oznacza to aprobatę, a nie

powodu, by szukać sojuszników w intencji tej Prawdy jako *eschaton* już teraz na ... tej ziemi? Z perspektywy wieczności jako pokusa pojawiać się może kwietyzm!

Mówiąc najprościej, czy należy w imię zawłaszczenia [zatem partykularyzmu] transcendentnego jej sensu odrzucić zasadę miłości jako uniwersalistyczną? Jako posiadającą sens nie tyle tylko ziemski, co intencjonalnie także ziemski? Skoro was dwóch czy trzech [chciałoby się czytać: troje] w moje imię [w imię miłości czy wiary?] będzie, to i Ja, Chrystus [wiara czy miłość?] pośród nich będę (*Mat. 18,20*) - tak brzmi personalistyczny sens tej koncepcji duchowej wspólnoty osób. W perspektywie wydarzenia zawsze jesteśmy do tego zdolni!

krytykę Marksa za to, iż ten nie stworzył teorii społeczeństwa komunistycznego].

Jednak trudny do przełknięcia jest tak ostro walczący z regułą „prawa” nader subiektywnie, bo podmiotowo jedynie określony uniwersalizm Badiou, stąd jego pomijanie konkretyzacji nauki Pawła o miłości, pozostawianie jej w ujęciu czysto formalnym, a nigdzie materialnym. Jednak nie do końca jest tak, skoro **wcześniej**, już w I rozdziale omawianego dzieła bardzo ostro polemizuje z liberalizmem jako tylko pozornie uniwersalistyczną myślą społeczną, opartą o fałszywą uniwersalność abstrakcji pieniężnej¹⁹, która, uznając prawa „mniejszości” praktycznie partykularyzuje i usztywnia, a więc absolutnie akcentuje to, co różni. Tym samym liberalizm likwiduje w zarodku wszelkie poszukiwanie możliwego horyzontu jedności teleologicznie zaprojektowanej, zmierzającej ku jakiejś postaci nowej jedności, skoro uznaje jedynie panowanie „monetaryzmu wolnej wymiany”.

W tym miejscu otwiera się pytanie o rodzaje tak pojmowanego kreowania uniwersalnych prawd. Badiou stara się wyakcentować myślenie „wielkiej polityki” jako taką procedurę, ale rekonstruując ideę uniwersalizmu na przykładzie mistyki św. Pawła, wskazuje nie na religię jako taką, ale na miłość (religię uniwersalnej miłości) jako formalny wymiar teoretycznych dokonań tego „wielkiego mistyka”. Tym samym słusznie oddziela partykularyzmy, cechujące każde realne wyznanie religijne („religię statyczną, plemienną”) od mistyki „religii dynamicznej, ogólnoludzkiej”. W tym miejscu należy raz jeszcze przypomnieć Kantowską filozoficzną uniwersalizację religii, którą on próbuje nadbudować nad swoją interpersonalną, racjonalną, ale formalną metaetyką obowiązku. Ale jej budowę poprzedza odrzuceniem pretensji każdej empirycznej religii do bycia źródłem idei moralności. Jego etyka oparta jest o wspólnotę wszelkich istot rozumnych, stąd w ramach duchowego „państwa celów” nie ma zwierzchnika; moralność ma więc ponadindywidualne, transcendentalne, ale nie transcendentne ugruntowanie.

¹⁹ Tamże, s. 19-24. W tej kwestii zgadzam się z J. Makowskim, który słusznie zarzuca Badiou brak liberalizmu, wręcz tendencję totalizowania, albo inaczej dziwi się, dlaczego ten nie krytykuje św. Pawła za fundamentalizm w jego praktyce działania.

Bergson zaś słusznie wykazywał, iż religia instytucjonalna (ideologia Kościoła jako instytucji) z istoty jest tylko konieczną wulgaryzacją wielkiej mistyki, z racji oczywistego obniżania poziomu wymagań, co musi być brane pod uwagę przy tak wielkiej liczebności adresatów oraz ograniczoności zastanej, wciąż przecież partykularnej sytuacji. Podobnie obniża się poziom filozofii Marksa, wulgaryzuje i kostnieje jej duch, przeobrażając się „w literę prawa”, gdy ta myśl staje się marksistowską ideologią państwowo-partyjną. Odnosi się to także do myśli Hegla literalnie interpretowanej, tzn. tak, jakby dziejowe wytwarzanie prawdy w procesie rozwoju ducha „skonalo” wraz z Heglem.

Jaspers w podobnym, bo filozoficznie uniwersalistycznym duchu odróżnia uniwersalną ideę „wiary filozoficznej” od mimo wszystko partykularnych „wiar religijnych”. Zatem nie religia jest jedyną ścieżką uniwersalizmu, nawet nie dialog ekumeniczny, a nawet nie międzyreligijny dialog ze wszelkimi religiami, ale na tę ścieżkę dana instytucja religijna wstępuje dopiero wtedy, gdy ideę dialogu rozciąga także na dialog z „niewierzającymi”²⁰, czyli podejmuje realny dialog **ze wszystkimi ludźmi**.

²⁰ Cyt. za: T. Dostatni OP: *Katolicyzm był i będzie otwarty*, w: „Gazeta Wyborcza” 10.08.2007, s. 19: „Kardynał Karol Wojtyła, dokonując recepcji Vaticanum Secundum, napisał: «Papież Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* dokonał klasycznego odróżnienia trzech kręgów dialogu, jaki wypada podjąć i prowadzić współczesnemu Kościołowi. W kręgu najbliższym znajdują się odłączeni bracia chrześcijanie, jest to więc krąg ściśle ekumeniczny, w kręgu drugim - wyznawcy wszystkich religii pozachrześcijańskich, w kręgu najszerszym (który *nb.* Ojciec Święty wymienia na pierwszym miejscu) - wszyscy ludzie z uwzględnieniem niewierzących oraz zwolenników ateizmu. (...) W taki to sposób całe i wszelkie zarazem duszpasterstwo Kościoła sprowadza się do tych dwóch elementów: do świadomości Kościoła (która dla ludzi wierzących jest pewnego rodzaju samoświadomością) oraz do płynącej stąd umiejętności prowadzenia dialogu - nie samego tylko dialogu naukowego teologicznego, światopoglądowego, czy wreszcie ‘dialogu społecznego’, ale autentycznego dialogu zbawienia»”.

W zakończeniu swego polemicznego artykułu T. Dostatni cytuje uniwersalistyczne credo samoświadomości Kościoła otwartego z zakończenia książki *Rodowody niepokornych* polskiego świeckiego katolika, Bohdana Cywińskiego: „Chcemy być Kościołem posoborowym, a więc Kościołem środków ubogich, Kościołem gotowym do współbudowania świata razem ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, przeżywającym ideę uniwersalnej wspólnoty Ludu Bożego i głoszącym powszechne braterstwo, a więc ofiarowującym swą pomoc wszystkim krzywdzonym

Z rozważań Badiou wynika także ten wniosek, że idea uniwersalizmu nie tylko odrzuca skrajnie pluralistyczne tezy postmodernizmu, ale przekracza także skromnie pluralistyczną filozofię światopoglądów Diltheya. Po pierwsze, żaden światopogląd metafizyczny, z racji trzech przezeń wyszczególnionych typów, nie jest i *eo ipso* nie może być uniwersalistyczny. Po drugie, nie mają one sensu myślenia walczącego, czyli praktycznego przedłużenia swych tez poznawczych w sferę społeczną; co jest kwestią mocno wątpliwą; bowiem także w obrębie filozofii często pojawiają się postawy „antyfilozoficzne”.

Światopogląd religijny w zasadzie - także według Diltheya - przekracza horyzont czystej teoretyczności, a zwłaszcza neopozytywistycznej idei teoretyczności, która zawęży sferę nauki do opisu faktów, odrzucając jako naukowo niewywodliwą z niej sferę wartościowania, na co Husserl ostro ripostował: „filozofia faktów” rodzi tylko „ludzi faktów”, a to jest zdradą greckiej idei filozofii opiekuńczej wobec całości kultury. W tym punkcie filozofia życia Diltheya, ale i religijny światopogląd, aczkolwiek tylko w „sferze doczesności”, spotykają się z ideą uniwersalizmu, który, zdaniem Badiou, likwiduje różnicę teorii i działania, myślenia i woli, które solidarnie odtąd nakierowane są na przyszłość, na wytwarzanie prawdy²¹. Tymczasem jeszcze u Hegla mamy do czynienia

i prześladowanym. (...) Jednocześnie chcemy być Kościołem otwartym na wszystkie autentyczne wartości ludzkie, także i na te, które spotykamy poza Kościołem”.

²¹ J. Masłowski zaś mówi o obecności, zastaności prawdy; wiara zatem jest quasi-nauką? - wówczas nie byłaby wiarą (co najwyżej religią), ale wiedzą o tym, co jest! Czy też jest zadaniem wypowiadania prawdy bycia, albo nawet imperatywem współtworzenia świata? Oczywiście powstaje tu problem odróżniania świata społecznego oraz transcendentnego; tego właśnie z założenia słusznie unika Badiou. Ale czy może być uniwersalistyczną nazwana perspektywa, która to rozstrzyga na zasadzie klasycznej teorii prawdy, mniejsza o to, w którą stronę - to pytanie zadają wszystkim trzem autorom *Tygodnika Powszechnego*. Może oni atakują to, że jednak Badiou rozstrzyga, a przeto nie jest uniwersalistą?

Mówiąc najprościej i najogólniej, czy przyjmuje on metafizyczne założenia, czy też pozostaje na płaszczyźnie idei regulatywnych; rzeczywiście św. Paweł przyjmuje założenia metafizyczne, jak chrześcijaństwo w ogóle, a zatem tak jak i ono nie proponuje uniwersalistycznej podmiotowości. Natomiast Badiou miłość uznaje za taką (humanistyczną) zasadę regulatywną dla zdolnej nadawać sytuacji jednolitość podmiotowości, która już nie wymaga ponadludzkiego uzasadnienia. Czy należy toczyć wojny w imię zawłaszczenia metafizycznego tej wielkiej idei cywilizacji europejskiej, przy założeniu, że oznacza ona „wyrzeczenie się pomsty”? Tak pojmo-

z tezą „wewnątrzfilozoficzną”: „sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu”, co, jako reguła rzetelności intelektualnej, bezpośrednio wymierzone było przeciwko Kantowskiemu „marzycielstwu”. A przecież ideę rozumu sam Hegel pojmował jako proces dziejowy i pisał o jego instytucjonalnym, realnie wewnątrzświatowym urzeczywistnianiu.

Między innymi z tego powodu Janusz Kuczyński, red. nacz. „Dialogue and Universalism”, określa swoje stanowisko, tzn. współczesny, bezprzymiotnikowy uniwersalizm jako metafilozofię, która jest próbą integracji kultur, religii i rozumu, intencjonalnym przekroczeniem nie tylko każdej religii, ale i każdej filozofii - w perspektywie wielopoziomowej identyfikacji. Uniwersalistą nie można być nikt, kto uznaje tylko jeden poziom identyfikacji: światopogląd filozoficzny albo religijny czy tylko naukowy. Nie można nie tyle myślenia, co duchowości, zamykać tylko w sferze czysto teoretycznej, pomijając sferę działania, sferę praktyki społecznej, ani też rezygnować z wartościowania, bo nie da się działać pomijając oceny, nie da się nie wartościować, zderzając swe oczekiwania (ideały) z ograniczeniami rzeczywistości.

wana nie będzie mogła zaprzeczyć motywowi niemocy i stanąć po stronie woli mocy. Masłowski pisze: skoro (lewicowcy) nie mają wiary, chcą mieć moc. Skoro cierpliwe i częstotliwe działanie jednoczące ten międzyludzki, nieintegralny, świat ma nie tylko ich utwierdzać w uniwersalności idei miłości, to co złego w tym, że sens „wydarzenia”, motywujący inną podmiotowość uniwersalistyczną jest inny niż mój?!

Uniwersalizm to meta-filozofia, a nie określona meta-fizyka, która z istoty jest hegemoniczna! **Każda metafizyka, jako hegemoniczna, jest partykularna** i to właśnie ona zakłada PRZEMOC, czyli mówiąc, za Levinasem, ale językiem Platona z *Timajosa*, 35a: „Potem [Demiurg - dopisek J. L. K.] połączył razem te trzy substancje w jedną formę i przemocą [podkreślenie J. L. K.] sprowadził do jedności z substancją Tego Samego substancję Innego, która opierała się mieszanii”. Idea współtworzenia (dotyczy to także kategorii prawdy!) jest więc konstytutywnym wskaźnikiem myśli uniwersalistycznej, tzn. unikającej religijnego, filozoficznego, czy tylko ideologicznego usankcjonowania Przemocy, bo odwołuje się do bytu, który przewyższa, a nie zniewala; to jest język wiary, przemawiający do dojrzałego człowieczeństwa; zasada niemocy wydaje się być symetryczna nawet w takiej relacji; hegemonizm, który zaprzecza autoteliczności, jest zaprzeczeniem uniwersalności; zasada relacji interpersonalnych już od Hegla kieruje się intencją wzajemności uznania. Etyka uniwersalistyczna, od Kanta, a może już od Hioba, nie może być etyką heteronomiczną.

Badiou także procedurom nauki i sztuki przyznaje zdolność kreowania uniwersalnych, integrujących prawd; ale to nie jest tematem omawianego tomu.

Czego z chrześcijańskiej mistyki św. Pawła Badiou nie docenia?

„Jeden drugiego brzemiona noście, a tak wypełnicie zakon Chrystusów”. *List do Galatów* [dalej *Gal*] (6, 2)

1. Należy zacząć od podkreślenia Pawłowej uniwersalizacji judaizmu:

a) Abraham „ojcem wielu narodów”, *List do Rzymian* [dalej *Rz*] (4, 16-18), co ukazane jest w trybie zwykłego powołania się na *Stary Testament*. (*Genesis* 17, 4 oraz 16);

b) w nim będą błogosławione „wszystkie [podkr. J. L. K.] narody ziemi” (*Genesis* 12, 3 oraz 18, 18);

c) w odróżnieniu od Jana twierdzi: „cały [podkr. J. K. L.] Izrael będzie zbawiony” (*Rz* 11, 26);

d) z perspektywy Pawła chrześcijanie to wdowy po judaizmie (*Rz* 7, 2 **oraz** 6); stąd akcentuje rozwiązywanie tych więzów, czyli głosi autonomię chrześcijaństwa wobec zakonu (sfera śmierci, grzechu, prawa).

Mówiąc najprościej, autor omawianego tomu w zasadzie nie analizuje stopnia uniwersalności myśli i zwyczajów judaistycznych, bo nie widzi religii jako takiej za miejsce dyskursu, kreującego uniwersalne prawdy. Odrzuca przy tym także roszczenia sfery imperatywności prawa (dla św. Pawła tylko religijnie legitymizowanego) do takiego miejsca, bo ono zawsze było [obecnie ma ono wymiar szerszy!] państwowe, a więc tylko partykularne. Liberalizm nazbyt tą prawną formą powinnośc się legitymizuje jako uniwersalizm.

2. Interpretacja chrześcijaństwa jako uniwersalizmu obecna jest także u św. Piotra; *Dzieje Apostolskie* [dalej *Dz. Apost.*] (10, 28); formą manifestowania się mocy uniwersalistycznej było rozlewanie się Ducha Świętego na wszystkich, także na pogan, wszystkich, którzy byli obecni, słuchali, wierzyli; uniwersalizm objawiał się jako moc, której nikt nie może się oprzeć;

a) oznacza to przy okazji taką formę praktycznej jedności, że wszystko było u nich wspólne (*Dz. Apost.* 4, 32-35), a nic prywatne [komunizm pierwotny]: konsekwencja b. mocnego akcentowania jedno-

ści (monizmu); tu uniwersalizm bezpośrednio spotyka się ze wspólnotowością [abstrakcyjne niezróżnicowanie (Rz 12, 5)];

b) jest to wyjście poza zastane, określone zakonem (zwyczajami, prawem, literą) opozycje: czyste (koszerne) - pospolite (nieczyste), a to w formie uznania, że „wszystko wzięto jest do nieba”: (Dz, Apost. 11,10);

c) oczywiście oznacza to teoretyczne, tzn. religijne unieważnienie (zawieszenie absolutności) wielu instytucji obrzędowych i zwyczajowych (wielce w judaizmie rozbudowanego „zakonu” religijno-obyczajowo-prawnego), czyli odrzucenie religijnego sensu zasad ekskluzji (separacji, która poprzez „uświęcenia” zwyczajów praktycznie podtrzymywała ideę „ludu wybranego”):

- wpuszczania do świątyni tylko Żydów (Dz. Apost. 21, 28),
- zabraniać małżeństw mieszanych;
- obrzezania (1 Kor 7, 19),
- spożywania posiłków wyłącznie w towarzystwie Żydów;
- wykluczania z diety tego, co „nieczyste” (Rz 14, 2-3);
- szerzej: „nie masz nic przez się nieczystego” (Rz 14, 14); to chyba już uniwersalistyczna zasada tolerancji, a nie zasada tylko religijna (?)
- ustalonego podziału na dni święte i zwykłe (Rz 14, 5),
- i wielu innych.

3. Uniwersalizm - słusznie głosi A. Badiou - to formuła wyjścia poza narodowe (państwowe) prawo, wyjścia poza „religię statyczną (zamkniętą, plemienną)”. Stąd teoria uniwersalizmu wymaga reguł formalnych, a nie materialnych (konkretnych); duchowych (nieskończonych), a nie cielesnych (partykularnych, skończonych); zatem odrzucenia bycia i myślenia podług „ciała” [tego, co zewnętrzne] na rzecz ducha [tego, co wewnętrzne, niewidoczne, ukryte w sercu]. W tym ujęciu wiara przestaje manifestować się w formie materialnych, zewnętrznych znaków i uczynków, z raczej przedmiotowej staje się wyrażycielką podmiotu.

To nie tylko intencjonalne zniesienie nie dającej się usunąć niespójności realnej różnorodności: w ujęciu uniwersalistycznym koniecznie musi pojawić się jako rzeczywista realność intencjonalna „człowiek” (1 Kor 3, 4); w innej formule brzmi to: „w Bogu nie ma względu na osoby” (Rz 2,11) oraz *List do Efezów* [dalej Ef] (6, 9); do-

piero w ten sposób można przekroczyć barierę podziału na Żydów i Greków; ludu (wybranego, wiernych!) oraz pogan; wolnych i niewolników (1 Kor 12, 13); swoich (czystych, obrzezanych) i barbarzyńców (nieczystych, nieobrzezanych); mężczyzn i kobiet (to tylko do pewnego stopnia).

4. Najogólniejszą formułę uniwersalistyczną daje najpełniej wykładający istotę i nowość chrześcijańskiej nauki Pawiowej (Gal 3, 28 oraz 26): „Nie jest Żyd, ani Greczyn, nie jest niewolnik, ani wolny, **nie jest mężczyzna, ani niewiasta** [podkr. J. L. K.]; albowiem wszyscy wy jedno jesteście w Chrystusie Jezusie”, co uzupełnia „Albowiem wszyscy synami Bożymi jesteście przez wiarę, która jest w Chrystusie Jezusie”.

Paweł ponadto **dodaje** sens bezpośredniego przekroczenia prawa judaistycznego: „Bo w Chrystusie Jezusie nic nie waży ani obrzezanie, ani odrezek; ale **wiara, która przez miłość działa** [podkr. J. L. K.]” (Gal 5, 6), by dopełnić go wykładnią pozytywną: „Bo wszystek zakon w jednej się mowie wypełnia: Będiesz miłował bliźniego twego jako samego siebie” (Gal 5, 14). Treść tej miłości definiuje jednoznacznie jako duchową: „Albowiem wy wezwani jesteście ku wolności, bracia! Tylko żebyście wolności nie obracali na pobudkę ciała; ale przez miłość Ducha służcie jeden drugiemu” (Gal 5, 13). Paweł konkretyzuje ją jako solidarność: „Jeden drugiego brzemiona noście, a tak wypełnicie zakon Chrystusów” (Gal 6, 2), na co nieustannie powoływał się ks. Józef Tischner: tak pojmowana miłość ma sens personalistyczny i solidarystyczny zarazem wymiar duchowej wolności osoby ludzkiej.

Miłość niewątpliwie ma sens uniwersalistyczny: „A przeto póki czas mamy [to źródło myśli ks. Jana Twardowskiego: «Spieszmy się kochać ludzi, tak szybko odchodzą» - przypis J. L. K.J, czyńmy dobrze **wszystkim**, a najwięcej domownikom wiary” (Gal 6, 10), co wyklucza „wszelką złość, gorzkość, i gniew i zagniewanie, wrzask i bluźnienie” (Ef 4, 31). Wyklucza więc wszelkie formy nienawiści, choć zachowuje preferencję wobec wierzących - w tym sensie nie ma tu resentymentu oraz ekskluzji (wykluczania), bo jest to formuła pozytywna, nakazująca także solidarystyczny wybaczenia: „Ale bądźcie łaskawi jedni przeciw drugim, miłosierni, odpuszczając jeden drugiemu, jako i Bóg w Chrystusie wam odpuścił” (Ef 4, 32). Nieustannie dochodzi do głosu idea **darmowej**

postaci łaski, którą to darmość podkreśla Badiou, ale ten już nie konkretyzuje ani personalistycznego, w tym solidarnościowego wymiaru, ani nie podbija bębena miłości jako uniwersalistycznej praktyki miłości.

5. Biblijny Adam był już taką figurą jedności gatunku ludzkiego, gatunkiem w jednej osobie, ale dopiero Chrystus (drugi Adam) dopełnił tę abstrakcję teleologicznie, tzn. jako rozszerzające religijne powtórzenie, choć istota monizmu teologicznego określona jest w formule ojcowskiej: "Jeden Bóg i Ojciec wszystkich, który jest nade wszystkie i po wszystkich i we wszystkich nas" (*Ef* 4, 6).

Tymczasem Badiou prawie z założenia (uznając zdarzenie zmartwychwstania za bajkę oraz abstrahując od wymiaru teologicznego myśli Pawła) **pomija** wiele uniwersalistycznych wymiarów figury samego Chrystusa (drugiego Adama):

a) nadzieja na zmartwychwstanie dotyczyć ma tyleż sprawiedliwych, co i niesprawiedliwych (*Dz. Apost.* 24, 15); zmartwychwstaną wszyscy (*1 Kor* 15, 51), choć nie wszyscy odmienieni będą;

b) Chrystus umarł także za niepobożnych (*Rz* 5, 6); usprawiedliwia również niepobożnego (*Rz* 4, 5);

c) Chrystus sprawiedliwości swej nadał sens „odpuszczania **przeszłych** [podkr. J. L. K.] grzechów” (*Rz* 3, 25); toż to uniwersalizm odniesiony wobec całej przeszłości, którą to ideę **PRAWIE CAŁE** chrześcijaństwo pomija! sąd zatem dotyczy tylko zdarzeń i osób przyszłych;

d) zbawienie od śmierci (grzechu?) dotyczy wszystkich.

6. Wskazane przeze mnie personalistyczno-solidarystyczne aspekty uniwersalizmu św. Pawła podkreślam w tym celu, by wykazywać empiryczną nie dość w Polsce dostrzeganą wyższość uniwersalizmu personalistycznego nad abstrakcyjnym uniwersalistycznym mistycyzmem: wskazuję przy tym nie tyle na całkiem subiektywny, co jakoś już intersubiektywny podmiot w ramach niesubstancjalistycznego myślenia transcendentnego. Gdy u Kanta jest to wciąż abstrakcyjny intersubiektywizm („państwo celów” jako wspólnota osób), to od *V Medytacji kartezjańskiej*, a wyraźniej już w *Kryzysie...* Husserla intersubiektywizm nabiera statusu jedynie osiągalnej formy obiektywności konstytuowanego świata kultury.

Otóż Badiou odrzuca ideę formowania wspólnoty poprzez zasadę powinności, by przeciwstawić jej jako jedynie uniwersalistyczną ideę łaski, czyli nadmiarowego obdarowywania. Podzielam jego pogląd, iż jest to idea chrześcijańska, a w moim ujęciu reprezentuje ją w świeckim wymiarze Hamlet, gdy karze Poloniuszowi obdarować aktorów bardziej niż na to zasługują. Słuszna jest też krytyka opierania solidarności na pokantowskiej idei godności osoby, bo jako zasada uniwersalna musi ona wieść do nieprzezwyciężalnych konfliktów.

Ale uniwersalizm Badiou zanadto jest mistyczny, abstrakcyjny, gdy lekceważy empiryczny aspekt jego urzeczywistniania. To z tej pozycji Hegel krytykował Kanta za jego życzeniowość i oderwanie od empirycznych warunków egzystencji. Mam na myśli tak ostre niedocenywanie instytucjonalno-prawnych gwarantów wolności, czyli podmiotowości ludzkiej; dotyczy to zarówno myśli społecznej Hegla, a zwłaszcza liberałów, którzy cenią istnienie realnych instytucji, zdolnych bronić wszelkiego rodzaju mniejszości.

7. Jak w końcowej części swego wywodu nt. Badiou 'polityki walki' pokazuje P. Mościcki²², tłumacz i główny komentator myśli naszego autora, abstrakcja myślenia uniwersalistycznego nie musi i rzeczywiście nie krępuje lokalnych, częściowych działań politycznych. Takie akcje nie tyle wymierzone są w państwo jako takie, ale angażują się w ograniczanie jego mocy w ten sposób, że uprawiają demokratyczną, wręcz egalitarną politykę w imię procesu emancypacyjnego poprzez **niedopuszczanie wypowiedzi wykluczających uniwersalną równość**.

W języku uniwersalnej równości nie ma miejsca na pojęcia, które domagają się interwencji wyłącznie na rzecz jednej partykularnej grupy. W perspektywie uniwersalistycznej nazwy wszelkich mniejszości są niemożliwe, ale nie są zakazane: zakazami kompetencja państwa ustanawia nierówności, które są jego istotą. Tymczasem polityka demokratyczna powinna wszystkich ludzi bez wyjątku chronić przed hierarchizacyjnymi z natury zabiegami państwa.

Tymczasem liberalna demokracja utwierdza istniejącą hierarchizację. A najważniejsze, że czyni to w ten sposób, iż wręcz z założenia rezygnuje z walki o uniwersalną prawdę, które to dążenie myśli liberalna

²² „Krytyka Polityczna” 2007, nr 11/12, s. 302-309.

uważa za formę wiodącą ku totalitaryzmowi. Bowiem jest to osobliwe połączenie niczym nieograniczonej kapitalistycznej ekonomii z poszanowaniem partykularnych dążeń i roszczeń wobec państwa, które jednak nie wymagają zmiany istniejącej sytuacji, ale ją konserwują. Tkwiąca u podłoża takiego działania koncepcja człowieka to istota, którą należy chronić przed cierpieniem, okrucieństwem, czyli ofiara jako taka, a nie podmiotowość, zdolna nadawać sytuacji jednolitość. Człowiek to byt uniwersalny, zdolny myśląco przeobrażać świat; tymczasem wolny rynek to swego rodzaju niewidoczny Panujący nad człowiekiem.

Co Badiou przecenia (oczyszcza) w swej interpretacji św. Pawła, broniąc go tym samym od zarzutów Nietzschego? W punkcie wyjścia, chciałbym bardzo mocno podkreślić dokonane przez francuskiego uniwersalistę jednoznaczne powiązanie uniwersalizmu z afirmacją, poprzez odwołanie się do *Listu drugiego do Koryntian* (1, 19): Syn Boży „nie był Jest i Nie, ale Jest w nim było”. Byłby to monizm (wszystko we wszystkim), który nie może zawierać negacji, a że osobowy, stąd Jedyny to jego imię; opisany ewolucyjnie jako nie dający się rozłożyć na etapy proces zmierzający ku wszechogarniającej Prawdzie.

Po drugie, Badiou zaprzecza obecności dialektycznego powiązania pomiędzy śmiercią, a zmartwychwstaniem w ujęciu Pawła, wskazując, po pierwsze, że problem śmierci jest tylko problemem adamicznym (człowieczym): „Ponieważ przez człowieka śmierć, i przez człowieka powstanie umarłych. A jako w Adamie wszyscy umierają, tak i w Chrystusie wszyscy ożywni będą” (1 Kor 15, 21-22). Zatem chrześcijańska idea nie jest ideą „śmierci”, ale „pokonania śmierci”.

Czy zatem ten drugi akt (Chrystus jako drugi Adam „znoszący śmierć”) jest tylko zlikwidowaniem zaistniałej różnicy ontologicznej, tzn. przywróceniem człowieka do punktu wyjścia, a więc do jedności z Bogiem, jaka panowała w raju? [„Raj” byłby oznaczeniem tylko miejsca, neutralnym co do sposobu istnienia; rzeczywiście u św. Pawła nie ma formuły „zstąpił do piekieł”.] To jest idea uniwersalizmu neutralnego ontologicznie (substancjalnie), uznaje tylko strukturalny sposób konstruowania jedności. Tymczasem w sposobie cytowanej wypowiedzi św. Pawła z I Listu do Koryntian (15, 44) problem wyrażony jest w kategoriach dwu typów ciał i ich powiązania, przeto jest to problem zaistnienia

dualizmu oraz znoszenia dualizmu na rzecz monizmu; tego samego monizmu? To dodatkowo ujaśnia, dlaczego w tym tekście odwołałem się do idei dwu typów ciała u Bergsona i innych.

Czym jest więc immanentne „zbawienie”, które zupełnie obywa się bez odwoływania się do „zmartwychwstania”, traktowanego jako bajka? W interpretacji Badiou śmierć jest rezygnacją z transcendencji, czyli pojednaniem z Bogiem, a więc tylko środkiem do równości z samym Bogiem. W ten sposób powstaje miejsce do równości z Bogiem w samym człowieczeństwie (pojednanie z Bogiem dokonuje się w immanencji) - w ten sposób dawny człowiek grzechu umiera, zostaje wyzwolony z grzechu („umarli powstaną nieskażonymi”, (1 Kor 15, 52). Skażenie, „zmaza grzechu pierworodnego” zostanie dla wszystkich usunięta, oznacza to zmartwychwstanie, bowiem wszyscy zmartwychwstaniemy (1 Kor 15,51).

Jak więc należy czytać formułę pojednania? pojednania z której strony? by móc odróżniać ją od zmartwychwstania? Jako akt zachodzący od strony Boga, ale dokonujący się dla człowieka w człowieku? Śmierć Chrystusa jako tylko cielesnego ciała człowieka? - czyli usunięcie bariery transcendentnego oddzielenia człowieka od Boga w Bogocielewieku?! A Jego zmartwychwstanie dokona się w miejscu, w którym ta bariera od strony Boga została zniesiona, tzn. z powrotem jest już tylko w ciele duchowym? Zatem ciało Adama przed grzechem było duchowe i cielesne? Potem ludzkie jest już tylko cielesne?! A po zmartwychwstaniu ludzkie znów będzie nie tylko cielesne, ale i jednocześnie duchowe? W tym ujęciu śmierć jest tylko śmiercią cielesną grzechu, ale jeszcze nie nabyciem (odzyskaniem) ciała duchowego.

Całość interpretacji Badiou mocno jednak kuleje, bo choć tak wiele mówi o Pawiowym „porządku ciała”, to nie tylko pomija problem „ciała” w ogóle, ale wydaje się, że nabiera on mniej więcej sens ... judaistyczny. Chodzi o to, gdzie jest miejsce pojednania: judaizm upatruje pojednania i zbawienia „tu”, zaś św. Paweł i chrześcijaństwo w ogóle widzi go „tam”: jeśli śmierć jest takowym pojednaniem (tak mówi Paweł i Badiou), to możliwe jest ono dopiero **poprzez, w**, a raczej dopiero **po** śmierci. To śmierć umożliwia pojednanie z Bogiem: dopóki jest „ciało”, panuje „prawo”, jesteśmy we władaniu „grzechu” - nie ma pojednania.

W tym sensie przeniesienie poza ciało „cielesne” umożliwia odzyskanie miejsca spotkania-pojednania z tym, co duchowe, co nieskończone, z Bogiem. Oczywiście umożliwia, ale nie stanowi aktu zbawienia, powtórzmy: „Wszyscy wprawdzie zmartwychwstaniemy, ale nie wszyscy odmienieni będziemy” (1 Kor 15, 51). Widać stąd wyraźnie, dlaczego także w rozdziale VI omawianego dzida nie ma ani analizy teologicznej, ani antropologicznej kwestii „ciała” istotnej przecież w kontekście podmiotowości.

W ogóle nazbyt prosta jest polemika naszego autora z F. Nietzschego interpretacją także nauki Pawłowej jako resentymentu niewolniczego. Zbyt łatwa to polemika, bo z zasady pomija teologiczno-metafizyczne założenia wszelkiej myśli chrześcijańskiej, a to właśnie w nich zawiera się „rdzeń” resentymentu jako genezy przewartościowania sprzyjających siłom życia wartości na taką formę aksjologii, która za wartości uznaje tylko te, które moce życia osłabiają. Taki pogląd da się bronić tylko wtedy, gdy autor nie tylko nie chce zrozumieć genealogicznego sposobu argumentacji Nietzscheańskiej, ale unika postawienia problemu hermeneutyki „śmierci” w ogóle, w tym problemu „ciała” w koncepcji św. Pawła.

Summary

I criticize the abstract character of Badiou's St. Paul-derived universalistic subjectivity, notably its omission of the relation between “organic body” and “inorganic body” (Hegel, Marx, Bergson), or the “great mystic” and his essential influence on the entire universe. I accuse the author of neglecting the personalistic aspects of St. Paul's - and entire Christianity's - thought; I also contest his not-open theory, which I deny the full status of universalism. I praise the breaking down of all conceptual and communal particularism and resulting need for communication (always and to all) based on spiritual essence reaching beyond bodily laws (“death”, “legislation”).

DAVID EVANS
Unwersytet Queen's w Belfaście

OLIMPIADA FILOZOFICZNA I FILOZOFIA

1. Istnieje ścisły związek pomiędzy metafilozofią, epistemologią, filozofią edukacji i filozoficzną refleksją nad praktyką pedagogiczną. Moja perspektywa rozkłada przed nami przypuszczalnie podobny wachlarz pytań i obaw, ale też chyba zupełnie przeciwny punkt widzenia na doświadczenie nauczania. Przede wszystkim chciałbym powiedzieć tu o naturze samej filozofii, jej związkach z przyległymi dziedzinami i jej od nich odrębności - to część metafilozoficzna. Po drugie, chciałbym na podstawie tych refleksji i własnych doświadczeń pedagogicznych powiedzieć coś na temat, który mnie dziś najbardziej zajmuje - formy i treści esejów pisanych przez młodzież podczas Olimpiad Filozoficznych.

Jest jeszcze jeden związek pomiędzy obiema częściami mojej prezentacji. Pierwsza jej część - metafilozoficzna - ma za podstawę mój odczyt wygłoszony w Helsinkach w 2005 roku, podczas konferencji o metafilozofii. Konferencja ta stanowiła tło dla dorocznych obrad Komisji Nadzorującej FISP, goszczącej w tym roku na Uniwersytecie Helsińskim. FISP jest - o czym wszyscy wiemy z dyskusji odbywających się w ostatnich dniach - organizacją, pod której auspicjami organizowane są Międzynarodowe Olimpiady Filozoficzne. Jest więc szczególnie właściwym, aby przywołać dziś refleksje metafilozoficzne zaprezentowane wówczas przez przedstawicieli FISP, by towarzyszyły one naszym refleksjom wokół Olimpiad.

Czy filozofia, współpracując z innymi dziedzinami, może zachować odrębną tożsamość? Pośród nauczycieli brytyjskich jest takie słynne, nieco cyniczne powiedzenie: „Ci, którzy nie potrafią niczego robić uczą, a ci, którzy nie potrafią uczyć, uczą nauczycieli”. Można by iść w ten sposób dalej: „Ci, którzy nie potrafią nawet uczyć nauczycieli, uprawiają filozofię edukacji”. W podobnym duchu niektórzy filozofowie

mogliby powiedzieć, że ci, którzy nie potrafią tworzyć filozofii, tworzą metafizykę. To ostatnie nie byłoby jednak prawdą (jak zresztą prawdopodobnie nie są nią pozostałe twierdzenia!). Niektórzy filozofowie cofają się przed bezpośrednią refleksją nad naturą swojej dziedziny. Większość jednak rozpoznaje silnie samoświadomą i autorefleksyjną naturę swojego intelektualnego zajęcia. Nie wyobrażam sobie filozofa o naprawdę dużym znaczeniu, który nie rozwinąłby szerokiego, pogłębionego komentarza o tym, czym zajmuje się jako *filozof*.

Zacznę od trzech doniosłych postaci z historii filozofii. Platon, Kant i Wittgenstein - różni od siebie filozofowie z różnych okresów, reprezentanci naszego przedmiotu, którzy zasługują wyłącznie na najwyższy szacunek.

Platon dużo miejsca poświęcił problemowi pozycji filozofa w społeczeństwie - kim jest i kim być powinien. Jego najbardziej znana i najbardziej kontrowersyjna propozycja dla filozofów stanowi samo serce *Państwa*¹.

„Jak długo albo miłośnicy mądrości nie będą mieli w państwach władzy królewskiej, albo ci dzisiaj tak zwani królowie i władcy nie zaczęną się w mądrości kochać uczciwie i należycie, i pokąd to się w jedno nie zleje - wpływ polityczny i umiowanie mądrości - a tym licznym naturom, które dziś idą osobno, wyłącznie tylko jednym albo wyłącznie drugim torem, drogi się nie odetnie, tak długo nie ma sposobu, żeby zło ustało, nie ma ratunku dla państw, a uważam że i dla rodu ludzkiego ” (473 d)¹.

Te poruszające słowa są już tak znane filozofom, że istnieje niebezpieczeństwo zrutynizowanej, nijakiej na nie odpowiedzi. Musimy dobrze rozpoznać, jak bardzo kontrowersyjne były te słowa w epoce Platona, jak wielkie wyzwanie niosły - i że tak pozostało aż do naszej epoki. Platon przede wszystkim ubolewa nad rozwojem filozofii i politycznego przywództwa. W naszej współczesnej kulturze akademickiej ten rozdział jest praktycznie całkowity - i wygląda na to, że tak pozostanie.

¹ Platon: *Państwo*, przeł. W. Witwicki. Kęty 2003.

Immanuel Kant również poświęcił dużą część refleksji przeszłości, teraźniejszości i przyszłości filozofii. To prawda, ktoś mógłby spytać: ale co jeszcze zrobić? Ale w samej swej istocie Kant też jest rewolucyjny. Jednoczesne ciągle rysowanie przyszłych perspektyw metafizyki i bezustanne pomniejszanie jej znaczenia są w całości tak słynne, jak powyższy cytat z Platona. Oto dwie wersje Kantowskiego twierdzenia z *Krytyki czystego rozumu*².

„Z tej dedukcji naszej władzy poznawania a priori wypada jednakże w pierwszej części metafizyki wynik dziwny i na pozór bardzo szkodliwy dla całego zadania, którym zajmuje się jej część druga. Mianowicie to, że przy pomocy tej władzy nigdy nie możemy wyjść poza granice możliwego doświadczenia, co jest przecież właśnie najistotniejszą sprawą dla tej nauki” (B XIX)².

Później, wyjaśnwszy szczegółowo tę omylną, ale nieuniknioną drogę metafizyki, Kant konkluduje:

„Nie tylko było potrzebne prześledzić tę całą, jakkolwiek czczą, pracę rozumu spekulatywnego w sposób wyczerpujący aż do jego pierwszych źródeł, lecz nadto - ponieważ pozór dialektyczny jest nie tylko zwodniczy w swych sądach, lecz i ponętny w zainteresowaniu, jakie się ma tutaj dla tych sądów (...) było wskazane niejako sporządzić w sposób wyczerpujący akta tego procesu i złożyć je w archiwum rozumu ludzkiego dla zapobieżenia w przyszłości błędom podobnego rodzaju” (A703-4/B731-2).

W ciągu całego swojego życia Ludwig Wittgenstein to upominał się o filozofię, to stwierdzał, że jego upominanie się nie miało sensu. Potem powracał jednak do niego, czynił podobne co wcześniej stwierdzenia - i tak bez ustanku. Nigdy nie przestał być filozofem. U szczytu swojej aktywności filozoficznej Wittgenstein napisał:

² L Kant: *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden. Warszawa, 1986.

"Filozofowie mają nieustająco przed oczyma tę metodę naukową, wciąż więc kusi ich, by zadawać pytania i odpowiadać na nie w taki sam sposób, jak czyni to nauka. Skłonność ta jest prawdziwym źródłem metafizyki i prowadzi filozofa w całkowitą ciemność" ³.

Przywołuję te fragmenty jak *hors d'oeuvre*, albo chociaż jako przystawki do mojej własnej, lekkiej intelektualnej strawy. Bez wątpienia stawiają one większe wyzwanie niż to, co sam rozwinę komentując je. Niemniej chciałbym zmierzać w odwrotnym niż one kierunku, rysując bardziej trzeźwą wizję, oszacowując, jakiego intelektualnego wkładu w życie można rozsądnie oczekiwać od filozofii dziś i jutro.

2. Jednym z podejść do twierdzeń wielkich filozofów jest ułożenie ich w okolicznościach historycznych. Okoliczności te zwykle w różnym stopniu zakłócały pracę filozofa i dlatego - podążając tą linią analizy - odpowiedź na nie filozofa można odpowiednio udramatyzować. Możemy tu przywołać okrucieństwa Wojny Peloponeskiej, z ukoronowaniem w postaci egzekucji Sokratesa, zastąpienie religii instytucjonalnej w siedemnastowiecznej Europie świeckim racjonalizmem, wreszcie zamęt ogólnoswiatowego konfliktu, ciągnącego się od drugiej do piątej dekady XX wieku, w którym Wittgenstein jako człowiek aktywnie uczestniczył.

Wolałbym jednak nie odnosić się do tej historycznej analizy. Bez względu na czasy, w których przyszło im żyć, byli to wielcy filozofowie i wielcy intelektualiści. W podejściu do ich idei powinna zatem dominować perspektywa filozoficzna. Tematem przewodnim cytowanych ustępów i dużej części dzida tych filozofów jest namacalne niezadowolenie z filozofii jako jednej z *modi* aktywności intelektu. Czasem próbuję dać moim studentom posmakować tej troski. Oni potrafią czytać przedmowy Kanta, z ich nostalgią za skandaliczną nieproduktywnością metafizyki. A wy? Pytam moich studentów: jak usprawiedliwiacie swój wybór studiów przyjaciołom, z którymi spotykacie się w barze - nieznanym z filozofią? Jaki jest cel i sens waszych studiów? Jaki zrobiono postęp i na co możemy liczyć w przyszłości?

³L. Wittgenstein: *Niebieski i brązowy zeszyt*, przeł. A.Liszc, Ł.Sommer. Warszawa 1998.

To jest oczywiście bardzo niebezpieczne. Ci studenci nie są w żaden sposób zmuszeni do studiowania filozofii. W Wielkiej Brytanii nie jest do tego przypisana żadna ścieżka kariery - nawet kariery nauczyciela filozofii w szkole średniej. Inne przedmioty obiecują atrakcyjniejszą drogę zawodową i lepsze perspektywy finansowe. Na wydziałach filozofii musimy dbać o nabór, żeby w ogóle się utrzymać. Oczywiście więc sugerowanie studentom, że również intelektualnie mogliby wyjść lepiej, wybierając inną drogę, musi być samobójczym szaleństwem.

Rozważmy kontekst, w którym moglibyśmy szukać współpracy z innymi dziedzinami akademickimi. Możemy prowadzić kursy z etyki lekarskiej, logiki rachunkowej i teorii edukacji. W tych wypadkach filozof jest odpowiedzialny za intelektualną wartość współpracy, nie-filozof za jej odpowiedni dla danej dziedziny, użyteczny wymiar. Czy powinniśmy zatem podjąć się instytucjonalnego obowiązku nauczania etyki biznesu, jeśli postęp tego przedsięwzięcia mógłby przekonać nas, że dziedzina biznesu jest zepsuta do szpiku kości? Znów filozoficzne skrupuły, natury czysto intelektualnej i akademickiej, mogłyby odsunąć filozofów od pracy, która odpowiada ich potrzebom.

Jest jeszcze głębszy problem. Filozofia jest odrębną dziedziną, mówiąc we współczesnej terminologii, ma własną tożsamość akademicką. Ma przede wszystkim zaspokoić potrzeby swoich własnych studentów. Współpraca z innymi dyscyplinami nie czyni temu szkody, a przeciwnie, może przynieść korzyści. Ale jeśli podążymy za receptą przepisaną przez naszych trzech luminarzy, taka strategia raczej nie zadziała. Pokusa pójścia za ich słowami i myślą jest zbyt silna. Jak więc pozostać prawdziwymi filozofami, zachowując jednocześnie filozofię jako opłacalne przedsięwzięcie?

3. Moja odpowiedź odnosi się do trzech kluczowych pomysłów: temat, metoda, tradycja. Po pierwsze, temat. *O czym* traktuje filozofia? O przedmiot filozofii można prowadzić niekończące się spory. Zakres odpowiedzi obejmuje tak Kantowską triadę metafizyczną - Boga, wolność i nieśmiertelność - jak i bardziej surowe, ogólne sformułowania, takie jak „fundamentalne studium najwyższej rzeczywistości”. Angielski filozof G. E. Moore odpowiedział na pytanie o przedmiot filozofii wskazując na

woluminy na półkach biblioteki w Cambridge: „wszystko, co w tych książkach”. To ostateczna definicja, ostensywna.

Filozofia jest z pewnością zainteresowana rzeczywistością, wiedzą, prawdą, dobrem i wszystkimi szczegółowymi kwestiami, wpływającymi bezpośrednio z tych fundamentalnych. Ale nawet taka lista nie wyznacza zamkniętego terytorium. Inni eksperci mają śmiałość na nie wkraczać. Czasem ci inni narzekają, że filozofowie w poszczególnych fragmentach nie trzymają się ścisłości i szczegółowości, jakich wymagałyby ich duże, wszechobejmujące aspiracje; w odpowiedzi filozofowie nie wykluczają swoich akademickich braci ze szczegółowych dociekań. Ale w pewnym kontekście filozofowie mogą zdefiniować swój temat bardziej specyficznie. Oto kilka przykładów:

- rzutowanie właściwości, np. „*quus*” Kripkego i „*grue*” Goodmana;
- nieścisłe rozróżnienia właściwości, np. bogaty/biedny, zdrowy/chory i ich znaczenie dla wiedzy i rzeczywistości;
- pomijanie aspektu przyszłości w podejmowaniu decyzji, i oczywiście tego irracjonalizm;
- dyskryminacja pośród potencjalnych beneficjentów i ofiar społeczeństwa jako wspólnoty interesu.

Wybrałem tych kilka tematów, ponieważ mają one specyficzne, filozoficzne odniesienie, ale także dlatego, ponieważ różnią się między sobą, obejmują główne wymiary myślenia filozoficznego, w szczególności docierając do jego granic - faktu i wartości ich istnienia. Ale najważniejsze jest dla mnie to, że filozof, który chce pokazać, co filozofia rzeczywiście *robi*, może równie dobrze wybrać te i podobne tematy, co wielkie i abstrakcyjne refleksje o rzeczywistości, wiedzy, prawdzie i dobru.

Wybierając swoje zainteresowania, filozof nie powinien wstydzić się wybierać coś partykularnego albo szczegółowego. Musi natomiast być świadomym przeciwnego zagrożenia, na jakie szczególnie narażeni są filozofowie analityczni. Jest to nawyk nadmiernej koncentracji na szczegółach, prowadzenia rzeczowej i głębokiej debaty w sprawach detali, kosztem odniesienia do szerszych tematów, w których społeczeństwo oczekuje od filozofa zajęcia stanowiska. Oto przykład. Kiedy Wittgenstein w ostatnich latach swojego życia powrócił do bezpośredniego zaj-

mowania się problemami wiedzy, wiary i pewności, było to zbawienne przypomnienie, że jego filozofia jest tym samym, czym była filozofia od czasów Platona i Kartezjusza. Wittgenstein podszedł do tych tematów po swojemu, kładąc duży nacisk na konkretne przykłady - ale wszystko miało zakorzenienie w tradycyjnych, ściśle filozoficznych pytaniach.

Po drugie, wróćmy do metody. Ciekawym jest, że podczas gdy filozofowie często twierdzą, że nie ma (i nie powinno być) rozdziału pomiędzy tym, co oni robią w ramach którejś z dziedzin szczegółowych a samą tą dziedziną, nie-filozofowie intuicyjnie rozpoznają różnicę pomiędzy swoim własnym podejściem a pozycją i stylem filozofów. Filozofowie mogą postrzegać się jako członków danej społeczności, powiedzmy lekarzy czy psychologów, teoretyków polityki lub literatury, lingwistów. Ale oni z kolei uważają filozofów za obcych - czasem przez szacunek dla ich osobnego wkładu, częściej aby trzymać się z daleka od filozofii, niebezpiecznie odciągającej ich od głównego tematu. Przyczyna tego stanu rzeczy leży, moim zdaniem, w partykularnej i odrębnej metodzie filozofii - sercem tej metody jest dialektyka.

Słowo „dialektyka” oznaczało już wiele rzeczy, odkąd powstało w V wieku p.n.e. w Atenach. Jego reputacja zmieniała się, w miarę jak Platon, Arystoteles, Kant i jego następcy w nowożytnej filozofii niemieckiej i współczesnej filozofii języka zastanawiali się nad epistemologicznym znaczeniem metody Sokratejskiej. Ale tym, co na pewno wpłynęło na wszystkich tych filozofów, szczęśliwie dla nich lub nie, był niepowstrzymany pęd do kwestionowania, zadawania pytań, dyskusowania. Napięcie pomiędzy sprzecznymi punktami widzenia jest czymś, co zachwyca filozofa i wyobcowuje nie-filozofa. Inni intelektualiści po prostu argumentują i dążą do prawdy, filozof - jeśli nie jest pewnym typem relatywisty, postmodernistycznym dekonstruktywistą albo radykalnym sceptykiem - ma w zasadzie ten sam cel. Ale cechą dystynktywną metody dialektycznej, nawet wśród realistów, jest podkreślanie, jak bliski związek łączy w istocie prawdę z fałszem. To dlatego wielu - w mojej opinii najlepszych - filozofów akcentuje tę równowagę w swoich dociekaniach. To wyjaśnia, dlaczego większość filozofów uwielbia sprzeczki i ścieranie się poglądów. Oczywistym przykładem jest Arystoteles w

aporetycznej metafizyce B, i Kant w antynomiach czystego rozumu, które dla samych siebie mają kontrargumenty w innych *Krytykach*.

Ten aspekt filozofii wskazuje na imperatyw rozpoznania i podkreślenia dialektycznego charakteru podejścia filozoficznego, szczególnie jeśli filozof współdziała w porozumieniu z ekspertem z innej dziedziny. Aby taki związek się powiódł, należy wziąć pod uwagę bliskie powiązanie pomiędzy prawdą i fałszem, koniunkcję, na punkcie której filozof jest szczególnie wrażliwy. Ta wrażliwość jest zresztą najważniejszym pierwiastkiem, jaki filozof rzeczywiście wnosi ją do doświadczenia, a w szczególności jest przyczyną jego niechęci do zakończenia debaty albo prowadzenia jej w sposób mało niedojrzały. Sukces współpracy zależy oczywiście w równej mierze od prostego poświęcenia się odkrywaniu prawdy przez nie-filozofa. W tym zawiera się wysiłek nad poszczególnymi metodami i procedurami badania, które przeszły przez krytyczne spojrzenie filozofa. Ponieważ filozofowie (w większości) kładą nacisk na prawdę, ten aspekt pracy nie powinien być dla nich problemem.

Po trzecie, istnieje tradycja filozoficzna. Ten punkt musi być mocno postawiony: nie ma możliwości, aby filozof odłożył tradycję na bok albo zaprzeczył znaczeniu takich postaci, jak Platon, Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Kartezjusz, Locke, Hume, Kant, Hegel, Frege, Wittgenstein i wielu innych. Ci myśliciele współtworzą kanon, który wrósł głęboko w serce filozofa. To roszczenie jest jasne - po prostu żadnemu filozofowi nie będzie dana możliwość, by powiedzieć coś takiego: „Platon uważał, że X [jakiś problem lub temat] jest dla filozofii centralny, ale my zdecydowaliśmy teraz, aby porzucić na zawsze Platona i wszelkie problemy związane z X. Platon powinien zostać wykreślony ze skryptów”. Choć filozofowie, których wymieniłem wcześniej - Platon, Kant i Wittgenstein - byli blisko powiedzenia czegoś takiego o swoich poprzednikach, nie postavili jednak sprawy w taki sposób. Postrzegali siebie jako spadkobierców, nie jako ojcobójców; spadkobiercy mogą rewidować tradycję rodziny, ale rewizja raczej umacnia tradycję niż ją likwiduje.

Oczywiście, filozofia nie jest historią filozofii. Filozof nie jest zobowiązany odnosić się do jakiejś konkretnej postaci, idei albo sporu tylko dlatego, że zajął on ważne miejsce w przeszłej refleksji filozoficznej. Historyk filozofii, przeciwnie, musi przedzierać się przez systema-

tyczną, szczegółową wiedzę na temat pewnego wycinka przeszłej filozofii, który obrał sobie za specjalizację. Niemniej, wszyscy filozofowie muszą zrozumieć, jaka jest natura danego problemu i jego umocowanie w tradycji. Oszacowanie wkładu tradycji w dany problem może być idiosynkratyczne, często jest nieodpowiednie, albo wynikające ze złych informacji, chociaż lepiej, aby tak nie było. Nie zapominajmy jednak, że wielcy filozofowie przeszłości zyskali i utrzymali swój status za sprawą swoich umiejętności filozoficznych. Biorąc pod uwagę wszelki zysk, jaki przyniósł do tej pory rozwój komunikacji filozoficznej poprzez epoki aż do nowoczesności, istnieje duże prawdopodobieństwo, że jakość ta przewyższa zdolność naszą i naszych współczesnych.

Obserwacje te dostarczają psychologicznej i socjologicznej racjonalizacji dla znaczenia tradycji filozoficznej. Dobrze byłoby jednak mieć w zanadrzu argument, który byłby istotny dla przedsięwzięć filozofii jako takiej. Znalazłem go u Arystotelesa, w jego koncepcji dialektyki. Według niej tym, co stwarza i definiuje problem filozoficzny jest konflikt wizji. To właśnie potrzeba rozwiązania konfliktu pcha naprzód filozoficzną refleksję. Bez sporów nie byłoby ani motywacji do dalszej pracy, ani jej sensu. Nie pojawiałoby się również wiele nowych kierunków, ku którym może zmierzać z powodzeniem dalsze badanie.

Takie ujęcie metody filozoficznej wyjaśnia, jak i dlaczego Arystoteles, podążając za pewnymi sugestiami Platona, stał się pierwszym historykiem filozofii. W jego przypadku praktyka ta była stosownie uboga do krótkiej historii, otworzyła jednak drogę następcom. Co ważne, metoda Arystotelesa zbudowała wczesną historię przedmiotu jako koncepcję aktywności filozoficznej jako takiej. Wierzę, że koncepcję tę przyjmują właściwie wszyscy kolejni filozofowie, i że konstytuuje ona fundament studiów filozoficznych.

Ta cecha filozofii musi być połączona z dwiema, które wymieniałem wcześniej. Powinno stać się jasne, że wszystkie one są istotnie powiązane. Obejmują one przekonanie o ważności sporu i dysputy i uwagę dla specjalnej materii problemu filozoficznego. Możliwe, że najbardziej interesujący (bo autorefleksyjny) aspekt tego pomysłu leży w tym, że wymienione idee kładą podwalinę zarówno pod bliskość, jak i dystans

filozofii i innych dziedzin intelektu. Robią to w sposób, który odzwierciedla samą tożsamość filozofii.

4. Zaprezentowałem koncepcję natury i metody filozofii. Nikt zajmujący się filozofią nie znajdzie w niej nic obcego - odnoszę to zarówno do filozofów współczesnych, jak i tych, którzy ukształtowali długą historię przedmiotu. Przynosi to dwie konkluzje.

Po pierwsze, jako filozofowie powinniśmy podkreślać stałe elementy naszych działań: temat, metodę tradycję. Upieram się, żebyśmy robili to na poszczególne sposoby, które starałem się zarysować. Żaden z tych elementów nie wyklucza efektywnej współpracy z nie-filozofami - ale współpraca ta musi respektować warunki wynikające z tożsamości filozofii. Po drugie, jako rozwinięcie punktu pierwszego, powinniśmy poszukiwać takich form współpracy i cieszyć się z niej. Z pewnością przysłuży się to zarówno szerokiemu światu poszukującemu intelektualnej przygody, jak i naszym węższym zainteresowaniom. Tu powinniśmy zlekceważyć mesjanistyczne recepty Platona, Kanta i Wittgensteina.

Olimpiada Filozoficzna i Eseje. Możecie zgadzać się z tymi tendencyjnymi komentarzami na temat natury filozofii, albo nie. Pewnie nie! Ale muszę założyć, że oddziaływały one na Was przynajmniej w pewnym stopniu, aby zbudować na ich podstawie kilka twierdzeń dotyczących mojego drugiego tematu, którym jest forma i treść esejów przygotowywanych na Olimpiadę Filozoficzną.

5. Przyjrzyjmy się najpierw bieżącemu regulaminowi. Jak można oczekiwać, jest on dość liberalny. Uczestnicy (uczniowie) muszą stawić się razem ze swoimi nauczycielami w wybranym miejscu świata, gdzie w ciągu dwóch-trzech dni piszą esej na temat wybrany przez siebie z kilku przygotowanych przez komisję. Eseje są sprawdzane i oceniane według ustalonych wcześniej zasad, a najlepsi uczestnicy otrzymują nagrody i wyróżnienia. Byłem kiedyś obecny na jednym z takich wydarzeń. Uznałem je za poruszające i pouczające, z pewnością było ono również takim dla moich kolegów, dla uczestników i ich nauczycieli. Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna ma się bardzo dobrze.

Jest natomiast kilka kwestii regulaminowych, które wymagają dalszego komentarza. Po pierwsze, sposób, w jaki wybiera się tematy. Propozycje tematów są składane przez przewodniczących delegacji do

FISP, a Komisja Nadzorująca FISP dokonuje ostatecznego wyboru. Metodę tę wymyślono, aby zapewnić zarówno nadzór delegacji krajów nad całym procesem, realne uczestnictwo osób zaangażowanych w konkurs, jak i niezależność wynikającą z oddania ostatecznego wyboru w ręce instytucji zewnętrznej. Działa to bardzo dobrze. Niemniej, pozostaje kwestią otwartą, czy udział FISP ma się ograniczać jedynie do wyboru tematów z przygotowanej wcześniej listy. Może powinno się pozwolić przedstawicielom FISP zmieniać nieco tematy przygotowane przez delegacje poszczególnych krajów, a nawet dodawać swoje tematy.

Bardzo ciekawe efekty daje prześledzenie listy tematów z lat 1993-2004, zamieszczonej na stronie internetowej FISP pod adresem **<http://www.fisp.org/OLYMP5.htm>**, Każdy z tematów jest cytatem ze znanej postaci z historii filozofii. W niewielu tylko przypadkach autor był (choć już martwy) na tyle współczesny, by można było w jakiś sposób zakwestionować jego pozycję. Tylko dwa razy, raz na Węgrzech w 1999 roku i raz w Seulu w roku 2004, wśród tematów znalazło się pytanie bez cytatu. Wróć do tej sprawy później.

Po drugie, jest wymagane, aby uczniowie pisali esej w języku, który nie jest ich językiem ojczystym. Zasada ta jest bez zarzutu w swym poświęceniu dla idei multikulturalizmu językowego. Jest również godna podziwu z tego względu, że zachęca studentów do płynnego posługiwania się językiem obcym. Uważam jednak, że w tym aspekcie Olimpiada powinna oderwać się od swoich pierwotnych założeń. Założyciele Olimpiady pochodzili z krajów, które ogólnie można by określić mianem wschodnioeuropejskich. Chociaż byli dumni ze swojej kultury i języka, każdy z nich rozumiał, po pierwsze, że język ich nie jest zbyt znany poza granicami kraju, i po drugie, że język ten nie jest źródłowym dla największych osiągnięć filozofii. Z obu tych przyczyn najlepsi studenci filozofii musieli znać również inne języki europejskie. Oczywiście wyborem były języki angielski, francuski i niemiecki - języki Locke'a, Kartezjusza i Kanta.

Teraz sprawy mają się trochę inaczej. Od 2001 roku w Olimpiadzie uczestniczy o wiele więcej krajów; rozszerzenie to jest bardzo pożądane i powinno iść dalej, celując w przyłączenie kolejnych. Mamy teraz w Olimpiadzie państwa, w których pierwszym językiem jest język ogólnie-

światowy, mający zarazem duże znaczenie w tradycji filozoficznej. Powinno się zatem postawić pytanie, czy traktujemy wszystkich uczestników jednakowo i czy takie językowe kryterium wobec uczestników i ich krajów jest teraz i na przyszłość najlepsze.

Po trzecie, do kryteriów oceny esejów należą: związek z tematem, sprawność filozoficzna w rozumieniu tematu, siła przekonująca argumentów, spójność i oryginalność. To dobra lista. Mój komentarz jest aprobujący, niemniej, chcę zasugerować, że kolejność prezentacji jest tu myląca. „Filozofia” jest pośród tych kryteriów wymieniona tylko raz, tylko w drugim punkcie. Jako profesjonalni filozofowie możemy wypełnić ten brak - oczywiście, wiemy, że eseje powinny być filozoficzne i dotyczyć filozofii, i wszystko w nich powinno być przeświecone przez filozoficzną perspektywę sprawdzającego, który oceni, co czyni podejście autora specyficznie filozoficznym. Ale kryteria te nie czynią tego domniemania tak jasnym, jak to być powinno.

6. Reguły są więc dobre, ale mogłyby być jeszcze lepsze; myślę, że moje propozycje ich rewizji powinny zostać rozważone. Wróćmy zatem w końcu do bardziej teoretycznej pozycji, która wiąże się z pierwszą częścią mojego artykułu. Zostawiwszy z boku praktykę, regulamin i organizację Olimpiad, spójrzmy z idealnej perspektywy: jak powinny być skonstruowane te eseje, ze względu na swoją formę i zawartość? To temat, który pierwotnie zadała mi Luise Dreyer.

Argumentowałem wcześniej, że filozofia musi mieć świadomość istnienia innych przedmiotów i studiów, mieszczących się w jej pobliżu. Ze względu na pewną bliskość tematu i (do pewnego stopnia) metody filozofii i innych przedmiotów, filozofowie potrzebują zarówno współpracować, jak i utrzymywać zdrowy dystans wobec przyległych kierunków studiów. Mój pierwotny wgląd determinuje to, co mam do powiedzenia na temat pożądanych jakości, które powinny znaleźć się w esejach filozoficznych pisanych przez 17-20-latków, obojętnie, czy na Olimpiadę, czy w innych, bardziej zwyczajnych celach, jak spełnienie oczekiwań nauczyciela lub profesora uniwersytetu. Znane są nam, jak myślę, dobrze skonstruowane eseje studentów, pod wieloma względami dobre, nawet świetne, ale jednak niefilozoficzne. Student jest wyraźnie

chętny i pilny, chcemy dać mu lub jej dobrą ocenę - nie możemy jednak tego zrobić, ponieważ jego esej nie mieści się w ramach filozofii.

Jaki więc kroki powinniśmy podjąć, jako nauczyciele, i jako ustanawiający regulamin, aby uchronić się przed takimi sytuacjami? Jednym ze sposobów, według mnie pedagogicznie niedostępnym, jest ten, o którym staram się tu ciągle pisać - szczere, dosłowne i teoretyczne rozmawianie o naturze filozofii. Studenci muszą uczyć się poprzez przykład i praktykę, nie przez teoretyczny opis. Trzy elementy, którymi poprzednio zdefiniowałem filozofię, to temat, metoda i tradycja. Tradycja i temat są w pewnym sensie łatwe do przybliżenia. Możemy pisać eseje z cytataми z Platona, Kartezjusza i Kanta; ich przedmiot będzie z pewnością filozoficzny. Oto kwestia z Kanta: „Czas nie jest czymś, co istnieje samo w sobie. Czas jest więc czysto subiektywnym warunkiem (ludzkiej) intuicji, a sam, oddzielony od podmiotu, jest niczym”. Możemy również wybrać temat, który bezpośrednio ukierunkowuje uczniów na filozofię. Wymieniłem wcześniej dwa nieoparte na cytacie tematy z poprzednich Olimpiad. Jeden brzmiał: „Czy nauka potrzebuje filozofii?”. Można spokojnie przypuszczać, że odpowiedzi na to pytanie będą odnosić się bezpośrednio do filozofii.

Prowadzi nas to do trzeciego elementu, którym jest metoda. Zakładając, że temat jest właściwy, a odniesienia do tradycji filozoficznej satysfakcjonujące, wydaje mi się, że kwestia metody jest czynnikiem determinującym, czy odpowiedzi na zadane tematy i same tematy są adekwatne do celów stawianych przez Olimpiadę Filozoficzną. Przede wszystkim, powinniśmy szukać w esejach zainteresowania rozwojem argumentów, który wykazywałby złożoność i dialektyczną naturę prawdy filozoficznej. Mamy tu dwa zasadnicze punkty. Pierwszym jest argumentacja zamiast prostego przedstawienia tematu. Powinniśmy szukać jasnego postępowania myślowego, przejścia od tego, co jest intuicyjnie oczywiste, na wyższe poziomy, tak, aby ostatnia część rozumowania była tak zrozumiała, jak pierwsza. Po drugie, powinniśmy wymagać wrażliwości na powiązania pomiędzy argumentami za i przeciw. Obie strony argumentacji powinny być zrównoważone od początku analizy. Może się zdarzyć, że równowaga ta zacznie się wytracać na rzecz jednej ze stron, w miarę postępu argumentów. Oczywiście, zgodnie z

moją wizją dialektycznego stylu filozofii, najbardziej satysfakcjonujące będzie tylko minimalne przychylenie się ku jednej ze stron, tak, że temat na końcu pozostanie w minimalnie tylko większej nierównowadze niż był na początku.

Przeszedłem tym samym od praktyki do ideału. Myślę, że te standardy powinny być wykorzystywane jako wskazówki dla uczestników Olimpiady i wszystkich nowych studentów filozofii. Niech zapoznają się z kwestiami filozoficznymi i naszą tradycją; jest to niezbędne do osiągnięcia sukcesu. Ale nagroda powinna trafić do tego, kto, oprócz tych umiejętności, uchwyci piękno i subtelność zniuansowanej argumentacji.

Z angielskiego tłumaczyła: *Joanna Kusiak*

Summary

There is strong connection between metaphilosophy, epistemology, philosophy of education and the philosophical reflection on the pedagogical practice. Is it possible for philosophy to preserve its identity when cooperating with other subjects adjacent to it? The answer how to remain real philosopher turns on a trio of concepts topic, which can but does not have to be metaphysical abstract, the particular method at the heart of which is dialectic and the philosophical tradition, which is to be kept in mind constantly. None of these elements precludes extensive and effective engagement with non-philosophical partners, but that engagement must proceed on terms that respect the identity of philosophy. All of them should be anyway the basis of teaching philosophy in order to make students' essays really philosophical. Also some rules of the Philosophy Olympiad are to be reconsidered.

PAWEŁ WALCZAK
Uniwersytet Zielonogórski

**POMIĘDZY PYTANIEM A ODPOWIEDZIĄ.
O DWÓCH STRATEGIACH BUDOWANIA PROGRAMU
NAUCZANIA FILOZOFII W SZKOLE**

Sens słowa program bardzo dobrze oddaje łaciński źródłosłów - *curriculum*. Słowo to pierwotnie oznaczało „tor wyścigu rydwanów”. Ta klasyczna intuicja zakłada, że program obejmuje cel, drogę do celu, oraz środki realizacji celu. W zależności od sposobu ujęcia celów, treści i metod nauczania, w różnych koncepcjach pedagogicznych różnie definiuje się, czym jest i czym być powinien program nauczania.

Należy odróżnić program do inwentarza. Inwentarz to wykaz materiału nauczania przeznaczonego do realizacji, stanowiący zestaw mniej lub bardziej uszczegółowionych haseł programowych. Nie wprowadza się tam jakiegokolwiek uszeregowania tych haseł, nie narzuca się ich układu, nie zestawia w szersze bloki tematyczne. Inwentarz więc to proste wyliczenie zagadnień, których nie należy pomijać w procesie nauczania. Formę inwentarza mają obecne podstawy programowe publikowane przez Ministerstwo Edukacji Narodowej dla poszczególnych przedmiotów nauczania. Program natomiast jest pojęciem szerszym: oprócz wykazu materiału obejmuje system szeregowania treści, rozplanowanie, rozmieszczenie w czasie poszczególnych treści, połączenie selekcji i gradację materiału, sugestię co do metod, spodziewane rezultaty.

Programy nauczania mogą przybierać różnorodne formy. Formuła programu odzwierciedla najczęściej przyjętą przez autora programu pogólną koncepcję nauczania, na podstawie której akcentowane są poszczególne elementy programu. Najczęstsze formy programów przybierają postać:

- a. program jako wyraz treści nauczania (program jako inwentarz);

b. program jako zestaw planowanych czynności pedagogicznych (zakres nauczania, układ treści, proporcje poszczególnych działów treści, interpretację treści, metody i techniki nauczania, sposoby motywowania, itd.);

c. program jako zestaw zamierzonych efektów pedagogicznych (wykaz rezultatów w postaci uzyskanej wiedzy i umiejętności);

d. program jako zestaw pojęć i zadań do wykonania (wykaz jednostkowych zadań, aktywności do wykonania przez uczącego się);

e. program jako rejestr doświadczeń (program jako zindywidualizowany plan doświadczeń uczącego się, dopasowanie do potrzeb i możliwości ucznia, przewidywania tzw. ukrytego programu)¹.

Powyższa analiza form programów nauczania ukazuje możliwość spojrzenia na program nauczania z dwóch perspektyw - z perspektywy procesu nauczania (akcentowanie zamierzonych rezultatów, zalecanych treści, zaplanowanych działań), oraz z perspektywy procesu uczenia się (spojrzenie od strony uczącego się, indywidualnych doświadczeń edukacyjnych ucznia). Przy tworzeniu programu nauczania filozofii należy brać pod uwagę istnienie obu perspektyw, poszukując złotego środka; oprócz pytania czego nauczać?, jak nauczać?, jakiej wiedzy i umiejętności oczekiwać?, jakie zadania stawiać uczniom?, należy mieć świadomość czego uczeń faktycznie się uczy.

Na ostateczny kształt programu nauczania ma również wpływ przyjęty przez autora model nauczania. Różnorodność modeli nauczania wynika z faktu, iż autorzy programów w niejednakowy sposób odpowiadają na pytania: co to znaczy zdobywać wiedzę?, co to znaczy wyrabiać umiejętności, co to znaczy realizować program nauczania? Najczęściej można spotkać się z rozróżnieniem dwóch modeli nauczania: na model analityczny i model hermeneutyczny.

W modelu analitycznym hasłem przewodnim, streszczającym jego zasadniczy sens, jest „uczyć się, aby przyswoić”. Wiedza rozumiana jest jako obiekt, który należy zdobyć, uzyskać, przyswoić. Jest ona obiektywna, uczeń jej nie współtworzy, nie może krytycznie modyfikować. Akcent położony jest na skutecznym przekazywaniu wiedzy i informacji.

¹Por. H. Komorowska: *O programach prawie wszystko*. Warszawa 1999, s. 24-30.

Model hermeneutyczny wyraża hasło „uczyć się, by znaleźć odpowiedź”. Wiedza to produkt współtworzenia, w którym biorą udział uczeń i nauczyciel. Podkreśla się rolę interakcji zachodzących pomiędzy nauczycielem a uczniem, rolę procesu komunikacji i budowania znaczeń. Efektem tych procesów ma być dzielenie postaw i wartości oraz zdobywanie informacji. Akcent przesunięty jest na uczenie przez doświadczenie, współdziałanie i porozumienie².

Model hermeneutyczny jest, w moim przekonaniu, bardzo atrakcyjnym modelem dla nowoczesnej edukacji. Nie należy jednak zapominać, że źródłem wszelkich poszukiwań jest moment pytania, zainteresowania, jest potrzeba zdobycia wiedzy. Aby poszukiwać odpowiedzi, potrzebne jest pytanie! Wydaje się, że model hermeneutyczny jest odpowiedni dla tworzenia programu nauczania filozofii w szkole. Jednak punktem wyjścia takiego programu muszą być pytania i problemy. I to takie pytania, które będą autentycznymi pytaniami ucznia, które będą w stanie wzbudzić w nim ciekawość i prawdziwe zainteresowanie.

Następnym zagadnieniem ważnym dla prawidłowego konstruowania programu nauczania jest problem jego formalnej struktury. Pośród wielu zasad konstruowania programu ważny dla uczenia filozofii jest problem szeregowania treści nauczania. Najczęściej we współczesnej dydaktyce mamy do czynienia z dwoma sposobami szeregowania treści: układ linearny i układ spiralny.

W układzie linearnym elementy materiału są ułożone kolejno jeden po drugim. Założeniem dydaktycznym jest tu opanowanie poprzedniej części materiału przed przystąpieniem do realizacji kolejnej części.

Struktura układu spiralnego opiera się na układzie materiału w kolejne cykle, gdzie cykl pierwszy zawiera całość materiału w podstawowym zarysie, w całościowej i uogólniającej formie (może zawierać jakiś podstawowy problem, podstawowe pytanie). Cykl drugi pogłębia informacje, i tak kolejne cykle zwiększają zakres informacji oraz wymaganych umiejętności, poruszając się w obrębie tych samych haseł programowych. W psychologii kognitywistycznej występuje pojęcie organizatora poprzedzającego - jest to pojęcie, informacja, pytanie, model, który stanowi bazę, oparcie, punkt odniesienia dla budującego się systemu

²Por. Tamże, s. 20-23.

wiedzy i umiejętności ucznia. Pierwszy cykl - oparty o naczelną treść programową, która organizuje cały proces nauczania - jest czymś w rodzaju takiego organizatora poprzedzającego.

Dla potrzeb nauczania filozofii w szkole wydaje mi się bardziej odpowiedni układ spiralny. Taka formalna struktura programu pozwala na stworzenie takiego procesu nauczania, który będzie dostosowany do potrzeb i możliwości uczniów, a to z kolei daje szansę na autentyczne ich zaangażowanie w poznawanie filozofii. Największym atutem takiego sposobu budowania programu jest to, iż daje on pewien całościowy, przejrzysty i spójny obraz poznawanego przedmiotu, umożliwia łatwy wgląd w omawianą problematykę, ułatwia tak konstruować zajęcia, by przede wszystkim kształcić umiejętności i pogłębiać zrozumienie treści, niż koncentrować się tylko na przekazywaniu wiadomości³.

Obok formalnych aspektów konstruowania programu naczelnym problemem jest jego merytoryczna zawartość. Każdy autor programu staje przed koniecznością selekcji i doboru materiału. Obecnie Ministerstwo wskazuje tylko na podstawę programową, która określa pewne minimum, jakie należy w programie dla danego poziomu nauczania zawrzeć.

Pośród dostępnych programów nauczania filozofii w gimnazjum i w szkołach średnich spotkać możemy w dwie strategie konstruowania programu w aspekcie merytorycznym: strategię historyczną i strategię problemową.

Według strategii historycznej, konstrukcja programu oparta jest o historyczny rozwój filozofii. Sprowadza się do uczenia historii filozofii. U zwolenników tej strategii charakterystyczne jest przekonanie o niemożliwości zrozumienia filozofii bez jej historycznego kontekstu, oraz niemożliwości zrozumienia pojęć i języka filozofii bez znajomości ich historycznych źródeł. Owa niemożliwość bierze się stąd, że dydaktyka jest

³ Przykładem spiralnej budowy programu jest program mojego autorstwa (zob. P. Walczak: *Koncepcja programowa nauczania filozofii w liceum profilowanym*, w: *Filozofia w szkole. Materiały z konferencji naukowej*, red. B. Burlikowski, W. Słomski. Warszawa-Kielce 2002, s. 546-558). Funkcję bazy programu, organizatora poprzedzającego pełni w nim Platowska metafora jaskini. Każdy temat - hasło programowe - nawiązuje w każdym ogniwie programu do jakiegoś aspektu interpretacji tej przypowieści.

wpisana w filozofię (filozofia jest rozumiana jako specyficzna dziedzina wiedzy), gdyż filozofia tworzy się w toku historycznego rozwoju i należy jej się uczyć odtwarzając ten proces⁴.

Strategia historyczna posiada liczne zalety:

- duża zawartość merytoryczna, treściowa, stąd duża wartość poznawcza;
- taki sposób prezentowania filozofii pozwala przekazać dużo wiedzy w krótkim czasie - wysoka efektywność (choć wydaje mi się, że jest to efektywność pozorna);
- pozwala na ukazanie ciągłości myśli, rozwoju filozofii w procesie historycznym, uświadamia historyczne i kulturowe uwarunkowanie filozofii i przez to pozwala zrozumieć współczesność;
- pozwala ukazać powiązanie filozofii z innymi dziedzinami kultury.

Równocześnie można wskazać wiele poważnych wad strategii historycznej, które każą zastanowić się nad jej przydatnością w nauczaniu filozofii w szkole:

- metoda niezbyt nośna dydaktycznie, ograniczająca swobodę nauczyciela w doborze metod nauczania;
- nie odpowiada na potrzeby ucznia (problemy omawianego filozofa nie są problemem ucznia, brak autentycznego pytania - brak potrzeby poszukiwania odpowiedzi);
- linearność takiego programu sprawia, że uczeń szybko się nudzi; gdy umknie mu jeden element programu, nie ma możliwości włączenia się w proces nauczania;
- nie kształtuje umiejętności, często sprowadza się do kumulacji wiedzy, a nie do rozbudzania zainteresowania i myślenia;
- „obciąża” lekcje dużą ilością informacji.

Alternatywą dla strategii historycznej jest strategia problemowa, która polega na konstruowaniu programu według problemów, pytań, haseł programowych, abstrahujących od ich historycznego kontekstu. Metoda ta przynosi wiele korzyści dydaktycznych:

⁴ Szerzej na ten temat pisze E. Martens: *Dydaktyka filozoficzna*. „Edukacja Filozoficzna”, vol. 6/1988, s. 217-236.

- metoda „nośna dydaktycznie”, przyjazna uczniowi, gdyż pozwala na podejmowanie tematów i zagadnień żywo ucznia interesujących - zaniepokojenie;

- pozwala na dopasowywanie się do potrzeb i możliwości ucznia;
- jej spiralny układ pozwala powracać do początkowych zagadnień, dzięki czemu uczeń ma możliwość czuć się „bezpiecznie” na lekcji;
- daje nauczycielowi swobodę w organizowaniu lekcji;
- kładzie akcent na kształtowanie umiejętności, myślenia dyskusyjnego, poszukiwania odpowiedzi;

Podstawową wadą tej strategii może być niska zawartość merytoryczna programu, ograniczenie treści nauczania, duża selektywność wiedzy filozoficznej, gdyż program taki nie ukazuje istotnych powiązań, uwarunkowań historycznych. Pomimo tego wydaje mi się jednak, że strategia problemowa jest bardziej odpowiednia dla budowania programu nauczania filozofii w szkole.

Strategia problemowa oparta jest o model hermeneutyczny - akcentujący zrozumienie jako cel edukacyjny oraz umiejętności ucznia. Przyjęcie tej strategii, w powiązaniu z formalną strukturą spiralną, pozwala na kontrolę i kierowanie procesem rozwoju indywidualnych umiejętności ucznia. Chcąc nauczać filozofii, tak, aby spełniała ona zadania i cele, jakie się stawia filozofii jako przedmiotowi nauczania w szkole, należy - jak sądzę - konstruować programy nauczania według strategii problemowej. Ucząc historii filozofii dajemy uczniowi gotową odpowiedź. Pojawia się klasyczny dylemat - co jest ważniejsze w filozofii: pytania czy odpowiedzi. Niezależnie od zakładanego rozwiązania tego dylematu należy się zgodzić, iż zanim przedstawimy możliwe odpowiedzi, musimy obudzić w uczniu filozofa - sprawić, iż pojawią się w nim prawdziwe problemy i pytania, zainspiruje go ciekawość, która jest źródłem wszelkiej filozofii.

TOMASZ MAZUR
Uniwersytet Warszawski

MIEJSCE FILOZOFII WE WSPÓŁCZESNYM POLSKIM SYSTEMIE EDUKACYJNYM

Rozważania z zakresu filozofii nauczania filozofii

„Podług filozofii klasycznej cele filozofów są zupełnie odmienne od celu czy celów, do których dążą nefilozofowie. Filozofia nowożytna pojawia się, gdy cel filozofii zostaje utożsamiony z celem, który może być rzeczywiście poszukiwany przez wszystkich ludzi”¹.

Leo Strauss

1. Filozofia nauczania filozofii. Przyjmijmy istnienie osobnej dyscypliny: *Filozofia nauczania filozofii*. Do jej zakresu przedmiotowego będą należały przede wszystkim: krytyczna analiza warunków możliwości nauczania filozofii z jednej strony, oraz doboru celów, materiału i metod z drugiej strony. Jako taka, dyscyplina ta nie pokrywa się z pedagogiką, co najwyżej może czerpać z niej inspiracje. Stanowi za to integralną część filozofii z charakterystycznym dla niej roszczeniem do ważności i uniwersalności uzyskanych wniosków.

Istnieje kilka faktów, z których zestawienia filozofia nauczania filozofii może wyciągać swe specyficzne wnioski. (1) Pierwszym takim faktem jest, że nie istnieje koncepcja filozofii akceptowana przez wszystkie osoby filozofię w ten czy inny sposób uprawiające. (2) Fakt drugi wynika z tego pierwszego: jeżeli nie istnieje istotowa jedność filozofii, nie może też istnieć jedna dobra koncepcja nauczania filozofii. Co, jak i w jakim celu nauczane jest jako filozofia, wynika zawsze ze szczególnego rozumienia filozofii, a także instytucjonalnego i historycznego kontekstu. Kto i jak ma decydować o wyborze metody i treści naucza- ¹

¹ L. Strauss: *Wyszktałenie liberalne i odpowiedzialność*, w: *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, przeł. P. Maciejko. Warszawa 1998, s. 270.

nia? Jest to jedno z kluczowych pytań, jakie stawiamy sobie w obrębie filozofii nauczania filozofii. Ściśle rzecz ujmując brzmi ono następująco: jakie są najważniejsze kryteria dokonania takiego wyboru?

Pewne światło na to pytanie rzucają kolejne fakty brane pod uwagę przez filozofię nauczania filozofii. (3) Jeden z nich to, że istoty filozofii nigdy nie przyjmuje się apodyktycznie w punkcie wyjścia, lecz że jest ustalana w trakcie. Dociekanie i naukę filozoficzną cechuje stałe otwarcie na istotę tego dociekania, a więc gotowość modyfikacji założeń, postawy, koncepcji racjonalności. (4) Faktem kolejnym jest, że filozofia zawsze pozostaje w sprzężeniu ze zmiennymi warunkami historycznymi oraz, do pewnego przynajmniej stopnia, ze stanem wiedzy naukowej - w tym przypadku byłaby to przede wszystkim wiedza psychologiczna na temat procesów poznawczych i rozwojowych człowieka.

Zestawienie i analiza tych faktów w kontekście koncepcji systemu edukacyjnego (w tym: współczesnego systemu edukacyjnego) prowadzi nas do szeregu istotnych wniosków czy hipotez odnośnie do miejsca i roli filozofii w tym systemie, albo raczej: w kontekście tego systemu. Główną tezę, do której wyłożenia będziemy tu zmierzać jest to, że we współczesnym systemie edukacyjnym nie ma miejsca na filozofię w ścisłym tego słowa znaczeniu - musi się ona lokować poza nim, w stałej i dynamicznej w stosunku do niego opozycji.

2. System edukacyjny. W najnowszym projekcie opublikowanym przez Ministerstwo Edukacji: *Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla liceów ogólnokształcących, liceów profilowanych, techników, uzupełniających liceów ogólnokształcących i techników uzupełniających*², jako jeden z przedmiotów obowiązkowych umieszczona jest filozofia. Znalazła się ona tam z oczywistych względów, o co zresztą, podając te względy, polskie środowiska filozoficzne od lat zabiegały. Powodem kluczowym wydaje się ten, że nauczanie filozofii skutecznie realizuje kilka głównych zadań publicznej powszechnej oświaty. Do takich celów, spośród tych podanych w wymienionym dokumencie, należą, między innymi, a) rozwijanie zdolności myślenia analitycznego i *

² Ministerstwo Edukacji Narodowej. *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół (projekt)*. Załącznik nr 3. 2007.

syntetycznego; b) umiejętności skutecznego porozumiewania się w różnych sytuacjach, prezentacji własnego punktu widzenia i uwzględniania poglądów innych ludzi; c) poszukiwania, porządkowania i wykorzystywania informacji z różnych źródeł; d) rozwijanie dociekliwości poznawczej, ukierunkowanej na poszukiwanie prawdy, dobra i piękna w świecie; e) dążenie do dobra w jego wymiarze indywidualnym i społecznym, umiejętne godzenie dobra własnego z dobrem innych, odpowiedzialności za siebie z odpowiedzialnością za innych, wolności własnej z wolnością innych; f) dążenie do rozpoznawania wartości moralnych, dokonywania wyborów i hierarchizacji wartości; g) kształtowanie w sobie postawy dialogu, umiejętności słuchania innych i rozumienia ich poglądów. Jako cel nadrzędny podany jest przy tym wszechstronny rozwój osoby ucznia³.

Jest prawdą, że filozofia ujęta historycznie, tj. jako jakaś suma głoszonych na jej obszarze koncepcji, wszystkie wymienione wyżej zadania dydaktyczne, a także wiele innych, pozwalała realizować. W przedstawionym powyżej szczególnym zestawieniu występują one, ująwszy rzecz w dużym przybliżeniu, przede wszystkim w tradycji filozofii renesansowej i oświeceniowej. Oznacza to, że filozofia jako przedmiot nauczania we współczesnym systemie edukacyjnym znajduje się w tym szczególnym położeniu, iż treści i metody przez nią przyjęte opierają się na paradygmacie i ideale człowieka właściwym dla określonej tradycji filozoficznej. Wynika z tego kilka doniosłych konsekwencji.

Po pierwsze oznacza to, że filozofia nauczana w szkole czy na uniwersytecie na przykład w porządku historycznym jest traktowana instrumentalnie, tj. jako narzędzie realizacji czy prezentacji wyżej przedstawionego ideału. Po drugie znaczy to też, że ideał ten, jako założenie całego systemu nauczania, nie jest poddawany krytycznej ewaluacji. Czy oznacza to, że filozofia jako przedmiot staje się ostatecznie narzędziem szlachetnej wprawdzie, ale indoktrynacji? Po trzecie w końcu oznacza to, że filozofia pojęta jest tu z góry w zawężony i zafałszowany sposób, tj. jako dyscyplina, która może służyć realizacji tego ideału człowieka, zatem która jest istotowo względem tego ideału adekwatna. Ale przecież filozofia nie posiada ustalonej istoty (i to jest jej istota) - nie może więc

³ J. w., s. 1-2.

być ostatecznie adekwatna względem jakiegoś apriorycznie przyjętego ideału człowieka. To właśnie ustalanie ważności i obowiązywania określonych ideałów jest jednym z jej głównych zadań. Po trzecie, ponieważ zakłada się, że proces edukacji ma charakter i cele skończone, to samo automatycznie będzie się tu przypisywać filozofii, podczas gdy, jak ujmuje to na przykład Leo Strauss, „filozofia jest w znacznie większym stopniu poszukiwaniem mądrości niż jej posiadaniem, kształcenie filozofa nie kończy się, póki on żyje; jest to kształcenie dorosłych *par excellence*”⁴.

3. Heteronomia filozofii. Żaden przedmiot umieszczony w systemie powszechnego systemu kształcenia nie jest w pełni autonomiczny, gdyż jest przyjęty niejako cel sam w sobie, lecz, co najmniej częściowo, także jako środek do uzyskania określonych celów pedagogicznych. Najogólniej rzecz biorąc, cele te dzielą się dzisiaj na trzy aspekty: indywidualny (harmonijny rozwój osobowości wychowanka), społeczno-obywatelski (przystosowanie to harmonijnego współżycia na łonie danego współczesnego społeczeństwa i instytucji państwowych), zawodowy (przygotowanie do odnalezienia się na rynku pracy). Może więc filozofia, znajdując się w takim samym położeniu, co inne przedmioty, nie powinna jako taka specjalnie narzekać - żyjemy w końcu w czasach kompromisów i trzeba się dostosować do istniejących warunków?

Ale na to mamy klasyczną odpowiedź kartezjańską: do istoty wszystkich dyscyplin, oprócz filozofii, należy właśnie ich heteronomia. Każda z nich opiera się na przesłankach o charakterze filozoficznym. Wniosek z tego wyciągnąć możemy ten, że przyjęcie w systemie nauczania heteronomicznego charakteru filozofii podważa nie tylko jej sens, ale także możliwość ugruntowania albo poszukiwania ugruntowania całej wiedzy. Uczniowie bowiem mają w ten sposób przekazywany (w samej strukturze systemu nauczania) obraz świata, w którym wszystko jest ugruntowane na przyjętych arbitralnie (politycznie, cywilizacyjnie, kulturowo, społecznie) przesłankach, nie istnieje natomiast żadna autonomiczna dziedzina fundująca.

Może lepiej możemy rozważyć te konsekwencje na przykładzie współczesnych publikacji z zakresu dydaktyki filozofii. Za przykład

⁴ L. Strauss. *Wychowanie liberalne...*, op. cit., s. 263.

weźmy tutaj książkę Krzysztofa Ślezińskiego *Zarys dydaktyki filozofii*⁵. Jej lektura pozwala dojść do przekonania, że autor, jako dydaktyk, błędnie utożsamia założenia systemu edukacyjnego z fundamentem samej filozofii. W rozdziale, w którym rozważane są przez niego założenia nauczania filozofii w szkole pisze on:

„Od nauczyciela oczekuje się, aby umiejętnie dążył do zapewnienia wychowankowi harmonijnego, całościowego rozwoju przy jednoczesnym uwzględnieniu jego indywidualności i odmienności od innych osób. W sposób zdecydowany należy odchodzić od ukierunkowanego, jednostronnego rozwoju intelektualnego bytu ludzkiego i dążyć do realizowania się człowieka także na innych płaszczyznach jego aktywności”⁶.

Następnie autor pracy podaje neurologiczne przesłanki takiego podejścia, pisząc, że „dążenia do zrównoważonego i harmonijnego rozwoju bytu ludzkiego mają solidne uzasadnienie w badaniach neurologicznych”⁷. Szczegóły tych badań są tu wyliczone. Na następnych stronach Krzysztof Śleziński pisze też o „poszukiwaniu wartości prawdy, dobra i piękna w powiązaniu z odpowiedzialnością i tolerancją”⁸, oraz o tym, że:

„Nauczyciel przez swą autentyczną postawę wychowawcy powinien bezwarunkowo zaakceptować osobę wychowanka. W takich warunkach pracy w klasie uczeń może podjąć decyzję o zmianie postawy biernej na aktywną, twórczą, kreatywną i otwartą”⁹.

W ten sposób ugruntowana zostaje instrumentalna rola filozofii jako narzędzia w procesie realizacji przyjętego w systemie edukacji publicznej ideału człowieka i to ideału opartego na przesłankach niefilozoficznych, lecz na przykład neurologicznych. W ten sposób na przykład neurologia staje się podstawą filozofii. Filozofia nauczania filozofii każe nam w tym miejscu postawić fundamentalne pytanie: Jeżeli odkryjemy na przykład (lub chociaż poważnie potraktujemy taką hipotezę), że po-

⁵ K. Śleziński: *Zarys dydaktyki filozofii*. Kraków 2000.

⁶ J. w., s. 22-23.

⁷ J. w., s. 23.

⁸ J. w., s. 27.

⁹ J. w., s. 28.

znanie i kontemplacja prawdy jako cel filozofii wymaga od nas faworyzowania rozwoju jednostronnego, a także częściowo społecznego, to co to znaczy dla procesu nauczania filozofii w istniejącym systemie edukacyjnym?

4. Rebelia filozoficzna. Do istoty filozofii zawsze należał jej krytyczny stosunek do istniejących instytucji czy standardów edukacyjnych. Apostoł filozofii, Sokrates, zginął co najmniej częściowo z tego powodu. Dążył do radykalnego przeformułowania istoty edukacji i roli filozofii w tej edukacji. Współcześnie, amerykański filozof Christopher Phillips, doszedł do przekonania, że duch Sokratesa zmusza nas, żebyśmy po raz kolejny zbuntowali się przeciw istniejącym instytucjom edukacyjnym i wyprowadzili filozofię poza nie, na ulicę, do ludzi. Na podstawie tego wezwania zapoczątkował on ruch o nazwie *Socrates Cafe* - ruch ten opiera się na organizacji filozoficznych klubów dyskusyjnych (dyskusja prowadzana jest przy zastosowaniu metody sokratycznej). Inicjatywa ta odniosła olbrzymi sukces w Stanach Zjednoczonych i przeniosła się następnie (aczkolwiek z różnym powodzeniem) do innych krajów. Opisuując ten ruch w swojej bestsellerowej książce, Christopher Phillips zdaje się formułować dość radykalną tezę, że do istoty filozofii należy jej nieinstytucjonalność¹⁰. Filozofia to dla niego, innymi słowy, stała gotowość do dyskusji nad fundamentalnymi pytaniami, w nowych wyłaniających się kontekstach cywilizacyjnych i historycznych, ale poza jakimikolwiek ramami, które narzucałyby, bądź choć tylko sugerowały tej dyskusji jakieś ramy czy konieczność zmieszczenia się w określonych standardach i realizacji z góry wytyczonych celów.

Duchem filozofii jest, częściowo co najmniej, zasadnicza niepokorność, krnąbrność i rebelia. Czyż za spełniającą te trzy kryteria nie musimy uznać tezy cytowanego wcześniej Straussa, że „wykształcenie liberalne (...) okazuje się przygotowaniem do uprawiania filozofii”¹¹. To nie filozofia, jego zdaniem, jest częścią systemu edukacyjnego służącego jakimś celom pozafilozoficznym, to sama filozofia winna być tym celem, do którego osiągnięcia system edukacyjny (przynajmniej w specy-

¹⁰ Ch. Phillips: *Socrates Cafe. Świeży smak filozofii*, przeł. M. Lipszyc. Warszawa 2005.

¹¹ L. Strauss: *Wykształcenie liberalne...*, op. cit., s. 263.

ficznie przez niego rozumianej edukacji liberalnej) ma być środkiem. Bo filozofia jest dla Straussa właściwym celem czy sensem życia.

Rozważmy więc ponownie przytoczone wyżej zadania publicznej oświaty. Czy traktując je poważnie nauczyciel filozofii może jednocześnie nauczać o cynikach, epikurejczykach, nawet Platonie, sceptykach, Kierkegaardzie, Nietzsche i wielu, wielu innych? Starożytni cynicy w sposób ewidentny na przykład propagowali ideał życia sprzeczny z wyliczonymi celami. To samo w dużym stopniu dotyczy epikurejczyków i sceptyków. Platon był zwolennikiem edukacji jeśli nie elitarnej, to na pewno wybiórczej, Nietzsche może prowokować postawy niespołeczne i nietolerancję, a już na pewno nie da się z jego filozofią pogodzić wymienionego wyżej postulatu „bezwartunkowej akceptacji osoby wychowanka”.

Wielu współczesnych filozofów zarzuca aktualnym systemom edukacyjnym, że są częścią większego systemu, państwowo-produkcyjnego, i że, w związku z tym, mniej lub bardziej jawnie w istocie swej służą temu systemowi, czy temu spektaklowi, a nie konkretnemu człowiekowi, że przemycają ukryte założenia i oczekiwania, które mają uczynić z ucznia element wielkiej, dzisiaj już globalnej maszyny. Są to filozofowie nawołujący do buntu i istotą tego buntu jest określona filozofia człowieka. Za reprezentatywnych przedstawicieli takiego myślenia możemy uznać na przykład Herberta Marcuse¹² i Guya Deborda¹³. Z tej perspektywy istotnym zadaniem filozofii jest przede wszystkim krytyka współczesności, tj. gwarantowanie całkowicie autonomicznej dyskusji nad charakterem i zagrożeniami współczesnej epoki. Współczesne systemy edukacyjne, z ich specyficznym oczekiwaniem i założeniami, nie gwarantują takiej autonomii.

5. Nawias. Być może jednym z najbardziej doniosłych zadań filozofii współcześnie jest poszukiwanie i ugruntowywanie zasad racjonalności, które od ponad wieku przeżywają poważny kryzys. Takie jest stanowisko na przykład współczesnego niemieckiego filozofa, Jürgena Ha-

¹² Por. H. Marcuse: *Człowiek jednowymiarowy: badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, przeł. S. Konopacki. Warszawa 1991.

¹³ Por. G. Debord: *Społeczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, przeł. M. Kwaterko. Warszawa 2006.

bermasa¹⁴ Aby takie przedsięwzięcie skutecznie podjąć, nie możemy z góry przyjmować oczywistości żadnego celu kształcenia filozoficznego. Dlatego, że racjonalność takich celów ustalana jest właśnie dopiero w procesie komunikacji, negocjacji różnych „roszczeń ważnościowych”. W toku kształcenia filozoficznego zatem sam jego cel i sens muszą być w zasadzie nieustannie weryfikowane i uczniowie muszą posiadać świadomość i moc uczestnictwa w tej weryfikacji.

Nie oznacza to, że należy usunąć filozofię ze szkół i programów nauczania. Musimy jedynie pamiętać, że zawsze do pewnego stopnia przedmiot **filozofia** jest w ogólnym systemie nauczania ciałem obcym. Nauczyciel filozofii, wchodząc na zajęcia, musi wziąć w nawias cele systemu edukacyjnego, tj. przyjąć je tylko hipotetycznie. Zarówno on, jak i jego uczniowie muszą być świadomi, że konsekwencją wspólnej pracy mogą być wnioski i postawy sprzeczne z założeniami i wytycznymi tego systemu, a nawet sprzeczne z oczekiwaniami osób w tą pracę zaangażowanych.

Jednocześnie czymś pożądanym wydaje się organizacja, poza oficjalnymi strukturami edukacyjnymi, alternatywnych projektów kształcenia filozoficznego, takich jak wspomniany *Sokrates Cafe*, które pozwalają w zupełnie inny sposób badać filozofię, samego siebie, współczesność, prowadząc przez to uczestników, być może, do zgola odmiennych rezultatów. Autor tego eseju ma wielką przyjemność prowadzić od pół roku spotkania *Sokrates Cafe* w jednej z warszawskich kawiarni. Podczas jednego ze spotkań uczestnicy zdecydowali, że będą tego dnia dyskutować na temat: *Co nam po Sokrates Cafe?*¹⁵. Efekt dyskusji był zaskakujący dla wszystkich uczestników: okazało się, że istnieje co najmniej 17 różnych i w zasadzie niesprowadzalnych do siebie powodów czy wartości skłaniających do przychodzenia na te spotkania i filozofowania w duchu sokratycznym. Oto one: nauka pokory, ćwiczenie umiejętności dyskusji, podniesienie poziomu samowiedzy, rozrywka

¹⁴ Por. J. Habermas: *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I-II, przeł. A. M. Kaniowski. Warszawa 2002.

¹⁵ Zgodnie z zaleceniami autora ruchu, spotkania *Socrates Cafe* opierają się na zasadzie demokratycznej, w myśl której to uczestnicy zgłaszają, a następnie przez głosowanie wybierają temat dyskusji.

intelektualna, umiejętność artikulacji własnych poglądów, względy towarzyskie, „strona duchowa”, nerwica (szaleństwo, chaos) - dekonstrukcja, nauka tolerancji, terapia niezdrowej pewności siebie, praca nad własnymi emocjami, poligon światopoglądowy, snobizm, nauka słuchania innych, nauka dyscypliny logicznej, praca nad kulturą dyskusji, poczucie wspólnoty dyskusji. Ogromna wartość tych ustaleń polega na tym, że to uczestnicy doszli do nich sami i całkowicie spontanicznie - nic nie zostało z góry przyjęte ani ustalone, a za jeden z celów, sensów czy efektów dyskusji filozoficznej uznano (przyjęto poważnie taką możliwość) pogrążanie się w chaosie i „szaleństwie”.

Filozofia, oprócz wszystkich zalet, może też być groźna, kwestionująca, dekonstruuująca - czego konsekwencji w historii doświadczyliśmy aż nadto. Rzecz w tym, że w toku dyskusji nie można odwracać się od tej ewentualności, kwestionować jej realność - trzeba się z nią liczyć.

Dlatego rozważania niniejsze zakończymy nawiązaniem do Leszka Kołakowskiego, który w jednym ze swoich esejów zwrócił uwagę, że cechą konstytutywną kultury europejskiej, a nawet jej zasadniczą siłą czy wartością, jest ciągła gotowość do kwestionowania samej siebie. Jak to ujmuje Kołakowski:

„umiejętność samokwestionowania, umiejętność wyzbycia się - na przekór silnemu oporowi, rzecz jasna - pewności siebie, samozadowolenia, leży u źródeł Europy jako siły duchowej; (...). Ta zdolność określiła naszą kulturę, zdefiniowała jej niepowtarzalną wartość. Ostatecznie można powiedzieć, że europejska indentyczność kulturalna utwierdza się w odmowie przyjęcia jakiegokolwiek identyfikacji zakończonej, więc w niepewności i niepokoju”¹⁶.

Jeżeli taka diagnoza jest prawdziwa, a Kołakowski przytacza na jej poparcie poważne argumenty, to wydaje się, że spośród przedmiotów szkolnych i akademickich to właśnie filozofia jest najlepszą przedstawicielką i gwarantką tego aspektu, a właściwie rdzenia kultury europejskiej. Żeby wszakże to zadanie mogła spełniać, ona jedna musi się cieszyć większą niż inne przedmioty autonomią zarówno w zakresie pro-

¹⁶ L. Kołakowski: *Szukanie barbarzyńcy*, w: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Kraków 2006, s. 16.

gramu, jak i metod nauczania. Musi być więc swego rodzaju stałą i kontrolowaną rebelią.

Summary

The author presents questions and problems characteristic of the field of Philosophy of Teaching of Philosophy. One of the problems is the situation of the Philosophy as the subject within a system of education. The specific context for rising this issue is Polish Education System. We confront main goal of this system and specific goals teacher of Philosophy is supposed to adopt within this system with some philosophical tradition and its specific goals of teaching Philosophy. The thesis we propose here is that Philosophy as much is structurally incompatible with this system.

CEZARY CIEŚLIŃSKI
Uniwersytet Warszawski

DEFLACJONIZM I KONSERWATYWNOSĆ

We współczesnej literaturze filozoficznej dotyczącej pojęcia prawdy sporo uwagi poświęca się tzw. koncepcji deflacyjnej¹. Trudno jest podać precyzyjną charakterystykę deflacionizmu, jest on bowiem w istocie nie pojedynczą teorią, lecz zespołem koncepcji wyrastających z pewnych wspólnych intuicji. Należy w związku z tym patrzeć na deflacionizm raczej jako na typ stanowiska filozoficznego niż jako na konkretne rozwiązanie jakiegoś szczegółowego zagadnienia. Wychodząc ze wspólnych intuicji, filozofowie nazywający siebie deflacionistami dochodzą niekiedy do wzajemnie sprzecznych rozwiązań. Z tego względu ogólna charakterystyka deflacionizmu musi sprowadzać się do określenia owych wstępnych intuicji; szczegółowe rozważania dotyczyłyby już natomiast tej czy innej specyficznej wersji omawianego stanowiska. Przedstawiając wyjściowe intuicje deflacionistów, skorzystam z ujęcia Halbacha (zob. Halbach 2001a), który scharakteryzował je w postaci czterech następujących tez:

1. Prawda jest tylko narzędziem służącym do unieważniania cudzysłowu.
2. Znaczenie predykatu prawdy określają tzw. T-równoważności, które są zatem konieczne, analityczne albo aprioryczne.
3. Prawda jest tylko narzędziem umożliwiającym nam wchodzenie na poziom semantyczny. Pozwala nam po prostu na budowanie uogólnień, ewentualnie na wyrażanie nieskończonych koniunkcji i alternatyw.
4. Prawda nie jest własnością albo rzetelnym predykatem.

¹ Klasycznym źródłem jest tu książka P. Horwicha (zob. Horwich 1990).

Jak podkreślałem, tezy (1)-(4) są niejasne i w najlepszym razie mogą nam posłużyć za ledwie do scharakteryzowania wstępnych intuicji, jakimi kieruje się zwolennik tej czy innej deflacyjnej koncepcji prawdy. Nie jest również oczywiste, jakie związki logiczne między nimi zachodzą i czy deflacionista musi zaakceptować wszystkie z nich (być może wystarczy akceptacja tylko jednej?). Nie zamierzam tutaj rozstrzygać tych kwestii. Głównym tematem niniejszego artykułu będzie analiza tezy (4) przy pewnym szczególnym sposobie jej rozumienia; jednakże, pragnąc przekazać czytelnikowi intuicje kryjące się za deflacyjnymi teoriami, zacznę od krótkiego skomentowania tez (1)-(3).

Ad. (1). Kiedy mówię:

Zdanie „Kangury są torbaczami” jest prawdziwe

mógłbym zamiast tego równie dobrze powiedzieć:²

Kangury są torbaczami.

W tym sensie predykat prawdy „unieważnia” cudzysłów. Intuicja polega zaś na tym, że właśnie do tego on zasadniczo służy. Rzecz jasna, sama ta intuicja niewiele nam jeszcze daje. W skrajnej wersji jej teoretyczne opracowanie przybrałoby postać tezy o eliminowalności predykatu prawdy w dowolnym kontekście - zamiast orzekać prawdziwość o jakimś zdaniu, możemy równie dobrze wygłosić samo to zdanie. Ta skrajna teza nie wydaje się jednak wiarygodna. Czasami np. orzekamy prawdziwość o zdaniach, których kształtu nie znamy (mogę stwierdzić: „Każde zdanie w przemówieniu premiera jest prawdziwe”, mimo że nie potrafię zacytować tego przemówienia) i w takich przypadkach nie jesteśmy w stanie wyeliminować predykatu prawdy. Wydaje się zatem, że

² Co to znaczy „mógłbym równie dobrze powiedzieć”? Najwyraźniej chodzi o jakiś rodzaj równoważności pomiędzy tymi dwoma zdaniami. W punkcie wyjścia nie jest jednak jasne, czy chodzi tylko o zwykłą równoważność materialną czy też o równoważność w jakimś mocniejszym sensie. Już na tym etapie widać że możliwe są różne sposoby doprecyzowania tezy (1).

tezę (1) należałoby rozumieć w słabszy sposób. Przy tej słabszej interpretacji akceptacja (1) oznaczałaby, że deflacionista bierze na siebie pewne zobowiązanie: podejmuje się mianowicie wyjaśnić wszelkie ważne teoretycznie własności prawdy poprzez odwołanie się do jej „odcudzysławiających” właściwości.

Ad. (2). Przez T-równoważności rozumie się tu podstawienia poniższego schematu Tarskiego:

„ ϕ ” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy ϕ

Zwolennik (2) twierdzi, że takie równoważności określają sens predykatu prawdy, nie wymagają więc uzasadnienia - akceptujemy je po prostu dlatego, że rozumiemy wspomniany predykat. Są analityczne (ew. konieczne, aprioryczne) - zachodzą na mocy znaczenia, jakie nadajemy predykatowi prawdy. Wyczerpująca eksplikacja tezy (2) wymagałaby zatem określenia, w jakim sensie używa się tu pojęcia analityczności (ew. konieczności, aprioryczności). Oprócz tego istnieje również inna trudność: wiąże się ona z pytaniem o to, które T-równoważności uznaje się tu za analityczne. Najbezpieczniejsze ujęcie polegałoby zapewne na zaakceptowaniu hierarchii Tarskiego - w powyższym schemacie w miejsce „ ϕ ” podstawialibyśmy zdania języka przedmiotowego (nie zawierającego predykatu prawdy dla samego siebie), a nasza teza dotyczyłaby wyłącznie takich podstawień. Jednakże wielu deflacionistów nie zadowala podejście hierarchiczne. Ich celem jest zbudowanie teorii prawdy pozwalającej orzekać predykat prawdziwości także o zdaniach zawierających ten predykat³. Wówczas jednak pojawia się pewna trudność: jak zauważył Vann McGee (zob. McGee 1992), jeżeli teoria w której pracujemy jest wystarczająco bogata, to będziemy w stanie udowodnić jej środkami, że każde zdanie naszego języka jest równoważne

³ Naturalnie trzeba przyjąć jakieś ograniczenia, aby nie dopuścić do powstania paradoksów. Deflacionista ma po prostu nadzieję, że wystarczająco mu ograniczenia znacznie mniej drastyczne niż restrykcje wprowadzane w ujęciu klasycznym.

pewnej T-równoważności⁴. Niektóre T-równoważności byłyby więc równoważne (dowodliwie w naszej teorii) zdaniom fałszywym, z pewnością nie byłyby zatem analityczne⁵.

Ad. (3) Mamy tu do czynienia ze standardową odpowiedzią deflacionisty na pytanie: do czego służy predykat prawdy. Rozważmy dla przykładu następujące uogólnienie:

(U) Dla dowolnego zdania φ , negacja φ jest prawdziwa wtedy i tylko wtedy, gdy φ nie jest prawdziwe.

Zgodnie z (1), kiedy mam do czynienia z konkretnym zdaniem φ , to zamiast powiedzieć „negacja $\langle p \text{ jest prawdziwa} \rangle$ ”, mogę po prostu stwierdzić: „nie”. Analogicznie, zamiast stwierdzić „ $\langle p \text{ nie jest prawdziwe} \rangle$ ” mogę powiedzieć: „nie φ ”. W każdym konkretnym przypadku mogę wykonać taki zabieg. Jednakże bez pojęcia prawdy nie będę w stanie scharakteryzować tego zjawiska jako ogólnej prawidłowości. Dopiero to pojęcie pozwala mi budować uogólnienia typu (U). Na podobnej zasadzie, założmy że akceptuję wszystkie twierdzenia teorii T . Nie posiadając pojęcia prawdy, mogę wygłaszać te twierdzenia: $\varphi_1, \varphi_2, \dots$. Gdybym chciał stwierdzić wszystkie naraz, musiałbym posłużyć się nieskończoną koniunkcją. Predykat prawdy pozwala mi tego uniknąć. Formułuję uogólnienie: każde twierdzenie teorii T jest prawdziwe. Do tego właśnie zdaniem deflacionisty jest nam potrzebny wspomniany predykat.

Na tym etapie warto, jak sądzę, zasygnalizować pewną wątpliwość: czy chodzi nam o to, by *formułować*, czy też o to, żeby *dowodzić tego* typu uogólnień? Niewątpliwie rozszerzenie naszego języka o predykat prawdy załatwi nam kwestię sformułowań. Można jednak dodatkowo

⁴ Formalnie: niech S będzie teorią, w której pracujemy. Wówczas dla dowolnego zdania α istnieje zdanie β , takie że $S \vdash \alpha \equiv (\text{Tr}(\beta) \equiv \alpha)$. „Wystarczająco bogata” jest np. arytmetyka Peano albo nawet arytmetyka Robinsona - w istocie, wystarczy nam dowolna teoria pozwalająca na udowodnienie tzw. lematu przekątniowego. Zob. McGee 1992.

⁵ Nawet teza, zgodnie z którą wszystkie *prawdziwe* T-równoważności są analityczne, budziłaby wątpliwości - oznaczałoby to w efekcie, że każde zdanie prawdziwe jest w naszej teorii dowodliwie równoważne zdaniu analitycznemu!

twierdzić, że teoria prawdy powinna nam pozwolić nie tylko na formułowanie, ale również na dowodzenie niektórych uogólnień tego typu. (Zob. Gupta 1993.)

W niniejszym artykule zamierzam skoncentrować się na tezie (4) - na pierwszy rzut oka najbardziej mglistej z wymienionych. Cóż miałoby znaczyć, że prawda nie jest własnością? Należy na wstępie podkreślić, że nie chodzi tu o tezę nominalisty, odrzucającego istnienie własności. W tych terminach nie będziemy w stanie scharakteryzować stanowiska deflacionisty, któremu chodzi raczej o to, że predykat prawdy okazuje się bardzo szczególny w *zestawieniu z innymi predykatami*. Interpretacja tezy (4) mogłaby pójść w różnych kierunkach. Jeden z nich polegałby na odmówieniu terminowi „prawdziwy” roli predykatu - ktoś mógłby twierdzić, że z wyrażeniem „prawdziwy” trzeba postąpić jak ze słowem „istnieje” (por. Kantowskie „istnienie nie jest predykatem”), którego w języku logiki nie oddajemy za pomocą predykatu. Za reprezentanta tego sposobu myślenia można uznać P. Strawsona - w jego ujęciu określenie „prawdziwy” w języku potocznym należy analizować jako wyrażenie performatywne⁶. Zamierzam tu jednak skupić się na innej opcji. Zgodnie z pewną propozycją, wyjaśnieniem własności (4) jest konserwatywny charakter aksjomatów charakteryzujących pojęcie prawdy. Zaczniemy od sformułowania podstawowej definicji.

DEFINICJA 1. Niech T_1 , T_2 będą teoriami sformułowanymi odpowiednio w językach J_1 i J_2 . Przyjmijmy przy tym, że $J_1 \dot{\vdash} J_2$ tzn. język J_2 mieści w sobie J_1 , ale może być przy tym bogatszy - mogą do niego należeć predykaty nie występujące w J_1 . Określamy: T_2 jest konserwatywnym rozszerzeniem T_1 wtedy i tylko wtedy, gdy $T_1 \dot{\vdash} T_2$ i dla każdego ϕ należącego do J_1 , jeśli $T_2 \vdash \phi$, to $T_1 \vdash \phi$.

⁶Ktoś mówi „Kangury są torbaczkami”, a ja odpowiadam „to prawda”. Zwrot „to prawda” w tym kontekście funkcjonuje jako potwierdzenie wypowiedzi przedmówcy (równie dobrze mógłbym powiedzieć „tak”). W ujęciu Strawsona, nie orzekam wówczas żadnej własności o zdaniu „Kangury są torbaczkami”, lecz wykonuję jedynie czynność potwierdzania. Zob. Strawson 1949.

Chodzi więc o to, że teoria T_2 nie dowodzi nowych twierdzeń języka teorii T_1 - jeśli dowodzi jakiegoś zdania języka J_1 , to istnieje również dowód tego zdania wykorzystujący wyłącznie środki dostępne wewnątrz teorii T_1 .

Możemy obecnie wykorzystać pojęcie konserwatywnego rozszerzenia w celu wyjaśnienia tezy (4). Konstruując teorię prawdy dla danego języka, zaczynamy od określenia „teorii bazowej”, pozwalającej na opisanie składni tego języka. Predykat prawdziwości chcemy przecież orzekać o zdaniach, warunkiem wstępnym wydaje się być zatem określenie pojęcia zdania. Co więcej, teoria ta powinna dowodzić szeregu syntaktycznych własności opisywanych zdań (jeśli np. jedno zdanie jest negacją drugiego, to nasza bazowa teoria powinna tego dowodzić). Na potrzeby niniejszych rozważań przyjmiemy, że rozważamy język arytmetyki pierwszego rzędu z dodawaniem i mnożeniem - dla takiego języka chcemy określić pojęcie prawdy. Teorią bazową odpowiednią dla naszego celu będzie np. arytmetyka Peano (PA), pozwala ona bowiem na reprezentowanie rekurencyjnych (rozstrzygalnych) relacji⁷. W PA możemy więc reprezentować takie relacje syntaktyczne jak np. „ φ jest zdaniem”, „ φ jest koniunkcją α i β ” albo „ d jest dowodem (φ na gruncie PA)”. Otrzymujemy w ten sposób syntaktyczny materiał, nad którym możemy nadbudować naszą teorię prawdy.

Teza (4) otrzymuje obecnie następującą postać:

(4') Dołączenie aksjomatów teorii prawdy dla języka J do teorii bazowej T , charakteryzującej składnię języka J , daje nam konserwatywne rozszerzenie teorii T .

Tę eksplikację tezy (4) zaproponował S. Shapiro, zamieszczając następujący komentarz:

Przyjmuję, że w tej czy innej formie konserwatywność jest istotna dla deflacionizmu. Przypuśćmy na przykład, że Karl [...] akceptuje

⁷ Dla rekurencyjnej relacji $\check{A}(x_1 \dots r_k)$, istnieje formuła $\langle p(\forall i \dots v_k) \rangle$ należąca do języka PA, taka że dla dowolnych liczb naturalnych « $i \dots n_k$ » spełnione są warunki: (1) jeśli $\dots n_k$, to $PA \vdash \langle p(n_1 \dots n_k) \rangle$; (2) jeśli $R(n_1 \dots n_k)$, to $PA \vdash \neg \langle p(r_1 \dots r_k) \rangle$

teorię B sformułowaną w języku, w którym nie da się wyrazić pojęcia prawdy. Dodaje następnie do języka predykat prawdy i rozszerza B do teorii B' , wykorzystując w tym celu wyłącznie aksjomaty istotne dla prawdy. Przypuśćmy, że B' nie jest konserwatywnym rozszerzeniem B . Istnieje zatem zdanie (ϕ oryginalnego języka (predykat prawdy nie występuje w (ϕ), takie że (ϕ wynika z B ale nie z B . Jest zatem logicznie możliwe, by aksjomaty B były prawdziwe, a ϕ fałszywe, nie jest zaś logicznie możliwe, by aksjomaty B' były prawdziwe, a ϕ fałszywe. Podważa to centralną, deflacyjną tezę o niesubstancjalności prawdy. Zanim Karl przeszedł do B' , $\emptyset \phi$ (p było możliwe. Przejście od B do B' wiązało się z *dodaniem* wystarczającej semantycznej treści, aby wykluczyć fałszywość ϕ . Założyliśmy jednak, że konstruuując B' , Karl dodał do B wyłącznie zasady istotne dla prawdy. Zatem te zasady posiadają istotną treść semantyczną⁸.

Interpretacja zaproponowana przez Shapiro znajduje pewną podstawę w pracach deflacionistów; dla przykładu przytoczmy następujący fragment klasycznej książki Horwicha:

W przeciwieństwie do większości innych predykatów, nie powinniśmy się spodziewać, że „prawdziwy” stanie się składnikiem jakiejś głębokiej teorii charakteryzującej przedmioty, do których się odnosi - teorii wykraczającej poza określenie sensu tego słowa. Dlatego zakwalifikowanie go do jednej kategorii z wieloma innymi, na pozór podobnymi wyrażeniami, jest mylące⁹.

Zgodnie z obecnym ujęciem, przez „głęboką” czy „substancjalną” teorię rozumiałoby się tu niekonserwatywne rozszerzenie teorii bazowej - takie rozszerzenie charakteryzowałoby liczby naturalne („przedmioty do których [predykat prawdy] się odnosi”) głębiej niż teoria bazowa. Jak widzimy, zdaniem deflacionisty w przypadku prawdy nie należy się tego spodziewać.

⁸ Shapiro 1998, s. 497-498.

⁹ Horwich 1990, s. 2.

Jak miałyby zatem wyglądać deflacyjna teoria prawdy? Jak już wspomniałem, będziemy rozważać tę kwestię na przykładzie języka arytmetyki pierwszego rzędu z dodawaniem i mnożeniem. Naszą teorią bazową będzie PA, pozwalająca dowodzić syntaktycznych własności tego języka. Rozszerzamy język arytmetyki o nowy predykat „Tr”. Pierwszy ruch, który obecnie moglibyśmy wykonać, to dodanie do aksjomatów PA wszystkich zdań o postaci „ $Tr(\varphi) \equiv \varphi$ ” dla φ należących do języka arytmetyki. Dobra wiadomość dla deflacionisty polega na tym, że w ten sposób rzeczywiście uzyskamy konserwatywne rozszerzenie PA¹⁰. Niestety, taka teoria wydaje się zdecydowanie za słaba jako teoria prawdy. Pojawi się problem, który sygnalizowaliśmy już wcześniej w związku z tezą (3). Deflacionista twierdzi, że predykat prawdy to narzędzie, służące do budowania uogólnień. Tymczasem we wspomnianym rozszerzeniu nie będziemy nawet w stanie udowodnić zdań ogólnych typu „koniunkcja jest prawdziwa, gdy oba jej człony są prawdziwe”, albo „negacja zdania jest prawdziwa gdy samo to zdanie nie jest prawdziwe”. Byłoby oczywiście przesadą wymagać od deflacionisty, by jego teoria dowodziła *wszystkich* prawdziwych uogólnień, angażujących pojęcie prawdy. Te jednak wydają się centralne dla samego pojęcia prawdy, a ich brak poważnie ograniczyłby użyteczność nowo wprowadzanego predykatu.

Inny pomysł polegałby na dodaniu do PA aksjomatów spełniania, pochodzących od Tarskiego. Uzyskana w ten sposób teoria opisywałaby, jak zachowuje się predykat prawdy w zależności od budowy zdania, do którego go stosujemy (przypadek koniunkcji, negacji, kwantyfikatora itd.). Czy takie rozszerzenie jest jednak konserwatywne? W celu udzielenia odpowiedzi na to pytanie, należy wprowadzić pewne rozróżnienie. Podstawowa kwestia polega na tym, jak mamy potraktować schemat aksjomatu indukcji, występujący w PA. Niech $PA(S)$ będzie teorią powstającą z PA przez dodanie aksjomatów spełniania, ale przy wykluczeniu możliwości podstawiania formuł z nowo wprowadzonym predykatem spełniania w schemacie indukcji. Z kolei przez $PA(S)$ oznaczymy

¹⁰Prosty dowód tego faktu podaje Ketland, zob. Ketland 1999, s. 76-77.

teorię z induktywną klasą spełniania - tzn. formuły rozszerzonego języka wolno nam podstawiać w schemacie indukcji. Okazuje się wówczas, że:

- (i) $PA(S)$ jest konserwatywnym rozszerzeniem PA
- (ii) $PA(S)$ nie jest konserwatywnym rozszerzeniem PA

Dowód twierdzenia (i) jest nietrywialny; zob. Kotlarski, Krajewski, Lachlan 1981. Z kolei dowód (ii) polega na zauważeniu, że w teorii $PA(S)$ można udowodnić prawdziwość PA , a zatem również jej niesprzeczność, tymczasem na mocy drugiego twierdzenia Godła sama PA nie dowodzi swojej niesprzeczności. Dokładniej, stosujemy indukcję dla formuł z nowym predykatem spełniania (prawdy), aby pokazać że:

$$PA(S) \vdash \forall y [Pr_{PA}(y) \Rightarrow Tr(i/y)]$$

gdzie „ $Pr_{PA}(\cdot)$ ” to arytmetyczny predykat, który przy naturalnym odczytaniu mówi „ $\cdot$ jest twierdzeniem PA ”. $PA(S)$ dowodzi więc, że wszystkie twierdzenia PA są prawdziwe. Z tego w prosty sposób wynika niesprzeczność PA . Gdyby mianowicie PA była sprzeczna, to dowodziłaby np., że $0 \leq 0$. Pokazujemy w $PA(S)$, że PA tego nie dowodzi. Mamy:

$$\begin{array}{l} W [Pr_{PA}(V) \Rightarrow \exists r(V)] \\ \text{zatem} \\ Pr_{PA}(0 * 0) \Rightarrow Tr(0 + (?)) \\ \text{Ale} \\ \neg 0 \wedge 0 \\ \text{Więc} \\ \neg \exists r (0 \leq r) \\ \text{Zatem} \\ \neg \exists r (0 \wedge 0) \end{array}$$

stąd: PA jest niesprzeczna.

W ten sposób otrzymaliśmy dwie teorie prawdy, z których tylko jedna, mianowicie $PA(S)^-$, spełnia warunek konserwatywności, wymagany przez (4'). Czy zatem $PA(S)^-$ jest teorią prawdy proponowaną przez deflacionistów? Cóż, niejeden deflacionista powiedziałby zapewne, że $PA(S)^-$ stanowi krok we właściwym kierunku, nie słyszałem jednak o zwolenniku tego sposobu myślenia, który explicite zaproponowałby $PA(S)^-$ jako swoją teorię prawdy. Nie wydaje się ona atrakcyjnym kandydatem do tej roli, ma bowiem poważne ograniczenia. W szczególności, mówi nam bardzo mało o związku pomiędzy prawdą a dowodliwością pierwszego rzędu. Rzecz w tym, że w $PA(S)^-$ nie możemy przeprowadzić intuicyjnego rozumowania, nakazującego nam uznać za prawdziwe dowolne wnioski, wypływające z prawdziwych przesłanek. Załóżmy, że mamy dane aksjomaty jakiejś teorii T i przyjmijmy, że wspomniane aksjomaty są prawdziwe. Na podstawie takiej informacji chcielibyśmy móc dokonać pozytywnej oceny teorii T jako całości, tzn. stwierdzić, że wszystkie jej twierdzenia są prawdziwe. W języku teorii zbiorów, odpowiadałoby to zasadzie:

$$\forall x \subset Sent [\forall y \in x \ Tr(y) \Rightarrow \forall y \in x \ Cn(y) \ \exists r(i|r)]$$

gdzie przez $Sent$ oznaczamy zbiór zdań. Czyli: jeśli wszystkie zdania należące do zbioru x są prawdziwe, to wszystkie konsekwencje zbioru x są prawdziwe.

W języku arytmetyki nie dysponujemy wprowadzić kwantyfikatorami dla zbiorów, jeśli jednak mamy predykat prawdy, to możemy odtworzyć tę zasadę. Przybrałaby ona wówczas postać następującą:

$$(*) \ \forall y \in Sent [Pr_{Tr}(y) \Rightarrow \exists r(y)]$$

gdzie $Sent(x)$ to arytmetyczny predykat bycia zdaniem. Poprzednik tej implikacji mówi, że ma dowód w oparciu o zdania prawdziwe (formuła „ $Pr_{Tr}(\psi)$ ” nie należy zatem do języka arytmetyki, lecz do języka rozszerzonego o predykat prawdy), następnik głosi zaś, że samo ψ jest również prawdziwe. Łatwo jest pokazać, że teoria $PA(S)$ (z pełną indukcją) dowodzi (*). Tymczasem $PA(S)^-$ jest pod tym względem bezna-

dziejnie słaba: nie dowodzi ona ani samej (*), ani nawet *żadnej interesującej, słabszej wersji* (*). Dokładniej: dla żadnego arytmetycznego warunku $\varphi(x)$, $PA(S)^-$ nie dowodzi, że wszystkie konsekwencje zdań spełniających warunek $\varphi(x)$ są prawdziwe.¹¹ Nasuwa się więc tu poważna wątpliwość: czy możemy uznać za zadowalającą teorię prawdy, która nie pozwala wykazać, że konsekwencje zdań prawdziwych są prawdziwe?

Niezależnie od tej kwestii, istnieje inny zarzut przeciwko deflacyjnej koncepcji prawdy arytmetycznej. Jego autorem jest S. Shapiro; sformułowana przez niego obiekcja była zaś później rozwijana w pracach J. Ketlanda¹². W literaturze funkcjonuje ona pod nazwą „argumentu z konserwatywności” („conservativeness argument”). Rozumowanie przebiega następująco:

Przesłanki

1. Deflacyjna teoria prawdy (spełniania) powinna dowodzić warunków składających się na definicję Tarskiego. Bez tego byłaby poważnie ułomna (por. uwagi dotyczące tezy (3)).
2. Kiedy rozszerzamy język arytmetyki pierwszego rzędu o nowy predykat, nie istnieje żaden powód, aby zakazywać podstawiania formuł z nowym predykatem w schemacie indukcji. W istocie, założenie induktywności nowego predykatu stanowi warunek jego zrozumienia jako predykatu dotyczącego liczb naturalnych.
3. Deflacyjna teoria prawdy dla języka arytmetyki powinna być konserwatywnym rozszerzeniem PA.
4. Jednakże PA wzbogacona o warunki Tarskiego oraz indukcję dla

¹¹ Kotlarski, Krajewski i Lachlan (1981) udowodnili, że z $PA(S)^-$ nie wynika nawet prawdziwość wszystkich konsekwencji zbioru pustego. Pokazali mianowicie, że każdy rekurencyjnie nasycony model PA ma klasę spełniania, do której należy niestandardowej długości alternatywa ze zdaniem „ $0 \neq 0$ ” jako jedynym członem (powtarzającym się niestandardową ilość razy). Skonstruowany model dla $PA(S)^-$ „myśli” w efekcie, że ta alternatywa jest prawdziwa (tzn. jest w klasie spełniania), choć jej negacja wynika ze zbioru pustego.

¹² Zob. prace Shapiro i Ketlanda, wyszczególnione w bibliografii.

nowych formuł nie jest konserwatywnym rozszerzeniem PA (taka teoria to właśnie wcześniej omawiana PA(S)).

Wniosek: deflacionizm jest błędny.

Rozumowanie Shapiro zakwestionował H. Field w artykule *Deflating the conservativeness argument*. Zdaniem Fielda, wniosek nie wynika z przesłanek. Należałoby tu według niego zapytać, które zasady przyjmowane w ramach naszej teorii prawdy są „istotne dla pojęcia prawdy”, a które nie. W ujęciu Fielda, deflacionizm rzeczywiście niesie ze sobą zobowiązanie do konserwatywności, ale w bardziej zawężonym ujęciu niż chce tego Shapiro. Obraz jest następujący: startujemy z PA jako teorii bazowej, do tego dodajemy zespół aksjomatów *Aksj*, które „w istotny sposób” charakteryzują pojęcie prawdy. Field przyznaje, że $PA + Aksj$ powinna być konserwatywnym rozszerzeniem PA. Zarówno deflacionista jak jego krytyk zgadzają się przy tym, że warunki Tarskiego stanowią istotną część charakterystyki pojęcia prawdy, deflacionista powinien więc przyjąć, że należą one do *Aksj*. Problem dotyczy natomiast nowych aksjomatów, uzyskanych przez podstawianie w schemacie indukcji formuł zawierających predykat prawdy. Zdaniem Fielda, Shapiro ma co najwyżej prawo twierdzić, że:

Jeśli nowe aksjomaty indukcji są istotne dla prawdy, a logika jest efektywnie kodyfikowalna, to pojęcie prawdy jest substancjalne (nie deflacyjne).

W celu udowodnienia tezy o błędności deflacionizmu, zwolennik argumentu z konserwatywności potrzebowałby teraz wykazać, że

Nowe aksjomaty indukcji są istotne dla prawdy.

Tymczasem Shapiro w swoim argumencie pokazuje jedynie, że potrzebujemy tych nowych aksjomatów, jeśli chcemy udowodnić pewne ważne fakty, dotyczące prawdy (np. to, że wszystkie twierdzenia PA są prawdziwe). To, zdaniem Fielda, za mało. Należałoby raczej pokazać, że

prawdziwość nowych aksjomatów zależy wyłącznie od natury pojęcia prawdy. Tymczasem w rzeczywistości nic takiego nie ma miejsca. Bylibyśmy gotowi zaakceptować nowe aksjomaty indukcji dla *dowolnego* predykatu, o który rozszerzamy język arytmetyki. Fakt, że chodzi akurat o predykat prawdy, nie ma tu nic do rzeczy. Nie zrozumienie pojęcia prawdy, ale zrozumienie natury liczb naturalnych każe nam je zaakceptować. Jak ujmuje to Field:

To właśnie jakiś aspekt naszej idei liczb naturalnych każe nam uznać za absurd, że indukcja po liczbach naturalnych mogłaby przestać obowiązywać w języku rozszerzonym o nowy predykat (predykat prawdy albo jakkolwiek inny): nie wiąże się z tym nic szczególnie związanego z prawdą¹³.

Replika Fielda wydaje się więc wymagać odróżnienia od siebie dwóch rodzajów aksjomatów z predykatem prawdy, jakie przyjmujemy w naszej teorii. Pierwszą grupę tworzą warunki Tarskiego - zgodnie z ujęciem Fielda, ich prawdziwość „zależałaby wyłącznie od natury pojęcia prawdy”. Na drugą grupę składają się zaś nowe podstawienia schematu indukcji - prawdziwość tych ostatnich zależy z kolei raczej od „natury liczb naturalnych” niż od samego pojęcia prawdy. Czy da się jednak utrzymać takie rozróżnienie?

Sensowność tego podziału zakwestionował Halbach. Napisał co następuje:

Field [...] wydaje się skłonny zaakceptować zobowiązanie do konserwatywności w przypadku czysto teorioprawdziwościowych aksjomatów. Jednakże deflacjonista nie posiada takich aksjomatów - dysponuje jedynie aksjomatami „mieszanymi” oraz aksjomatami o czysto teorioliczbowym charakterze, do których należą aksjomaty arytmetyki Peano w języku bazowym oraz być może aksjomaty indukcji. Dlatego teza, zgodnie z którą wszystkie czysto teorioprawdziwościowe aksjomaty deflacyjnej teorii prawdy są konserwatywne,

¹³ Field 1999, s. 539.

okazuje się pusta i trywialnie spełniona, a to po prostu dlatego, że żadne takie aksjomaty nie istnieją¹⁴.

Halbachowi chodzi o to, że prawdziwość warunków Tarskiego, a nawet samych T-równoważności, nie zależy wyłącznie od natury prawdy, lecz także od pewnych faktów teoriolicebowych. Dla ilustracji, rozważmy dwie następujące równoważności:

$$(a) \quad \text{Tr}(0 = 0) = 0 = 0$$

$$(b) \quad \text{Tr}(0 \wedge 0^n) = 0 \wedge 0$$

Z (a) i (b) wynika, że $\text{Tr}(0 = 0) \rightarrow \text{Tr}(0 \wedge 0)$, stąd zaś na mocy praw logiki otrzymujemy wniosek:

$$\begin{matrix} \text{r i r t} \\ 0=0 * 0 \wedge 0 \end{matrix}$$

czyli: są to dwie różne formuły (dwie różne liczby naturalne). Ten teo-rio liczbo wy fakt wynika zatem z dwóch wymienionych T-równoważności. Jeżeli jednak T-równoważności mają teoriolicebowe konsekwencje, to jak Field może twierdzić, że ich prawdziwość „zależy wyłącznie od natury pojęcia prawdy”? Wydaje się, że zależy ona również od pewnych faktów teoriolicebowych i w tym sensie zdaniem Halbacha mają one „mieszany” charakter. Nie istnieją więc żadne „czysto teorioprawdziwościowe” aksjomaty i dlatego teza o ich konserwatywności okazuje się pusta.

Sądzę, że uwagi Halbacha są słuszne. Nie uważam jednak, by dyskwalifikowały wersję deflacionizmu, jakiej zamierza bronić Field. W najlepszym razie pokazują one wyłącznie to, że pewne sformułowania Fielda należy uznać za nieostrożne. Istotnie, rozróżnienie pomiędzy aksjomatami „zależącymi jedynie od natury prawdy” a aksjomatami „zależącymi od natury liczb naturalnych” wydaje się nie do utrzymania. Czy jednak deflacionista rzeczywiście go potrzebuje? Nie ulega wątpliwości, że operując pojęciem prawdy zakładamy szereg faktów syntaktycznych (co więcej, nasza teoria powinna nam dawać możliwość udowodnienia tych faktów). Nie sądzę, żeby jakikolwiek deflacionista chciał to zakwe-

¹⁴ Halbach 2001b, s. 188.

stionować. Nie musi on również kłopotać się tym, że warunki Tarskiego mają konsekwencje teorioliczne. Tak czy inaczej potrzebujemy przecież jakiejś teorii składni, aby wprowadzić predykat prawdy do naszego języka. Pytanie polega raczej na tym, czy wprowadzenie predykatu prawdy zmusza nas do niekonserwatywnego wykroczenia poza teorię bazową. I tu deflacionista udziela negatywnej odpowiedzi. Nieostrożność Fielda polegała na tym, że mówił o „czysto teorioprawdziwościowych aksjomatach”. Pojęcie to nie wydaje się jednak potrzebne. Deflacionista potrzebuje natomiast pojęcia „aksjomatu nie zależącego od natury prawdy” (czy ogólniej, od natury charakteryzowanej własności) - i może określić to pojęcie w następujący sposób.

DEFINICJA 2. Niech $T(P)$ będzie teorią aksjomatyczną w języku arytmetyki, rozszerzoną o predykat P . Niech $tp(P)$ należy do aksjomatów $T(P)$. Powiemy, że $\phi(P)$ nie zależy od natury P (od charakteru własności, którą chcemy opisać za pomocą predykatu „ P ”), gdy dla dowolnego predykatu Z , jesteśmy gotowi zaakceptować $\phi(Z)$.

W myśl powyższej definicji, np. aksjomat

$$(i) \forall \psi [7r(\ulcorner \psi \urcorner) \wedge \psi]$$

zależałby od natury prawdy, nie jesteśmy bowiem skłonni uznać każdego zdania powstającego z (i) przez zastąpienie „ Tr ” dowolnym innym predykatem (dla przykładu, weźmy predykat $Sent(x)$ - „ x jest zdaniem”. Wtedy dla dowolnego zdania y uznalibyśmy zarazem $Sent(\psi)$ i $Sent(\ulcorner \psi \urcorner)$). Z drugiej strony, nowe aksjomaty indukcji (z predykatem prawdy) nie będą zależały od natury prawdy, jesteśmy bowiem gotowi zaakceptować każde tego typu zastąpienie.

Zgodnie z tym ujęciem, możemy przyjąć następującą eksplikację deflacionistycznej tezy (4):

(4'') Niech S będzie teorią bazową; niech $Aksj$ będzie zbiorem tych aksjomatów teorii prawdy dla języka S , które zależą od natury prawdy. Wtedy $S + Aksj$ jest konserwatywnym rozszerzeniem S .

W ten sposób, jak sądzę, można uniknąć zarzutów Halbacha. Pojawia się jednak pytanie, czy (4'') nie jest zbyt słaba jako eksplikacja stanowiska deflacionisty. Przypomnijmy wcześniej cytowaną wypowiedź Horwicha: szczególny charakter predykatu prawdy ma rzekomo polegać na tym, że „nie stanie się on składnikiem jakiejś głębokiej teorii, charakteryzującej przedmioty, do których się odnosi”. Jeśli „głęboka” znaczy „niekonserwatywna” (a taki właśnie jest sens rozważanej eksplikacji), to (4'') okazuje się niewystarczająca. Otóż wbrew Horwichowi, predykat prawdy *jest* składnikiem takiej głębokiej teorii - mianowicie $PA(S)$! W ramach $PA(S)$ używamy predykatu prawdy, aby dowodzić szeregu nowych twierdzeń arytmetycznych, np. niesprzeczności PA . Nawet jeśli sama charakterystyka pojęcia prawdy (czyli zbiór $Aksj$, o którym mowa w (4'')) ma konserwatywny charakter, to i tak nie dowodzi to, że wspomniane pojęcie nie figuruje w istotny sposób w wyjaśnieniu faktów arytmetycznych, wykraczających poza teorię bazową. Jeśli zaś dobrze rozumiem Horwicha, to właśnie taką tezę próbuje on przeforsować.

W tej sytuacji jedyna nadzieja dla deflacionisty polega na tym, by przedstawić alternatywne wyjaśnienie wspomnianych faktów. Może on powiedzieć: rzeczywiście, w $PA(S)$ używamy pojęcia prawdy aby ich dowodzić, nie jest to jednak ani najlepsza, ani jedyna droga ich uzyskania. Czas pokaże, czy deflacioniści zdołają zbudować takie alternatywne wyjaśnienie.

Bibliografia

- Field, H. (1999): *Deflating the conservativeness argument*. "Journal of Philosophy" 96, s. 533-540.
- Gupta, A. (1993): *Minimalism*. "Philosophical Perspectives" 7, s. 359-369.
- Halbach, V. (2001a): *Semantics and Deflationism*, rozprawa habilita-

- cyjna (nieopublikowana).
- Halbach, V. (2001b): *How innocent is deflationism?*, "Synthese" 126, s. 167-194.
- Horwich, P. (1990): *Truth*. Oxford, Basil Blackwell.
- Ketland, J. (1999): Deflationism and Tarski's paradise. "Mind" 108, s. 64-94.
- Kotlarski, H., Krajewski, S. i Lachlan, A. H. (1981): *Construction of satisfaction classes for nonstandard models*. "Canadian Mathematical Bulletin" 24, s. 283-293.
- McGee, V. (1992): *Maximally consistent sets of instances of Tarski's schema (T)*. "Journal of Philosophical Logic" 21, s. 235-241.
- Shapiro, S. (1998): *Proof and truth: through thick and thin*. "Journal of Philosophy" 95, s. 493-521.
- Strawson, P. E. (1949): *Truth*. "Analysis" 9, s. 83-97.

Summary

We discuss here the so called "deflationary conception of truth". After sketching the basic ideas of the deflationists, we concentrate on the issue of conservativeness, presented in the literature as an important requirement for deflationary truth theories. It's the deflationist's intuition that truth is in some sense "innocent" or "metaphysically neutral". The truth predicate is just a "logical device" permitting us to formulate (and perhaps to prove) useful generalizations, but it doesn't by itself add any new content to our non-semantical base theory. Conservativeness comes as a handy explication of these intuitions: the deflationist should adopt a theory of truth which is conservative over its base theory. In the paper we try to assess the merits and demerits of conservative truth theories.

BARBARA WIŚNIEWSKA-PAŻ
Uniwersytet Wrocławski

PRAGMATYZM A WSPÓŁCZESNY NEOPRAGMATYZM GENEZA NURTU I JEGO IMPLIKACJE W ZAŁOŻENIACH WSPÓŁCZESNYCH JEGO KONTYNUACJI

Pragmatyzm (gr. *pragmatikós* - praktyczny, doświadczony, zdolny do działania, od *pragma* - działanie, sposób postępowania, realizacja, egzekwowanie, także: sprawa, kwestia, interes, potrzeba, rzecz; ang. *pragmatism*, *pragmaticism*-, franc. *pragmatisme*, *pragmaticisme*, nm. Pragmatismus) jest współczesnym nurtem filozoficznym i społecznym powstałym w pierwszej połowie XX w. Jego główne założenia są kompilacją różnych poglądów koncentrujących się na zagadnieniach z zakresu metodologii i semantyki (głównie teorii znaczenia, teorii prawdy), które łączy negacja zarówno starożytnej (arystotelesowskiej), jak i nowożytnej (kartezjańskiej) koncepcji poznania rozumianej jako system reprezentacji rzeczywistości. W ogólnym znaczeniu postuluje praktyczny (użyteczny) sposób myślenia i działania, zakładając, że intelekt nie służy tylko do poznawania, lecz raczej aktywnego wpływania na rzeczywistość. Na tej podstawie została wypracowana pragmatyczna teoria prawdy (*pragmatic theory of truth*), która postuluje pluralizm, procesualizm, sytuacjonizm, fallibilizm i relatywizm oraz przedkłada praktykę nad teorię, działanie nad poznaniem.

I. Cechy, osobliwości oraz najważniejsze założenia pragmatyzmu. Pragmatyzm powstał jako reakcja na dominujący w końcu XIX w. w USA racjonalistyczny idealizm, który zakładał, że źródłem poznania są idee, nie zaś doświadczane bodźce zmysłowe. Korzenie pragmatyzmu sięgają zarówno arystotelesowskiego, jak i brytyjskiego empiryzmu (J. Locke, G. Berkley, F. Bacon, D. Hume), utylitaryzmu, idealizmu niemieckiego (przedkładającego rozum praktyczny nad spekulatywnym intelektem) oraz dorobku ówczesnej psychologii (XIX w). Zakładał, że idee należy poddawać nieustannej weryfikacji w oparciu o uchwytne w doświadczeniu ich skutki. Silnie związany, niekiedy traktowany jako integralna część ideologii amerykańskiego imperializmu (głównie za sprawą J. Dewey'a). Pragmatyzm pozostawał pod dużym wpływem idei pozytywizmu, filozofii woli A. Schopenhauera, a w późniejszym okresie znalazł swoje odniesienia w relatywistycznych teoriach dotyczących po-

znania i wartości F. Nietzschego, także idei ewolucji twórczej H. Bergsona. Swoją nazwę oraz przewodnie idee zawdzięcza Ch. S. Peirce'owi, natomiast rozwój i popularyzację W. Jamesowi oraz J. Dewey'owi. W późniejszym okresie kontynuowany i systematycznie rozbudowywany przez m.in. F. C. S. Schiller'a, J. Addamsa, J. Tufts'a, A. Moore'a, S. Hooka, A. Lockea, J. Royce'a, ale także G. Meada, C.I. Lewisa, E. Nagła czy Ch. Morissa (pragmatyczna koncepcja prawdy). Potem utrwalony i nieco zmodyfikowany w ideach neopragmatyzmu (R. Rorty, H. Putman) i sympatyzujących z tym kierunkiem koncepcjach m.in. W. v. O. Quine'a, R. Posnera, K. O. Apel'a, F. P. Ramse'a, R. Carnapa, W. Sellarsa, N. Reschera.

Jak słusznie zauważa jeden z badaczy tego kierunku H.M. Kellen¹, pragmatyzm długo (do początku lat 20. XX w.) określany był za pomocą różnych nazw, często używanych zamiennie. W. James, który w istotny sposób zmodyfikował i usystematyzował program Ch. S. Pierce'a, mówił przykładowo o „praktycyzmie”, „pluralizmie” lub „radikalnym empiryzmie”, J. Dewey o „instrumentalizmie”, F.C.S. Schiller o „humanizmie”, G. Simmel o „perspektywizmie”, zaś Ch. S. Peirce, po rewizji swoich wczesnych poglądów i ustosunkowaniu się do zbyt radykalnej, jego zdaniem, koncepcji W. Jamesa, mówił o „pragmatycyzmie”.

Pierwszej próby systematyzacji różnych opcji i nazewnictwa względem pragmatyzmu dokonał A.O. Lovejoy², który, przyglądając się różnicy między pragmatyzmem i pragmatycyzmem, wyróżnił 13 różnych rodzajów pragmatyzmu porządkując je m.in. na: teorie znaczenia, teorie prawdy, teorie wiedzy oraz teorie ontologiczne. Pragmatyzm postrzegał jako teorię znaczenia zdań występującą w dwu wersjach. Wedle pierwszej, znaczenie zdania uzależnione jest od przyszłych konsekwencji w doświadczeniach, bez względu na to, czy je uznajemy, czy nie. A więc zdanie posiada sens, jeśli ma eksperymentalne konsekwencje. W myśl drugiego, zdanie posiada sens, gdy fakt uznania go ma eksperymentalne konsekwencje³. W. P. Montague w serii artykułów na temat pragmatyzmu⁴ dokonał podziału na pragmatyzm biologiczny („instru-

¹ Por. H. M. Kellen: *Pragmatism*, w: *Encyklopedie of the Social Sciences*. Nowy Jork 1954, t. 11, s. 307.

² Por. A. O. Lovejoy: *The Thirteen Pragmatisms*, w: „*Journal of Philosophy*”, nr 5, 1908, s. 5-39; *The Thirteen Pragmatisms and Other Essays*, Baltimore 1963.

³ Por. *Pragmatyzm*, w: E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej*, r. XXVI, s. 587.

⁴ Por. *May a Realist be a Pragmatist?*, w: „*The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*”, vol. 6 [1909]: 406-13, 485-90, 543-48, 561-71.

mentalist theory of knowledge”), psychologiczny („motor theory of truth”), ontologiczny („humanistic theory of reality”), logiczny oraz pedagogiczny, zakładając, iż praktyczne skutki działań ludzkich biorą górę nad wyabstrahowanymi zagadnieniami teoretycznymi. Ph. P. Wiener wyróżnił 5 cech konstytuujących pragmatyzm. Są nimi kolejno: pluralizm konceptualny, temporalny charakter zmian natury rzeczy, relatywizm, fallibilizm oraz przekonanie o demokratycznej wolności człowieka⁵. Natomiast H. S. Thayer, analizując znamiona amerykańskiego pragmatyzmu twierdził, iż pragmatyzm należy rozumieć jako regułę (metodę) wyjaśniania zagadnień filozoficznych i naukowych. Proces myślenia oraz wiedza pełni rolę biologicznie i społecznie uwarunkowanej kontroli pełnionej nad doświadczeniami i rzeczywistością. Myślenie służy realizacji interesów w zmieniającej się rzeczywistości, natomiast wiedza służy wartościowaniu przyszłych doświadczeń⁶. N. Recher dokonał podziału pragmatyzmu na obiektywny (uniwersalistyczny, prawicowy) - reprezentowany m.in. przez Peirce’a i C. I. Lewisa (także samego autora podziału - N. Rechera), który uważał za właściwy, oraz subiektywny (relatywistyczny, lewicowy) reprezentowany przez W. Jamesa, F. C. Schillera czy Rorty’ego, który uznał za przejaw degeneracji⁷. Odmiennego zadania był C. West⁸, który, wspólnie z Rorty’em, dokonał odwrotnego wartościowania obu rodzajów pragmatyzmu, szczególnie podkreślając rolę J. Deweya sytuującego się na pograniczu obu typów omawianego nurtu. Pragmatyzm wywarł znaczący wpływ na współczesną filozofię, psychologię, nauki społeczne, edukację oraz religię. W jego założeniach można się doszukiwać teoretycznych podstaw i przyzwolenia na występowanie współczesnych odmian kłamstwa, czy manipulacji społecznych. Interesującą odmianę pragmatyzmu stanowi instrumentalizm (J. Dewey), który w istotny sposób przyczynił się do powstania operacjonizmu zainicjowanego przez P. W. Bridgmana⁹.

II. Teoria prawdy oraz relacja człowiek - świat. Kryterium prawdy jest skuteczność działania (praktyka), a nie jej wartość sama w sobie. Działanie, zwłaszcza praktyczne, stanowi podstawową kategorię

⁵ Por. P. P. Wiener: *Evolution of the Founders of Pragmatism*. Cambridge 1949, s. 191.

⁶ Por. H. S. Thayer: *Meaning and Action: A Study of American Pragmatism*. Nowy Jork 1973, s. 227.

⁷ Por. N. Recher: *Precis of a System of Pragmatic Idealism*, w: „Philosophy and Phenomenological Research”, t. 54/1994.

⁸ Por. C. West: *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*. Madison 1989.

⁹ Por. *The Logic of Modern Physics*. Nowy Jork 1927 (1960).

filozoficzną. Doświadczenie zaś definiowane jest jako proces aktywnej interakcji adaptacyjnej zachodzącej między osobą (organizmem) a rzeczywistością (aktywizm w teorii poznania). Niejasność pojęcia „praktyka” stawiane jest przy tym jako jeden z głównych zarzutów wobec pragmatyzmu¹⁰. Ch. Peirce definiuje praktykę jako „uzupełniające doświadczenie”, które w przyszłości dopełni posiadaną już wiedzę. Świat nie jest rzeczywistością, lecz intersubiektywnie komunikowalną interpretacją rzeczywistości. Nie jest w związku z tym raz na zawsze ukonstytuowany i niezależny od człowieka. Nie jest z natury ani dobry, ani zły. Jest plastyczny i nieokreślony. Jego określoność (sens) nadaje mu aktywna działalność człowieka zmierzająca do uczynienia lepszą własnej egzystencji (melioryzm). Pytanie o prawdę pozostaje tylko pytaniem i posiada wymiar logiczny. Podstawowym kryterium prawdziwości sądów i pojęć jest ich użyteczność. Prawda nie jest więc wprost odpowiednością pojęć względem rzeczywistości (jak zakładała to klasyczna teoria prawdy), ponieważ pojęcia traktowane są tylko jako narzędzia działania. Sąd, stanowiący plan skutecznego działania, nigdy nie osiąga stanu ostatecznego, jego wartościowanie uzależnione jest od podmiotowych dyspozycji osoby działającej oraz przedmiotowych (sytuacyjnych) warunków działania. „Podmiot poznający jest, z jednej strony, aktorem będącym współtwórcą prawdy, z drugiej zaś kimś, kto rejestruje prawdę G..)”¹¹.

Z pojęciem prawdy związane jest bezpośrednio zagadnienie norm moralnych, równie mocno zrelatywizowane oraz zredukowane do jednostkowych czy grupowych interesów i płynących z nich korzyści. Pragmatyzm odrzuca istnienie jednej prawdy, zakładając, że w rzeczywistości mamy do czynienia z wielością (pluralizmem) prawd (W. James, J. Dewey). Fakt odrzucenia korespondencyjnej teorii prawdy i przyjmowanie alternatywnych teorii epistemicznych przez przedstawicieli zarówno pragmatyzmu, jak i neopragmatyzmu sprawia, iż często klasyfikowani są oni jako reprezentanci antyrealizmu w filozofii. Tymczasem „epistemiczna teoria prawdy nie stanowi zagrożenia dla twierdzenia, że istnieje świat niezależny od naszego poznania i że jest on - przynajmniej do pewnego stopnia - poznawalny”¹². Stąd, korzystając z

¹⁰ Por. S. Judycki: *Prawda i kryterium prawdy: korespondencja, koherencja, praktyka*. „Kwartalnik Filozoficzny” XXVII (1999), z. 4, s. 23-45, także S. Judycki: *O klasycznym pojęciu prawdy*. „Roczniki Filozoficzne”, t. 49, z. 1, Lublin 2001, s.27.

¹¹ Por. W. James: *Pragmatyzm*, Warszawa 1998, s. 51.

¹² Por. P. Gutowski, T. Szubka: *Pragmatyzm a antyrealizm*. „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 32, z. 3/2004, s. 133.

klasyfikacji zaproponowanej przez N. Rechera, poszczególne stanowiska pragmatyzm posiadają różne odcienie skłaniające się raz w kierunku umiarkowanego realizmu (Peirce), innym razem w kierunku antyrealizmu (Rorty, Schiller, James) lub reprezentują stanowiska centrowe (Dewey, Putman)¹³. Z tego względu nie istnieje prosta zależność między pragmatyzmem i antyrealizmem.

III. Początki pragmatyzmu, główni przedstawiciele i ich poglądy. A. Cambridge¹. Charles S. Peirce (1839-1914). Choć załączków idei pragmatyzmu można doszukiwać się m.in. w dziewiętnastowiecznej niemieckiej szkole historycznej, traktującej pragmatyzm jako metodę prowadzenia badań historycznych (T. Krug, W. Dilthey), to faktyczne jej powstanie związane jest z działalnością nieformalnej grupy zwanej Klubem Metafizycznym w Cambridge (Massachusetts), od 1871-1879 r. skupiającej przedstawicieli różnej proweniencji badawczej (obok Ch. S. Peirce'a i W. Jamesa, także N. S. J. Green'a, Ch. Wright'a, J. Fiske'go), których łączyło pozytywistyczne i empiryczne podejście do filozofii¹⁵. W ramach tych spotkań Peirce około 1871 r. po raz pierwszy sformułował swój sposób rozumienia pragmatyzmu, w pierwotnej wersji rozumianego jako koncepcja znaczenia pojęć naukowych. Główne założenia pragmatyzmu przedstawił w dwu dziełach¹⁶. Choć powszechnie przyjmuje się, że termin „pragmatyzm” ukuł Ch. S. Peirce, to jedna z teorii głosi, iż zapożyczył on tę nazwę od I. Kanta. Na wpływ filozofii I. Kanta w twórczości Peirce'a zwrócił uwagę m.in. R. Rorty¹⁷, który dokonał podziału praw na pragmatyczne (stosowane w naukach eksperymentalnych) i praktyczne (nauki moralne, aprioryczne) oraz wprowadził do filozofii termin „wiera pragmatyczna”¹⁸. Zdaniem Pierce'a, pragmatyzmu nie należy traktować jako filozofii czy światopoglądu, lecz jako

¹³ Por. N. Recher: *Realistic Pragmatism: An Introduction to pragmatic Philosophy*, Nowy Jork 2000, s. 64; także H. Buczyńska-Garewicz: *Pragmatyzm Peirce'a, Rorty'ego i Putmana*, w: *Filozofia amerykańska dziś*, red. T. Komendzieński, A. Szahaj. Toruń 1999, s. 145-160.

¹⁴ Na temat relacji między realizmem i antyrealizmem w filozofii por. T. Szubka: *Antyrealizm semantyczny. Studium analityczne*. Lublin 2001, r. 1, *Płaszczyzny sporu o realizm*, s. 21-91; także *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, red. P. Gutowski, T. Szubka, cz. 1, *Realizm - antyrealizm*, s. 57-205.

¹⁵ Na temat idei oraz działalności Klubu patrz: L. Menand: *The Metaphysical Club*. Nowy Jork 2001.

¹⁶ Por. *The Fixation of Belief* (1877) *om How to Make of Ideas Clear* (1878).

¹⁷ Por. R. Rorty: *Mam upodobanie...*, w. J. Habermas, R. Rorty, L. Kołakowski: *Stan filozofii współczesnej*. Warszawa 1996, s. 159.

¹⁸ Por. I. Kant *Krytyka czystego rozumu*. Warszawa 1957, t. 2, s. 569.

metodę logiczną służącą do rozstrzygania zagadnień filozoficznych (objaśniania znaczenia idei oraz ustalania przekonań). Podkreślał istnienie związku pomiędzy przekonaniem (teorią) a działaniem¹⁹. Odrzucał bezpośrednie poznanie intuicyjne, negował fakt istnienia pierwszych zasad²⁰. Twierdził, że proces badawczy nie rozpoczyna się od zasad czy pierwszych wrażeń, lecz sądów. Jego zdaniem, badacz musi posługiwać się „Jasnymi ideami” przedmiotu, które wyłaniane są poprzez rejestrowanie praktycznych jego skutków²¹.

Zaproponowana przez Peirce’a metoda wyjaśniania znaczenia idei posiada kilka cech: po pierwsze, postuluje nierozzerwalność racjonalnego poznania (racjonalnej treści słowa) oraz racjonalności dążeń (działań); po drugie, zaproponowana przez niego metoda nie jest teorią prawdy, lecz stanowi konieczne narzędzie do jej badania; po trzecie, nie bazuje na prywatnych doświadczeniach jednostkowych, lecz odwołuje się do ogólnych i powszechnie dostępnych zjawisk empirycznych, które dotyczą przedmiotów poddanych obserwacji; po czwarte, nie eliminuje do końca metafizyki, lecz stara się ją „unaukować” uznając tym samym, iż powszechniki (np. prawa przyrody, których znaczenie jest ustalone) są rzeczywiste²². Zdaniem Peirce’a, „rzeczywiste jest coś, co posiada takie a takie cechy, niezależnie od tego, czy ktoś myśli, że ono je posiada, czy też nie”²³. Owa rzeczywistość istnieje niezależnie, poza naszym umysłem. Jest uporządkowana, nieustannie i bezpośrednio oddziałuje na człowieka, który jest jej częścią, proces poznania ma zawsze charakter pośredni. Zaproponowana przez niego metoda (naukowa) „polega na formułowaniu hipotez na podstawie danych spostrzeżenia, na wyprowadzaniu z nich wniosków i sprawdzaniu owych wniosków za pomocą obserwacji czy eksperymentu. (...) konkluzje nauki są prowizoryczne i podlegają dalszym ulepszeniom; stopniowo zbliżają się do rzeczywistości, lecz nigdy nie pokrywają się z nią całkowicie” (fallibilizm). Niestety, poglądy Peirce’a nie znalazły wówczas dużego posłuchu. Powo-

¹⁹ Por. P. Gutowski: *Posłowie*, w: W. James: *Pragmatyzm*, 2004, s. 135.

²⁰ Por. P. Gutowski: *Ch. S. Peirce’a krytyka epistemologii kartezjańskiej*. „Roczniki Filozoficzne”, t. 52, nr 2, Lublin 2004, s. 171-188.

²¹ Por. *Pragmatyzm*, w: E. Gilson: T. Langan, A. A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej*, r. XXVI, s. 567.

²² Por. tamże, s. 566-568.

²³ Por. Ch. S. Peirce: *Czym jest pragmatyzm?*, tłum. Z. Dyjas, w: *Kierunki filozofii współczesnej*, red. J. Pawlak, Toruń 1995, s. 69.

²⁴ Por. E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, dz. cyt., r. XXVI, s. 568-569.

dem było z pewnością zbyt późne opublikowanie wyboru jego najważniejszych tekstów oraz niewątpliwa trudność ich zrozumienia.

William James (1842-1910). Dwadzieścia lat później (ok. 1898 r.) terminem pragmatyzm zaczął posługiwać się W. James, który początkowo rozumiał go podobnie jak jego poprzednik, a więc jako koncepcję znaczenia („rozjaśniania”) pojęć. Swoje przemyślenia w tym względzie wygłosił po raz pierwszy w 1898 r. na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley w wykładzie pt. *Philosophical Conceptions and Practical Results*²⁵. W późniejszym okresie radykalizował swoje poglądy włączając do pragmatyzmu koncepcję prawdy. Główne założenia swojej teorii zawarł w dwu dziełach: *Pragmatism* (1907) oraz *The Meaning of the Truth* (1909). Pragmatyzm przedstawiał wówczas jako metodę rozstrzygania sporów filozoficznych oraz teorię prawdy. Reprezentował stanowisko indywidualistyczne i psychologizujące²⁶. Jego filozofia stała na pograniczu materializmu i idealizmu, postulowała założenia radykalnego empiryzmu²⁷, negowała ateizm, uwzględniała religijne potrzeby człowieka²⁸. Kryterium prawdziwości twierdzeń, sądów, pojęć jest ich skuteczność (użyteczność) w działaniu. Stąd odchodzenie od prawdy ostatecznej i pierwszych zasad, a zwracanie się ku konsekwencjom oraz faktom, zwłaszcza jednostkowym (nominalizm), praktycznym aspektem idei (użyteczność) oraz programowe unikanie metafizycznych analiz (pozytywizm)²⁹. Działanie traktowane jest jako zasadnicza potrzeba człowieka, natomiast proces poznania pełni wobec działania funkcję pomocniczą. Zaproponowana przez Jamesa teoria prawdy przeciwstawiała się teorii klasycznej (określanej przez niego „teorią widza”). Według Jamesa, „idee są prawdziwe, gdy wskazują na przedmioty, czyli zgadzają się z nimi; są fałszywe, gdy nie spełniają tego warunku. Sedno zagadnienia prawdy stanowi natura owej zgodności lub «wskazywania»”³⁰. W. James ujmuje zgodność jako relację między dwiema częściami naszego doświadczenia: ideą (częścią subiektywną) oraz rzeczywistością (częścią obiektywną) (radykalny empiryzm). Prawda w tym ujęciu jest plastyczna, w ciągłym ruchu, zależna od jednostki i jej potrzeb, jest zadowalającym przystosowaniem jednego składnika naszego doświadczenia

²⁵ Por. A. G. Wi (red.): *A William James Reader*. Boston 1971, s. 138.

²⁶ Por. *The Principles of Psychology*, t. 1-2, (1890); *Psychology, the Briefer Course* (1892).

²⁷ Por. *Essays in Radical Empiricism* (1912).

²⁸ Por. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (1897); *The Varieties of Religious Experience* (1902).

²⁹ Por. E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, dz. cyt., r. XXVI, s. 579.

³⁰ Ibidem.

do innego, nie zaś zgodnością doświadczenia z rzeczywistością niezależną od niego”³¹.

W roku 1905 Peirce odszedł od nazwy pragmatyzm, zastępując ją nazwą „pragmatycyzm” (Por. Ch. S. Peirce: *Czym jest pragmatyzm?*, tłum. Z. Dyjas, w: *Kierunki filozofii współczesnej*, red. J. Pawlak. Toruń 1995, s. 55-70), manifestując w ten sposób różność swojej koncepcji od zbyt, zdaniem Peirce’a, subiektywnej propozycji tzw. reguły pragmatycznej W. Jamesa. Zdaniem Peirce’a, kryterium prawdy stanowi teoretyczna, a nie praktyczna przydatność twierdzeń, odrzucał nominalizm w filozofii oraz podważał teorię Jamesa jakoby pragmatyzm był w stanie rozstrzygnąć wszystkie spory filozoficzne. Z punktu widzenia Ch. S. Peirce’a prawda jest celem zbiorowym, dla W. Jamesa zaś jednostkowym.

B. Chicago: John Dewey (1859-1952). Nieco odmienny (psycho-socjologizujący) sposób ujmowania i wykorzystywania pragmatyzmu zaproponował w ramach szkoły chicagowskiej J. Dewey, który rozbudował go w osobny system filozoficzny zwany instrumentalizmem (lub eksperymentalizmem)³². Uchodzi także za twórcę pragmatyzmu społecznego. Podłoże jego koncepcji stanowił behawioryzm i naturalizm. Podobnie jak jego poprzednicy, negował istnienie pierwszych zasad oraz intelektualny ogląd rzeczywistości. Reprezentował programowy antyduализm. Nie oddzielał moralności od nauki³³, praw logiki od zasad praktycznych³⁴, jednostki od społeczeństwa (antyindywidualizm). Postulował konieczność rekonstrukcji filozofii³⁵, której genezę upatrywał w ludzkich emocjach i życiu społecznym. Głosił jedność filozofii, etyki oraz psychologii włączając w to wymiar zarówno społeczny, jak i biologiczny. Twierdził, iż wszystko zapośredniczone jest przez doświadczenie. Poznanie „(...) nie jest biernym doświadczeniem przedmiotów; jest rezultatem aktywnego procesu myślenia, końcowym produktem inteligentnego działania”³⁶. Przedmiotem poznania nie jest w jego ujęciu kontemplacja bytu wiecznego, czy rzeczywistość jako taka, lecz aktualnie dziejące się sytuacje, spory, problemy posiadające swój kontekst i zmuszające podmiot do ich rozstrzygnięcia. System wartości nie jest zda-

³¹ Por. E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, dz. cyt., r. XXVI, s.580.

³² Por. *Studies in Logical Theory* (1903).

³³ Por. *The Study of Ethics*, Ann Arbor 1894; *Ethics*, współaut. J. H. Tufts, Nowy Jork 1908.

³⁴ Por. *Studies in Logical Theory*, Chicago 1903, Londyn 1909; *Logic: The Theory of Inquiry*, Nowy Jork 1938, Londyn 1939.

³⁵ Por. *Reconstruction of Philosophy*, Nowy Jork 1920, Londyn 1921.

³⁶ Por. E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, dz. cyt., r. XXVI, s. 593.

niem J. Deweya z góry ustanowiony, lecz odkrywany i nieustannie tworzony przez człowieka w celach adaptacyjnych (procesualizm, melioryzm) do wciąż zmieniającej się rzeczywistości. W koncepcji Deweya nie mamy więc do czynienia z poznaniem samym w sobie, czy rozdziałem procesu poznania i działania, gdyż poznanie to nic innego jak inteligentne działanie, które prowadzi do osiągnięcia przez podmiot pożądanego celu (teleologia działania). W tym miejscu szczególne znaczenie ma pojęcie sytuacji, która w ujęciu Deweya posiada zarówno wymiar czasowy (wzmacniający jego dynamizm), jak i przestrzenny. Podmiot, którego działanie zmierza do przekształcania sytuacji nieokreślonej (problemowej) w sytuację określoną (jasną, klarowną) dla osiągnięcia pożądanego celu nie stanowi „samodzielnego indywiduum, lecz jest w pewien sposób zależny od sytuacji, wtórny wobec niej (...)”³⁷. Dotyczy to także przedmiotu działania (sytuacjonizm). Proces poznania jest w związku z tym traktowany w kategoriach czysto instrumentalnych. Prawda utożsamiana jest z dobrem, sądy z faktami. Osiągnięcie celu nie jest jednoznaczne z osiągnięciem stanu doskonałości, lecz aktywnym procesem zmian dążącym do rozwiązania aktualnej sytuacji. Każda wiedza uzyskana w ten sposób jest tylko częściowa, żadna prawda nie posiada wymiaru ostatecznego. Znamienny dla koncepcji Deweya jest, podkreślany przy każdej okazji, kontekst społeczny, polityczny oraz wychowawczy. Hołubiony przez niego ustrój demokratyczny, którego instytucje dbają o wszechstronny rozwój każdego członka społeczeństwa³⁸, religia traktowana w kategoriach czysto utylitarnych³⁹ oraz progresywny ideał wychowawczy stawiający na podmiotowość dziecka, jego aktywny rozwój oraz działania skupione przede wszystkim na teraźniejszości⁴⁰, to tylko słowa-klucze wyrażonych przez niego poglądów. Zaproponowana przez niego koncepcja pragmatyzmu (społecznego) znalazła nie tylko kontynuację w twórczości innych przedstawicieli szkoły chicagowskiej m.in. G. H. Meada, Ch. H. Cooleya, czy W. I. Thomasa, ale także w szczególny sposób przyczyniła się do powstania współczesnych nurtów neopragmatyzmu (H. Putman, R. Rorty).

³⁷ Por. P. Gutowski: *Między monizmem a pluralizmem. Studium genezy i podstaw filozofii J. Deweya*. Lublin 2002, s. 101.

³⁸ Por. *Liberalism and the Social Action*. Nowy Jork 1935, 2000; *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*, Nowy Jork 1916, 1966

³⁹ Por. *Philosophy and Civilization*. Nowy Jork 1931; *Intelligence in the Modern World* (wybór). Nowy Jork 1939.

⁴⁰ Por. *The School and the Child*. Londyn 1907; *The School and Society*, Chicago 1956; *Moral Principles in Education*. Boston 1909, Nowy Jork 1969.

IV. Rozwój pragmatyzmu w Europie. Choć geneza oraz rozwój pragmatyzmu wystąpił na terenie USA, to nie bez znaczenia są jego wpływy w niektórych krajach Europy. Na szczególną uwagę w tym względzie zasługuje przede wszystkim postać F. C. S. Schillera w Wielkiej Brytanii i zaproponowana przez niego koncepcja pragmatyzmu humanistycznego. Schiller przeciwstawiał się absolutnemu idealizmowi niemieckiemu, co spotkało się z krytyką reprezentantów tego kierunku oraz neorealistów na terenie Wielkiej Brytanii, m.in. B. Russella oraz G. E. Moore'a. W myśl jego koncepcji człowiek jest miarą wszechrzeczy. Uparcie dążył do zhumanizowania logiki. Według niego, reguły logiki nie powinny być prawami, lecz wyrażeniami formułowanymi na podstawie obserwacji faktów psychicznych. Zaproponowana przez niego logika humanistyczna negowała intelektualizm w badaniach. Prawda związana jest z aktywnością człowieka zmierzającego do osiągnięcia określonego celu⁴¹. Koncepcja tworzenia przez niego prawdy oraz rzeczywistości określana jest niekiedy zhumanizowaną wersją heglizmu. „Mimo krytyki idealizmu niemieckiego jego wpływ (heglizm - B. W.-P.) przenika filozofię Schillera. Jego ukłon w stronę realizmu uczyniony jest bez przekonania. Nigdy nie ujmował rzeczywistości jako niezależnej od umysłu, co najwyżej przyznawał jej względną niezależność”⁴².

Na terenie Angli pewne symptomy pragmatycznego sposobu filozofowania można zaobserwować także w twórczości (zwłaszcza późnym jego etapie) Ludwiga Wittgensteina i jego uczniów⁴³. Jego poglądy, podobnie jak miało to miejsce w przypadku różnych prądów pragmatyzmu amerykańskiego, zmierzały do obalenia kartezjańskiego modelu poznawania rzeczywistości. Wittgenstein twierdził, że „znaczenie” w sensie filozoficznym nie istnieje. To, na czym należy się skoncentrować, to nie „znaczenie”, lecz „użycie”. Język traktował jako technikę. Aby zbadać znaczenie słów należy brać pod uwagę kontekst, w którym zostały wypowiedziane. Nieco słabsze, chociaż również zasługujące na odnotowanie wpływy pragmatyzmu można zaobserwować na terenie pozostałych krajów Europy. Na terenie Niemiec z kontynuacją niektórych (zwłaszcza popeirce'owskich) wątków pragmatyzmu można się zetknąć m.in. w poglądach W. Jerusalema, G. Jacoby'ego, wczesnej twórczości G. Sim-

⁴¹ Por. *Humanism. Philosophical Essays*. Londyn 1912; także R. Abel: *The Pragmatic Humanism of F. C. S. Schiller*. Nowy Jork 1955; K. Winetrou: *F. C. S. Schiller and Dimensions of Pragmatism*. Ohio State Univ. Press, 1967.

⁴² Por. E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, dz. cyt., r. XXVI, s. 439.

⁴³ Por. *Philosophische Untersuchungen*. Kritisch-genetische Edition, wyd. J. Schulte. Frankfurt a.Main 2001.

mela, M. Schelera, A. Gehlena, H. Vaihinger, E. Baumgartena oraz F. Nietzschego⁴⁴. We Francji: w syndykalistycznym nurcie G. Sorela, twórczym rozmachu H. Bergsona, ale także poglądach E. Le Roy'a czy filozofii czynu M. Blondel'a, którzy z pragmatycznej koncepcji prawdy uczynili punkt wyjścia swoich poszukiwań badawczych. Prawda w ich ujęciu jest nierozdzielna z działaniem, religia traktowana jako sposób postępowania⁴⁵. Natomiast we Włoszech idee pragmatyzmu można odnaleźć w nawiązujących do koncepcji J. Jamesa poglądach G. Papiniego, jak i reprezentujących wersję pragmatyzmu logicznego koncepcjach G. Vailati'ego czy M. Calderoni'ego, a także w potępiających antychrześcijański charakter makiawelizmu poglądach rewolucyjnego konserwatysty G. Prezzolini'ego⁴⁶.

V. Krytyka pragmatyzmu. W latach czterdziestych, uznanych za centralny okres filozofii analitycznej⁴⁸, idee klasycznego pragmatyzmu zostały poddawane systematycznej krytyce. Pragmatyzm krytykowany był przede wszystkim za jego relatywizm (zwłaszcza teoriopoznawczy), oraz pozytywistyczne zawężenie pojęcia prawdy. Również drugorzędna rola filozofii w procesie poznania rzeczywistości nie spotkała się wśród krytyków z aplauzem. Przedstawiciele szkoły frankfurckiej⁴⁹ krytykowali pragmatyzm za jego redukcjonizm i związany z nim instrumentalizm. Z krytyką (np. ze strony marksistów) spotkał się również fakt braku bezinteresowności w poznawaniu świata oraz zajmowanie się wyłącznie gromadzeniem prawd, które są użyteczne⁵⁰. L. Kołakowski nazywał pragmatyzm rodzajem „epistemologicznego jezuityzmu”⁵¹. Natomiast K. O. Apel, którego można określić jako krytycznego kontynuatora pragmatyzmu, zwrócił uwagę na wyraźny antydu-

⁴⁴ Por. H. Joas: *American Pragmatism and German Thought: A History of Misunderstandings*, w: *Pragmatism and Social Theory*. Chicago 1992, s. 94-121.

⁴⁵ Por. W. Horton: *The Philosophy of the Abbe Bautain*. Nowy Jork 1926.

⁴⁶ G. Gullace: *The Pragmatist Movement in Italy*. „Journal of the History of Ideas” 23/1962, s. 91-105; A. Santussi: *Il pragmatismo in Italia*. Bologna 1963; C. P. Zanoni: *Development of Logical Pragmatism in Italy*. „Journal of the History of Ideas” 40.4 (X-XII 1979), s. 603-619.

⁴⁷ Por. T. Szubka: *Czy zmierzch filozofii analitycznej?* „Diametros” nr 6, grudzień 2005, s. 96.

⁴⁸ P. Münsterberg: *Philosophie der Werte. Grundzüge einer Weltanschauung*. Leipzig 1908, 192P.

⁴⁹ M. Horkheimer: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt a. M. 1967.

⁵⁰ Por. A. Schaff: *Główne zagadnienia i kierunki filozofii*. Warszawa 1962.

⁵¹ L. Kołakowski: *Die Philosophie des Positivismus*. Monachium 1971, s. 193.

alizm pragmatyzmu wyrażony m.in. w mieszaniu teorii z praktyką⁵³. Dominacja idei pozytywizmu logicznego w tym okresie nie trwała jednak długo. Lata pięćdziesiąte przyniosły ponowny ukłon w stronę idei pragmatyzmu oraz krytykę pozytywizmu, przede wszystkim ze strony Quine'a, N. Goodmana, ale także Th. Kuhna, W. Sellarsa czy L. Wittgensteina. Ich dorobek z tego okresu wywarł istotny wpływ na poglądy R. Rorty'ego i H. Putmana.

VI. Neopragmatyzm - nawiązanie do pragmatyzmu, jego modyfikacja czy kontynuacja? Ponowne zainteresowania pragmatyzmem pojawiło się na przełomie lat 70 i 80. XX w., głównie za sprawą R. Rorty'ego (ur. 1931) i H. Putmana (ur. 1926). Na nowo ożyły idee Ch. S. Peirce'a, W. Jamesa, ale przede wszystkim J. Dewey, którego filozofia cieszyła się największą popularnością. Niemetafizyczny charakter jego filozofii został uznany za doskonałe narzędzie do rozwiązywania (lub raczej eliminowania) problemów w obrębie filozofii analitycznej⁵⁵. Punktem zwrotnym w tym względzie było wydanie przez R. Rorty'ego książki pt. *Philosophy and Mirror of Nature* (1979), która, oprócz krytyki oświeceniowej tradycji filozoficznej, przedstawiła zupełnie nowe spojrzenie na przedmiot i funkcje filozofii. Przyjmuje się, że zawarte w niej idee dały początek neopragmatyzmowi.

Z propozycjami wysuniętymi przez Rorty'ego⁵⁶ współgrały założenia realizmu pragmatycznego zaproponowane przez H. Putmana⁵⁷. Obaj krytykowali fundacjonizm oraz korespondencyjną teorię prawdy - dwa główne cele krytyki neopragmatystycznej⁵⁸. Główne zarzuty sformułowane przez Rorty'ego względem fundacjonizmu dotyczyły kwestii linearności uzasadniania, mieszania relacji przyczynowych i uzasadniających oraz kategorii tzw. uprzywilejowanych reprezentacji⁵⁹. W późniejszym okresie zostały skrytykowane m.in. w tekstach T. Tri-

⁵² K. O. Apel: *Einführung*, w: Ch. S. Peirce: *Schriften I. Zur Entstehung des Pragmatismus*. Frankfurt am Main 1967.

⁵³ Por. W. Quine: *Ontological Relativity and Others Essays*. Nowy Jork 1969.

⁵⁴ Por. N. Goodman: *Ways of Worldmaking*. Indianapolis 1978.

⁵⁵ Por. P. Gutowski: *Między monizmem a pluralizmem. Studium genezy i podstaw filozofii J. Deweya*. Lublin 2002, s. 228.

⁵⁶ Por. R. Rorty: *Pragmatyzm*, w: *Filozofia amerykańska dziś*, op. cit., s. 107-118.

⁵⁷ Por. H. Putman *Pragmatyzm*, w: *Filozofia amerykańska dziś*, wyd. cyt., s. 89-106.

⁵⁸ Por. W. Throop: *Neopragmatyzm po piętnastu latach*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*. Lublin 1995, s. 349.

⁵⁹ Ibidem, s. 351.

pletta⁶⁰, także A. Małachowskiego⁶¹. R. Rorty postrzegał uzasadnianie jako proces, który powinien uwzględniać kontekst. Zaproponowany przez niego „behawioryzm epistemologiczny” nie został sformułowany w celu stworzenia konkurencyjnej (zastępczej w stosunku do fundacjonizmu) teorii uzasadniania, lecz jako wyraz kresu (przypisania marginalnej roli) epistemologii w tym aspekcie. Pogląd ten (może w mniej radykalnej formie) podzielał H. Putman, który rolę tzw. „projektów epistemologicznych” widział przede wszystkim w ewentualnym poszukiwaniu gwarancji kontekstowych. Poglądy H. Putmana (nawiązującego do koncepcji zarówno Jamesa, jak i Deweya) wydają się bardziej powściągliwe w stosunku do, w wielu punktach śmiałych, propozycji Rorty’ego (którego poglądy są zdecydowaną kontynuacją wyłącznie koncepcji Deweya). Dotyczy to m.in. kwestii relatywizmu w uzasadnianiu, którego H. Putman, w przeciwieństwie do R. Rorty’ego zasłaniającego się ideą etnocentryzmu, próbował za wszelką cenę uniknąć, uwzględniając obok rozumu immanentnego także rozum transcendentny, pełniący funkcję idei regulatywnej w procesie poznania.

Pogląd ten stał się z czasem przedmiotem żywej polemiki między badaczami, w trakcie której R. Rorty oskarżył H. Putmana o popadnięcie w metafizyczny realizm⁶². W. Troop⁶³, analizując nurt neopragmatyzmu z punktu widzenia wiedzy, prawdy i uzasadniania, wyróżnił kilka charakterystycznych jego cech. Po pierwsze, warunkowanie wiedzy i uzasadniania kontekstem społecznym oraz normami epistemicznymi określonej wspólnoty; po drugie, holistyczny charakter uzasadniania; po trzecie, marginalizowanie roli epistemologii; po czwarte, lokowanie przywileju zdobywania wiedzy przede wszystkim w aktywnych poczynaniach jednostek dążących do osiągnięcia konkretnego celu. Neopragmatyzm nie stworzył, w przeciwieństwie do pragmatyzmu, teorii prawdy, która jest traktowana na bazie tego nurtu jako termin normatywnie użyteczny, swoista forma słuszności. Konsekwencją takiego sposobu widzenia prawdy jest, jak to miało miejsce w przypadku klasycznego pragmatyzmu, zniesienie dychotomii między tym, co subiektywne a tym, co

⁶⁰ Por. Rorty *Critique of Foundationalism*. “Philosophical Studies”, 52/1987, s. 115-129.

⁶¹ Por. A. Małachowski (red.): *Reading Rorty*. Oxford 1990.

⁶² Por. H. Putman: *Reason, Truth and History*. Cambridge 1981; tenże: *Realism and Reason*. Cambridge 1983, r. 13; tenże: *Realism with a Human Face*. Cambridge 1990, r.1; R. Rorty: *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge 1991, s. 21-34; tenże: *Putman and the Relativist Menace*. “Journal of Philosophy”, 90/1993, s. 443-461.

⁶³ Por. W. Troop: *Neopragmatyzm po piętnastu latach, w: Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*. Lublin 1995, s. 354-355.

obiektywne, tym, co odzwierciedla nasze zainteresowania, cele, od tego, co jest odzwierciedleniem świata. Twierdzenia naukowe, zdroworozsądkowe czy etyczne, podobnie jak to miało miejsce w klasycznym pragmatyzmie, traktowane są na równi⁶⁴. Sposobem na radzenie sobie z problemami w ramach filozofii nie jest ich rozwiązywanie, lecz eliminowanie. Stąd zarówno neo- jak i klasyczny pragmatyzm przez znakomitą większość badaczy tego nurtu traktowany jest jako program metafizyczny. „Celem tego programu nie jest (...) zmiana poszczególnych projektów filozoficznych, lecz zmiana całego obrazu instytucji, jaką jest filozofia. Rorty uważa tę zmianę za tak fundamentalną, że chce mówić o końcu Filozofii. Putman unika tak apokaliptycznego języka, lecz jego widzenie tej zmiany jest podobne”⁶⁵. Pluralistyczny charakter tego programu sprawia, iż jest on niezmiernie trudny do opisania⁶⁶. Funkcje filozofii w myśl neopragmatyzmu są mało sprecyzowane. Filozofia w ujęciu jego reprezentantów powinna się koncentrować na dostarczaniu istotnych i nadających się do przedyskutowania obrazów rzeczywistości przy wykorzystaniu metody narracyjnej. Celem filozofii jest w związku z tym „podtrzymywanie konwersacji”⁶⁷.

Nieco wnikliwiej zostały zaprezentowane, zwłaszcza przez R. Rorty’ego, obrazy filozofa neopragmatycznego (postanalitycznego), który wyróżnił m.in. obraz filozofa jako „intelektualisty od wszystkiego”, następnie pod wpływem Derridy czy Foucault obraz filozofa jako krytyka literackiego, filozofa jako wychowawcy (pod wpływem filozofii Jamesa i Deweya), czy filozofa liberalnego ironisty⁶⁸. Putman tylko częściowo przyznawał wspomnianym obrazom rację bytu. Zarzucał im zbyt dużą frywolność, dwuznaczność i nadmierny rewizjonizm. Mimo, iż za głównych przedstawicieli neopragmatyzmu uznaje się Rorty’ego i Putmana, to istnieje spora liczba badaczy, którzy w mniejszym lub większym stopniu sympatyzowali z tym nurtem wykorzystując i jednocześnie rozwijając idee neopragmatyzmu w ramach różnych dziedzin. Dotyczy to m.in. W. V. Quine’a, D. Davidsona, N. Rechera, J. Margolaisa, J. McDermotta, S. Haack, C. Westa, R. Bersteina i.in., któ-

⁶⁴ Por. R. Kraut: *Varieties of Pragmatism*. „Mind” 99/1990, s. 157-183.

⁶⁵ Por. W. Throop: *Neopragmatyzm po piętnastu latach*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*. Lublin 1995, s. 361.

⁶⁶ Por. R. Rorty: *The Consequences of Pragmatism*. Minneapolis 1982, s. 219; H. Putman: *Realism with a Human Face*. Cambridge 1990, s. 21.

⁶⁷ Por. *Neopragmatyzm po piętnastu latach*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*. Lublin 1995, s. 371.

⁶⁸ Por. tamże, s. 364-366.

rych często klasyfikuje się jako przedstawicieli filozofii analitycznej, mimo iż większość z nich określa siebie jako przedstawicieli neopragmatyzmu⁶⁹. Charakterystyczne jest, że każdy z wymienionych przedstawicieli neopragmatyzmu (dotyczy to także Rorty'ego i Putmana), oprócz nawiązywania do idei klasycznego pragmatyzmu, korzysta jednocześnie z wątków spoza tradycji pragmatycznej. W przypadku H. Putmana jest to filozofia analityczna w ogóle, C. West'a - marksizm, R. Rorty'ego - wątki nietzscheańskie i filozofia francuskich postmodernistów, N. Rechera - filozofia analityczna i filozofia procesu itp.⁷⁰. Interesującym zjawiskiem w skali 30 ostatnich lat jest swoista pragmatyzacja filozofii analitycznej, na co zwrócił uwagę T. Szubka i P. Gutowski w projekcie dotyczącym relacji między antyrealizmem a pragmatyzmem⁷¹.

Zdaniem autorów projektu, „obecne relacje między tymi dwoma wpływowymi nurtami filozofii współczesnej (filozofii analitycznej i neopragmatyzmem - przyp. B. W.-P.) są niejasne i skomplikowane. O coraz większej bliskości filozofii analitycznej i pragmatyzmu (występującego dzisiaj niekiedy pod nazwą neopragmatyzmu) świadczy choćby chwiejność w klasyfikowaniu takich autorów jak D. Davidson, W. V. O. Quine czy H. Putman. Dla jednych są oni filozofiami analitycznymi, dla innych pragmatystami. Natomiast o ciągle istniejących znaczących różnicach między tymi nurtami świadczy np. postawa R. Rorty'ego, który interpretuje pragmatyzm jako antyanalityczny, a za to bliższy współczesnemu postmodernizmowi”⁷². Współcześnie tocząca się walka dwu obozów pragmatyzmu: rozproszonego obozu obiektywnego (prawicowego, postpeirce'owskiego), oraz bardziej zmasowanego obozu subiektywnego (lewicowego, z Rorty'm na czele) została zakończona na korzyść tego ostatniego, który wyznacza trendy współczesnego neopragmatyzmu. Sytuacja ta nie sprzyja jednak jedności nurtu jako całości, o czym świadczy choćby kontrowersyjna postać H. Putmana, którego stanowisko lokowane jest w centrum. Na uwagę zasługuje również niepokojący fakt niemal całkowitego odcinania się czołowych neopragmaty-

⁶⁹ Na ten temat por. L. Koczanowicz: *Pragmatyzm i filozofia współczesna*. Filozofia amerykańska dziś, op. cit., s. 161-178.

⁷⁰ Por. P. Gutowski: *Jedność pragmatyzmu i jego zróżnicowanie*, w: U. Żegleń (red.): *Pragmatyzm i filozofia Hilarego Putmana*. Toruń 2001, s. 50.

⁷¹ Por. Projekt „Antyrealizm a pragmatyzm”, T. Szubka, P. Gutowski, A. Dobrzyński. Towarzystwo Naukowe KUL, 2000-2001, www.kul.lublin.pl/filozofia/hompag/szubka/grant.html.

⁷² Ibidem, *Cel naukowy projektu. Charakterystyka ogólna*, s. 1.

stów (R. Rorty) od korzeni (tradycyjnego pragmatyzmu) i pomijania jej przedstawicieli jako twórców kierunku, a także traktowanie pragmatyzmu jako narodowego (lokalnego) nurtu amerykańskiego przy jednoczesnym pomniejszaniu lub przypisywaniu marginalnej roli myśli europejskiej w jego rozwoju⁷³. Tłumaczyłoby to fakt pomijania w tradycji pragmatycznej dorobku Ch. Peirce'a, który, zdaniem Rorty'ego, „traktował samego siebie jako członka pewnej międzynarodowej społeczności poszukiwaczy wiedzy, pracujących nad technicznymi i specjalistycznymi problemami, które miały niewiele wspólnego z rozwojem historycznym czy kulturami narodowymi”⁷⁵. Istotny wkład przedstawicieli filozofii amerykańskiej na rozwój pragmatyzmu jest znaczący i bezdyskusyjny. Niemniej, ignorowanie dorobku przedstawicieli klasycznego pragmatyzmu oraz dokonań filozofii europejskiej w tym względzie, może stać się powodem do zbyt daleko idących uproszczeń w rekonstrukcji faz kształtowania się tego nurtu.

Summary

This text presents the origin of pragmatism and its influence on the diversity of contemporary varieties of this school functioning under the common name: neo-pragmatism. The article is composed of six parts. Each of the parts presents views of pragmatists and neo-pragmatists.

⁷³ Por. H. Buczyńska-Garewicz *Pragmatyzm Peirce'a, Rorty'ego i Putmana* [w:] *Filozofia amerykańska dziś*, red. T. Komendzieński, A. Szahaj, Toruń 1999, s. 159; także P. Gutowski, *W obronie żyraf* [w:] *Habermas, Rorty, Kołakowski: Stan filozofii współczesnej*, Wwa 1996, s.153-155

⁷⁴ Por. P. Gutowski *Jedność pragmatyzmu i jego zróżnicowanie*, [w:] *op.cit.*, s. 52-53

⁷⁵ Por. R. Rorty *Amerykanizm czy pragmatyzm*, [w:] *Filozofia amerykańska dziś*, *op.cit.*, s.l 19-120

ROBERT HALLIDAY
LINNÉA FRANKS
Utica College, USA

UCZĄC DOBROCI: TEORIA ROZWOJU MORALNEGO A NAUCZANIE ETYKU

W niniejszym artykule autorzy badają wpływ teorii rozwoju moralnego na nauczanie etyki. Streszczenie tej teorii, ze szczególnym uwzględnieniem pracy Jamesa Resty, stanowi podstawę naszych dociekań. Dochodzimy do wniosku, że studenci filozoficznego kursu etyki są bardziej skuteczni w uzasadnianiu wyborów moralnych niż studenci innych kursów. Jednakże w wielu przypadkach rozwój moralny studentów skutkuje dużymi rozbieżnościami między ich postawami moralnymi a sposobem uzasadniania wyborów moralnych, wokół których tworzy się programy nauczania. Badamy, w jaki sposób wpływa to na nauczanie etyki i omawiamy te strategie nauczania, które ułatwiłyby doskonalenie moralnego uzasadniania postaw.

*

Obecnie na wyższych uczelniach (w Stanach Zjednoczonych - przypis tłum.) nauczanie etyki jest często uzasadniane korzyściami zewnętrznymi. Odpowiedzialni za programy nauczania, tj. wykładowcy, kadra kierownicza i komisje akredytacyjne, często przyznają, że studenci, którzy uczestniczą w kursach etyki, będą lepszymi i bardziej wykształconymi obywatelami². Dla tych jednak, którzy nauczają na tych kursach, takie uzasadnienie nie zawsze jest jasne. My, autorzy tego tekstu: wykładowca filozofii oraz terapeuta, często zastanawiamy się, czy podejmowanie kursu etyki przez studentów daje jakikolwiek miarodajny

¹ R. Halliday, L. Franits: *Teaching Goodness: Moral Development Theory and the Teaching of Ethics*. "Teaching Philosophy" 29:2, June 2006, s. 81-91. Przekładu dokonali studenci Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, w r. akad. 2006/2007, w składzie: K. Baranowska, M. Będkowski, K. Cempel, A. Chojecki, S. Fokczyńska, M. Gonet, G. Iwanek, O. Jakubiel, P. Karczmarczyk, G. Latoś, E. Opawska, M. Rakoczy, R. Rakowski, M. Roszkowska, A. Solarz, P. Stepaniak, Z. Szybisty, K. Zalewska, P. Zientara, N. Żelasko.

² Zob. B. J. Adamson, L. M. Harris, A. E. Hunt *Health Science Graduates: Preparation for the Workplace*. "Journal of Allied Health" 26 (1997). s. 187-199.

efekt. Wspólnym wysiłkiem rozpoczęliśmy badanie efektywności nauczania etyki dla pracowników służby zdrowia, a to, co odkryliśmy, kompletnie nas zaskoczyło.

Doszliśmy do dwóch wniosków. Pierwszym z nich jest to, że filozoficzny kurs etyki może mieć wymierny, korzystny wpływ na zdolność studentów do dokonywania racjonalnych uzasadnień swojego postępowania. Drugi wniosek, w pewnym sensie ważniejszy, mówi, że istnieje wyraźna rozbieżność między stopniem rozwoju naszych studentów, a stopniem rozwoju wymagany przy uprawianiu filozofii. W teorii moralnego rozwoju kolejne etapy moralnego uzasadniania wyborów są coraz bardziej skomplikowane. Uprawianie filozofii wymaga wyższego rozwoju intelektualnego, podczas gdy nasi studenci niekiedy prezentują postawę charakterystyczną dla wcześniejszych etapów rozwoju moralnego człowieka. Działalność filozoficzna w zakresie etyki i jej nauczanie nie wyprowadziły jeszcze wszystkich następstw pracy nad rozwojem moralnym.

W pierwszej części tego artykułu przedstawimy krótki przegląd teorii moralnego rozwoju człowieka. W drugiej części omówimy dowody skuteczności filozoficznych kursów etyki. W trzeciej części zastanowimy się nad następstwem teorii moralnego rozwoju dla etycznego wychowania.

Teoria rozwoju moralnego. Systematyczne badania nad ideą rozwoju moralnego rozpoczął Jean Piaget w latach 30. dwudziestego wieku³ Początkowo w swojej pracy koncentrował się na rozwoju logicznego myślenia i wnioskowania u małych dzieci, by później przejść do możliwości poznawczych u dzieci starszych. Jego koncentracja na procesie poznawczym poprowadziła go w kierunku zaliczenia aktu moralnego uzasadniania do procesów poznawczych i utożsamienia etapów rozwoju etycznego osoby z innymi działaniami poznawczymi człowieka. Etapy te były rozwojowe, bowiem dzieci przechodziły przez nie wedle określonej prawidłowości, powodowane potrzebą pogodzenia sprzeczności poprzez wykształcenie nowych narzędzi intelektualnych.

Kontrowersje wokół prac Piageta, a szczególnie nieporozumienia dotyczące interpretacji jego pomysłowych eksperymentów, skłoniły Lawrence'a Kohlberga do podjęcia próby ulepszenia badań empirycznych z teorii moralnego rozwoju⁴. Badania te, chociaż nie pozbawione kontrowersji, doprowadziły go do wniosku, że etapy rozwoju moralnego są uniwersalne i spójne, bo wszyscy przechodzimy przez nie w taki sam

³ J. Piaget: *The Moral Development of the Child*. Glencoe, III, Free Press, 1948.

⁴ L. Kohlberg: *The Philosophy of Moral Development*. San Francisco, Harper and Row, 1971.

sposób. Postęp dokonuje się wraz z uprzytomnieniem sobie, że jakaś analiza wybranego etapu nie wystarcza, by uporać się ze złożonościami i sprzecznościami, jakie niesie doświadczenie życiowe. Porządek, w którym ludzie przechodzą przez poszczególne etapy, zależy ponadto od względnej złożoności i oryginalności każdego stadium w rozwoju człowieka.

Pierwszy etap, dotyczący moralności przed-konwencjonalnej, charakteryzuje się skłonnością dziecka do posłuszeństwa. Należy zrobić tak a tak, bo ktoś kazał tak zrobić. Ten etap przechodzi w kolejny - egoizmu instrumentalnego bądź jakąś jego prostą odmianę. Jest coś, czego chcę i coś, czego ty chcesz, zatem możemy zawrzeć układ. Kolejny etap, w którym bierze się pod uwagę zdolność wykroczenia poza zwykłą wymianę handlową i podkreśla się szerszy wymiar społeczny (kontaktów międzyludzkich), to moralność konwencjonalna. Na tym etapie nie pojawia się jeszcze krytyczny stosunek do norm postępowania; są one uznawane za właściwe dlatego, że wszyscy zgodnie z nimi postępują.

Czwarty etap jest nazwany przez autorów etapem międzyludzkiego porozumienia. Skupia się on na zasadach wychowania ugruntowujących zaufanie do ludzi, a polega to na tym, że każdy z nas potrafi dostrzec cudzy punkt widzenia, a nawet się z nim zgodzić. Tak dochodzi do wspierania porządku społecznego, w którym różne relacje i interakcje międzyludzkie mogą mieć miejsce. Chociaż nie każdy będzie moim przyjacielem i nie każdy będzie uczciwy, to jednak każdy winien być ochroniany przez prawo. Ta idea znajduje pełny wyraz w pracach Thomasa Hobbesa, który argumentował, że przy braku silnej władzy suwerena i sprawnego systemu prawnego, życie byłoby „smutne, ubogie, brutalne i krótkie”⁵.

Jednakże nie wszystkie systemy prawne są jednakowo sprawiedliwe. Prawo może być dyskryminujące, niekompletne i arbitralne, dlatego następny etap, moralność praworządna, umieszcza nasze zobowiązania moralne w obrębie ustaleń prawnych i społecznych umów, które zostały uzgodnione w toku odpowiednich procedur legislacyjnych. Wszelako nie wszystkie te procedury są równoważne, wobec tego na ostatnim etapie zwanym *niearbitralną społeczną współpracą* moralność jest określana przez to, jak rozsądni i bezstronni ludzie mogliby w sposób optymalny organizować współpracę. Ten punkt widzenia został wyrażony w pracach Immanuela Kanta i Johna Rawlsa.

Praca Kohlberga nie ustrzegła się krytyki, pod wpływem której James Rest i jego koledzy pracowali nad udoskonaleniem podstawy empi-

⁵ Th. Hobbes: *Lewiathan*, r. 13

rycznej etapów rozwoju moralnego oraz nad doprecyzowaniem tychże etapów⁶. Jednym z ich kluczowych osiągnięć było odkrycie, że sam poznawczy osąd moralny nie wystarcza do sprawnego funkcjonowania moralności. Rest wyróżnił cztery elementy moralności: moralną wrażliwość lub zdolność dostrzegania moralnych aspektów sytuacji; osąd moralny lub zdolność rozumowego uzasadniania swoich działań; motywację moralną, co oznacza bycie wystarczająco skłonny do przedkładania jednych wartości moralnych nad inne; wreszcie moralne usposobienie, czyli zdolność do obstawania przy tym, co uważa się za słuszne⁷. Ponadto Rest przyznał, że etapy rozpoznane przez Piageta i Kohlberga obrazują tylko najbardziej podstawowe poziomy moralnej intuicji i podkreślił rolę zasad incydentalnych, które skupiają uwagę i umożliwiają zastosowanie tychże zasad w nietypowych sytuacjach.

Innym ważnym aspektem pracy empirycznej Resta było uporządkowanie powyższych sześciu etapów według trzech schematów. Schemat jest „pewnym rodzajem wiedzy zakotwiczonym w trwałej strukturze pamięci”, który ukierunkowuje uwagę na nowe informacje, konstruuje proces ich uzyskiwania, nadaje kształt i znaczenie doświadczeniu oraz dostarcza ram dla oceniania i rozwiązywania problemów⁸. Pierwszy schemat nazwany Schematem Korzyści Osobistej to połączenie Kohlbergowskich etapów drugiego i trzeciego. Jest on charakterystyczny dla okresu dziecięcego i nie uwzględnia doświadczeń zorganizowanego społeczeństwa. Uzasadnia działanie poprzez odwołanie się do materialnych związków i dotyczy tych osób, z którymi jesteśmy emocjonalnie związani. Klasycznym przykładem jest postać Polemarcha z *Państwa* Platona, który tak definiował sprawiedliwość: „pomagać przyjaciołom i szkodzić swoim wrogom”.

Drugi schemat, Schemat Stałych Reguł, odpowiada czwartemu etapowi Kohlberga i uwzględnia potrzebę ogólnospołecznych, ujednoliconych i kategorycznych reguł. Ludzie działający wedle tego schematu poczuwają się do obowiązku przestrzegania zasad moralnych, czują, że istnieje obowiązek przestrzegania prawa, ale także widzą to jako kwestię częściowej wzajemności - każdy musi przestrzegać prawa, bowiem w ten sposób społeczeństwo lepiej funkcjonuje, nawet wówczas, jeśli pra-

⁶ J. Rest, S. Thoma, D. Naarvaez, M. Bebeau: *A NeoKohlbergian Approach to Morality Research*. „Journal of Moral Education” 29:4, (2000), s. 381-395.

⁷ J. Rest: *Morality*, w podręczniku *Handbook of Child Psychology* zredagowanym przez J. Flavella i E. Markhama. New York 1983, s. 556-629.

⁸ J. Rest i in.: *A NeoKohlbergian Approach: The DIT and Schema Theory*. „Educational Psychology Review, 11 (1999), s. 291-323 (konkretnie zob. s. 297).

prawo nie traktuje wszystkich na równi. Thomas Hobbes pokazał to w taki właśnie sposób, czyli tak, jak Trazymach i Glaukon w *Państwie*. Schemat trzeci, zwany Schematem Postkonwencjonalnym, jest połączeniem piątego i szóstego etapu Kohlberga i uwypukla koncepcję, że zobowiązania moralne bazują na wspólnych ideałach, które są odwzajemniane, na temat których można dyskutować i które wywodzą się ze „zbiorowego doświadczenia”⁹. Tu też kładzie się nacisk na ich powszechność i spójność logiczną. Z tego względu, że prawa mogą być częściowe i stronnicze, moralność jest korzystniejsza dla tych, którzy stosują się do tego schematu. W filozofii Johna Rawlsa oraz Immanuela Kanta są obecne echa myśli Platona wyrażone przez Sokratesa w *Państwie*.

Analogie pomiędzy zarysem moralnego rozwoju jednostki zawartym w teorii rozwoju a koncepcją wzrostu moralnego pojmowania problemów przedstawione w *Państwie* Platona, są wielce intrygujące. Oba te ujęcia utożsamiają rozwój osobowości biegnący od osobistego interesu, aż do ogólnie obowiązujących norm, utożsamianych z rozumowo bronionymi i podzielanymi wartościami przez wszystkich członków danej społeczności, ale nie wykluczają one dyskusji na ich temat. Być może kompozycja dyskusji Sokratesa przynosi coś ponad wykład filozoficzny, bo jest ona inspirowana spostrzeżeniami Platona na temat rozwoju ludzkiego wnętrza.

Rest i jego koledzy podkreślają, że pomimo, iż schematy reprezentują poszczególne procesy rozwojowe, to rozwój osobowości nie przebiega przez nie w sposób linearny; różne schematy przeważają w różnych etapach rozwoju człowieka. Zatem, na przykład, osoba myśląca według schematu pierwszego przykładu trzykrotnie większą wagę do interesu osobistego niż do abstrakcyjnych wątpliwości dotyczących powszechności norm i sprawiedliwości. Osoba myśląca w sposób charakterystyczny dla etapu szóstego jest przeciwieństwem osoby z etapu pierwszego, natomiast osoba z etapu trzeciego przywiązuje różną wagę do abstrakcyjnych norm i własnego interesu, jednak chęć respektowania norm przeważa nad obydwojema tymi czynnikami¹⁰. Do tej sprawy wrócimy w końcowej części artykułu.

Narzędziem badań wymyślonym przez Resta i jego współpracowników i wykorzystanym w ich badaniach był test oceniający zwany Defi-

⁹ Ibid. s. 307.

¹⁰ Ibid.

ning Issues Test, czyli DIT¹¹. DIT uruchamia schematy przez skłonienie ludzi do odpowiedzi na pytania moralne. Jest to test wielokrotnego wyboru, badany wybiera odpowiedzi, które są później oceniane przez porównanie z typowymi odpowiedziami udzielonymi w różnych schematach. Rozkład schematów określa następnie typ, do którego należy badany. Początkowo wynikom testu DIT nadawano wartość P, która odzwierciedlała względną wagę przywiązywaną do zasadniczych rozważań moralnych, czyli Kohlbergowskich etapów 5 i 6. W celu otrzymania bardziej szczegółowego obrazu, zakres P został zastąpiony zakresem N2, który opiera się na tym, jak osoba szereguje cztery najważniejsze zagadnienia, jak również wszystkie zagadnienia pod względem ich moralnej doniosłości. Ta procedura pozwala na rozróżnienie poziomów, czyli stopni, w jakich niższe poziomy są oceniane jako mniej ważne od poziomów wyższych. N2 uzyskuje się przez odjęcie od średniej punktów z etapów 5 i 6, średniej z etapów 2 i 3. Im większa różnica, tym znaczniejsze zróżnicowanie między etapami¹².

Inne kryteria także zostały wykorzystane do oceny poziomu moralnego uzasadniania, ale żadne nie były tak precyzyjne i skuteczne jak DIT.

Edukacja etyczna na studiach medycznych. Istnieje rozwijająca się gałąź badań nad wartością edukacji moralnej studentów nauk medycznych, ale nie wszystkie jej wyniki są zadowalające. Aby lepiej zrozumieć, jak metody nauczania i programy studiów wpływają na naszych studentów, przedsięwzięliśmy badania nad wpływem zawodowego kursu etyki na uzasadnianie moralnych wyborów. Na naszej uczelni profesjonalny kurs etyki jest wymagany do specjalizacji na kierunkach medycznych i jest prowadzony przez pracowników Instytutu Filozofii. Ponieważ jest to kurs przeddyplomowy, to studenci terapii zajęciowej i fizykoterapii są zobowiązani do zaliczenia tych przedmiotów w przedzawodowej fazie studiów, wraz ze studentami pielęgniarstwa, rehabilitacji, biznesu, prawa karnego i innych kierunków.

Mimo, iż zdajemy sobie sprawę, że moralność polega na czymś więcej niż tylko na moralnym uzasadnianiu, to z wielu powodów decydujemy się oceniać tylko te ostatnie. Po pierwsze, wiemy, iż kursy filozofii uczą teorii moralności, niekoniecznie zaś postępowania moralnego. Po drugie, solidne i wyraziste kryteria oceny moralnego uzasadniania nie

¹¹ J. Rest: *Development in Judging Moral Issues*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1979.

¹² J. Rest, S. Thoma, D. Narvaez, M. Bebeau: *Alchemy and Beyond: Indexing the Defining Issues Test*. "Journal of Educational Psychology" 89:3, 1997, s. 498-507.

zawsze są takie same jak te, które odnoszą się do moralnych zachowań. Ostatecznie, studenci podlegają etycznej ocenie swojego zaangażowania i wytrwałości w czasie całego pobytu na uczelni. Eksperymenty, na podstawie których ustalane są uczelniane preferencje, nie uzyskały pozytywnej oceny Institutional Review Board.

W czasie przeprowadzania naszych badań zaskoczyła nas liczba publikacji, w których dokonano oceny poziomu rozumowań moralnych tylko tych studentów, którzy uczyli się etyki bez uwzględniania innych aspektów, takich jak poziom edukacji, stopień dojrzałości i innych czynników modyfikujących kontekst edukacyjny. Do naszych badań zdecydowaliśmy się wykorzystać grupę kontrolną złożoną z tych studentów, którzy nie brali udziału w kursie etyki, ale których oceniano tak samo, jak studentów uczestniczących w takim kursie. Grupa eksperymentalna została podzielona na dwie sekcje „Etyki zawodowej”, natomiast nasza grupa kontrolna składała się z dwóch podobnych wiekowo sekcji uczestniczących w kursie „Wstępu do socjologii”.

Zastosowaliśmy pięć różnych metod oceniania, zarówno ilościowych jak i jakościowych, pomocnych przy określaniu poziomu moralnego uzasadniania, na początku i pod koniec tego samego semestru. W tym samym okresie nadzorowaliśmy także DIT. Zastosowaliśmy również kwestionariusz dotyczący problemów etycznych, który skonstruowaliśmy na początku badań. Wreszcie przeprowadziliśmy na koniec semestru rozmowy z sześcioma studentami, jak i z tymi wykładowcami, którzy nauczali w grupie eksperymentalnej. Pod koniec semestru oceniliśmy kwestionariusze wypełnione przez studentów, aby pozyskać dodatkowe informacje o wpływie kursu etyki na kształtowanie ich osobowości. Nasza wyjściowa próba składała się z 60 studentów w każdej grupie, w sumie dając 120 osób, ale zostali oni wyselekcjonowani tak, że każda z grup została ograniczona do najlepszych studentów, do studentów którzy zrezygnowali z zajęć, oraz niektórych spośród tych, którzy zaliczyli kurs nauczania etyki. W ten sposób uzyskaliśmy próbkę złożoną z pięćdziesięciu dwóch uczestników badań.

Wydawca opracował test DIT i zwrócił nam wyniki typu N2 i P oraz nieopracowane dane. Kiedy zastosowaliśmy analizę statystyczną za pomocą testu T, odkryliśmy, że istnieje istotna różnica między średnimi wynikami przed kursem, a średnimi wynikami po ukończeniu kursu dla grupy eksperymentalnej. Nie było żadnej statystycznie istotnej różnicy w analogicznych wynikach w grupie kontrolnej. Tak więc, przeciętnie grupa biorąca udział w zajęciach z etyki zrobiła większe postępy w przeprowadzaniu moralnych rozumowań na koniec semestru aniżeli grupa kontrolna.

Zauważyliśmy także, że wyniki studentów uzdolnionych były znacząco wyższe od pozostałych. Na przykład, wyniki grupy przed-testowej wynosiły przeciętnie 39 punktów, podczas gdy takie same wyniki studentów przeciętnych wyniosły 27,5 punktu. Nie mogło to być wytłumaczone wiekiem, gdyż grupa studentów uzdolnionych była przeciętnie młodsza i w większości byli to słuchacze drugich lat studiów. Nie zauważono żadnych statystycznych związków pomiędzy wynikami DIT a innymi czynnikami, takimi jak wiek, płeć czy kierunek studiów.

Pytania z ankiety nie były zaprojektowane tak, aby badać wrażliwość moralną; interesujące jest jednak to, iż wielu studentów w obu grupach miało trudność z przytoczeniem decyzji etycznej, jaką podjęli. To prowadzi nas do przekonania, że ich wrażliwość moralna może być niewielka. Odkryliśmy, że studenci z grupy eksperymentalnej poczynili większe postępy na tym obszarze, i byli w stanie powołać się na prawdziwie etyczny wybór po teście, w przeciwieństwie do studentów z grupy kontrolnej.

Ogólnie rzecz biorąc, wyniki uzyskane z wywiadów były bardzo podobne do tych z kwestionariusza i testu DIT, aczkolwiek pojawiło się kilka niespodzianek. Chociaż wykładowca odpowiedzialny za realizację programu w zakresie etyki zawodowej nie posiadał żadnych ścisłych oszacowań na temat sprawności studentów we wnioskowaniach moralnych, to jednak był on w stanie zaobserwować wzrost tej umiejętności w trakcie prowadzonych dyskusji. Odnotował także, iż wzrósł poziom ich uczestników w zakresie podejmowania etycznych decyzji; osiągnęli większą zdolność w uzasadnianiu swoich wyborów, a w miarę trwania semestru były one coraz doskonalsze.

Wytyczne dla nauczania etyki filozoficznej. Wytyczne dla nauczania etyki teoretycznej dzielą się na trzy kategorie: dobre wiadomości, złe wiadomości, oraz wiadomości z ważnymi wskazówkami dla nauczania etyki. Dobre wieści, które są oparte na naszych poszukiwaniach badawczych i potwierdzone w literaturze fachowej są takie, że zajęcia z etyki filozoficznej mogą mieć wymierny i pozytywny wpływ na zdolność moralnego uzasadniania studentów. Pomimo, iż próbna grupa kontrolna była stosunkowo niewielka, wykorzystanie jej, oraz odniesienia do literatury, pozwoliły nam na ostrożne, ale optymistyczne sformułowanie wniosków. Ostrożne, bo zyski nie są zbyt okazałe.

Zła wiadomość jest taka, że nie możemy wiele nauczyć, o ile jest to w ogóle możliwe, w zakresie zachowań etycznych studentów. Chociaż wydawałoby się, że poprawa umiejętności moralnych wnioskowań winna prowadzić do poprawy moralnych zachowań, to badania takiej zależności nie potwierdzają. Takie są złe wiadomości dla osób postronnych

na temat nauczania etyki, oraz dla tych, którzy realizują programy zawodowe i zwracają się do wydziałów filozofii z nadzieją, że ich studenci będą się zachowywać bardziej moralnie w życiu zawodowym i prywatnym. Jest to również zła wiadomość dla programowego nauczania przedmiotów humanistycznych, które mają podobne wytyczne dla studentów wszystkich szkół wyższych. Jednakowoż istnieje możliwość, że brak dowodów na związek między poprawą etycznego wnioskowania a poprawą etycznego zachowania jest rezultatem niewłaściwego postawienia sprawy. Badacze czasami wykorzystują takie wskaźniki złych (niemoralnych) zachowań, które dla osoby badanej znaczą coś wręcz przeciwnego, np. okazjonalne użycie marihuany czy drobne wykroczenie drogowe. Oceniający w dalszym ciągu nie mają zdania na temat tej kontrowersji, zatem istnieje potrzeba prowadzenia kolejnych badań w tym zakresie.

Najważniejszym wnioskiem płynącym z badań nad moralnym rozwojem dla nauczania etyki filozoficznej jest postępująca rozbieżność pomiędzy naszymi studentami a nadziejami pokładanymi w przedmiocie. Mówiąc o rozwoju, wielu, jeśli nie większość naszych studentów prezentuje niski poziom, podczas gdy dyscyplina studiów i nauczane przedmioty wymagają wysokiego poziomu osobistego słuchaczy. Oto młodszy uczniowie gimnazjum uzyskują średnio 20 punktów z testu DIT, uczniowie liceum 30, studenci 40 punktów, magistry 50, a doktorzy i studenci filozofii 60 punktów. Studenci uczestniczący w naszych zajęciach uzyskali średnią w granicach 30 punktów, co niewiele odbiega od poziomu studentów pierwszego i drugiego roku biorących udział w zajęciach ogólnorozwojowych.

Jakkolwiek, wracając do trzech schematów rozpoznanych przez Restę i omówionych wcześniej, poniżej opisany wynik znaczy tyle, że przeciętny student kieruje się schematem korzyści osobistych lub schematem przestrzegania norm. Istnieje pewien dobrze znany etyczny dyalemat ujęty przez Lawrence Kohlberga w jego badaniach. W tej historii Heinz jest farmerem żyjącym w małym prowincjonalnym miasteczku. Miejscowy aptekarz posiada lekarstwo na śmiertelną chorobę żony Heinza. Jednak wymusza on znacznie zawyżoną cenę za ten lek, po to, aby wynieść się z tej zapadłej dziury do dużego miasta. Gdy omawiamy ten przypadek ze studentami, którzy kierują się schematem osobistych korzyści, to oni uważają, że zachowanie aptekarza jest usprawiedliwione, ale też twierdzą, że Heinz powinien wykraść mu lekarstwo. Studenci ci mogliby posłużyć się stwierdzeniem, że dla każdego, kto próbuje rozważyć tę sytuację, jest ona względna. Ci zaś spośród studentów, którzy kierują się schematem przestrzegania norm, będą widzieć to jako zaczątek

łamania prawa i będą twierdzić, że Heinz nie powinien kraść lekarstwa, bo taki czyn Jest sprzeczny z prawem”. Prowadząc dyskusję na wyższym poziomie trudno jest rozstrzygnąć, czy osoba podejmująca jakieś działanie kieruje się korzyścią własną, czy też normami społecznymi. Dla tych studentów, którzy już myślą na takim wyższym poziomie, odpowiedzi innych wydają się niedojrzałe, nieprzemyślane lub znacznie ułomne.

Wielu studentów uczestniczących w zajęciach ogólnofilozoficznych nie jest przygotowanych do przyswajania sobie problemów na poziomie wymaganym na kursie etyki. Z tego powodu postrzegają oni ten kurs jako irytujący i mało istotny. Próba nauczania ich koncepcji filozoficznej Immanuela Kanta czy Johna Rawlsa notorycznie stwarza wiele problemów, i to nie tylko z powodu zawłości Kantowskiego wywodu czy oschłego stylu Rawlsa. Koncepcje, z którymi studentom przychodzi się zmierzyć, po prostu przerastają ich możliwości. Ważne więc jest, aby prowadzący zajęcia rozpoznali sytuację: studenci przecież nie są niezdolni, głupi czy niezainteresowani kursem. Po prostu wymaga się od nich myślenia przerastającego ich możliwości percepcji. Są oni ludźmi myślącymi według schematu drugiego, którym każemy poruszać się w świecie schematu trzeciego.

Dobrą wiadomością jest to, że filozofia, przez swoją naturę, sprzyja rozwojowi etycznego uzasadniania, a filozoficzne kursy etyki w istocie posiadają potencjał, aby przeprowadzać studentów przez zaplanowane poziomy nauczania. Filozofia jako dziedzina wiedzy działa poprzez formułowanie i rozwiązywanie sprzeczności, problemów teoretycznych i zagadek. Jest to taki mechanizm postępowania, który Piaget i Rest uznali za ważny czynnik moralnego rozwoju.

W dużej mierze to, co robimy na zajęciach z etyki, opiera się na stawianiu pytań, udzielaniu na nie odpowiedzi, sprawdzaniu studentów w zakresie rozumienia, badania i rozwiązywania problemów. Oto kolejny przykład. Na zajęciach dochodzi do sytuacji, że wśród słuchaczy znajduje się krewny profesora, rodzina zaś wpływa na niego, aby wyżej oceniał krewniaka. Ci, którzy myślą na poziomie schematu pierwszego, usprawiedliwiają takie zachowania i mówią, że należy troszczyć się o rodzinę. Profesor mógłby wówczas odpowiedzieć: „Cóż, gdyby każdy postępował w ten sposób? Co, jeśli egzaminator na prawo jazdy przepuszcza niewykwalifikowanego kandydata na kierowcę tylko dlatego, że jest on jego znajomym?”. Czasami rozważania te przyniosą jakieś skutki, czasami nie, jednak wyłączenie konsekwencji decyzji może spowodować zaistnienie wewnętrznej sprzeczności, a to można przezwyciężyć jedynie przez rozwój moralny. „Jeżeli nie godzę się na korzystanie z drogi wraz

z niebezpiecznymi kierowcami, to nie mogę stosować reguły troszczenia się o rodzinę. A jeśli nie godzę się na to wobec instruktorów nauki jazdy dla kierowców, to nie godzę się na to także wobec profesorów. Więc może wcześniej się myliłem”.

Kolejne ważne następstwo wynikające z tych badań wpływa na rozpoznanie zakresu poziomów, na których pozostają studenci. Ci z nich, którzy uczęszczali na kursy, osiągnęli wynik N2 w zakresie od 0,33 do 58,53 punktów w teście wstępnym, i w zakresie od 6,56 do 67,88 punktów w teście późniejszym. Oznacza to, że niektórzy myśleli jak dzieci, inni - jak typowi absolwenci. Niektórzy z nas widzą, że istnieje znaczny rozdźwięk pomiędzy umiejętnościami studentów, co ma swoje konsekwencje w zakresie sposobu tworzenia klas, prowadzenia dyskusji i oceniania odpowiedzi studentów. Czym innym jest to, że musimy przystosować zajęcia do poziomu tych z naszych studentów, którzy mają ograniczony dostęp do wiedzy i informacji, podczas gdy starsi studenci mają o wiele bogatsze zasoby wiedzy, a czym innym jest rozpoznanie istnienia radykalnie innych sposobów myślenia.

Trzecim wnioskiem dla nauczania etyki jest zrozumienie, że przechodzenie od schematu do schematu jest procesem powolnym - to, co następuje, jest raczej rozwojem niż zdobywaniem wiedzy o faktach. Uczenie się geologii czy historii nie wymaga rozwoju osobistego w takim stopniu, jak wymaga tego nauka myślenia etycznego. Interesujące rzeczy dzieją się z częścią systemu nerwowego odpowiedzialnego za myślenie etyczne i nie jest wykluczone, że myślenie według wyższego schematu wymaga zmiany struktury mózgu. Jeszcze nie przemyśleliśmy skutków tego zjawiska dla ocenienia pracy studentów na kursach etyki.

Ostatnia konsekwencja dotyczy sposobu konstruowania i prowadzenia zajęć. Literatura dotycząca rozwoju osobowości, chociaż niezbyt bogata wskazuje, że nauczanie etyki w oparciu o wiele przykładów i teorię jest najbardziej korzystne dla rozwoju uzasadniania moralnego. Nasze rozmowy ze studentami i profesorami zdają się to potwierdzać. W świetle tego, rozpoczęliśmy wspólną inicjatywę między naszymi Wydziałami po to, aby niektóre z przykładów wykorzystywanych w trakcie edukacji zawodowej prezentować także na zajęciach kursowych z etyki dla studentów filozofii. Poszukujemy również innych sposobów zwiększania przydatności owych przykładów oraz ich konsekwencji zarówno w nauczaniu teorii, jak i ochronie zdrowia studentów. Bylibyśmy zainteresowani kontaktem z tymi, którzy zajmują się podobnymi problemami.

Dla tych z nas, którzy nauczają etyki, zrozumienie teorii rozwoju może pomóc trafnie uchwycić odpowiedzi dobiegające z sali wykładowej oraz zaprojektować dyskusję czy inne rozwiązania tak, by zawierały

sprawy kontrowersyjne i przeciwstawne, które będzie można rozwiązywać wraz z doskonaleniem poziomu intelektualnego studentów. Przychodzą do nas studenci znajdujący się w bardzo różnych stadiach rozwoju, my zaś musimy rozpoznać te różnice oraz ich konsekwencje. Rozwój studentów w trakcie nauki jest możliwy i może być stymulowany przez prowadzącego, jeśli zrozumie on, jaką rolę odgrywa rozwój moralny w kształtowaniu pozostałych umiejętności studenta.

STANISŁAW CZERNIAK
IFiS PAN

ŁUDZKIE CIAŁO W PERSPEKTYWIE WSPÓŁCZESNEJ ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

1. Rodowód antykartezjański. W świetle założeń filozofii kartezjańskiej ciało ludzkie zredukowane zostaje do materialnego obiektu rozciągłego, którego podmiot duchowy nie doświadcza w jego swoistości; tworzy on z nim wprawdzie, jak twierdzi Kartezjusz, „Jakby jedną całość”, jest z nim „najściślej złączony i jak gdyby zmieszany”¹, ale natura tego związku jest niejasna, i to nie źródłowe doświadczenie cielesności, ale abstrakcyjny dowód na istnienie ciał zakładający „nieuwodźzielski” charakter Bożej wszechmocy stanowi najważniejszy epistemologiczny krok do uznania go w jego realnym istnieniu. W człowieku współistnieją dwie substancje - duchowa, nierozciągła i cielesna, rozciągła; aksjomatem tym Kartezjusz odchodzi od scholastycznej kategorii człowieka jako *compositum*, w którym dusza jest formą ciała, a nie przeciwnym mu typem substancji. Część badaczy przedmiotu skłonna jest w związku z tym przypisywać Kartezjuszowi pogląd, że wrażenia mają charakter znakowy, stanowią „rekonstrukcje sygnałów przesyłanych przez aparat nerwowy”². Ludzkie ciało nie byłoby w takim ujęciu autonomiczną rzeczywistością uchwytywaną przeżyciowo w jej swoistości, lecz fizykalnym dostarczycielem impulsów. Twierdzenie Kartezjusza zawarte w *Uwagach skierowanych przeciwko pewnemu programowi*, że obiekty rozciągłe przekazują umysłowi poprzez organy

¹ R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I, tł. K. i M. Ajdukiewiczowie. Warszawa 1958, s. 106.

² T. Fuchs: *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart, 200, s.32.

zmysłowe nie idee, lecz „coś, co daje okazję do utworzenia tych idei”³, przemawiałoby za słusznością tej linii argumentacyjnej. Z drugiej strony zaś, ciało nie partycypuje, w świetle filozofii kartezjańskiej, w czymś, co można by nazwać antropologiczną tożsamością człowieka, gdyż ta konstytuuje się w aktach radykalnego wątpienia i nadbudowanej nad nimi absolutnej pewności istnienia. To właśnie zdolność bytu ludzkiego do tak rozumianej samowiedzy czyni go bytem swoistym, różniącym się zasadniczo od innych boskich stworzeń - zwierzęta nie będące samowiednymi myślącymi substancjami posiadają status maszyn.

Antropologia filozoficzna XX wieku wyrasta z krytyki obu tych Kartezjańskich aksjomatów.

Po pierwsze więc, opiera się na założeniu, że istnieje suwerenny obszar doświadczenia cielesności, ludzkie ciało nie jest jedynie abstrakcyjną wielkością w dowodzie na istnienie świata na zewnątrz *cogito*, a co więcej, ciało nie jest traktowane jako jeszcze jeden obiekt materialny, lecz jako - jeśli można tak powiedzieć - żywy przedsiomek świadomości, posiadający wiele wspólnych z nią cech (M. Merleau-Ponty używa zatem kategorii „intencjonalności ciała” stanowiącej fundament intencjonalności w rozumieniu Husserlowskim).

Po drugie, cielesność człowieka jest zakorzeniona w porządku biologicznym, w uniwersum istot żywych, a więc pozwala mówić również o zwierzęcych cechach człowieka, a wszelkie próby określenia tożsamości antropologicznej muszą zawierać również namysł nad naturą jego cielesności, tym zatem, co różni ją od ciała zwierzęcego, czy też - generalnie rzecz biorąc - nad tym, co odróżnia człowieka od zwierząt, których nie traktuje się już jedynie jako obiekty materialne, lecz jako istoty na swój sposób działające i poznające. Krótko mówiąc: to nie zasada *cogito ergo sum*, lecz swoistość człowieka jako istoty żywej staje się głównym składnikiem antropologicznej definicji człowieczeństwa.

Po trzecie wreszcie, antropologia ta (choć nie we wszystkich swych nurtach) będzie nadawała tak pojętej tożsamości piętno historyczne, rozpatrując jedność momentów cielesnych i psychicznych, charakterystyczną dla człowieka jako istoty żywej, w perspektywie hi-

³ Oeuvres de Descartes, red. C. Adam, P. Tannery, Paris 1877-1913, t. VII B, s. 354 (cyt za: F. Copleston, Historia filozofii, t. IV, tł. J. Marzęcki, Warszawa 1995, s. 123).

historycznego następstwa odmiennych „modeli” człowieka (warto tu bowiem pamiętać, iż jednym z patronów duchowych dwudziestowiecznej antropologii filozoficznej był Wilhelm Dilthey, i to nie tylko jako twórca kategorii „przeżycia” (*Erleben*), ale również dewizy stwierdzającej, iż „to «kim jest» człowiek, może mu objawić tylko jego historia”).

2. Doświadczenie cielesności i jego filozoficzny opis. Na pierwszy filozoficzny plan wysuwa się tu fenomenologia cielesności poszukująca adekwatnych narzędzi opisu sposobu istnienia ludzkiego ciała, jego związków ze światem, jego statusu w odniesieniu do relacji podmiot - przedmiot, czy też możliwych form samodoświadczenia cielesności w aspekcie motorycznym i emocjonalnym. Obok wspomnianego M. Merleau-Ponty'ego głównymi przedstawicielami tego nurtu w filozofii XX wieku byli Erwin Strauss i Hermann Schmitz. Za jedną z głównych zasług tych filozofów można uznać stworzenie instrumentarium pojęciowego, służącego realizacji wspomnianego wyżej celu, jaki stanowi filozoficzny opis ludzkiej cielesności. „Ciało własne”, „ciało zjawiskowe”, „zamieszkiwanie ciała w czasie i przestrzeni”, „intencjonalność ciała”, „znaczenie percepcyjne” Merleau-Ponty'ego⁴, „czucie” (*Spüren*), „afektywne zaabsorbowanie”, „pierwotna teraźniejszość”, tendencja „epikrytyczna i protopatyczna” Schmitza⁵, spostrzeżenie „gnostyczne” i „patyczne”, przestrzenność w sensie „geograficznym” i „krajobrazowym” jako charakterystyki przeżyć cielesnych, *dal* (*Feme*) w ujęciu Straussa⁶ - wszystkie te kategorie i wiele innych im pokrewnych, aczkolwiek odmiennie w swych konotacjach, odgrywają podobną rolę w dyskursie filozoficznym: służą zdaniu sprawy ze złożoności doświadczenia cielesności.

Ich szczegółowe omawianie wykraczałoby poza ramy tego przeglądowego szkicu, gdyż wiązałoby się z koniecznością rekonstrukcji całostek doktrynalnych, których elementy stanowią. Warto natomiast, na-

⁴ Por. M. Merleau-Ponty: *Fenomenologia percepcji*, tł. M. Kowalska i J. Migasiński. Warszawa 2001.

⁵ Por. H. Schmitz: *System der Philosophie*, t. II/1, Der Leib. Bonn 1965.

⁶ Por. E. Strauss: *Vom Sinn der Sinne*. Berlin 1956; *Psychologie der menschlichen Welt*. Berlin 1960.

szym zdaniem, zwrócić uwagę na istotną różnicę filozoficznego podejścia, jaka dzieli stanowiska Merleau-Ponty'ego i Schmitza, okazuje się bowiem, że podobna strategia badawcza może wiązać się tu z całkowicie odmiennymi założeniami filozoficznymi. Otóż o ile Merleau-Ponty akcentuje przede wszystkim intencjonalny charakter aktywności cielesnej oraz skupia się na analizie fenomenu percepcji, o tyle Schmitzowi chodzi przede wszystkim o to, "jak" człowiek „doświadcza” swego ciała (np. w stanach strachu, bólu, orgazmu), oraz w jaki sposób ciało uczestniczy w krystalizowaniu się emocji i poruszeń wolicjonalnych. Innymi słowy, Merleau-Ponty'ego interesuje obecność cielesnej egzystencji w świecie, która staje się, jak to określa J. Migasiński, "zarodkiem intelligibilności w łonie naturalnego istnienia"⁷. Ludzkie ciało prezentuje się tu jako zanurzone w sferze „możliwości” działania, odniesione do horyzontu zadań praktycznych, ku którym zwraca się w swych posiadających immanentny sens poruszeniach. W opisie owego zwracania się akcentowane jest po heideggerowsku bytowanie ciała w ciągłości ekstaz czasowych. Pośredni dowód na taki, sytuujący ciało w świecie, główny kierunek analiz, stanowi również waga przypisywana przez Merleau-Ponty'ego wyjaśnianiu natury zjawiska halucynacji, a więc fenomenu przynależnego do obszaru związków ciała ze światem⁸. Schmitza o wiele bardziej od odpowiedzi na pytanie o tego rodzaju związki interesuje natomiast pojęciowy „alfabet” (jak sam to nazywa), pozwalający opisać różne rodzaje i segmenty doświadczenia cielesnego, nie w sensie gromadzenia danych percepcyjnych, lecz samoobecności cielesnej w doświadczeniu wewnętrznym sprzężonej z określonym „samopoczuciem” cielesności. Zakłada się tu, że dane jest ono w „czuciu” w odrębnych „wysepkach cielesności” (kończyny, strefa przepony i in.), że inaczej jest doświadczone w „oceanicznych” przeżyciach jedności z całością, inaczej zaś w takich stanach, jak strach czy wstyd, że istnieje coś takiego, jak „ekonomia cielesności” pozwalająca równoważyć się przeciwnym cielesnym tendencjom do „ścieśniania” (*Engung*) i „rozszerzania” (*Weitung*), że w komunikacji cielesnej pojawia się doświadcze-

⁷ J. Migasiński, *Merleau -Ponty*. Warszawa 1995, s. 36.

⁸ Por. M. Merleau -Ponty, op. cit. s.358-368.

nie „wcielenia” i „wycieleśnienia”, itp⁹. Rzecz charakterystyczna przy tym, że obaj autorzy powołują się często na podobne ilustracje empiryczne, które odmiennie tłumaczą w świetle tych założeń za pomocą preferowanych przez siebie narzędzi kategorialnych.

Do ilustracji tych należy tak zwane przeżycie fantomowe polegające na odczuwaniu bodźców płynących z amputowanej kończyny, którego nie eliminują testy wzrokowe i dotykowe. Poszukując wyjaśnienia genezy tego fenomenu, Merleau-Ponty odwołuje się do swej idei „intencjonalności ciała” oraz jego „bycia w świecie” stwierdzając, iż „mieć urojoną rękę, to pozostawać otwartym na wszystkie działania, do których tylko ręka jest zdolna, to zachowywać pole praktyczne, które mieliśmy przed okaleczeniem... poręczne przedmioty właśnie dlatego, że ukazują się jako poręczne domagają się ręki, której już nie mam”¹⁰. Przeżycie fantomowe pojawiać miałoby się zatem w trwałej przestrzeni intencjonalnych związków ze światem, w jakiej usytuowane jest, jak to określa autor *Fenomenologii percepcji*, „ciało nawykowe”. Inaczej mówiąc, siła przeżyć fantomowych jest zależna od siły owych więzi intencjonalnych posiadających swój niezbędny korelat w sferze neuronalnej (Merleau-Ponty podkreśla, że przecięcie nerwów, które prowadzą do mózgowia, likwiduje zespół urojonej kończyny¹¹).

Inaczej Schmitz. W proponowanym przez siebie wyjaśnieniu genezy przeżycia fantomowego odwołuje się do wspomnianej kategorii „wysepek cielesności” będących składnikiem samodoświadczenia ciała w przestrzeni absolutnej, w której pełni ono rolę centralnego punktu odniesienia, różniącej się od przestrzeni w sensie relatywnym, która nie zawiera takiego centrum, stanowiąc sieć zmiennych położeń obiektów. Amputowana ręka to trwale obecna w doświadczeniu przestrzeni absolutnej wyseпка cielesności, i jeśli, jak ma to miejsce w doświadczeniu

⁹ Znaczenie tych kategorii omawia szczegółowo G. Böhme w poświęconych filozofii Schmitza fragmentach swej *Antropologii filozoficznej* (tł. P. Domański). Warszawa 1998, s.95-119. W polskiej literaturze przedmiotu założenia antropologii cielesności Schmitza przedstawia kompetentnie M. Moryń w pracy *Wyzulenie i subiektywność. O nowej fenomenologii H. Schmitza*. Poznań 2004, zwłaszcza s. 79-160.

¹⁰ M. Merleau-Ponty, op. cit., s.100.

¹¹ Por. ibid., s. 95.

Katza, badana osoba dotyka kikutem ręki ściany, to doznaje odczucia, że amputowana ręka wypełnia wraz ze ścianą wspólną przestrzeń, w której owe rysy absolutne i relatywne nakładają się na siebie¹². Ciężar dowodu spoczywający w argumentacji Merleau Ponty'ego na intencjonalnych więziach ciała ze światem scedowany zostaje zatem przez Schmitza całkowicie na subiektywną sferę czucia (ręka nie odnosi się intencjonalnie do ściany, ale czucie uchwytuje ją w przestrzeni, która niejako z mocy swej absolutności nakłada się w doświadczeniu na relatywną przestrzeń obiektów).

3. Ciało w strukturze definicyjnych określeń człowieka. Drugi obszar interesujących nas tu odwołań do cielesności określiliśmy mianem poszukiwań definicyjnej tożsamości człowieczeństwa. Wszyscy trzej twórcy klasycznej antropologii filozoficznej XX wieku - Max Scheier, Helmuth Plessner i Arnold Gehlen - określają tę tożsamość w sposób, który uwypukla konstytutywną rolę ludzkiego ciała. Nawet najbardziej „uduchowiony” z owej trójcy, Max Scheier, będzie wprawdzie wykazywał, że tym, co ludzkie *sui generis* jest duch utożsamiany przezeń ze zdolnością poznawczą człowieka do uzyskiwania wiedzy apriorycznej (także zwierzęta bowiem wykazują się inteligencją i gromadzą poprzez ciąg odruchów warunkowych wiedzę indukcyjną o charakterze asocjacyjnym), ale cała jego filozofia kultury wspiera się na założeniu, że to zamieszkujące ludzkie ciało popędy i nadbudowane na nimi interesy stanowią warunek konieczny duchowego rozwoju¹³. Idee (religijne, naukowe, artystyczne) pozbawione owego energetycznego wsparcia popędów i interesów - mających swe cielesne źródła - nie mogłyby się upowszechnić w przestrzeni historycznej i pozostawałyby prywatną ekspresją ich twórców¹⁴.

Podobnie Gehlen czyni swoiste cechy ludzkiej cielesności punktem wyjścia swej koncepcji antropologicznej ujmującej człowieka jako istotę kompensującą defekty swego naturalnego uposażenia (idea człowieka

¹² Por. D. Katz: *Zur Psychologie des Amputierten und seiner Prothese*. Leipzig 1921, oraz T. Fuchs, op. cit., s.74.

¹³ Por. M. Scheler: *Stanowisko człowieka w kosmosie* (tł. A. Węgrzecki), w idem: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 43-150.

¹⁴ Por. M. Scheler: *Problemy socjologii wiedzy*. Warszawa (tł. zespół) 1990, s. 3-67.

jako *Mängelwesen*, stworzenia naznaczonego brakiem). Pozbawiony instynktów człowiek nie posiada naturalnych selektorów danych percepcyjnych i jest zalewany nadmiarem bodźców, a z drugiej strony, jego nietypowo długie dzieciństwo i uwarunkowany gatunkowo sposób zdobywania pokarmu oraz wiążący się z tym tryb życia sprawiają, że wykazuje znaczne nadwyżki nieukierunkowanych popędów - mankamenty te kompensowane są przez różne funkcje języka tudzież instytucje społeczne¹⁵. Także magia i religia rozwinęły się, wedle Gehlena, jako korelat owej wybrakowanej cielesności. Występowało bowiem u ludzi pierwotnych atawistyczne pragnienie ukierunkowanej reakcji na rzadkie bodźce wywołujące w przypadku zwierząt (przykładem upierzenie godo-owe u ptaków) określone sekwencje zachowań instynktowych. Człowiek pierwotny percypujący grudkę czystego złota, tęczę, pełnię księżyca doznawał niejako post-animalnego napięcia emocjonalnego, które, nie znajdując instynktowego wyrazu, kanalizowane było stopniowo w zachowaniach rytualnych¹⁶.

Bez wątpienia najbardziej interesujące filozoficznie są odwołania do cielesności w antropologicznej koncepcji Helmutha Plessnera. Konotacje wszystkich głównych kategorii tej antropologii, takich jak „granica”, „pozycjonalność”, „pozycjonalność ekscentryczna”¹⁷ zawierają odniesienia do ludzkiego ciała. Ekscentryczna pozycjonalność, najistotniejsza z nich, manifestuje się w zdolności jednostki ludzkiej do poznawczego uchwytowania samej siebie „z zewnątrz”, z punktu (jest nim dystansująca się „ja”), z którego „widać” różne „wcielenia” i „ucieleśnienia” tego, „kim się jest”. Zwierzętom nie jest dany ów stan ontyczno-poznawczego rozszczepienia, ani zdolność syntezy poszczególnych „aspektów samych siebie”. W przeciwieństwie do człowieka, będącego w tym właśnie znaczeniu istotą „ekscentryczną”, zwierzę jest dla

¹⁵ Por. A. Gehlen: *Der Mensch*. Wiesbaden 1997, zwł. s. 9 -86, oraz E. Paczkowska-Łagowska: *Gehlen Arnold, Der Mensch*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku* (red. B. Skarga), t. V. Warszawa 1997, s. 163-174.

¹⁶ Por. A. Gehlen: *Urmensch und Spätkultur*. Bonn 1958, s. 149-161.

¹⁷ Por. poświęcone tym pojęciom analizy zawarte w głównym dziele H. Plessnera: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin-Leipzig 1928, oraz S. Czerniak: *Lorenz, Plessner, Habermas. Dylematy antropologiczne filozofii współczesnej*. Toruń 2002, s. 77-97.

Plessnera stworzeniem „centrycznym”, całkowicie i bezwiednie zaabsorbowanym odnoszeniem się danych świata zewnętrznego do zakotwiczonej w gatunkowym genotypie puli instynktowych potrzeb, artykułujących się neuronalnie w mózgu zwierzęcia - centrum zawiadującym jego sensoryką i motoryką. Człowiek również takie centrum, rzecz jasna, posiada, ale akty poznawcze, w szczególności zaś akty samowiedzy, zdolne są do transcendowania całego owego układu: centrum nerwowe - peryferia sensomotoryczne.

Ekscentryczna pozycjonalność manifestuje się, między innymi, w zdolności do syntetyzowania w jedną całość dwóch ontycznych wymiarów ludzkiej cielesności, jakimi są *Leib* w sensie wspomnianego absolutnego punktu odniesienia w polu wewnątrzświatowej eksploracji, oraz *Körper* - ciała w znaczeniu organizmu psychofizycznego opisywalnego w języku anatomii i fizjologii. Ludzkie ja to pozaprzestrzenny, ekscentryczny punkt, z którego dokonywana jest tego rodzaju poznawcza synteza. Jednocześnie zaś owo szczególne usytuowanie ja wobec cielesności ma również konstytutywne znaczenie dla samego ja. Nie daje się ono uchwycić w jakimś akcie czystej samowiedzy, zwrócenia się podmiotu ku własnej podmiotowości. Kategorie kartezjańskiej substancji duchowej, czy też *ego* transcendentalnego, mają dla Plessnera charakter ontyczno-epistemicznej utopii. Ja jest niesubstancjalne, ponieważ nie jest ontycznie samowystarczalne, a jego definicja obejmuje relację samowiednego odnoszenia się do własnych upostaciowań, jakimi są owe dwa wymiary cielesności, przede wszystkim zaś zakorzenione w cielesności role społeczne. Cielesność jako składnik ról, na których zdystansowanym spełnianiu zasadza się człowieczeństwo jako takie, staje się stale obecnym horyzontem aktów ludzkiej samowiedzy.

Dystans ów wyraża się w ten sposób, że człowiek nieustannie wykracza w polu swej aktualnej samowiedzy poza dotychczasowy horyzont własnej tożsamości, a także odczuwa dyskomfort zbyt daleko idących dookreśleń, jakich doświadcza ze strony partnerów interakcji społecznych. Ambiwalentny stosunek człowieka wobec samego siebie (jak stwierdzi później J.-P. Sartre: „człowiek jest i nie jest tym, kim jest”) skłania go zatem, jak zakłada Plessner, do poszukiwania stabilnych form społecznej artykulacji labilnego ja - role społeczne przybierają charak-

ter masek dających swego rodzaju osłonę temu, co w człowieku niezgłębialne (*unergründlich*). Dzięki rodom człowiek zarazem odsłania się i zasłania, komunikuje się i uchyla od komunikacji zagrażającej jego godności. Warto przy tym zauważyć, że spełniają one wprawdzie funkcje ochronne, ale efekt „maskowania” nie polega tu na osłanianiu źródłowej, niezmiennej „autentyczności” czyjegoś człowieczeństwa, ale na tym, by zagwarantować minimum swobody wyboru w procesie nieustannej autokreacji.

Odgrywanie ról społecznych przynależy, konkluduje Plessner, do ludzkiej natury. Nie tworzą one sfery, którą M. Heidegger określił w *Sein und Zeit* mianem *das Man* (Sie), i której istnienie świadczyć miałyby o zatracaniu się autentycznego człowieczeństwa w społecznych rutynach. Co więcej zaś, z ludzką naturą bardziej zgodne są te wzory interakcji społecznych, które uwypuklają wagę „gry ról” pozwalających zachować jednostkom autonomię ich tożsamości, aniżeli te, które sprawiają, że ich indywidualna świadomość roztapia się w zbiorowej świadomości wspólnoty. W swej pracy *Die Grenzen der Gemeinschaft* rozwija Plessner niejako na tle tych antropologicznych założeń swego rodzaju apologię „stowarzyszeniowego” modelu więzi społecznych (kojarzonego przezeń ze zjawiskami „ceremoniału”, „prestżu”, „taktu” i „dyplomacji”), które przeciwstawia krytycznie różnym upostaciowaniom tego, co „wspólnotowe”¹⁸ (przykładem organicystycznie pojmowana wspólnota narodowa, sekta czy komórka rewolucyjna)¹⁹.

Kategoria „roli” sytuuje subiektywnie przeżywaną ludzką cielesność w sieci interakcji społecznych. Ciało traci tu pierwszoplanowy charakter organizmu w sensie biologiczno-medycznym - i traktowane jest jako narzędzie ekspresji w ramach komunikacji społecznej. Będzie ono jednak, rzecz jasna, uczestniczyło w różny sposób w partycypacji jednostek w obu wspomnianych modelach życia społecznego. Inaczej mówiąc, ceremoniał czy dyplomacja będą czyniły z niego „inny użytek” niż

¹⁸ Plessner sięga tu do terminologicznych rozstrzygnięć zbliżonych do teoretycznych propozycji F. Tönniesa zawartych w jego pracy *Wspólnota i stowarzyszenie* (*Gesellschaft und Gemeinschaft*), tł. M. Łukasiewicz. Warszawa 1988.

¹⁹ Por. H. Plessner *Die Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*. F/Main 2002, s. 79-113.

autorytarna wspólnota narodowo-polityczna, w której dochodzi często do zjawiska „roztapiania się” indywidualnej cielesności w opisywanej przez E. Canettiego „masie” (vide nazistowskie parady partyjno-wojskowe). W tym pierwszym przypadku cielesność zachowuje swą rolę czynnika podtrzymującego autonomię ambiwalentnej tożsamości ludzkiego indywiduum, w drugim - staje się namacalnym świadectwem duchowego zniewolenia jednostki w ramach autorytarnej całości społecznej.

Ale ciało nie tylko „współkonstruuje” rolę. Pojawia się ono, w ujęciu Plessnera, na antropologicznej scenie również wtedy, gdy człowiek „wypada z roli”. Śmiech i płacz są, jego zdaniem, cielesnymi reakcjami na sytuacje, które wytrącają człowieka z równowagi dystansu wobec samego siebie i codziennych rutyn zachowania i komunikowania się. Śmieje się i płacze nasze ciało, gdy nie potrafimy oswoić językowo czy behawioralnie czegoś, co nas do głębi zaskakuje w kontekstach społecznych, poraża w obliczu wyroków losu, wprawia w euforię nieoczekiwanego sukcesu. Jak pisze Plessner: „Śmiech i płacz stanowią sensowne reakcje defensywne w sytuacji, gdy nie można zapewnić takiego stosunku między osobą i jej ciałem, któremu odpowiada zachowanie... Śmiechem i płaczem człowiek zaświadcza, że osiągnął granice możliwego zachowania się”²⁰. Śmiech, w przeciwieństwie do uśmiechu, co podkreśla Plessner w swym znanym eseju²¹, jest „matowy”, nie wyraża w sposób bezpośredni emocji, nie bierze udziału w grze ucieleśnień stanów uczuciowych, ponieważ do gry tej zdolna jest jedynie jednostka w pełni dysponująca, jeśli można tak powiedzieć, swą ekscentryczną pozycjonalnością. Śmiech i płacz to cielesne świadectwa chwilowej utraty ekscentrycznego statusu ja²². W płaczu i śmiechu ciało zatracą swą intencjonal-

²⁰ H. Plessner: *Pytanie o conditio humana* (tł. zespół). Warszawa 1988, s. 95,97.

²¹ H. Plessner: *Uśmiech*, w: Ibidem, s. 193-207.

²² Plessner wskazuje jednocześnie na istotne różnice pomiędzy śmiechem a płaczem, które odnosi do charakteru wywołujących je sytuacji. Jak zauważa, „śmiech odpowiada na zablokowanie zachowania przez nieredukowalną wieloznaczność punktów odniesienia, płacz odpowiada na zablokowanie zachowania poprzez zniesienie miary istnienia” (idem: *Śmiech i płacz. Badania nad granicami ludzkiego zachowania*, tł. A. Zwolińska, Z. Nerczuk. Kęty 2003, s. 162). Przykładem sytuacji komizmogennej będzie zatem zabawa charakteryzująca się tym, że „pomiędzy nami a obiektem (rzeczą, towarzyszem zabawy) panuje ambiwalentny związek, którego zarazem jeste-

ność, przestaje znacząco ucieleśniać stany wewnętrzne, stając się czynnikiem kompensującym niemożność owego ucieleśnienia, substytutem działania zgodnego ze scenariuszem roli. Śmiech i płacz - to poruszenia cielesne pozbawione antycypującego je scenariusza, pełniące wszakże istotne antropologiczne funkcje stabilizujące. Człowiek niezdolny do płaczu i śmiechu nie byłby bowiem zdolny do regenerowania swej pozycjonalności ekscentrycznej, co groziłoby mu ześlizgnięciem się w zwierzęcość sprowadzającą się nie do kreowania ról, lecz do deterministycznego zaspokajania potrzeb.

4. Odniesienia do cielesności w kontekście antropologii historycznej. Trzeci z wymienionych obszarów antropologicznych odwołań do cielesności wiąże się z horyzontem zainteresowań tak zwanej antropologii historycznej. Mamy to do czynienia z problematyką kojarzącą oba wymienione uprzednio podejścia - przedmiotem analiz jest zarówno swoiste doświadczenie cielesności, jak i tożsamość antropologiczna ufundowana po części na owym doświadczeniu, przy czym chodzi jednak wyłącznie o konstrukty określane mianem „historycznych modeli człowieka”, nie zaś o tak czy inaczej rozumiane ahistoryczne rezultaty analizy fenomenologicznej. Zaskugi w tworzeniu pola badawczego antropologii historycznej ma bez wątpienia również Hermann Schmitz, aczkolwiek jeden z jej głównych obiektów zainteresowań, tzw. człowiek homerycki jest ideą dawniejszą, która pojawiła się już w pracach Joachima Böhmego²³ oraz Brunona Snella²⁴. W mniemaniu wszystkich

śmy i nie jesteśmy panami, ponieważ zniewala on nas w tej samej mierze, w jakiej trzymamy go w garści... Zabawa jest zawsze igraniem z czymś, co [ze swej strony] także igra z graczem”, ibidem, s. 79. Innymi słowy, rutynowe zachowania napotykają w zabawie na granicę, jaką wyznacza niemożność całkowitego podporządkowania jej przebiegu czyjejś woli. Przebieg zabawy nieustannie "zaskakuje" graczy, którzy poprzez śmiech usiłują oswoić się z owym ciągiem zaskoczeń. Czym jest natomiast „zniesienie miary istnienia”, na które człowiek reaguje płaczem? Plessner wspomina tu o „okolicznościach, które w nas godzą, nie pozostają w żadnej proporcji do nas, nie zachowują miary” (*Pytanie o conditio...*, s. 97). Może tu chodzić przy tym zarówno o stany doświadczane jako cierpienie całkowitej bezsilności towarzyszące utracie kochanej osoby, jak i o rzadkie, euforyczne chwile szczęścia (przypadek sportowców zdobywających olimpijskie medale, czy też aktorów nagradzanych, często ku własnemu zaskoczeniu, na festiwalach filmowych).

²³ J. Böhme: *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*. Berlin 1929.

tych autorów ilustracjami tego modelu są bohaterowie *Iliady*, którzy nie dysponują, jak się tu zakłada, doświadczeniem własnego ciała jako pewnej całości, co szło w parze z brakiem świadomości istnienia psychicznego centrum zawiadującego ciałem - pojęcie „soma” używane w Grecji w tym okresie odnosiło się do ludzkich zwłok, a słowo „psyche” do duszy zmarłego opuszczającej ciało. Bohaterowie *Iliady* doświadczali mieli natomiast cielesnie ingerencji bóstw w ich działania pod postacią „mocy atmosferycznych” ogarniających ich ciała z zewnątrz. To Atena jest prawdziwym źródłem gniewu Achilleśa, a cielesną wyspą (skoro ciało nie jest całością), poprzez którą go ów gniew boski nawiedza, stanowi *phrene*, rejon przepony. Dopiero w epoce sokratejsko-platońskiej, twierdzi Schmitz, nastąpił proces tak zwanej introjekcji uczuć, stopniowego ich umiejscawiania w obszarze duszy pojmowanej jako kierowniczego ośrodka ludzkiego życia. Boskie moce atmosferyczne uzyskały, w świetle filozofii Platona, status afektów duszy, a różne strefy cielesne utraciły swój splendor niezależnych od siebie mediów boskiej obecności. Ciało pojawiło się w doświadczeniu jako pewna całość odniesiona do kierującego nią duchowego centrum, aczkolwiek człowiek zachował swą zdolność do „wyspowego” doświadczania własnej cielesności (co Schmitz zakłada, jak widzieliśmy, w swej próbie wyjaśnienia genezy przeżycia fantomowego)²⁴.

Gernot Böhme w swej *Antropologii filozoficznej* staje na stanowisku, że drugim historycznie kluczowym, antycypującym antropologiczną współczesność modelem *humanum* był człowiek jako nosiciel procesu cywilizacyjnego w rozumieniu Eliasowskim - istota zdolna do tłumienia agresji i odruchów naturalnych, respektowania na masową skalę wymogów tak lub inaczej rozumianej autokontroli ekspresji cielesnych, człowiek zatem, który stał się zdolny do podporządkowania własnej cielesności wymogom superego traktowanego przez N. Eliasa jako internalizacja „punktu widzenia feudalnej zwierzchności” pod postacią dworów

²⁴ B. Snell: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Hamburg 1946.

²⁵ Antropologiczny model „człowieka homeryckiego” omawia szczegółowo G. Böhme w swej *Antropologii filozoficznej*, op. cit., s. 217-231.

królewskich i książęcych, których normotwórcza rola wzrosła niepomiernie wraz z pauperyzacją wczesnofeudalnego rycerstwa (Elias pisze o procesie udwomienia wojów)²⁶.

5. Współczesne kontynuacje. Na zakończenie kilka uwag na temat dwóch kierunków współczesnej recepcji tych klasycznych propozycji antropologicznych w ich interesującym nas tu aspekcie.

Ciekawym przykładem nawiązań do stanowiska Schmitza jest rozwijana przez Gernota Böhme koncepcja „człowieka suwerennego”²⁷ oraz program ekologicznej estetyki przyrody²⁸. Böhme nawiązuje jednocześnie do antropologii historycznej Schmitza oraz do Schmitzowskiej kategorii „przestrzeni uczuciowej”. Człowiek suwerenny (idea ta staje się w jego ujęciu kategorią o statusie normatywnym), to dla Böhme jednostka zdolna do odkrycia w sobie zapoznanych przez ludzi współczesnych, kiedyś realnych, a dziś jedynie potencjalnych „wymiarów człowieczeństwa”, w tym również tych, które obejmuje model człowieka homeryckiego. Innymi słowy, człowiek suwerenny poszukiwać ma zapośredniczeń pomiędzy nowożytnym modelem *homo sapiens* czy *homo faber* a homeryckim wzorcem bycia ogarnianym przez zewnętrzne, niezależne od człowieka „moce atmosferyczne”. Właśnie to ostatnie pojęcie staje się kategorią kluczową w prezentowanym przez Böhme programie ekologicznej estetyki przyrody. Estetyka traci w tym ujęciu swój nowożytny status wiedzy o wartości dzieła sztuki - jawi się jako namysł nad cielesnym samopoczuciem człowieka w jego przyrodniczym otoczeniu. Jeśli można mówić tu o doświadczeniu estetycznym, to kreowane ono byłoby przez ludzką zmysłowość pojmowaną nie jako recepcja danych wrażeniowych, lecz jako „obecność cielesna”, zdolność człowieka do emanowania z siebie swoistych atmosfer i jednocześnie otwierania się na charaktery, obiektywne jakości uczuciowe przyrodniczego otoczenia (takie, jak piękno, groza, wzniosłość). To, co estetyczne pojawiałoby się w spotkaniu atmosfer z charakterami, w emocjonalnym zestrojeniu ludzkiej, zapośredniczonej cielesnie subiek-

²⁶ Por. N. Elias: *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*. Warszawa 1969, oraz G. Böhme: *ibidem*, s. 222-228.

²⁷ Por. *ibidem*, s. 253-273.

²⁸ G. Böhme: *Filozofia i estetyka przyrody*, tł. J. Merecki. Warszawa 2002.

tywności i fluidów przyrody odgrywających w tym paradygmacie estetycznym rolę homeryckich bóstw²⁹.

O ile Böhme swe ujęcie ludzkiej cielesności rozwija na styku antropologii filozoficznej i estetyki, J. Habermas kojarzy w swych odwołaniach do cielesności dyskurs antropologiczny z etycznym. W jednej ze swych najnowszych prac: *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*³⁰ poddaje wielowątkowej krytyce inżynierię genetyczną w tym jej hipotetycznym wymiarze, w którym nie służyłaby już wyłącznie do celów terapeutycznych, lecz do realizacji prywatnych bądź społecznych projektów eugenicznych. Część argumentów krytycznych Habermasa ma w tym kontekście polemicznym charakter *stricte* etyczny (przywołuje on liczne kategorie etyki kantowskiej), część z nich staje się zrozumiała jedynie na tle filozoficznych założeń Habermasowskiej Teorii działania komunikacyjnego³¹, zwłaszcza tam, gdzie hipotetyczne zabiegi eugeniczne inżynierii genetycznej traktowane są przezeń jako przejaw zdegenerowanej *quasi*-komunikacji nierespektującej jej apriorycznych reguł. Pojawiają się tu jednak dwa tropy argumentacyjne odwołujące się bezpośrednio do antropologii cielesności³².

Argument pierwszy, Plessnerowski. Autonomia ludzkiego ja, zakłada Habermas za Plessnerem, zasadza się na zdolności syntetyzowania przez nie tego, co subiektywne i obiektywne, z pozycji odśrodkowych wobec cielesności w podwójnym znaczeniu *Leib* i *Körper*. W okresie dojrzewania młody człowiek wie już, że „ma ciało” (którym zawiaduje, które ma prawą i lewą stronę), oraz „Jest ciałem” w sensie anatomicznym. Interwencje inżynierii genetycznej mogłyby naruszyć kruchą równowagę między tymi aspektami, inkorporując arbitralnie czynnik obiektywny (przybierający postać społecznych standardów eugenicznych) w strukturę cielesności przeżywanej. Tego rodzaju arbitralna,

²⁹ Por. S. Czerniak: *Gernota Böhme antropologizacja estetyki*, przedmowa do: G. Böhme: *ibidem*, s. VII-XX.

³⁰ J. Habermas: *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tł. M. Łukasiewicz. Warszawa 2003.

³¹ Por. J. Habermas: *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II, tł. A. M. Kaniowski. Warszawa 2002, s. 201-351.

³² Argumentację Habermasowską w tym kontekście omawiam szczegółowo w pracy *Lorenz, Plessner, Habermas*, op. cit. s. 298-324.

niewyrastająca z jednostkowego doświadczenia obiektywizacja mogłaby utrudnić, jak zakłada Habermas, spontaniczną syntezę „absolutnej mołości” z relatywną materialną „danością”, oraz w konsekwencji ograniczyć autonomię ja transcendującego oba te wymiary cielesności. Innymi słowy, mogłaby ona wywoływać skazę na samowiedzy jednostki, której cielesność w obu tych aspektach stanowiłaby w takim przypadku ucielesnienie cudzego projektu eugenicznego³³.

Argument drugi, z nienaruszalności zasady kontyngentności cielesności. Otóż Habermas zakłada, że jedynie możliwość doświadczenia przez osobę własnego naturalnego początku, który ma charakter całkowicie kontyngentny, a więc nie stanowi rezultatu medycznych technik eugenicznych, sprawia, że ona sama nie „rozpływa się” w ciągu zabiegów socjalizujących, jakim jest poddawana w swym życiu, że nie jest bez reszty produktem społecznym. Dla poczucia wolności jednostkowej kluczowe jest, zdaniem Habermasa, przeświadczenie, że jej ciało jest czymś powstałym spontanicznie „z natury” (*naturwüchsig*), jako kontynuacja samoregulującego się życia. Jak twierdzi niemiecki autor: „Pośród odmian biografii ciągłość bycia sobą możliwa jest tylko dlatego, że dzięki egzystencji cielesnej - która kontynuuje los naturalny, sięgający poza los socjalizacyjny - możemy uchwycić różnicę między tym, czym jesteśmy, a tym, co się nam zdarza. Wydaje się, że możemy być świadomi naszej wolności pod warunkiem, że ów niejako zaprzeszyły los naturalny nie podlega rozporządzaniu”³⁴.

W świetle obu tych argumentów ludzka wolność nie polega zatem, jak zakładała oświeceniowa tradycja kantowska, na wolności od ciała i jego preferencji. To kontyngentne ciało jako spontaniczna emanacja natury oraz swobodne, niezakłócanie deterministycznymi czynnikami społecznymi dojrzewanie w obcowaniu z własną cielesnością w obu jej plessnerowskich aspektach staje się źródłem wolności jako poczucia autonomii istoty ludzkiej - istoty nieredukowalnej do czegokolwiek poza własną niepowtarzalnością.

³³ Por. J. Habermas: *Przyszłość natury ludzkiej*, op. cit. s. 58-59.

³⁴ J. Habermas, *ibidem*, s. 68.

Summary

The author presents three main types of reference to human corporeality in the anti-cartesian philosophical anthropology of the XX century:

1. The phenomenological description of the bodily experience (M. Merleau-Ponty, H. Schmitz, E. Strauss).
2. The constitutive role of human body in the structure of the definitions of humanity proposed by the classical philosophical anthropology of the XX century (M. Scheier, H. Plessner, A. Gehlen).
3. Human corporeality from the perspective of the historical anthropology (H. Schmitz, N. Elias).

In the last fragment of his deliberations author shows the contemporary attempts of making the connection between the significant topics of the anthropology of human body and the ethical and aesthetic discourse (J. Habermas, G. Böhme).

TOMASZ WOJTAŚ
UMCS w Lublinie

AKSJOLOGIA SIMONE WEIL

Na przekonania aksjologiczne Simone Weil wywarło wpływ przeżycie religijne w 1938 r., po którym uważała się za chrześcijankę i pogłębiała intensywnie swą religijną świadomość. Jednak bez lektur Platona i innych starożytnych filozofów, bez lektury sanskryckich tekstów, zainteresowania antycznymi misteriami, a nawet odwołań do filozofii chińskiej czy też buddyzmu nie byłoby myśli Weil, którą znamy i podziwiamy. Bez wątpienia dopiero to wspomniane przeżycie religijne i wiara, jak pisze Czesław Miłosz: „zmienia ją w Simone Weil prawdziwą, tę, która nie przestaje zdumiewać siłą swoich wypowiedzi i która może być postawiona w rzędzie największych filozofów”¹, lecz bez powyższych lektur i zainteresowań, które odegrały, jak sądzę, nie mniejszą rolę niż lektura *Ewangelii* czy też mistyków chrześcijańskich, nie byłoby zdumiewającej głębi, zdolności operowania różnymi optykami i pokrewieństwami, które odsłaniają wspólne duchowe braterstwo różnych kultur i czasów, a tym samym - pogłębiają rozumienie wartości.

Autorkę *Świadomości nadprzyrodzonej* jeszcze przed nawróceniem charakteryzowało niezwykle wyczulenie na wartości i troska o bliźniego. Weil stawiała sobie - i pośrednio innym - najwyższe wymagania. Ta wewnętrzna dyscyplina prowadziła ją do niezwykle czynów (w 1. 1931-1932 Weil obcięła swoje pobory do wysokości zasiłku dla bezrobotnych i podjęła pracę fizyczną w paryskich fabrykach metalowych w 1. 1934-1935 po to, by odczuć bezpośrednio ciężar robotniczego życia)². Prowadziła ją również do wypracowania i nieustannego pogłębiania szczególnego sposobu ujmowania wartości, który znajdujemy na kartach jej dziid.

¹ Cz. Miłosz: *Przedmowa*, w: S. Weil: *Wybór pism*, tłum. Cz. Miłosz, Kraków 1991, s. 7.

Patrz: Tamże, oraz *Kalendarium życia i twórczości Simone Weil*, w: S. Weil: *Dzieła*, tłum. M. Frankiewicz. Poznań 2004.

Simone Weil nie była aksjologiem w ścisłym znaczeniu tego słowa - nie stworzyła *stricte* teorii wartości, nie trudziła się analizami i podziałami aksjologicznymi. Dążyła do zrozumienia wartości („oczyszczenia” ich z relatywizmu i fałszującej presji społecznej), po to, by móc głębiej doświadczyć rzeczywistość i przełożyć to doświadczenie na własne życie. Weil stała się w konsekwencji mistyczką, ale jej mistycyzmu - jak sądzę - nie należy tłumaczyć wyłącznie chrześcijańskimi kategoriami (co nie znaczy, że należy o nich zapominać), ponieważ wypracowała własny jego model, który czerpał tyleż samo z tradycji mistyki chrześcijańskiej, co z tradycji Wschodu.

Być może właśnie tą oryginalnością należy tłumaczyć fakt, że aksjologia Simone Weil nie była do tej pory dostatecznie wyeksponowana. Wymaga ona bowiem wyjścia poza tradycyjne rozumienie aksjologii i skierowanie się w stronę mistyki, która odmawia zwykle językowi możliwości adekwatnego opisu wartości czy też ogólnie: rzeczywistości. Trudność nastręcza również fakt, iż aksjologia ta wymaga rekonstrukcji - spuścizna Weil to w większej części krótkie myśli, spisywane pośpiesznie w zeszytach, podobne w swej formie i oddziaływaniu do aforyzmów. Dlatego, jak sądzę, rekonstrukcja aksjologii Simone Weil jest w dwójnasób cenna - z jednej strony pozwala dostrzec nie pogłębiony badawczo interesujący wątek jej myśli, a z drugiej - pozwala dostrzec inne modele uprawiania aksjologii.

Droga do wartości. Zdaniem Simone Weil, pojęcie wartości znajduje się w samym centrum filozofii. Jest ono „zawsze obecne w umyśle każdego człowieka, każdy człowiek kieruje zawsze swoje myśli i działania ku jakiemuś dobru i nie może czynić inaczej”³. Innymi słowy, wartość jest kierunkiem, celem myślenia i działania. Jednakże wartości „nie dają się poznać” - nie są przedmiotem doświadczenia, lecz wyłącznie refleksji. Akceptujemy bezwarunkowo ich istnienie, lecz ich poznanie przerasta nasze zdolności. Dlatego - jak pisze Weil - w centrum ludzkiego życia tkwi sprzeczność⁴, która tworzy „zasadniczy dramat każdej istoty” - żyjemy według wartości, których w gruncie rzeczy nie znamy.

³ S. Weil: *Dzieła*, wyd. cyt., s. 99.

⁴ Tamże.

Jednakże Simone Weil nie przekreśla ostatecznie poznania wartości, lecz kwestionuje Jedyne” poznanie dyskursywne. Wartości wymykają się wszelkiej definicji, ponieważ „język nie nadaje się do wyrażania filozoficznej refleksji”⁵. Dlatego filozofia czy też aksjologia wymagają innych „narzędzi” niż dyskursywny język, a wynikiem poznania jest nie definicja bądź teoria, lecz bezpośrednie poznanie wartości - ich przeżycie, przekładające się na stan umysłu/ducha. W konsekwencji filozofia w rozumieniu Weil traci swe tradycyjne znaczenie i staje się mistyką - osobistym otwarciem się na ostatecznie niedefiniowalną rzeczywistość⁶.

Zdaniem autorki *Świadomości nadprzyrodzonej*, poznanie wartości wymaga oderwania od nich umysłu. Dążymy do wartości bez wiedzy o nich, ponieważ wartości są cechą naszych myśli. Tak jak - na przykład - artysta, który dążąc do nieznanego piękna nie przestaje tworzyć, tak i my nie przestajemy się do nich zwracać. Chociaż artysta nie wie, czym w gruncie jest piękno, wie jednak, że pewne dzieła są piękniejsze od innych, że istnieje „hierarchia estetycznych wartości”⁷. Innymi słowy, umysł i wartość są splecione ze sobą - „umysł jest dążeniem do wartości”. Można powiedzieć, że myślenie i działanie według wartości zawiera się w samej definicji ludzkiego życia. Jednak aby stworzyć hierarchię wartości, aby ocenić daną wartość, ustawić ją w rzędzie innych wartości, musimy oderwać się od niej i uznać, że to „oderwanie jest najwyższą wartością”. Niemożliwe jest bowiem poznanie wartości bez oderwania od nich umysłu. Musi bowiem zaistnieć między nimi dystans.

Jednak pojawia się tutaj kolejna trudność - „błędne koło, które sprawia, że faktyczne występowanie refleksji wydaje się cudem”⁸. Tym „cudem” jest sama zdolność oderwania. Filozofia, zdaniem Weil, polega bowiem na przemianie umysłu/duszy. Wartości mają związek „nie tylko z poznaniem, lecz także z uczuciowością i działaniem”⁹. Dlatego też filozoficzna refleksja wymaga fundamentalnej przebudowy samego

⁵ Tamże, s. 102.

⁶ Nie znaczy to jednak, że Weil nie próbuje definiować piękna, prawdy i dobra w bardziej „tradycyjny” sposób.

⁷ Por. Tamże, s. 99.

⁸ Tamże, s. 101.

⁹ Tamże.

myślenia jak również „uczuciowości i życiowej praktyki”. Poznanie wartości oznacza odrzucenie dotychczasowych paradygmatów poznawczych i aksjologicznych, a w konsekwencji odrzucenie samego siebie (Weil pisze w tym kontekście o „śmierci” dotychczasowego „ja”, „spoglądaniu poprzez śmierć”). Tym samym celem filozofii staje się szczególny „sposób życia” - stan ducha i umysłu, który wymaga zaangażowania całej osobowości - umysłu, uczuciowości i życiowej praktyki.

Rzeczywistość aksjologiczna. Można powiedzieć, że zdaniem Simone Weil, poznanie wartości (czy też ogólnie: filozoficzna refleksja) wymaga wyjścia z platońskiej jaskini. Obecność metafory Platona nie jest tu przypadkowa - Weil była wielką miłośniczką Platona i jego metafory, do której często nawiązywała, pozwala bliżej zrozumieć jej szczególne podejście do problemu wartości¹⁰.

Simone Weil wyraźnie przyznawała, że platońska metafora jaskini ma związek z aksjologią, a nie z epistemologią. „Zupełnie zniekształcilibyśmy sens, uznając, że metafora jaskini odnosi się do wiedzy, a wzrok oznacza rozum. Słońce jest dobrem. Wzrok jest więc zdolnością mającą związek z dobrem. (...) Nierealność świata rzeczy, który Platon przedstawia tak dobitnie w metaforze jaskini, nie odnosi się do rzeczy jako takich; rzeczy jako takie posiadają pełnię rzeczywistości, ponieważ istnieją. Chodzi o rzeczy, które są obiektami naszych miłości. W tym sensie są one cieniami z teatru lalek”¹¹. W innym miejscu pisze zaś: „Złudzenie dotyczące rzeczy tego świata nie dotyczy ich istnienia, ale wartości. Obraz jaskini dotyczy właśnie wartości. W posiadaniu naszym jest tylko to, co jest cieniem imitacji dobra. (...) Przyjmujemy wartości fałszywe, które przed sobą widzimy, a kiedy zdaje się nam, że działamy, stoimy w istocie bez ruchu, ponieważ tkwimy w tym samym systemie wartości”¹². Tym samym, obiekty naszych aksjologicznych pragnień nie są wartościami, lecz ich „cieniami”, a w gruncie rzeczy - społecznymi

¹⁰ Można dodać, że pewne „platonizmy” są zarazem „weilizmami” (platońskie metafory czasami doskonale streszczają myśl S. Weil). O powiązaniach Weil z platonizmem patrz też: T. Rosiński: *Platonizm i Simone Weil*. Wrocław 2005.

¹¹ S. Weil: *Szaleństwo miłości. Intuicje przedchrześcijańskie*, tłum. M. E. Plecińska. Poznań 1993, s. 77.

¹² Tenże, *Świadomość nadprzyrodzona*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa. Warszawa 1965, s. 187.

złudzeniami wartości. Zdaniem Weil, wartości są mylone z dobrami, które niosą ze sobą społeczny prestiż. „Z wyjątkiem wybrańców, którzy wyszli z ciemności lub są na dobrej drodze, aby z niej wyjść, szukamy skarbów w postaci dóbr, których zasadniczą właściwością jest prestiż społeczny. Jest to prawdą nawet w przypadku pragnień, które wydają się odnosić do jednostek. (...) Bogactwo, władza, awans, odznaczenia, honory różnego rodzaju, reputacja, poważanie, są dobrami wyłącznie społecznymi. Pod nazwą piękna, prawdy, niemal wszyscy artyści i uczeni gonią za prestiżem społecznym. Pod etykietką miłości bliźniego i dobroczynności często kryje się ten sam produkt. Prestiż społeczny, na co wskazuje sens tego określenie, jest całkowitym złudzeniem, czymś, co w ogóle nie istnieje. Jednak siła składa się w dziewięciu dziesiątych z prestiżu i determinuje wszystko na tym świecie”¹³. Innymi słowy, najważniejszą wartością społeczną, lub może jedyną, jest prestiż, ale - jak pisze Weil - to „tylko cień i kłamstwo”¹⁴. W konsekwencji wartości są niedostępne ludziom, ponieważ są „skażone” społecznym pierwiastkiem. „Kolektyw jest przedmiotem wielkiego bałwochwalstwa, on przykuwa nas do ziemi. Chciwość (...), ambicja (...), nauka, sztuka również”¹⁵. „Wszystkich nas, oprócz kilku wybranych, pożera wręcz namiętne przywiązanie do prestiżu”¹⁶ - jak pisze Weil. Tym samym, okazujemy się więźniami zbudowanego własnymi „rękoma” więzienia.

W tym przekonaniu tkwi klucz do zrozumienia socjologicznego mechanizmu, który zdaniem Weil, prowadzi do samozniewolenia. Autorka *Świadomości nadprzyrodzonej* analizując stosunki społeczne poddała je dogłębnej krytyce i po raz kolejny korzystając z platońskiego zasobu metafor, przyrównała społeczeństwo do „Wielkiego Zwierzęcia”, podkreślając tym samym władzę zbiorowości nad jednostką. „Wielkie Zwierze” to siła społeczna determinująca postrzeganie i ocenianie świata, określająca wartości, moralność i paradygmaty intelektualne, przejawiająca się w zachowaniach poszczególnych ludzi. Jednostka w lęku przed gniewem „Wielkiego Zwierzęcia”, w strachu przed społeczną

¹³ Tenże, *Szaleństwo miłości...*, wyd. cyt., s. 78.

¹⁴ Tamże, s. 79.

¹⁵ Tenże, *Wybór pism*, wyd. cyt., s. 13.

¹⁶ Tenże, *Szaleństwo miłości...*, wyd. cyt., s. 81.

karą, przestaje być osobą - podmiotem intelektualnym i moralnym - i oddaje się władzy zbiorowości, stając się przedmiotem jej działań i interesów. Za wartość zostaje uznane to, co zgodne z interesem społecznym. Innymi słowy, jednostkami rządzi presja społeczna, a nie one same. Dynamikę społeczną nie określa więc podmiotowość, lecz strach i zgoda na uprzedmiotowienie i społeczne wartości. „Społeczeństwo jest jaskinią, wyjściem z niej jest samotność”¹⁷ - jak pisze dobitnie Weil.

Poznanie wartości oznacza więc oderwanie się od ustalonego przez społeczną presję aksjologicznego paradygmatu. Poznanie to wymaga - mówiąc metaforycznie - wyjścia z platońskiej jaskini, odwrócenia się od cieni wartości, w stronę aksjologicznego światła, które zdaniem Weil, ma tylko „jedno jedyne” źródło. „Wszelkie dobro ziemskie, wszelkie piękno, wszelka prawda, to różne i częściowe aspekty jedyne go dobra. Są to zatem dobra, którym można nadawać jakiś ład. Obrazem tej operacji myślowej są układanki-łamiągłówki. Wszystkie te elementy, oglądane z właściwego i we właściwy sposób odniesionego punktu widzenia, tworzą pewną budowlę. Ta budowla pozwala ująć dobro jedyne a nieuchwytnie”¹⁸. Mowa tu o odrzuceniu relatywności i przypadkowości wszelkich „ziemskich” ujęć wartości, o wypracowaniu optyki, która pozwoli w mnogości aksjologicznych ujęć, dostrzec prześwit „nieuchwytnego dobra”, które dla Weil - jak można powiedzieć - oznacza Najwyższą Rzeczywistość/Dobro/Boga.

Poznanie wartości pociąga za sobą odrzucenie wszelkich przywiązań, bo „przywiązanie produkuje złudzenia i ktokolwiek chce prawdy, powinien umieć się oderwać”¹⁹. Przywiązanie to „niedostatek w odczuwaniu rzeczywistości”. A przywiązani jesteśmy przede wszystkim do „złudzeń tego świata” - do cieni wartości. Tym samym, poznawanie wartości to mistyczna przebudowa samego siebie. „Tak więc mistyka powinna dostarczać klucza do wszelkiej wiedzy, do wszystkich wartości”²⁰ - jak pisze Weil. Zrozumienie wartości wymaga również porzucenia wszelkich kategorii, które w tradycyjnym pojmowaniu filozofii wy-

¹⁷ Tenże, *Świadomość nadprzyrodzona*, wyd. cyt., s. 305.

¹⁸ Tamże, s. 44.

¹⁹ Tamże, s. 185.

²⁰ Tamże, s. 44.

dają się nie do odrzucenia. Rozum - zdaniem Weil - ma tylko oczyścić drogę, a nie tworzyć kolejne konstrukcje - złudzenia/cienie wartości. Poznanie Dobra nie oznacza definiowania go czy też nakrycia uczuciowym bądź intelektualnym wyobrażeniem. W przeciwnym razie będziemy mieli do czynienia z kolejnym złudzeniem i przywiązaniem. Pragnienie dobra absolutnego oznacza opróżnienie tego pragnienia z wszelkiej zawartości - oznacza to kierowanie pragnienia w pustkę²¹. Pragnąć dobra absolutnego to pragnąć pustki, bo „to dobro którego ani wyobrazić sobie, ani określić nie umiemy, jest dla nas pustką. Ale ta pustka jest pełniejsza od wszelkiej pełni”²².

„Właściwy sposób widzenia”. Jak już pisałem, ten „właściwy sposób widzenia” wartości oznacza ułożenie ich w budowlę, która pozwoli ująć „dobro jedyne a nieuchwytnie”.

Ta nieuchwytność Jedyne dobra” ma źródło nie tylko w ułomności duszy ludzkiej, lecz również w tym, że tego „dobra” w gruncie rzeczy nie ma w świecie i nie może być jako takie poznane. „Dobro jest dla nas nicością, ponieważ żadna rzecz nie jest dobra. Ale ta nicość nie jest czymś nierzeczywistym. W porównaniu z nią nierzeczywiste jest wszystko, co istnieje”²³. Rzeczy ziemskie nie są dobrem i nie ma w nich dobra. Dobro jest „poza naszym światem”, jest transcendentne. Nie są nim: „zadowolenie, przyjemność, radość, szczęście, szczęśliwość” - to części ziemskie, które nie są dobrem. A skoro żadne zaspokojenie nie jest dobrem, „więc żaden brak nie jest złem. Nie istnieje przeciwieństwo dobra. Złem można nazwać przywiązanie pragnień do rzeczy ziemskich. Póki pragnienie jest w ten sposób przywiązane, mamy złudzenie pary przeciwieństw: dobro - zło”²⁴. Bezpośrednim przeciwieństwem zła nie jest, zdaniem Weil, nigdy dobro o randze dobra najwyższego - „często jest to coś, co ledwo przewyższa zło! Przykłady: kradzież i mieszczańskie poszanowanie własności, nierządnicą i «porządna kobieta», kasa oszczędności i marnotrawstwo, kłamstwo i «szczerość». (...) Dobro rozpatrywane na równym poziomie ze złem i przeciwstawiające się mu (...)

²¹ Tamże, s. 184.

²² Tamże.

²³ Tamże.

²⁴ Tenże, *Wybór pism*, wyd. cyt., s. 60.

jest dobrem z kodeksu karnego (...) Umożliwia to w wielu wypadkach demagogię i płaskie paradoksy”²⁵. Dobro, które daje się definiować w ten sposób, w jaki definiuje się zło, „zasługuje na to, aby mu przeczyć”²⁶.

Rzeczywiste dobro jest zewnętrzne, transcendentne, absolutne. Ale transcendencia nie przekreśla możliwości kierowania się ku niemu. Zresztą, kierowanie się ku dobru zewnętrznemu czy też transcendentnemu jest czymś naturalnym. Nawet materialści, jak zauważa Weil, lokują na zewnątrz siebie dobro, które „ich przewyższa i pomaga im z zewnątrz”. Na przykład, dla marksistów jest nim historia²⁷. Tym samym, kierowanie się ku absolutnemu dobru jest niejako wpisane w samą naturę ludzką. „Żadna ludzka istota nie uniknie konieczności przyjęcia jakiegoś dobra poza sobą, ku któremu w porywie pragnienia zwraca się z myślą i nadzieją”²⁸. Ma to źródło również w tym, iż człowiek sam z siebie nie jest w stanie „wytworzyć” dobra. Zdaniem Weil, to, co możemy sobie zapewnić aktem własnej woli jest absolutnie pozbawione wartości. „Może być złe, albo obojętne, ale nigdy dobre”. Człowiek nie wytworzy sam z siebie dobra - „ma źródło energii moralnej na zewnątrz tak jak energii fizycznej (pożywienie, oddychanie)”²⁹. Jeżeli postępuje naprzód na drodze do dobra, to wyłącznie dlatego, że jest pod wpływem dobra zewnętrznego, które porusza nim i pełni - mówiąc metaforycznie - rolę oliwy, która podsyca w nim aksjologiczne światło.

Dlatego też doświadczanie dobra zdaniem Weil polega na urzeczywistnianiu go, a urzeczywistniamy je - czyniąc je. Chociaż dobro wydaje się czymś nieobecnym w świecie, to jednak jesteśmy w stanie poddać się jego działaniu i w miarę możliwości uobecnić je. „Jeżeli zwracamy umysł ku dobru, to niemożliwe, aby stopniowo cała dusza nie została ku niemu pociągnięta wbrew sobie”³⁰. „Jeżeli tylko pragnę pragnąć

²⁵ Tenże, *Świadomość nadprzyrodzona*, wyd. cyt., s. 70.

²⁶ Tamże, s. 71.

²⁷ Por. Tamże, s. 52.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tenże, *Wybór pism*, wyd. cyt., s. 108.

³⁰ Tenże, *Dzieła*, wyd. cyt., s. 803.

dobra, już to samo spełnia moje pragnienie”³¹. Innymi słowy, istnienie dobra w świecie to jego urzeczywistnianie. Posiadanie dobra polega na tym, by go pragnąć. W konsekwencji to pragnienie dobra jest czynnikiem wytwarzającym dobro w świecie. „Pragnienie złota nie jest złotem, ale pragnienie dobra jest już dobrem”³². „Nie ma większego zła, jak czynić zło ludziom, ani większego dobra, niż czynić ludziom dobro”³³. O sumie dobra w człowieku można sądzić tylko na podstawie dobra, które jest w jego czynach albo w wyrazie, jaki daje własnym oryginalnym myślom. Nie istnieje inne kryterium obecności dobra. Można śmiało powiedzieć, że moralność w rozumieniu Weil streszcza się wyłącznie w miłości bliźniego. Nie definiują jej ani prawo, ani nakazy, o ile nie wypływa ona z autentycznej troski o bliźniego. Dobro jest tym, co „istotom i rzeczom dodaje realności”, tym, co urzeczywistnia człowieka, uobecnia go jako istotę ludzką, wyciąga z cienia fałszywych wartości i zła. Można powiedzieć, idąc tym tropem, że jedyna wartość w świecie - prócz uobecniania dobra - to bliźni jako wartość sama w sobie, reszta to aksjologiczna fikcja. Kto tego nie dostrzega, jest aksjologicznym ślepcem.

Należy w tym miejscu wspomnieć o determinizmie Weil, który przekłada się na jej aksjologię. W jego świetle staje się jasne, dlaczego, zdaniem Weil, występowanie rzeczywistej filozoficznej refleksji czy też poznania wartości graniczy wręcz z cudem. „Wszystkie naturalne odruchy duszy rządzone są prawami analogicznymi do praw ciężenia fizycznego.”³⁴. Moralność czy też filozoficzna refleksja wymaga wykroczenia poza psycho-socjologiczną „mechanikę” myślenia i działania oraz zignorowanie społecznej presji. „Wszystko, co określa się słowem „niskie” jest zjawiskiem związanym z siłą ciężenia. Wskazuje na to sam termin: niskie”³⁵. Podlegając tej sile nie jesteśmy świadomi świata poza Jaskinią”, jesteśmy niczym automaty, które w świecie kruchej aksjologicznej „porcelany”, dokonują nieustannej destrukcji - czyniąc zło. Idąc tym tropem, „moralne dno” nie oznacza wyłącznie życia pełnego prze-

³¹ Tenże, *Świadomość nadprzyrodzona*, wyd. cyt., s. 48.

³² Tamże, s. 59.

³³ Tamże, s. 67.

³⁴ Tamże, s. 88.

³⁵ Tamże.

stępstw i zbrodni, lecz również życie zorientowane np. na prestiż społeczny, który zwykle odbywa się kosztem bliźniego. Dlatego, zdaniem Weil, posłuszeństwo sile ciężenia jest „największym grzechem”.

Na szczęście, prócz opisanego ciężenia istnieje „ciężenie moralne”. Jednak wymaga ono ukorzenia się, które pozwala „unieść się na mocy moralnego ciężenia”, wydobyć się z tego, co „niskie”. „Ciężenie moralne zmusza nas padać w górę”³⁶ - pisze Weil. Nie jest to jednak możliwe bez porzucenia dotychczasowego „ja”, oderwania się od aksjologicznego „teatru cieni” oraz pokory, polegającej na „wiedzy, że w tym, co nazywa się ja nie ma żadnego źródła energii, która pozwoliłaby nam się wznieść. Wszystko, co jest we mnie cennego bez wyjątku, pochodzi skądinąd niż ze mnie, nie jako dar, ale jako pożyczka, która musi być bez ustanku odnawiana. Wszystko, co jest we mnie, bez wyjątku jest absolutnie bez wartości”³⁷. Moralność czy też poznanie wartości to przestoczenie się z przedmiotu podlegającego sile ciężenia w podmiot, który swe czyny czerpie ze źródła osobistego kontaktu z Dobrem; to otwarcie się na nie, a tym samym - opuszczenie aksjologicznej Jaskini”. Własne „ja” to przesłanka dla relatywizmu, różnych aksjologicznych optyk. „Punkt widzenia jest korzeniem niesprawiedliwości” - jak pisze Weil. Od „ja” do „zła” wiedzie prosta i - zważywszy na siłę ciężenia - łatwa droga. Dopiero „autodestrukcyjne” otwarcie się na dobro nieskończone pozwala „upaść w górę”, wznieść się na poziom rzeczywistej moralności. Zwrócenie się ku „dobru nieskończonemu, znajdującemu się na zewnątrz nas, wyklucza wszelkie zwracanie się ku sobie, i co za tym idzie, wszelki egoizm”³⁸.

Po raz kolejny uwyraźnia się w tym miejscu przewodni motyw w twórczości Weil - poznanie wartości to nie wiedza w potocznym rozumieniu, lecz stan ducha, przebudowa własnego myślenia i działania, intelektu, uczuć i życiowej praktyki.

Jedność aksjologicznej triady. W konsekwencji poznanie wartości oznacza otwarcie się na Rzeczywistość. Jednak nie tylko moralność czy też filozoficzna refleksja, lecz również estetyczna wrażliwość wymaga

³⁶ Tenże, *Wybór pism*, s. 109.

³⁷ Tamże, s. 128.

³⁸ Tenże, *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 61.

świadomego (czy też duchowego) uczestnictwa w tejże Rzeczywistości. Kategoria rzeczywistości pełni w myśli Weil istotną rolę, ponieważ w niej właśnie streszcza się aksjologiczna triada: Dobro, Piękno i Prawda. Wszelka moralna, artystyczna czy też filozoficzna działalność to uczestniczenie w Rzeczywistości, która gruncie rzeczy oznacza stan umysłu/ducha po opuszczeniu platońskiej Jaskini”.

To spięcie aksjologicznej triady kategorią rzeczywistości uwyrażnia, iż mamy tu do czynienia z pewną całością - jednością. Jak już pisałem, według Weil wszelkie ziemskie dobro, wszelkie piękno, wszelka prawda, to różne i częściowe aspekty jedyne go dobra, które oznacza dla francuskiej myślicielki Rzeczywistość - Najwyższe Dobro - Boga.

Piękno i prawda to formy odczuwania tejże Rzeczywistości - Dobra. „Piękno to zetknięcie się dobra z władzą odczuwania (tym samym jest rzeczywistość)”³⁹. Piękno jest „zmysłowo poznawalnym obrazem dobra”⁴⁰, jest tym, co „przenosi dusze poza czas, poza względność i przypadkowość” ku stałości i absolutności Rzeczywistości⁴¹. Podobnie z kategorią prawdy, której - zdaniem Weil - poszukujemy nie jako prawdy, ale jako dobra”⁴². Życie w prawdzie oznacza oderwanie pragnień od rzeczy, które nie są dobrem, i skierowanie ich „wyłącznie ku dobru, nie wiedząc nawet, czy ono istnieje”⁴³. „Jeśli odwrócę pragnienie od wszystkich rzeczy ziemskich jako od tego, co nie jest prawdziwym dobrem, mam tym samym pewność zupełną, absolutną, że osiągnęłam prawdę”⁴⁴.

Ta najwyższa Rzeczywistość jest czymś, czego człowiek nie jest w stanie zmienić, a nawet - chcieć zmienić. Jak pisze Weil: „Piękno: to, czego się nie chce zmieniać. Dobro: nie chcieć zmieniać umysłem (nie-interwencja). Prawda: nie chcieć zmieniać myślą (poprzez złudzenie)”⁴⁵.

³⁹ Tamże, s. 44.

⁴⁰ Tenże, *Dzieła*, wyd. cyt., s. 781.

⁴¹ Warto dodać, że Weil uważała, iż absolutne piękno jest „czymś równie realnym jak obiekty zmysłowe, czymś, co można oglądać, ale wzrokiem nadprzyrodzonym” (patrz: S. Weil, *Szaleństwo miłości...*, wyd. cyt., s. 95).

⁴² Por. Tenże, *Wybór pism*, s. 148.

⁴³ Tenże, *Dzieła*, wyd. cyt., s. 859.

⁴⁴ Tenże, *Świadomość nadprzyrodzona*, wyd. cyt., s. 57.

⁴⁵ Tamże, s. 31.

Innymi słowy, aksjologiczna triada - sfera Rzeczywistości - jest ontologiczną koniecznością, przed którą zatrzymuje się, zamiera ludzka wola. Jest to jednocześnie warunek uczestniczenia w niej, który pociąga za sobą nieinterwencję, pozbycie się "ja" i wszelkich pożądań. Podstawowym warunkiem jest jednakże uwaga i pełne zaangażowanie, bo - jak pisze Weil - „czyste i autentyczne wartości prawdy, piękna i dobra realizują się w działaniu ludzkiej istoty dzięki jednemu i temu samemu aktowi - skierowaniu ku danemu przedmiotowi pełnej uwagi”⁴⁶. Innymi słowy, uczestniczenie w rzeczywistości - partycypowanie w aksjologicznej triadzie - to zaangażowanie pełni osobowości i uwagi. Na gruncie myśli Simone Weil - jak już wielokrotnie pisałem - niemożliwe jest bowiem wkroczenie w świat wartości (a w konsekwencji Rzeczywistości - Dobra) bez wewnętrznej przemiany i „przebudowy duszy”. W tym przekonaniu streszcza się aksjologia Simone Weil i jej próba rozwiązania problemu istnienia i poznawania wartości.

W konsekwencji piękno, prawda i dobro to aspekty/przejawy Rzeczywistości - Dobra, a uczestniczenie w wartościach, myślenie i działanie według nich, to zarazem jej przeżywanie.

Zakończenie. Aksjologia Simone Weil wyrosła ze spostrzeżenia, że stosunki społeczne są oparte w głównej mierze na fałszującej rzeczywistość presji społecznej, a nie na wartościach czy też moralnej wrażliwości⁴⁷. Krystalizowała się i pierwotnie wyrażała w krytyce (współczesnych myślicielce) systemów społecznych i ruchów nacjonalistycznych; wyrastała ze spostrzeżenia, że ludzka historia jest tylko „historią zniewolenia”, która sprowadza ludzi na „poziom bezwładnych rzeczy”⁴⁸, czego konsekwencją jest zanik dobra, wrażliwości moralnej, poszanowania bliźniego i fala wzrastającego zła i ludzkiej krzywdy.

Z jednej strony, Weil wydaje się pesymistką, uważając, iż wydobyć się z aksjologicznego „teatru cieni” graniczy wręcz z cudem (często mówi w tym kontekście wręcz o łasce), lecz z drugiej - optymistką, twierdząc, iż wystarczy pragnąć dobro, by je urzeczywistnić. Idąc tym

⁴⁶ Tamże, s. 215.

⁴⁷ Weil poświęciła wiele pism analizie stosunków społecznych. Służyła jej m. in. metafora „Wielkiego Zwierzęcia”.

⁴⁸ Tenże, *Dzieła*, wyd. cyt., s. 258.

tropem, zadaniem aksjologii staje się wyzwolenie człowieka od prze-
możnej „siły ciężenia”, psychologicznego i socjologicznego determini-
zmu, po to, by przestał być elementem społecznej maszyny, a stał się na
powrót duchem - moralnym i intelektualnym podmiotem. Celem aksjo-
logii staje się odrodzenie ludzkiej zdolności „samoistnego rozmnażania
się wszelkiego pragnienia dobra”, bo, jak wielokrotnie pisała Weil: do-
bro rodzi nieuchronnie dobro. Jego kontemplacja zaś „może podtrzymać
nas w wysiłku ustawicznego myślenia o łądzie wśród ludzi, który powi-
nien być naszym podstawowym celem”⁴⁹.

W konsekwencji - aksjologia Simone Weil łączy się ściśle z mistyką
i moralnością, a jej fundamentem i naczelną powinnością jest troska o
istotę ludzką.

Summary

This paper is the reconstruction of Simone Weil's views on values
and possibilities of their recognition. Those views can be summarized by
a conviction that a discursive language is not able to express values be-
cause they escape from any definitions. What we consider as values are
aspects (or social illusions or imitations) of the highest Good - Reality
- God. Therefore the recognition of values needs reconstructing of a
personality, throwing away social mental constructions and individual
openness for Reality. Simone Weil identifies philosophy with mysticism,
and theory of values - with reconstruction of personality, emotionality
and life practice. As a consequence the recognition of values is not a
theory but a personal relation with the highest Good.

⁴⁹ Tamże, s. 936.

MONIKA MILEWSKA
IFiS PAN Warszawa

HEGEL I REWOLUCJA FRANCUSKA

Zachowała się opowieść, jakoby Hegel każdego roku w dniu 14 lipca zapraszał swoich przyjaciół, by razem z nimi spełnić toast na cześć rocznicy wybuchu Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Nie należy jednak z tego wnioskować, że był jej bezkrytycznym wielbicielem. Na kartach swoich dzieł obdarzał ją zarówno słowami największego zachwytu, jak i najdalej posuniętego potępienia. Z całą pewnością jednak Rewolucja odegrała niebagatelną rolę w powstawaniu jego systemu filozoficznego.

Nic zresztą dziwnego: Rewolucja była doświadczeniem jego młodości, musiała więc mieć poważny wpływ na kształtowanie się Heglowskiego światopoglądu. W momencie wybuchu Rewolucji dziewiętnastoletni Hegel studiował w Tybindze. Podobnie jak jego przyjaciele, Hölderlin i Schelling, oraz „wszyscy szlachetni Niemcy”, powitał to wydarzenie z ogromnym entuzjazmem. Razem z Hölderlinem miał nawet zasażać z tej okazji drzewko wolności. Także w okresie berneńskim, tzn. poczynawszy od 1793 roku, młody Hegel nie przestawał marzyć o rewolucji w Niemczech, której zarzewiem miała stać się filozofia. To ona miała ukazać ludom ich godność, aby „nie zadowalały się wypraszaniem swoich praw, czołgając się w prochu, lecz by sięgnęły po nie same i wzięły je w posiadanie”.

W tym czasie duży wpływ na poglądy Hegla wywiera wydawane przez Elsnera i związane z ruchem iluminatów pismo „Minerwa”. Z początku propagujące idee Rewolucji, pismo to odwraca się od niej w momencie, gdy wkracza ona w swą jakobińską fazę. Wedle Elsnera, Marat jest „wampirem” i „potworem”, Robespierre natomiast ma „zwierzęce oblicze”. „Minerwa” gloryfikowała też gest „większej od Brutusa” Charlotte Corday, po upadku Robespierre’a rozpisywała się zaś na temat okrucieństw Terroru, szeroko relacjonując proces Carrier’a odpowiedzialnego za topienie więźniów w Loarze¹. Nic dziwnego, że i opinia Hegla na temat Rewolucji ewoluowała pod wpływem wiadomości nad-

¹ Z listu do Schellinga, 16 kwietnia 1795, cyt. za: J. Ritter: *Hegel et la Revolution française*. Paryż 1970, s. 22.

² J. d'Hondt: *Hegel secret*. Paryż 1968, s. 38-39.

chodzących z Francji, ulegając znacznemu ochłodzeniu, zwłaszcza po roku 1795. Już w Boże Narodzenie 1794 roku, wzburzony zamieszczonymi w tym dniu w *Minerwie* relacjami, Hegel stwierdził, że „proces Carriera odsłonił całą hańbę robespierystów”³.

Do oceny Rewolucji Hegel powracać będzie wielokrotnie: w wykładach z filozofii realnej w Jenie, w *Fenomenologii ducha* i berlińskich *Wykładach z filozofii dziejów*. Doświadczenie to, które wstrząsnęło całą jego epoką, na zawsze pozostanie dla niego żywe i nie zamknięte żadnym ostatecznym finałem. Jeszcze w 1819 roku pisać będzie w liście do Creuzera: „Mam teraz pięćdziesiąt lat, trzydzieści spośród nich przypadło na czasy wciąż niespokojne, pełne na przemian obaw i nadziei, i miałem nadzieję, że wreszcie z tego wyjdę. Otóż muszę przyznać, że nic się nie zmienia; a nawet, jak myślę w niespokojnych godzinach, jest coraz gorzej”⁴.

Jak zauważa Zbigniew Kuderowicz, „polemika z ideałami Rewolucji, która na swych sztandarach wypisała hasło wolności, była dla Hegla poważnym bodźcem do wypracowania własnej koncepcji wolności”⁵. Być może to właśnie pod wpływem młodzieńczego zachłyśnięcia się obiecaną przez Rewolucję wolnością, dojrzały Hegel postrzegał całą historię powszechną jako postęp w uświadomieniu wolności. Wolność była dla niego motorem i ostatecznym celem dziejów. Podobnie *Weltgeist*, który burzy po to, aby budować, zdaje się brać początek z historycznego doświadczenia filozofa. Już jedną z lekcji filozofii spekulatywnej wygłaszanych w Jenie w 1806 roku kończy on znamienym zdaniem, odnoszącym się do bieżącej sytuacji politycznej (wojna Napoleona z Prusami), będącej, jego zdaniem, przedłużeniem rewolucyjnych wstrząsów: „Znajdujemy się w ważnym okresie, w stanie wrzenia, z którego otrząsnął się duch, wydobył się ze swej poprzedniej formy, aby osiągnąć nową”⁶.

W tym samym roku, w przededniu bitwy pod Jeną, Hegel znów bezpośrednio doświadcza historii. 13 października 1806 roku pisze w liście do Niethammera: „Widziałem Cesarza - tę duszę świata - gdy opuszczał miasto, by udać się na rekonesans; rzeczywiście jest to niezwykle wrażenie, gdy widzi się podobnego człowieka, który - skupiony na jednym punkcie - z wysokości swego konia góruje nad światem i nim

³ Ibidem.

⁴ J. Ritter, op. cit, s. 19.

⁵ Z. Kuderowicz: *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*. Warszawa 1981, s. 37.

⁶ J. Ritter, op. cit, s. 33.

włada”⁷. W swojej *Filozofii dziejów* Hegel odda losy świata w ręce podobnych Napoleonowi *jednostek powszechnodziejowych*, w których objawiać się będzie duch świata. Jednostki te prowadzić będą ludzkość w kierunku obranym przez ducha, nie do końca jednak zdając sobie sprawę z prawdziwego znaczenia swoich czynów. *Weltgeist* rządzi bowiem nimi przy użyciu *chytrości rozumu*, wykorzystując dla dobra wyższej idei ich ludzkie namiętności, pragnienie sławy i dążenie do realizacji własnych interesów.

Przekonanie, że politykami rządzą siły wyższe od nich, a oni sami nie są do końca panami swoich działań, było bardzo powszechne w okresie, który nastąpił po rewolucyjnych wstrząsach. Epoka Terroru stworzyła powszechne wrażenie, iż „osoby tego historycznego dramatu były tylko zabawkami w ręku Przeznaczenia, które posłużyło się nimi do realizacji swoich ukrytych celów”⁸. Joseph de Maistre w swoich *Rozważaniach nad Francją* postrzegał Rewolucję Francuską i Terror, który z nią całkowicie utożsamiał, jako dzieło samego Boga. Ludzie byli dla niego tylko marionetkami, a ich czyny „czynami istot wolnych wiedzionych boską ręką”⁹. Jakobini byli więc jedynie bezwolnymi narzędziami w ręku Boga. Ich zbrodnie zostały z góry zaprogramowane przez Opatrzność, która przy ich pomocy postanowiła ukarać Francję. Kara ta jednak miała mieć zbawienne skutki: „Jeśli Bóg posługuje się najpodlejszymi narzędziami, to znaczy, że karze, by regenerować”¹⁰. Jakobini więc, zdaniem de Maistre’a, pracowali nieświadomie dla dobra monarchii¹. Bohaterowie powszechnodziejowi Hegla równie nieświadomie pracują na rzecz wolności.

Spróbujmy teraz przyjrzeć się dwóm dziełom, w których Hegel poświęcił najwięcej miejsca złożonemu zagadnieniu rewolucji: *Fenomenologii ducha* i *Wykładom z filozofii dziejów*.

W pochodzących z ostatniego okresu kariery Hegla berlińskich *Wykładach* znajdujemy fragment, w którym pobrzmiewać zdaje się entuzjazm dziewiętnastoletniego studenta z Tybingi: „Odkąd słońce jaśniej na firmamencie a planety krążą wokół niego, nie widziano, by człowiek

⁷ Ch. Bouton: *Le proces de l’histoire. Fondements et posterite de l’idealisme historique de Hegel*. Paryż 2004, s. 205.

⁸ V. Kouznetsov: *La Philosophie de l’histoire chez Hegel et chez Voltaire*, w: *Hegel et le siecle des Lumieres*, wyd. Jacques d’Hondt. Paryż 1974, s. 48.

⁹ J. de Maistre: *Considerations sur la France*, wyd. J. Tulard. Paryż 1980, s. 31.

¹⁰ Ibidem, s. 34.

¹¹ Więcej piszę o tym w książce *Ocet i Izy. Terror Wielkiej Rewolucji Francuskiej jako doświadczenie traumatyczne*. Gdańsk 2002.

stanął na głowie, to znaczy, by oparł się na myśli i podług niej budował rzeczywistość. Anaksagoras był pierwszym, który powiedział, że światem kieruje *vouç*; ale dopiero teraz człowiek zrozumiał, że myśl winna rządzić duchową rzeczywistością. Był to zaiste wspaniały wschód słońca. Wszystkie myślące istoty obchodziły uroczyste świty nowej epoki. Wzniosłe wzruszenie zapanowało w tym okresie, entuzjazm ducha opanował świat, jak gdyby teraz dopiero dokonało się pojednanie pierwiastka boskiego ze światem”¹².

Christophe Bouton tak podsumowuje ten słynny ustęp *Filozofii dziejów*: w roku 1789 dokonana się „rewolucja kopernikańska, demonstrująca światu, że to nie myśl podąża za biegiem historii, a wręcz przeciwnie - to historia wznosi się na ideach i działaniach ludzi”¹³. Oznaczało to również, że historia może być realizacją pewnego wcześniej założonego, w tym przypadku oświeceniowego projektu. Czy jednak realizacją udaną? Tu Hegel był już bardziej sceptyczny. Z całą pewnością jednak sam wybuch Rewolucji uznawał on za historyczną konieczność. Oto jaki obraz przedrewolucyjnej Francji malował w swoich *Wykładach*:

„Cały ówczesny stan Francji jest jakimś chaotycznym spiętrzeniem przywilejów wbrew wszelkiej rozumnej myśli; stanem całkowicie bezsensownym, z którym wiąże się zepsucie obyczajów i ducha. Jest to królestwo bezprawia, które wraz z rodzącym się uświadomieniem staje się bezprawiem bezwstydny. Straszliwie ciężki ucisk, pod którym ugiął się lud, trudności rządu w zdobywaniu na potrzeby dworu środków pozwalających na wystawne i rozrzutne życie, stały się pierwszym powodem niezadowolenia. Nowy duch obudził się do życia; ucisk zrodził potrzebę badań. Stwierdzono, że sumy wyciskane z potu ludności nie są zużywane na cele państwowe, lecz w najbezmyślniejszy sposób marnotrawione. Cały ustrój państwa okazał się jedną niesprawiedliwością”¹⁴. Rząd nie mógł przeprowadzić reform, ponieważ w obawie o swe przywileje nie zgadzały się nań dwór, duchowieństwo, szlachta i parlamenty. Rząd, będąc ich przedstawicielem, nie mógł też postąpić jak abstrakcyjna wola jednostkowa i samodzielnie zreformować państwo. W dodatku był on rządem katolickim, a więc takim „dla którego pojęcie wolności, tego rozumu praw, nie miało charakteru ostatecznego absolutnego nakazu, ponieważ nie wiąże się ono tu ze świętością i sumieniem religij-

¹² G. W. F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, wstęp T. Kroński. Warszawa 1958, t. U, s. 344.

¹³ Ch. Bouton, op. cit, s. 153.

¹⁴ G.W.F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów...*, op. cit, t. II, s. 343.

nym”¹⁵. Jedynym wyjściem w tej sytuacji było obalenie siłą „starego rusztowania bezprawia”.

W cytowanym powyżej fragmencie Hegel przedstawia *Ancien Regime* jako stan pełnej alienacji, w którym zachwiana została harmonia między obywatelami a władzą państwową. Państwo bowiem, wedle Hegla, może funkcjonować tylko wtedy, gdy jednostki podporządkowują się swej zwierzchności. Jak zauważa Zbigniew Kuderowicz: „Kiedy jednak państwo ulega partykularnym dążeniom jakiejś grupy czy jednostki, obywatele zaczynają odczuwać ciężar władzy, a jej nakazy uznają za przymusowe, obce i narzucone. Nie od razu i nie zawsze się buntują, często usiłują przystosować się do wyobcowanej władzy w ten sposób, że wykonują polecenia rządu bez przekonania, udając posłuszeństwo, omijając obowiązujące ustawy. W tej sytuacji nie można mówić o wolności politycznej, lecz o alienacji państwa. Władza nie znajduje oparcia u obywateli, a utrzymuje się dzięki strukturze społecznej i przymusowi. Jednostki przestają się liczyć z działalnością wyobcowanego państwa, a nawet mu się przeciwstawiają. Jednostki zbuntowane nie są jednak wolne, gdyż ich działalność określona jest przez sprzeciw wobec wyalienowanej władzy. Nie są również wolne jednostki, dla których sprawy państwowe stają się obojętne i które myślą tylko o własnych celach. W stanie alienacji wolność nie przysługuje nikomu, nawet warstwom sprawującym władzę, gdyż ich działalność nie przynosi oczekiwanych rezultatów, nie znajduje rezonansu u obywateli, czują się one coraz bardziej zagrożone”¹⁶.

Przyczyną alienacji państwa "jest podporządkowanie go celom partykularnym i utrata przez państwo funkcji reprezentanta wartości ogólnych, wyrażanych w powszechnie obowiązującym prawie. Alienacja państwa oznacza wyparcie prawa przez przywileje, tego, co ogólne, przez to co partykularne, i suwerenności państwa - przez chaos i bezprawie”¹⁷. Jedynym sposobem na zniesienie tej alienacji jest obalenie starego porządku i budowa od podstaw nowego państwa.

Tego zresztą zapewne domaga się heglowski *Weltgeist*, który w wyalienowanym państwie nie odnajduje wolności. A, jak pisze Tadeusz Kroński, „dany ustrój żyje tylko dopóty, dopóki zamieszkuje w nim wolność; przejście świadomości wolności na wyższy etap rozwoju zamienia ongiś kwitnące i pulsujące życiem instytucje w zgliszcza, które postęp wolności tylko opóźniają. Wolność postępująca ku coraz doskonalszym

¹⁵ Ibidem, s. 143-144.

¹⁶ Z. Kuderowicz, op. cit, s. 43.

¹⁷ Ibidem, s. 44.

kształtom zawsze porzuca i musi porzucić formy, które zdobyła”¹⁸. Rewolucja jest co prawda siłą destrukcyjną, ale niszczy tylko to, co już samo w sobie było przegniłe i zniszczone; burzy formy, w których nie było już ducha. Katastrofa budowlana nie nastąpiła nagle, poprzedził ją długi okres dewastacji gmachu. Jak zauważa sam Hegel: „ludy obalają tyranię nie dlatego, że jest ona wstrętna, podła etc. - w rzeczywistości czynią tak wyłącznie dlatego, że stała się ona zbędna”²⁰.

Postrzegając rewolucję jako nieodzowny element w pochodzie wolności przez dzieje, Hegel bynajmniej nie gloryfikował jej. Był on całkowicie świadomy zagrożeń, jakie ze sobą niosła ta wzburzona fala wolności. Zmiotła ona bowiem wszystkie dotychczasowe zróżnicowania społeczne i zniszczyła pośrednie zabezpieczenia chroniące obywatela przed zabsolutyzowaną obecnie wolą ogólną. Absolutystyczna monarchia zastąpiona została absolutyzmem wolności

„Zapanowały teraz abstrakcyjne ideały *wolności* oraz *cnoty* - jako przejawu wolności w woli subiektywnej. Cnota ma teraz rządzić przeciw tym wszystkim, którzy swoją demoralizacją i służeniem dawnym interesom, albo nadużywaniem wolności i dawaniem upustu swym namiętnościom sprzeniewierzyli się cnocie. Cnota jest tu zasadą prostą i dzieli ludzi jedynie na takich, którzy mają właściwe przekonanie, i na takich, którzy go nie mają. Ale ponieważ przekonanie może być rozpoznane i ocenione tylko przez inne przekonanie, przeto w rezultacie rządzi *podejrzanie*. Z chwilą jednak, gdy cnota staje się podejrzaną, jest ona tym samym już skazana. Podejrzanie uzyskało moc straszliwą i zaprowadziło na szafot monarchę, którego wolą subiektywną było właśnie katolickie sumienie religijne. Robespierre uczynił z cnoty najwyższą zasadę i można powiedzieć, że człowiek ten odnosił się do cnoty poważnie. Do władzy doszły teraz *cnota* i *terror*, subiektywna cnota bowiem, która rządzi jedynie na zasadzie przekonania, prowadzi do najstraszliwszej tyranii. Wykonywa ona swą władzę z pominięciem form sądowych; podobnie i kara, jaką stosuje, jest bardzo prosta: kara śmierci”².

„Rewolucjonista, zapatrzony w swą *cnotę* - w swą wewnętrzną dobroć - ogarnięty współczuciem dla cierpiącej ludzkości, jest przekonany, że to tylko jest uniwersalnie obowiązujące, co on czuje” - ko-

¹⁸ T. Kroński: *Hegel i jego filozofia dziejów*, w: G. W. F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów...*, op. cit., 1.1, s. LXI.

¹⁹ Cyt. za: J. d'Hondt: *De Hegel à Marx*. Paryż 1972, s. 197.

²⁰ G. W. F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów...*, op. cit, t. II, s. 349.

mentuje Józef Tischner²¹. Dużo dalej swój komentarz posuwa przywołany przez niego Alexandre Kojève: „W stanie Wolności absolutnej każdy chce stać się dyktatorem i narzucić wszystkim swą odrębną wolę. I każdy może się nim stać; będzie jednak dyktatorem pozornym, ponieważ inne wole pozostają przy swej odrębności i pozostają nieprzenikalne dla jego woli. Idea dyktatury jest abstrakcją. Aby ją urzeczywistnić, trzeba skutecznie znieść wole partykularne, do których można jednak sięgnąć wyłącznie poprzez ich biologiczną egzystencję, a nie poprzez dzieła, które tworzą, czyny, jakie podejmują, ponieważ niczego nie czynią (one się tylko „przeciwstawiają”). Proces ten nie może więc mieć innego celu jak tylko zniszczenie wszystkich członków społeczeństwa wraz z dyktatorem (pseudo) przez samobójstwo społeczeństwa”²².

Hegel stwierdza dobitnie, że sam rozum przeciwny był tej wynaturzonej i fanatycznej postaci wolności. Dlatego rewolucyjne rządy z góry skazane były na upadek. Ich winą nie była nieudolność, lecz złe zrozumienie zasady wolności. Jak pisze Józef Tischner, „rewolucja odsłania swą najbardziej tragiczną stronę: ten, kto obala stary system, nie jest zdolny do zbudowania nowego”²³. Nie jest zdolny - dodajmy - gdyż wydaje mu się, że on jako jedyny wie, jak to zrobić.

W *Fenomenologii ducha* powstałej w 1807 roku, a więc pisanej z mniejszego dystansu niż *Wykłady z filozofii dziejów*, rewolucji poświęcony został tylko jeden rozdział, noszący za to znamienity tytuł: *Wolność absolutna i terror*.

Oto jakie jeszcze zagrożenia dostrzegał Hegel w źle pojętej idei wolności. Rewolucja Francuska, kierując się hasłami Oświecenia, zlikwidowała ograniczenia stanowe i proklamowała wolność jednostek. Tym samym jednak zniszczyła jedyne zabezpieczenia, które chroniły jednostkę przed wszechmocą państwa, na którą była ona teraz bezpośrednio wystawiona. „W sferze tej absolutnej wolności przestają więc istnieć stany, będące właśnie owymi duchowymi istotami, na które się podzieliła całość rozpadając się na człony. Jednostkowa świadomość, która należała do jednego takiego członu, która pragnęła go i realizowała, zniosła teraz to, co ją ograniczało. Jej cel jest celem ogólnym, jej mowa - prawem ogólnym, jej dzido - dziełem ogólnym”²⁴. Jak zauważa Zbigniew Kuderowicz, stało się tak za sprawą Oświecenia, w którym upo-

²¹ J. Tischner: *Spowiedź rewolucjonisty. Czytając „Fenomenologię ducha” Hegla*. Kraków 1993, s. 216.

²² Ibidem, s. 217.

²³ Ibidem, s. 216.

²⁴ G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman. Warszawa 1965, s. 183.

wszechnił się pogląd o ważności indywidualnego przekonania i indywidualnej korzyści, z którego to poglądu początek brał utylitaryzm.

Za zwycięstwo woli subiektywnej odpowiedzialna była jednak też sama mechanika dziejów w swoim heglowskim ujęciu. „Aby ogólność mogła wykonać jakieś dzieło, musi skupić się w Jednym indywidualności i wysunąć na czoło jednostkową samowiedzę; ogólna wola jest bowiem wolą *rzeczywistą* tylko w jakiejś jaźni, która jest czymś Jednym. Wskutek tego jednak *wszystkie inne jednostki* zostają wyłączone z czynu jako *całości* i mają w nim tylko ograniczony udział, tak iż czyn nie może już być czynem *rzeczywistej samowiedzy ogólnej*”²⁵. Działanie, wedle Hegla, ma zawsze wymiar jednostkowy. Chcąc stworzyć coś pozytywnego, wolność ogólna musi skupić się w jednostkowej jaźni. Wtedy jednak dokonane dzieło staje się dziełem jednostki, dziełem wolności jednostkowej. „Ogólna wolność nie może więc ani stworzyć żadnego pozytywnego dzieła, ani być źródłem pozytywnego czynu. Pozostaje jej tylko *działanie negatywne*’, wolność ogólna jest tylko *furią* zanikania”²⁶.

„Jedynym dziełem i jedynym czynem ogólnej wolności jest przeto *śmierć*, i to mianowicie taka *śmierć*, która nie posiada żadnego wewnętrznego zakresu i żadnej wewnętrznej treści. Tym bowiem, co zostaje zanegowane, nie jest nic innego, jak tylko pusty, pozbawiony treści punkt absolutnie wolnej jaźni. Toteż jest to śmierć najzimniejsza i najpłytsza, śmierć, która nie ma znaczenia większego niż przepołowienie główki kapusty czy połknięcie łyku wody”²⁷. W sytuacji wolności absolutnej „negacja jaźni jest śmiercią bez znaczenia, czystym terrorem negatywności” - powtarza w innym miejscu Hegel²⁸. Ma on tu na myśli niewątpliwie „terror” pisany przez duże „T” w czasach, gdy - zgodnie z rewolucyjnym powiedzeniem - „głowy spadały jak dachówki”. Konkretniej rzeczywistości historycznej dotyka też autor *Fenomenologii ducha* tłumacząc, dlaczego podczas Rewolucji musiał pojawić się dekret o „podejrzanych”.

„Jeśli więc ogólna wola widzi w rzeczywistej działalności rządu przestępstwo, które popełnia on na niej - to rząd, przeciwnie, nie ma przed sobą niczego określonego i zewnętrznego, w czym objawiałaby się wina przeciwstawnej mu woli, gdyż tym, co przeciwstawia się rządowi jako *rzeczywistej* ogólnej woli, jest tylko nierzeczywista czysta wola: *zamiar*. Toteż *stać się podejrzanym* ma to samo znaczenie i ten sam

²⁵ Ibidem, s. 186-187.

²⁶ Ibidem, s. 187.

²⁷ Ibidem, s. 188.

²⁸ Ibidem, s. 192.

skutek, co *być winnym*, a zewnętrzna reakcja przeciw tej rzeczywistości zawartej w prostej stronie wewnętrznej zamiaru polega na bezceremonialnym unicestwieniu istniejącej jaźni, której nie można odebrać niczego prócz jej własnego bytu”²⁹.

Rewolucyjny dekret o podejrzanych z 17 września 1793 roku był oczywistym zaprzeczeniem heglowskiej teorii działania, zgodnie z którą człowiek definiuje się poprzez swoje czyny, nie zaś swoje intencje i przypuszczalne zamiary. „Prawo to negowało *a priori* wolność jednostki na rzecz wyłącznej wolności rządu, który deklarował «wrogiem ludu» każdego, kto mu się potencjalnie sprzeciwiał”³⁰. Zrealizowana w ten sposób wola ogólna tępiła wszystko, co potencjalne: nie tylko zamiar, ale i inność.

Pomimo podejrzliwości i dysponowania potężną machiną terroru, rewolucyjna władza okazywała się niezwykle krucha. Józef Tischner pisze obrazowo: „Jesteśmy świadkami widowiska: oto powstają i zanikają coraz to nowe dyktatury. Każda dyktatura nazywa się rządem. Ale rząd ten nie przewycięża swego indywidualizmu. Jednostka wyłącza ze swego dzieła wszystkie inne jednostki. Sama chce ocalać świat. Gilotyna pracuje. Piszze Hegel: «Tylko zwycięska fakcja nazywa się rządem i w tym właśnie, że rząd jest faksją, zawarta jest bezpośrednio konieczność jego upadku. I na odwrót: to, że faksja jest rządem, czyni z rządu faksję odpowiedzialną za swoje winy». Stronictwo nie powinno uważać się za rząd. Jest przecież tylko częścią całości. Jeśli jednak uważa się za rząd, będzie musiało przyjąć winę rządu. Wina polega na tym, że część uważa się za całość. Rząd jest zawsze winny, a obywatel zawsze podejrzany. Rewolucja owocuje winą i podejrzeniem”³¹.

Zdaniem Kuderowicza, doświadczenia Rewolucji stanowiły dla Hegla argument za niemożnością funkcjonowania społeczeństwa, w którym jednostki kierują się wyłącznie własnym subiektywnym przekonaniem. „Nie było przypadkiem, że Rewolucja Francuska zakończyła się całkowitą dezintegracją społeczną, której nie mógł zapobiec żaden terror polityczny. Są to nieuchronne konsekwencje upowszechnienia się «subiektywnej» zasady wolności. Tam, gdzie jednostki rządzą się własnym przekonaniem, powstają konflikty na temat rozumienia obowiązków obywatelskich. Gdzie brak autorytetu rozstrzygającego o słuszności postępowania, tam wkrada się podejrzliwość i strach. Gdzie każda jed-

²⁹ Ibidem, s. 189.

³⁰ Ch. Bouton, op. cit, s. 155.

³¹ J. Tischner, op. cit, s. 218.

nostka utożsamia interes społeczny z własnym, tam społeczność rozdziera ją antagonizmy. W Rewolucji widział Hegel konsekwentny rezultat rozwoju kultury europejskiej, w której coraz większe znaczenie zdobywa «subiektywna» wolność. Rewolucji nie udało się zbudować racjonalnego społeczeństwa i suwerennego państwa, ale nie dlatego, jak sądzili konserwatyści, że ośmielono się podnieść rękę na uświęcony tradycją porządek, lecz ponieważ Rewolucja nie stworzyła ustroju społecznego, w którym jednostka uznaje suwerenność państwa i świadomie realizuje ogólny postęp³².

Taki ustrój udało się, zdaniem Hegla, stworzyć dopiero Napoleonowi, w którym filozof swego czasu dostrzegł „duszę świata”. Hegel zaliczał Napoleona (obok Aleksandra Macedońskiego i Juliusza Cezara) do wielkiej trójki bohaterów powszechnodziejowych, którzy pojawiają się zwykle na przełomie epok, wyznaczając dalszy kierunek światowej historii. Jednostki takie, działające z inspiracji ducha świata, najlepiej rozumieją potrzeby i wyzwania swoich czasów. Tylko taka postać mogła uratować ginące w fakcyjnych walkach ideały rewolucji. A czas był ku temu najwyższy, gdyż wszystkie kolejne rewolucyjne rządy, a właściwie faksje „upadły, ponieważ okazała się absolutna potrzeba władzy rządowej. Ustanowił ją Napoleon w postaci rządów wojskowych, a następnie stanął na czele państwa znów jako wola indywidualna”³³.

Dla Hegla Napoleon był współczesną mu inkarnacją „wielkiego człowieka”: tym, który nadaje dziejom powszechnym potrzebny im rozpęd. Jego panowanie było pasmem sukcesów, tak w polityce wewnętrznej, jak i na zewnątrz. „Umiał on rządzić i wprowadził szybko ład w stosunkach wewnętrznych. Rozpędził resztki adwokatów, ideologów i doktrynerów: miejsce nieufności zajęły szacunek dla władzy i obawa przed nią”³⁴. Władza Napoleona była nareszcie władzą opartą na przesłankach racjonalnych. Wprowadziła ona dobrze sformułowane, powszechne prawodawstwo, a każdej jednostce wyznaczyła odpowiednią, zgodną z interesem całego państwa rolę. niespotykane, jak dotąd, były również sukcesy Napoleona na arenie międzynarodowej. „Z całą olbrzymią mocą swego charakteru zwrócił się on następnie na zewnątrz, podbił całą Europę i wprowadził wszędzie swe liberalne instytucje. Nikt nigdy nie odniósł świetniejszych zwycięstw, nikt nie podejmował genialniejszych wypraw wojennych, ale nigdy też bezsilność zwycięstwa nie objawiła się w świetle jaskrawszym niż wówczas. Przekonania naro-

³² Z. Kuderowicz, op. cit., s. 40.

³³ G. W. F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*, op. cit., t. II, s. 350.

³⁴ Tamże, s. 350.

dów, tj. ich przekonania religijne i narodowe, obaliły wreszcie tego olbrzymia”³⁵. Pomimo swego geniuszu Napoleon poniósł ostatecznie klęskę. Historii nie można już było jednak odwrócić, nie było powrotu do świata sprzed Rewolucji. Postęp wolności dokonał się w sposób ostateczny i nieodwołalny. Czasy Restauracji Hegel nazywa więc krótko „farsą”.

Na zakończenie warto jeszcze prześledzić, co Hegel myślał na temat stosunku Niemiec do rewolucyjnej Francji. W *Historii filozofii* zamieścił on na ten temat znamienne zdanie: „Dwa narody jedynie uczestniczyły w tej wielkiej epoce historii świata: naród francuski i naród niemiecki, tak przeciwstawne sobie, a może właśnie dlatego, że są sobie przeciwstawne”³⁶. Ich uczestnictwo miało również całkowicie odmienny charakter. Udział Niemców był czysto intelektualny, ale nie mniej istotny. Ich przewrót dokonał się w filozofii Kanta, Fichtego i Schellinga. Rewolucja w Niemczech miała więc charakter ściśle teoretyczny, co Hegel tłumaczy ich narodowym usposobieniem, skłonny bardziej do pogłębionej refleksji niż pochopnego czynu. „Co się tyczy drugiego pytania, mianowicie dlaczego Francuzi przeszli natychmiast od teorii do *praktyki*, podczas gdy Niemcy nie wyszli poza teoretyczną abstrakcję, można by odpowiedzieć, że Francuzi są w gorącej wodzie kąpani (*ils ont la tête pres du bonnet*)”³⁷. Zdaniem Hegla, Niemcy wolą raczej spędzać czas w szlafmycy (*bonnet de nuit*), która daje im bezpieczeństwo i komfort filozoficznych rozmyślań.

„Ale istotna przyczyna tkwi głębiej. Świat konkretny i rzeczywistość, wobec której stoi w Niemczech formalna zasada filozofii, jest światem konkretnym i rzeczywistością o wewnętrznie zaspokojonej potrzebie ducha i spokojnym sumieniu. Z jednej strony bowiem *świat protestancki* jest właśnie tym światem, który w swej myśli doszedł do świadomości absolutnego szczytu samowiedzy, z drugiej zaś - protestantyzm przynosi uspokojenie co do etycznej i prawnej rzeczywistości dzięki zasadzie *przekonania* (*Gesinnung*), która w zgodzie z religią jest jedynym źródłem wszelkiej treści prawnej zarówno w prawie prywatnym, jak i w ustroju państwa. W Niemczech Oświecenie stanęło po stronie teologii, we Francji zwróciło się od razu przeciwko Kościołowi. [...] Abstrakcyjna świadomość rozsądkowa może pozostawić religię na uboczu, ale dla nieabstrakcyjnej świadomości religia jest tą formą ogólną, w której występuje prawda. Religia protestancka nie dopuszcza dwoja-

³⁵ Ibidem.

³⁶ Cyt. za: J. d'Hondt, *De Hegel a Marx*, op. eit, s. 128.

³⁷ G. W. F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*, op. cit, t. II, s. 340.

kiego sumienia. W świecie katolickim natomiast po jednej stronie znajduje się świętość, a po drugiej abstrakcja, która zwraca się przeciwko rehgi, to znaczy przeciwko jej przesądom i jej prawdzie”³⁸.

Reformacja doprowadziła nie tylko do zmian w świadomości, ale i do praktycznego uzdrowienia stosunków społecznych w Niemczech: zniesienia celibatu, odebrania majątku Kościołowi, zlikwidowania ubóstwa i lenistwa. „Ustały już owe nieopisane bezprawia, które powstają z mieszania się władzy duchownej do spraw świeckich, a także bezprawia namaszczonego legitymizmu królów, to jest owej samowoli władców, która dlatego, że była samowolą boskich pomazańców, miała jako taka być boska i święta. Wola ich zyskiwała szacunek tylko o tyle, o ile jej celem rozumnym było prawo, sprawiedliwość i dobro ogółu”³⁹.

Hegel uważał więc, że Reformacja religijna w Niemczech „spełniła funkcje podobne do Rewolucji Francuskiej, co więcej, przypisał Reformacji daleko bardziej pozytywny wpływ na dzieje, gdyż stworzyła ona grunt dla racjonalizacji życia politycznego w Niemczech, dla powstania suwerennego państwa, które nie podlega żadnym instytucjom religijnym. Sformułował nawet następującą tezę: «Błędna to bowiem zasada, że... możliwa jest rewolucja bez reformacji». W sformułowaniu tym dał wyraz przekonaniu o priorytecie przemian w świadomości wobec przeobrażeń ustrojowych”⁴⁰.

Czas na podsumowanie. Wielka Rewolucja Francuska była dla Hegla równocześnie „pierwszym cudownym spektaklem, jaki wydarzył się, odkąd sięga pamięć ludzka” i „najstraszliwszym wydarzeniem, które rani nasze oczy”⁴¹. Sprzeczność jest tutaj tylko pozorna. Te same idee były bowiem zarazem jej siłą, jak i przyczyną klęski. Destrukcyjna moc Rewolucji, która z początku obaliła zmurszały system, z czasem zdegenerowała się w terror. Wolność, którą przyniosła, szybko stała się zaborczą i nie znoszącą sprzeciwu wolnością absolutną. Terror nie był więc wypaczeniem Rewolucji, jej wymuszonym zewnętrznymi okolicznościami nieszczęśliwym epizodem - jak chciało go postrzegać wielu polityków i historyków - ale jej oczywistym skutkiem. Hegel twórczą i destruktywną moc Rewolucji traktował jako jedność.

Przy wszystkich jednak zastrzeżeniach, bilans Rewolucji w ocenie Hegla wypadł pozytywnie. Jej wielką rolą było obalenie wyalienowanego państwa i pchnięcie historii na nowe tory. Hegel „usiłował przed-

³⁸ Ibidem, s. 340-341.

³⁹ Ibidem, s. 341.

⁴⁰ Z. Kuderowicz, op. cit., s. 45.

⁴¹ Ch. Bouton, op. cit., s. 156.

stawić Rewolucję jako nieuchronny składnik procesu historycznego, nie jako ewenement przypadkowy i przemijający, lecz jako ważne ogniwo dziejów. [...] Hegel znalazł, jak widać, w swej teorii procesu dziejowego miejsce na rewolucję, i to miejsce niebagatelne. Rewolucja okazuje się w pewnych warunkach, zwłaszcza w warunkach alienacji państwa wobec obywateli, środkiem przywrócenia wolności politycznej, gdyż tworzy nowe państwo suwerenne i praworządne oraz dzięki temu umożliwia istnienie harmonii między państwem a jednostkami. Hegel usprawiedliwia Rewolucję Francuską jako zjawisko historycznie nieuchronne, czyli jako próbę likwidacji wyobcowania państwa wobec narodu francuskiego. To historyczne usprawiedliwienie Rewolucji nie pomniejsza znaczenia surowej oceny jej zasad i rezultatów, które okazały się zaprzeczeniem wolności politycznej⁴².

Najistotniejsze jednak w ocenie Rewolucji jest to, iż Hegel postrzegał w niej wydarzenie powszechnodziejowe, a więc takie, które posuwa historię naprzód w kierunku wyznaczanym przez ducha świata (*Weltgeist*). Hegel mówi wyraźnie, że należy ona do „historii powszechnej”; widzi w niej „zwrot w historii powszechnej”, „sytuację uniwersalną” i „epokę w dziejach powszechnych”⁴³. Dzięki niej po „długiej i ciężkiej pracy” historii na świecie pojawia się wolność w swym politycznym wydaniu. Nie bez przyczyny też sztandar Rewolucji *Weltgeist* każe nieść dalej bohaterowi formatu Napoleona. Oznacza to, że na tym etapie dziejów, przodującym, powszechnodziejowym narodem stała się niezaprzeczalnie Francja, a Rewolucja jest niczym innym jak dziejową koniecznością w tryumfalnym pochodzie samouświadamiającej się wolności.

Summary

The French Revolution was undoubtedly the most important political experience in the life of young Hegel and it had a great impact on his later philosophical system. One of the main ideas of the Revolution: the liberty became one of the main notions of his philosophy of history. He considered the Revolution an universal history event and a manifestation of the activity of the *Weltgeist*. Thanks to the Revolution it was possible to destroy the alienated state of the *Ancien Regime* and to build a new one founded on the bases of the reason. However, destructive forces of the Revolution were at the same time its advantage and its greatest danger. The liberty degenerated into the “absolute liberty”, which led to the terror. Notwithstanding this ambiguity of the Revolution Hegel perceived it as a necessary stage in the historical process of realization of freedom, in which France at the moment bore the palm.

⁴² Z. Kuderowicz, op. cit, s. 42-45.

⁴³ J. Ritter, op. cit., s. 29-30.

MONIKA MURAWSKA

Uniwersytet Warszawski

FILOZOFIA TRANSCENDENCJI I FILOZOFIA IMMANENCJI. KONCEPCJA PODMIOTU W FENOMENOLOGII EMMANUELA LEVINASA I MICHELA HENRY'EGO

Teza: Fenomenologia Emmanuela Levinasa ufundowana została na kategorii transcendencji, z kolei kluczową kategorią fenomenologii Michela Henry'ego jest immanencja. Analiza podstawowych pojęć, którymi posługują się obaj filozofowie, pozwala jednak dostrzec, że obie te, pozornie antyteetyczne koncepcje, bardzo wiele łączy.

Inny i Życie. Michel Henry (1922-2002) urodził się zaledwie szesnaście lat po Emmanuelu Levinasie (1906-1995). Jego pierwsza ważna praca - *L'essence de la manifestation* ukazała się w 1963 roku, podczas gdy *Całość i nieskończoność* Levinasa opublikowana została w roku 1961¹. Obaj byli znanymi francuskimi fenomenologami, którym poświęca się seminaria naukowe i konferencje.

Michel Henry nigdzie nie odnosi się *explicite* do rozważań Levinasa, chociaż w jednym z tekstów znajdujemy pozytywne odniesienie do Levinasowskiej koncepcji „inaczej niż być”². Co ciekawe, starszy przecież od Henry'ego Levinas poświęcił *L'essence de la manifestation* cykl wykładów w College de France.

To, co jest im wspólne, to próba odnalezienia absolutnego fundamentu dla opisywanej przez nich podmiotowości. W filozofii Levinasa podmiot ukonstytuowany zostaje dzięki i przez Innego, dzięki transcendencji. W filozofii Michela Henry'ego natomiast podmiot utożsamiony z immanencją, zanurzony jest w Życiu³. To ono go umożliwia. Obaj

¹ Żadna książka M. Henry'ego nie została dotychczas przetłumaczona na język polski.

² M. Henry: *De la phenomenologie. Phenomenologie de la vie*. PUF, Paris 2003, s. 158.

³ Termin „życie” jest istotny dla rozważań Henry'ego. W jego ujęciu życie wiąże się z całością modalności nazywanych podmiotowymi, jak na przykład uczucia, namiętności, pragnienia, troski, doznania, wysiłek fizyczny, zmęczenie, wola, działania, ale także myśli. Autor, pisząc

poszukują w filozofii wymiaru absolutnego. Dla jednego jest to Inny, dla drugiego Życie. Zarówno Inny, jak i Życie wymykają się intencjonalności. Twarz Innego i Życie nie są bowiem fenomenami. Przeciwnie, nie daje się ich uchwycić w sferze zjawiskowej.

To, co Michel Henry określa mianem transcendencji, przynależy w filozofii Levinasa raczej do sfery Toż-Samego⁴ - podmiotowości opisanej przez Levinasa w *Całości i Nieskończoności*. Levinas podkreśla zresztą, że transcendencja, o którą mu chodzi nie jest przedmiotowością, światem, a tym bardziej krytykowaną przez niego całością. Prawdziwa transcendencja oznacza dla niego raczej otwarcie, rozumiane nie jako przeniesienie się z wnętrza na zewnątrz, ale „otwarcie na zranienie i na ciosy”, wystawienie się na Innego⁵.

W filozofii Levinasa podmiot zamieszkuje i przekształca świat tak deprecjonowany w koncepcji Michela Henry'ego. Podmiot, jak określa to Levinas, rozkoszuje się światem, odnajdując w nim pokarmy i pracując. W jednym punkcie dotyczącym świata obaj filozofowie wydają się zgodni. Świat musi zostać zniesiony, by ustanowić kategorię ważniejszą, konstytutywną dla podmiotowości. Podmiot w ujęciu Levinasa nawią-

o życiu, posługuje się często wielką literą, sugerując konotacje chrześcijańskie. Próba interpretacji i krytyka kategorii życia wykraczają jednak poza ramy tej pracy. Warto jedynie zauważyć, że Henry uznaje życie za warunek transcendentalny podmiotowości, wprost nazywając je w jednym z artykułów „transcendentalnym”. W *Incarnation* swoją filozofię określa, między innymi, jako fenomenologię życia. W swojej koncepcji przeciwstawia „życie” utożsamione z tym, co rzeczywiste, „światu” sprowadzonemu do zbioru przedstawień. Stosując tę kategorię, będę posługiwała się wielką literą, ponieważ chciałabym uniknąć jej potocznego rozumienia.

⁴ „W istocie Ja, które myśli, słucha własnego myślenia lub obawia się własnych głębi i dostrzega, że jest inne od siebie samego. Odkrywa w ten sposób sławną naiwność własnej myśli, która myśli „prosto przed siebie” - tak, jak idzie się przed siebie. Słucha swoich myśli i odkrywa, że jest dogmatyczne, obce samemu sobie. Ale w obliczu tej inności Ja jest Toż-Samym, stapia się ze sobą, nie jest w stanie wyprzeć się tego dziwnego siebie” (E. Levinas: *Całość i Nieskończoność. Esej o zewnątrz ości*. tłum. M. Kowalska. Warszawa 1998, s. 22).

⁵ Jest to z pewnością symplifikacja myśli Levinasa, ale dokonana świadomie po to, aby uczynić wyraźniejszym przeciwstawienie podmiotu otwartego w filozofii Levinasa podmiotowi rozumianemu jako zamknięta monada w fenomenologii Michela Henry'ego. W tak krótkiej prezentacji koncepcji obu myślicieli moim celem może być wyłącznie zaprezentowanie podstawowych różnic i tym samym podobieństw, a nie ich dogłębna analiza.

zuje relacje ze światem poprzez pokarmy, zamieszkiwanie, pracę. Oswaja go, czyniąc swoim. W koncepcji Michela Henry'ego podmiot również nawiązuje kontakt ze światem, ale musi on zawsze prowadzić i prowadzi ostatecznie do Życia, tak jak kontakt ze światem jest dla Levinasa tylko jednym z etapów drogi prowadzącej do Innego. Dla Michela Henry'ego praca czy codziennie wykonywane gesty są doświadczeniami, modalnościami Życia, w których dany jest świat realny. Należy podkreślić, że Michel Henry podporządkowuje transcendencję immanencji (świat Życiu), podczas gdy Levinas robi dokładnie odwrotnie.

Michel Henry chciałby wykazać, że tylko filozofia immanencji czyni możliwym doświadczenie Innego, dzięki zanurzeniu każdej egzystencji w Życiu. Prymat Życia nad bytami żyjącymi umożliwia mu, jak mniema, rozwiązanie problemu intersubiektywności. Z kolei Levinas chce znaleźć we wnętrzu samej podmiotowości to, co umożliwiłoby jego relację z Innym. Innego odnajdujemy nie na zewnątrz, ale wewnątrz siebie samego. Jak pisze jedna z komentatorek: „Teraz Inny jest już obecny w cierpieniu ciała - Inny jest po drugiej stronie cielesności, która właśnie pozostaje cielesnością najbardziej moją i bez możliwości przed nią ucieczki; cierpienie jest mną, jak mną jest rozkoszowanie się; cierpienie mojego ciała jest straszne, tak jak dla pierwszej hipostazy z *Istniejącego i istnienia* straszne było jej wydanie *il y a*, jej bierność i bezsilność”⁶.

Dla Levinasa transcendencja nie sprowadza się do spostrzeżenia Innego. Opisywana przez niego zewnętrżność, choć zakorzeniona w wewnętrzności, nie zostaje od niej uzależniona. Można w tym wypadku mówić nawet o transcendencji bez żadnej immanencji. Wewnętrzność zostaje zdefiniowana przez element całkowicie zewnętrzny, który nie może zostać przyswojony czy wchłonięty. Aby podkreślić, że transcendencja oznacza w jego koncepcji zerwanie ze światem i Ja, Levinas posługuje się słowem zapożyczonym od Jeana Wahla - „transcendencja”.

⁶ M. Chmura: *Zanim umrze Iwan Iljcz. Perypetie podmiotu w filozofii Emmanuela Levinasa*. Warszawa 2007, s. 162.

⁷ J. Migasiński: *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*. Wrocław 1997, s. 296.

W koncepcji Levinasa opis Ja jako wewnętrzności zostaje powiązany z opisem metafizycznego pragnienia. Pragnienie to nakierowuje subiektywność na transcendencję. Wewnętrzność jest, zgodnie z opisem Levinasa, jak drzwi jednocześnie zamknięte i otwarte. Toż-Samy pragnie Innego, który pozostaje jednak wobec niego zawsze niezależny, nieosiągalny. Pragnienie metafizyczne jest pragnieniem, którego nie można zaspokoić. Absolutnie Inny jest bowiem także synonimem Nieskończoności. Poza całością może znajdować się tylko Inny. Można powiedzieć, że Inny jako inny człowiek jest także pewnym Ja, ale dla Levinasa nigdy nie może zostać utożsamiony z *alter ego*, ponieważ równoważność dwóch Ja mogłaby zostać stwierdzona tylko z perspektywy całości. Relacja Toż-Samego z Innym nie jest nigdy symetryczna, ponieważ Toż-Samy stoi zawsze niżej niż Inny - wdowa, sierota, obcy, cudzoziemiec⁸. Pragnienie nawiedza Toż-Samego. Nie można go zaspokoić, ponieważ nie jest ono związane z brakiem, który można wypełnić. Toż-Samy „potrzebuje” transcendencji, ponieważ pragnienie metafizyczne ukazuje mu, że nie jest autarkiczny. Transcendencja według Levinasa umożliwia więc zaistnienie podmiotowości.

Z kolei w koncepcji Michela Henry’ego transcendencja uniemożliwia pojawienie się podmiotowości, odrywając ją od niej samej i rozpraszając ją w świecie i jego przedstawieniach. Uniemożliwia bezpośredniość, zapośredniczając wszystko przez nierealne elementy świata. To, co istnieje realnie, to immanencja. Transcendencja z tej perspektywy musiałaby odczuwać pragnienie immanencji, a nie odwrotnie. Pragnienie opisywane przez Levinasa jest natomiast pragnieniem Innego, Niewidzialnego. Pozwala ono podmiotowości przekroczyć własny byt, ponieważ inny zawsze przekracza tu i teraz, transcenduje teraźniejszość. Pragnienie jest więc w koncepcji Levinasa doświadczeniem etycznym, które rozdziera podmiotowość, ukazując jej niesamodzielność, niewystarczalność, własne ubóstwo. Transcendencja stanowi w fenomenologii Levinasa wymiar fundujący i niezależny. Okazuje się więc bliska temu, co Michel Henry ze swej strony określał mianem immanencji.

⁸ Relacja ta jest jednak dwuznaczna. Stoję zawsze „niżej” niż Inny i jestem zobowiązany mu pomóc. Jestem za niego odpowiedzialny, ale zarazem jako wdowa i sierota, Inny okazuje się „gorszy”, zdegradowany, wystawiony na ciosy i zranienia, potrzebujący pomocy.

To, co charakteryzuje fenomenologię Michela Henry'ego, to restytucja podmiotowości rozumianej jako immanencja, ale nie Fichteańska, gdzie ja przeciwstawia się nie-ja, fundując ostatecznie ja i nie-ja. To próba ukazania, że immanencja jest czymś realnym, a nie idealnym i wyabstrahowanym. Dlatego immanencja w koncepcji Michela Henry'ego okazuje się ostatecznie być *la chair*⁹ - cielesnością, przeciwstawioną ciału - *le corps*. Henry wyróżnia dwa aspekty cielesności, twierdząc, że żywa cielesność (*la chair*) przynależy do Życia, ciało natomiast (*le corps*) związane jest nieuchronnie ze światem. Ciało z obiektywnego i materialnego przedmiotu staje się żywą, podatną na cierpienie cielesnością. Cielesność interpretowana jest jako wymiar absolutny, fundujący i transcendentalny, stanowiąc jedność dwóch wymiarów, wewnętrznego i zewnętrznego. Cielesność umożliwia pojawienie się świata, o czym przekonująco pisał już Merleau-Ponty w *Fenomenologii percepcji*, świata, który jak wiemy, w perspektywie fenomenologicznej jest zawsze światem dla mnie.

Trzeba zauważyć, że w koncepcji Henry'ego doświadczenie świata włączone jest w sferę immanencji. Tylko dzięki odniesieniu Ja do siebie samego pojawia się transcendencja. Relacja z samym sobą poprzedza relację z nie-ja. U Levinasa przeciwnie, nie jest możliwa podmiotowość bez transcendencji. Można więc stwierdzić, że w koncepcji Levinasa to właśnie relacja z nie-ja poprzedza relację Ja z samym sobą¹⁰.

Koncepcja podmiotowości w dziele Levinasa ulega pewnym reformułowaniom. W pracy *Czas i to, co inne* oraz w *Istniejącym i istnieniu*

⁹ Rozróżnienie między *la chair* a *le corps* (niemieckie *Leib* i *Körper*) jest trudne do oddania w języku polskim. Dla Henry'ego, a wcześniej również dla Merleau-Ponty'ego, fakt posługiwania się dwoma różnymi terminami, określającymi naszą cielesność, ma istotne znaczenie i pozwala na zrozumienie głębokiej różnicy między nimi. Tłumacze ostatniej książki Merleau-Ponty'ego - *Widzialne i niewidzialne*, przekładając *la chair*, posługiwali się w zależności od kontekstu różnymi terminami. Jednym z nich jest "cielesność" bądź "żywe ciało", które w moim odczuciu najlepiej oddają w języku polskim sens *la chair* odniesiony do filozofii Henry'ego (M. Merleau-Ponty: *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc. Warszawa 1996).

¹⁰ E. Levinas: *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mówczyński. Warszawa 2000, s. 201.

filozof mówi o hipostazie¹¹, w *Całości i nieskończoności* definiuje z kolei podmiot jako Toż-Samego przyjmującego Innego, jako gościnność¹², ostatecznie w *Inaczej niż być...* ukazuje podmiot jako zakładnika, jako Innego w Toż-Samym¹³. W *Inaczej niż być...* stara się unikać ontologicznego punktu widzenia. Inny prowadzi nas poza ontologię, poza byt, w sferę „inaczej niż być”. Bycie przestaje być absolutnym fundamentem konstytuującym całość fenomenów, ale okazuje się podstawą tożsamości Ja i wszystkich przedmiotów, które Ja porządkuje i przyswaja, pracując i poznając. Levinas radykalizuje więc status podmiotowości, chcąc pokazać, że nie można pozostać na poziomie ontologii, ponieważ wtedy łatwo zredukować podmiot do sfery bycia. Ja pozostaje wyjątkowe tylko do momentu, w którym utożsamia się ze światem, ponieważ wtedy byt Ja i byt świata mieszają się ze sobą. W ten sposób Ja rozprasza się w całości, z którą się identyfikuje. Żeby tego uniknąć, musi zwrócić się ku Innemu. W filozofii Michela Henry’ego przeciwnie, żeby uniknąć rozproszenia, podmiot musi skierować się ku sobie.

Obaj filozofowie posługują się także pojęciem samo-doznaniowości (*auto-affection*). Podmiot doświadcza siebie, zwraca się ku sobie, przybywa do siebie (*venue en soi du sujet*), jednak dla Levinasa jest to tylko punkt wyjścia, początek rozważań, dla Michela Henry’ego natomiast - cel i punkt dojścia. Obaj opisują podmiot, wychodząc od doznaniowości (*affectivité*). Sfera zmysłowa odgrywa u obu myślicieli rolę kluczową; obaj zwracają bowiem uwagę na przeżycia określane przez Husserla w *Ideach I* mianem hyletycznych. To *hyle* jako warstwa materialna, w której Ja jedynie doznaje, okazuje się ważniejsza od intencjonalnej *morphe*.

W filozofii Levinasa relacja z Innym musi być zawsze bezpośrednia. To właśnie bezpośrednie spotkanie z Innym umożliwia narodziny podmiotu. Napotyamy nagą twarz, absolutnie obcą temu wszystkiemu, co znamy, która, ostatecznie, okazuje się śladem transcendencji. Twarz nie jest fenomenem, wymyka się zjawiskowości. Ona mówi, jest głosem. Dlatego, według Levinasa, należy przede wszystkim słuchać. Czy z tego

¹¹ E. Levinas: *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański. Kraków 2006, s. 103-134; E. Levinas: *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński. Warszawa 1999, s. 36-42.

¹² E. Levinas: *Całość i Nieskończoność*, op. cit, s. 11.

¹³ E. Levinas: *Inaczej niż być...*, op. cit. s. 187.

punktu widzenia podmiot w ujęciu Levinasa nie powinien zamknąć oczu, co postuluje właśnie Michel Henry? Filozofia tego ostatniego może zostać określona mianem fenomenologii „z zamkniętymi oczami”, zgodnie z tytułem jednej z powieści Henry’ego - *L’amour les yeux fermes* (*Miłość z zamkniętymi oczami*). Czy z tej perspektywy fenomenologia Levinasa nie okazuje się w pewnym sensie także fenomenologią z zamkniętymi oczami?

Levinas twierdzi, że podmiotowość rodzi się wraz z samo-poznaniem i pasywnością, biernością wobec siebie, co zbliża jego koncepcję do fenomenologii Michela Henry’ego, w której immanencja musi przede wszystkim doświadczyć samej siebie, by móc odnieść się do czegoś wobec niej zewnętrznego. W *Istniejącym i istnieniu* Levinas pisze: „Bycie «ja» oznacza przywiązanie do siebie, niemożność odłączenia się od siebie. Podmiot oczywiście dystansuje się do siebie, lecz tego rodzaju oddalenie nie oznacza uwolnienia. Tak jak w przypadku więźnia, któremu poluzowano postronek, nie zrywając go. Przywiązanie do siebie oznacza niemożność oderwania się”¹⁴. Jednak Levinasowski podmiot nie jest czystą koincydencją ze sobą, ponieważ w jego koncepcji pojawia się także pewien odstęp, szczelina, interwał¹⁵. I to jest właśnie punkt, który zdecydowanie różni koncepcje Levinasa i Michela Henry’ego. W fenomenologii Henry’ego nie jest bowiem możliwy żaden odstęp, szczelina czy przerwa. Immanencja jest szczelnie zamkniętą monadą. Monadą bierną i aktywną jednocześnie. Bierną, ponieważ doznaje, aktywną, ponieważ doznaje sama siebie. Monadą szczelnie zamkniętą, bez żadnych okien i drzwi, ale *szklaną*. Monada opisywana przez Michela Henry’ego jest szklana, ale nie krucha; oddzielona od świata, jest z nim zarazem nieodłącznie związana. Warunkiem możliwości jej zaistnienia okazuje się Życie. To ono wdziera się do wnętrza monady. Prześwietla ją, przenika, umożliwia, ale zarazem to ona nim promieniuje. Dlatego właśnie podmiotowość - immanencja zostaje z nim ostatecznie utożsamiona. Immanencja to Życie. Życie wcielone.

Według Levinasa natomiast, Toż-Samy musi oderwać się od siebie samego, odkleić się od siebie, aby się ukonstytuować. Aby opisać ten

¹⁴ E. Levinas: *Istniejący i istnienie*, op. cit., s. 142.

¹⁵ E. Levinas: *Czas i to, co inne*, op. cit., s. 55.

proces, Levinas podaje przykład malarstwa Dufy'ego: „Chodzi o modyfikację za sprawą której Toż-Samy odkleja się lub wycofuje się z samego siebie, rozpada się na to i tamto, nie pokrywa się już ze sobą i w ten właśnie sposób odkrywa się (niczym w malarstwie Dufy'ego, gdzie kolory wychodzą poza własne kontury lub ich nie dotykają), staje się zjawiskiem - *esse* każdego bytu”¹⁶. Michel Henry również odnosi się do sztuki, konkretnie do malarstwa Kandinskiego i Briesena, ale nie tylko po to, by dobitniej zobrazować swoją koncepcję, ale także by zaprezentować własną teorię sztuki¹⁷.

W koncepcji Levinasa ważną rolę odgrywa sfera *il y a* - wymiar bezosobowego istnienia, które po prostu jest. W pierwszej fazie twórczości jest ono dla podmiotowości zagrożeniem. Podmiot może rozpuścić się w nim, zatracić. Później zyskuje jednak sens pozytywny i wydaje się wymiarem rozbijającym podmiotowość, umożliwiając jej otwarcie na Innego, a więc ostatecznie ją konstytuując. Właśnie ten drugi opis *il y a* wydaje się bliski temu, co Michel Henry określa mianem Życia. Podmiot w ujęciu Henry'ego musi zostać przecież pobudzony - „samo-pobudzony” przez Życie, musi go doznawać, żeby zaistnieć. Koncepcja doznawania, doświadczania *il y a* w filozofii Levinasa różni się jednak od koncepcji doznawania czy doświadczania Życia w ujęciu Henry'ego. Materialność *il y a* jest bowiem pozbawiona wszelkiej sensualności. To wydarzenie bezosobowe i nie-podmiotowe. *Il y a* lub czyste istnienie różni się więc od osobowego, zawsze wcielonego Życia w rozumieniu Henry'ego¹⁸.

W ujęciu Levinasa każdy istniejący podmiot ma swoje własne istnienie, dlatego każdy Inny jest inny innością radykalnie odmienną. W filozofii Michela Henry'ego to Życie umożliwia pojawienie się innych. W *Fenomenologii materialnej* filozof pisze: „W życiu relacja z bytami żyjącymi jest rozumiana wyłącznie począwszy od istoty, która jest istotą życia i która jest ich wspólną istotą. To znaczy, przypomnijmy o tym, poza tą strukturą, „jak”, która jest światem, poza intencjonalnością, poza

¹⁶ E. Levinas: *Inaczej niż być...*, op. cit., s. 54.

¹⁷ M. Henry: *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*. PUF, Paris 2005.

¹⁸ R. Calin: *Passivite et profondeur. L'affectivite chez Levinas et M. Henry*, w: „Les Etudes Philosophiques”, 2000, s. 373.

sensem”¹⁹. Spotkanie Innego nie jest konstytutywne dla podmiotu, ale zostaje podporządkowane kategorii Życia. Można skonstatować, że Życie okazuje się źródłowe i dopiero pobudzony (*affecte*) przez Życie, doświadczam siebie i Innego.

W koncepcji Levinasa, nie jestem w stanie koncentrować się wyłącznie na sobie i otaczającym świecie, ponieważ zawsze jestem zobligowany zrobić coś dla Innego. Relacja z Innym pozostaje niesymetryczna; cokolwiek zrobię i cokolwiek mu ofiaruję jest niewystarczające. Zawsze muszę zrobić coś więcej. Według Levinasa, podmiot jest zakładnikiem Innego. Czujemy się za niego odpowiedzialni. Odpowiedzialność czyni możliwym rozdarcie wewnętrzności i destrukcję całości, której Inny zawsze się wymyka, ponieważ nigdy nie pozwala się w pełni uchwycić, wymyka się spojrzeniu. To dzięki niemu doświadczamy transcendencji, Nieskończoności. To dzięki niemu podmiot wykracza też poza ramy ontologii. Inny nie jest bowiem przedmiotem ani korelatem aktów świadomości. Odpowiedzialność za niego nie jest dobrowolna, ale „an-archiczna”²⁰, uprzednia wobec czasu i wolności. Ustanawia się ona w przeszłości wymykającej się pamięci. Jednak „an-archiczny” nie oznacza chaosu, ale wymiar, w którym podmiot zostaje absolutnie i bezwarunkowo podporządkowany Innemu. Otwierając się na Innego, podmiot okazuje się odpowiedzialny za to, czego nie wybrał, od czego nie może się uwolnić, czego nie może uniknąć. Podmiot okazuje się podatny na zranienie, wydany Innemu, którego ma zastąpić, za którego ma się oddać, oddać swoje własne życie, ale w tym wyznaczeniu i zobowiązaniu pozostaje niezastępowalny. Inny oskarża i żąda reakcji, ale w relacji z nim nie chodzi o dyskusję, refleksję czy wymianę punktów widzenia. Fundamentem naszej z nim relacji jest absolutna bierność. Zarówno Levinas, jak i Michel Henry mówią o bierności absolutnej. Levinas opisuje podmiot-Ja jako byt bierny, bardziej bierny - jak twierdzi - niż wszelka bierność. Jednak czy można mówić o absolutnej pasywności, gdy silnie wiąże się ją z elementem zewnętrznym, z transcendencją, gdy oznacza ona relację z czymś całkowicie innym? Czy można definiować absolutną bierność jako zależną od czegoś innego niż ona sama? Nic nie

¹⁹ M. Henry: *Phenomenologie materielle*. PUF, Paryż 1990, s. 25.

²⁰ E. Levinas: *Inaczej niż być...*, op. cit., s. 228.

powinno jej zakłócać zarówno z zewnątrz, jak i od wewnątrz. Z tego punktu widzenia to bierność, pasywność opisywana przez Michela Henry'ego byłaby absolutna, ponieważ byłaby samo-pobudzaniem i samo-doznawaniem. Bierność wiąże się u obu filozofów z cierpieniem, ale dla Levinasa cierpieć (*patir*) znaczy przeżyć coś traumatycznego. Cierpienie ma zawsze naturę opresywną, tak jak opisywana przez Levinasa bierność, która charakteryzuje postawę podmiotu²². Dla Michela Henry'ego cierpienie ma natomiast naturę wrażeniową. Oznacza samodoznawanie ucieleśnionej podmiotowości i ostatecznie, doznawanie Życia. Z tego względu jeden z komentatorów nazywa fenomenologię Levinasa fenomenologią wezwania (*l'appel*), a filozofię Michela Henry'ego - fenomenologią doznającej cielesności (*la chair pathétique*).

Ciało. Kluczową dla Michela Henry'ego kategorię ciała odnajdujemy także w koncepcji Levinasa. Aby podmiot mógł się ukonstytuować, potrzebna jest bowiem cielesność. Podmiot jest przez obu fenomenologów interpretowany inaczej, ale z pewnością jest ucieleśniony. U Levinasa podmiot jako hipostaza odsłonięty zostaje dzięki ciału. Dzięki cielesności doświadczamy także Innego, ale to, co ukonstytuowuje podmiotowość, to Inny: „Wrażliwość - macierzyństwo, podatność na zranienie, troska - zawiązuje węzeł ucieleśnienia w intrydze wykraczającej poza apercpcję siebie; w intrydze, w której jestem związany z innymi wcześniej niż z własnym ciałem”²³. Dla Michela Henry'ego moja relacja z własnym ciałem jest pierwotna. Z nim związany jestem wcześniej niż z innymi. Jednak z pewnością w obu koncepcjach ciało ludzkie okazuje się wymiarem nie tylko istotnym, ale dwuznacznym i na swój sposób tajemniczym. W fenomenologii Levinasa cielesność to zarazem, z jednej strony, rozkoszowanie się - świat, a z drugiej, możliwość poświęcenia się za drugiego. W fenomenologii Michela Henry'ego

²¹ „Mogę być wyzyskiwany dlatego, że moja podmiotowa bierność, moje otwieranie się na innego, mają charakter fizycznego bólu, a nie na odwrót: to nie dlatego, że jestem wyzyskiwany, moje otwieranie się na innego jest absolutnie bierne, to znaczy nie dające się opanować - *wbrew* mnie. Właśnie jako cielesność wyrażająca się przez zmęczenie i przez trwanie starzenia się bierność znaczenia - znaczenia jeden-za-drugiego nie jest aktem, lecz cierpliwością, to znaczy sama z siebie wrażliwością lub nieuchronnością bólu” (E. Levinas: *Inaczej niż być...*, op. cit., s. 97.)

²² P. Audi: *Michel Henry*. Les Belles Lettres, Paryż 2006, s. 37.

²³ E. Levinas: *Inaczej niż być...*, s. 129

to miejsce i możliwość zarówno grzechu, jak i zbawienia. Z pewnością Michel Henry zgodziłby się z twierdzeniem Levinasa, zgodnie z którym „duchowość ciała nie tkwi w zdolności wyrażania jego wnętrza²⁴”. Ono samo jest duchowością. Podziały na to, co cielesne i duchowe przestają mieć tu znaczenie, zacierają się. Dualizm duszy i ciała zostaje zniesiony.

Według Michela Henry’ego, w Życiu doświadczam ciała Innego nie jako ciała obiektywnego, ale jako ciała żyjącego Życiem, które jest nam wszystkim wspólne. Cieleśność powiązana jest z Życiem, to ona żyje i dlatego - z jednej strony - jest to miejsce grzechu, a z drugiej - miejsce zbawienia. Ciało nosi w sobie samym zasadę wrażeniowości, ponieważ ma zdolność doświadczania samego siebie. „W Pra-cierpieniu (*Archipassibilité*) Życia absolutnego cieleśność okazuje się ostatecznie Pra-objawieniem Życia i paruzją Absolutu”²⁵ - pisze Henry. Można powiedzieć, że zmierza on w ten sposób do reinterpretacji terminologii, a ostatecznie samej doktryny chrześcijańskiej.

Levinas postrzega wcielenie inaczej. Dla niego wcielenie Boga nie jest po prostu możliwe, ponieważ Bóg dany jest tylko, jak ujmuje to Levinas, w śladzie. Ślad nie może zostać wcielony, ponieważ istnieje przepaść między tym, czego jest śladem a zjawiskiem, w którym się ukazuje, mianowicie twarzą. Inny nie jest wcieleniem Boga W *Całości i nieskończoności* Levinas określa miejsce swojej fenomenologii w historii filozofii, starając się przekonać czytelnika, że nie jest ona ani filozofią transcendencji, utożsamianej z przedmiotowością, ani filozofią immanencji, którym to mianem można niewątpliwie określić koncepcję Michela Henry’ego: „Między filozofią transcendencji, która prawdziwe życie umieszcza gdzie indziej, gdzieś, gdzie człowiek mógłby dotrzeć, uciekając z tego padołu w szczególnych chwilach liturgicznego lub mistycznego uniesienia albo w chwili śmierci, a filozofią immanencji, w myśl której dopiero wtedy naprawdę dotrzemy do bytu, gdy u kresu historii zniknie wszelkie «inne» (przyczyna wojny), wchłonięte przez To Samo, chcemy tu opisać w dzianiu się ziemskiego istnienia, w upływie tego, co nazwiemy egzystencją ekonomiczną, taką relację z Innym, która

²⁴ E. Levinas: *Istniejący i istnienie*, op. cit., s. 117.

²⁵ M. Henry: *Incarnation. Une philosophic de la chair*. Seuil, Paris 2000, s. 373.

nie prowadzi do boskiej ani ludzkiej całości, relację, która nie jest totalizacją historii, lecz ideą Nieskończoności”²⁶.

Levinasowska relacja etyczna możliwa jest tylko wtedy, gdy dysponujemy ciałami. Substytucja - zastąpienie sobą Innego, oddanie za niego życia - jest możliwe wyłącznie jako wcielenie²⁷. Dzięki wcieleniu możemy rozkoszować się światem i wchodzić z nim w relację. Dzięki ucieleśnieniu możemy też odnosić się do Innego: „Wrażliwość - bliskość, bezpośredniość i niepokój, które w niej znaczą - nie zostaje ustanowiona na podstawie jakiejś apercpcji odnoszącej świadomość do ciała: ucieleśnienie nie jest transcendentalną operacją podmiotu, umieszczającego siebie w obrębie świata, który sobie przedstawia; doświadczenie zmysłowe ciała jest już ucieleśnione”²⁸. Ciało i Inny pozwalają ukonstytuować podmiotowość dzięki pasywności - bierności, którą znajdujemy także w doświadczeniu podmiotu danego sobie samemu. Podmiot doświadcza bowiem pasywności, zwracając się ku sobie. Doświadcza zmęczenia, lenistwa, głodu.

Zmęczenie i lenistwo opisywane przez Levinasa w *Istniejącym i istnieniu*²⁹ są pierwszymi oznakami podmiotowości prowadzącymi do ciała jako miejsca doświadczenia samego siebie - doświadczenia kluczowego na gruncie filozofii Michela Henry’ego. Ciało staje się więc synonimem egoizmu podmiotu, ale zarazem umożliwia jego otwarcie, ponieważ nikt nie może zająć miejsca mojego cierpiącego (za Innego) ciała. To właśnie ono pozwala mi przekroczyć mnie samego, prowadząc mnie ku transcendencji, ku Innemu. W filozofii Michela Henry’ego możemy odnaleźć tę samą konstatację dotyczącą cierpienia. Oznacza ono istnienie wydane sobie, przywiązane do siebie, niezwiązane z transcendencją. Cierpienie jest doznawaniem samego siebie, jest samo-doznawaniem i samo-pobudzaniem. Jest pobudzającym i pobudzającym jednocześnie. To w doświadczeniu cierpienia doświadczenie samo-pobudzania i samo-doznawania - (*auto-affection*) ukazuje się najwyraźniej. Za Michelem Henrym możemy powiedzieć, że w doświadczeniu tym mamy do czynienia z

²⁶ E. Levinas : *Całość i Nieskończoność*, op. cit., s. 43.

²⁷ E. Levinas: *Inaczej niż być...*, op. cit., s. 177.

²⁸ E. Levinas : *Inaczej niż być...*, op. cit., s. 129.

²⁹ E. Levinas: *Istniejący i istnienie*, op. cit., s. 33-39.

cierpieniem, które cierpi³⁰. W doświadczeniu cierpienia jesteśmy bowiem najściślej ze sobą związani. Nie możemy skupić się na niczym innym poza bólem. Wtedy właśnie najpełniej doświadczamy naszego własnego ciała.

Czy jednak transcendencja w ujęciu Levinasa - Inny - ma ciało? W filozofii Levinasa to, co pozwala nawiązać relację etyczną z Innym, to twarz. Należy jednak podkreślić, że twarz Innego w tym ujęciu nie jest tylko i wyłącznie ciałem, ale także cielesnością - *la chair*, mimo że sam myśliciel, odnosząc się do kategorii twarzy, nie posługuje się tym określeniem. Wydaje się ono jednak doskonale oddawać intuicję Levinasa i, co więcej, byłby to kolejny punkt styczności między jego koncepcją a koncepcją Michela Henry'ego. Twarz nie jest bowiem fenomenem i nie można jej zredukować do świata, który dałoby się poznać czy opisać, ująć refleksyjnie. Ciało Innego nie jest więc idolem. Nie daje się zredukować do wymiaru materialnego, ale przekształca się w *la chair* - bezcielesną, dlatego że pozazjawiskową cielesność, ponieważ Inny jest podatny na zranienie (*vulnerable*)³¹. Z drugiej strony, w koncepcji Levinasa, podmiot jest także *la chair* - cielesnością, jako że jest wrażliwy: „Otwierając się na zranienie i na ciosy, czując odpowiedzialność, sobość jest pobudzana jako niezastępowalna, jako nieodwołalnie oddana innym, a tym samym jako ucieleśniona, «aby ofiarować» się - aby cierpieć i aby dawać”³². Żywe ciało - *la chair* - jest więc kategorią istotną dla obu fenomenologów. W ujęciu Henry'ego jest ono również definiowane przez zdolność doznawania. Jest samo-wrażeniowością (*auto-impresionalité*). Cielesność doświadczając siebie, cierpiąc, doznając, okazuje się zdolna doświadczać tego ciała, które jest wobec niej zewnętrzne - własnego ciała ujmowanego jako przedmiot. To cielesność może je badać i dotykać. Cielesność (*la chair*) i ciało (*le corps*) przeciwstawiają się sobie jak uczucie i brak uczucia, jak odczuwanie i nie-odczuwanie, jak teza i antyteza. Cielesność „skleja nas” z własną skórą poprzez cierpie-

³⁰ M. Henry; *Incarnation*, op. cit., s. 85.

³¹ A. Zieliński: *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*. PUF, s. 202.

³² E. Levinas: *Inaczej niż być...*, op. cit., s. 177.

nia i przyjemności³³. Immanencja jest ostatecznie naszym żywym ciałem - cielesnością.

Nie-źródłowość podmiotu. Michel Henry nie zgodziłby się z Pauliem Valery, który twierdzi, że „życie zaciemnia kontakt z prawdą”. W jego koncepcji to właśnie ono ten kontakt umożliwia. Życie jest zawsze wcielone i osobowe, jest zawsze życiem konkretnego podmiotu. W koncepcji Levinasa natomiast nie jest ważne, kim jest Inny, w stronę którego się kierujemy. Nie pytamy, do jakiej rodziny czy grupy społecznej należy. Każdy Inny jest ważny niezależnie od tego, kim jest. Z tej perspektywy problem solipsyzmu przestaje mieć znaczenie, staje się absurdalny, jeśli spotkanie z nie-ja stanowi podstawę i konstytuuje podmiotowość. Odpowiedzialność za Innego i relacja z nim są dane „an-archicznie”. Spotykamy Innego i dlatego pytanie o to, czy to, co się w tym spotkaniu ukazuje jest takim, jakim się ukazuje, jest nieistotne. Można jednak przynajmniej zapytać, od czego zależy rozpoznanie Innego jako Innego, pytanie, które pozostaje bez odpowiedzi, tak jak pytanie o szczegółową definicję Życia na gruncie koncepcji Michela Henry’ego.

Dla Michela Henry’ego podmiot jest zamknięty, zwarty, jednolity, choć nie substancjalny. W koncepcji Levinasa podmiot zostaje z kolei scharakteryzowany jako otwarcie, można w nim odnaleźć odstęp, dystans, spóźnienie, jak ujmuje to Levinas w *Istniejącym i istnieniu* i w *Czasie i tym, co inne, czy diachronię*, jak określa to w *Inaczej niż być...* Ten właśnie odstęp czyni możliwym pojawienie się transcendencji. Czy okazuje się on możliwy na gruncie filozofii Henry’ego, w której immanencja definiowana jest przez wykluczenie transcendencji i wszelkiego dystansu, świata, horyzontu? Odpowiedź na to pytanie jest pozytywna. Wbrew zapewnieniom samego autora, taki odstęp istnieć musi. W podmiotowości opisywanej przez Michela Henry’ego odnajdujemy szczelinę, która umożliwia ciągłą oscylację między światem i Życiem, która umożliwia powiązanie widzialnego z niewidzialnym, choć na innych zasadach niż te, określone przez Merleau-Pontego³⁴. Jeden z badaczy filozofii Henry’ego znajduje taki odstęp czy

³³ M. Henry: *De la phenomenologie. Phenomenologie de la vie*, op. cit., s.27.

³⁴ „Tak jak sekretna czerń mleka, jak mówił Valery, jest dostępna tylko poprzez jego biel, tak idea światła albo idea muzyczna podszycują od spodu światła i dźwięki, są ich drugą stroną

pęknięcie, umożliwiające wdarcie się transcendencji i nazywa je wewnętrznym (*un ecart interne*) - odstępem między Życiem a immanencją, która ostatecznie jest samym Życiem: immanencja Jest tym właśnie odstępem. [Odstęp] «jest» samym życiem jako samonarodzeniem: to, co wchodzi tu w grę, to immanencja bez żadnego zewnątrz, immanencja czystego ruchu samo-rodzenia. Życie samo wydaje się na świat, z siebie samego jako ono samo³⁵. Jeśli możemy znaleźć jakkolwiek odstęp, szczelinę w podmiotowości opisywanej przez Michela Henry'ego, to jest to właśnie odstęp między Życiem a ufundowanym przez nie ucieleśnionym Ja.

Ostatecznie podmiot możliwy jest w koncepcji Michela Henry'ego tylko dzięki ciału, dzięki - *la chair*. Można skonstatować, że w ujęciu Levinasa jest on możliwy mimo ciała, które okazuje się jednak koniecznym elementem dla ukonstytuowania się podmiotowości, zwłaszcza w *Inaczej niż być...* Widzimy więc, że z tej perspektywy koncepcje obu filozofów diametralnie się od siebie różnią. Levinas swoją fenomenologię opiera na transcendencji, podczas gdy Michel Henry na ucieleśnionej immanencji. Jednak obaj posługują się tą samą terminologią i obaj opisują te same fenomeny: cielesność, *arche*, bierność, samo-pobudzanie, wrażliwość, doznawanie. Ponadto Levinas, podobnie jak Michel Henry, wskazuje na istotne znaczenie biernika. Biernik to nie tylko jeden z przypadków odpowiadający na pytanie *kogo? co?* Odpowiedź na pytanie o podmiot dana jest właśnie w bierniku i nie brzmi Ja, ale mnie. Zarówno Levinas, jak i Michel Henry zdają się odwoływać tutaj do biblijnego *Oto ja. Poślij mnie*. W języku francuskim *accuser* znaczy także oskarżać. Podmiot zostaje więc oskarżony (*accuse*) przez twarz Innego i odpowiada w bierniku (*accusatif*) - *Poślij mnie*³⁶. W *C'est moi la Verité* Michel Henry pisze: „Jeśli Sobość (*Soi*) wyraża się spontanicznie w bierniku, to dlatego, że pragnie ona wyjaśnić to, co jest jej własne, wyja-

lub głębią” (M. Merleau-Ponty: *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc. Warszawa 1996, s. 152).

³⁵ F. D. Sebbah: *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phenomenologie*. PUF, Paris 2001, s. 196.

³⁶ E. Levinas: *Inaczej niż być...*, op. cit., przypis tłumacza, s. 238.

śnić nie to, że sama się pobudza, ale to, że jest stale samo-pobudzana”³⁷. U Levinasa również znajdujemy fragmenty o samo-pobudzeniu podmiotu, który wyraża się w bierniku: „Na to nieustanne przykazanie można odpowiedzieć tylko «oto jestem», gdzie zaimek «ja» występuje w bierniku, odmieniony, przed jakąkolwiek deklinacją, nawiedzony i opętany przez innego, chory, tożsamy. «Oto jestem» jest mową natchnienia, które nie jest darem pięknych słów lub pieśni. Jest zobowiązaniem do dawania, do tego, by mieć pełne ręce, a zatem być cielesnym”³⁸. W konsekwencji, samopobudzanie (*auto-affection*) u Levinasa staje się pobudzaniem przez coś zewnętrznego (*hetero-affection*). Podmiot zostaje więc podporządkowany biernikowi, jak gdyby oskarżenie wywodziło się z niego samego, ale pochodzi ono z zewnątrz, od Innego. Okazuje się ono ostatecznie bliskie jednemu ze znaczeń samo-pobudzania w koncepcji Michela Henry’ego, w którym rolę kluczową odgrywa Życie.

W ten sposób widzimy, że obie koncepcje są antytetyczne, ale zarazem bardzo sobie bliskie. Restytuowany na ich gruncie podmiot, który okazuje się ostatecznie podmiotem ucieleśnionym, zostaje ukonstytuowany, według Levinasa, przez Innego, a według Henry’ego, przez Życie. W odniesieniu do obu można więc zacytować słowa Jeana-Luca Marion - "Ja jest nie-źródłowe i pochodne, ale w taki sposób, że jego pochodny status przydarza mu się jako absolutnie źródłowy”³⁹.

Summary

Phenomenology of Levinas is founded on the category of transcendence, whereas for phenomenology of Michel Henry immanence is the crucial notion. The analysis of main terms of both philosophers allows us to interpret these two concepts as similar ones. They try to find a fundament for subjectivity which for them is always embodied. However, for Levinas subject depends on the Other, on the transcendence, while according to Henry the subject is identified with radical immanence related to Life. They both use the same terms and describe the same phenomena: body and flesh, *arche*, passivity, self-affection, sensibility and vulnerability.

³⁷ M. Henry: *C'est moi la verité. Pour une philosophie du christianisme*. Seuil, Paris 1996, s. 137.

³⁸ E. Levinas: *Inaczej niż być...*, op. cit., s. 238.

³⁹ F.-D. Sebbah: *L'épreuve de la limite...*, op. cit., s. 202.

TOMASZ SIECZKOWSKI
Uniwersytet Łódzki

PODMIOTY POZNANIA W MYŚLENIU EPISTEMOLOGICZNYM

Usunięcie Boga, nawet tylko w myśli, rozprzega wszystko.

John Locke

Wprowadzenie: idea episteologii. Analiza zagadnień teorii-poznawczych kontynentalnej metafizyki XVII wieku wymaga uwzględnienia nowej kategorii interpretacyjnej. Kategorię tę nazwałem *episteologią*, czyli taką epistemologią, w której następuje nieuchronne przenikanie wątków teoriopoznawczych i teologicznych, przy czym te drugie stanowią zawsze uzasadnienie, usprawiedliwienie i fundament dla tych pierwszych. Tak rozumiana epistemologia jest oczywiście dziedziną teorii poznania, nie zaś teologii, o ile przez teologię - klasycznie - rozumieć będziemy naukę o Bogu, jego atrybutach i stosunku do stworzenia. Kontynentalna - i w przeważającej mierze racjonalistyczna - episteologia jest specyficznym wytworem filozofii nowożytnej. Zachowując wszelkie proporcje, scholastyczna teoria bytu i teoria wiedzy miały przede wszystkim charakter teologiczny, zaś konkretne rozstrzygnięcia ontologiczne i epistemologiczne były najczęściej prostą konsekwencją ustaleń teologicznych. Właściwy model episteologiczny pojawia się dopiero wraz z Descartem i obejmuje wiele ustaleń teoriopoznawczych, m.in. ustanowienie ostatecznie teologicznie ugruntowanego kryterium niepowątpiewalności (oczywistości), ideał zupełności wiedzy i jej normatywny charakter, wreszcie - koncept ludzkiej wiedzy jako formy partycypacji w umyśle Stwórcy. Widać zatem, że cechą konstytutywną episteologii jest wykorzystywanie pojęcia Boga jako naczelnej i fundującej zarazem kategorii epistemologicznej. Nic więc dziwnego, że pojęcie to traci swój pierwotnie religijny charakter: kategoria episteolo-

gii opisuje bowiem nie tylko filozofię Descartesa, Malebranche'a czy Leibniza, ale też - powszechnie oskarżanego o ateizm - Spinozy.

Podmiot. Kluczowym pojęciem problematyki epistemologicznej XVII wieku jest oczywiście pojęcie podmiotu poznania. Rację ma Rorty, który pisze, komentując „zwrot epistemologiczny” i osiągnięcie samoświadomości przez „filozofię-jako-epistemologię”, że

[kartezjański wynalazek umysłu (...) dał filozofii nowy fundament pod budowę. Odsłonił pole badań, które wydawały się „pierwotne” względem tego, czym zajmowali się filozofowie starożytni. Co więcej, odsłonił obszar, w którym była możliwa pewność jako coś przeciwnego samemu tylko mniemaniu¹.

Starożytna i średniowieczna koncepcja duszy jako siedliska podstawowych funkcji epistemologicznych była jeszcze tworem na wskroś metafizycznym. Innymi słowy, ontologiczna odrębność i specyfika duszy miały najczęściej charakter pierwotny względem jej funkcji epistemologicznej². Konstrukcja Kartezjańska jest pierwszą świadomą budowlą (pozostając przy metaforze Rorty'ego) epistemologiczną. Co prawda formuły *cogito (ergo) sum* nie należy rozumieć jako implikacji ścisłej (w sensie Lewisa), która dawałaby poznaniu przewagę nad bytem, ale stanowi ona ciąg idei zależnych od siebie: (1) myślę, wobec czego (2) istnieję, wobec czego (3) jestem duszą, wobec czego (4) jestem substancją, której istota polega na myśleniu. To myślenie, a więc ciągłe roztrząsanie i odrzucanie bądź akceptowanie, pozwala Descartesowi - w części destrukcyjnej - uwolnić się od wszelkich potencjalnie fałszywych supozycji i przekonań, oraz - w części konstrukcyjnej - ukonstytuować podmiot poznania wyłącznie na podstawie aktu myślenia. Część krytyczna argumentacji Descartesa jest bezwzględna wobec wszelkich uprzednich, tj. nabytych przekonań ontologicznych; część pozytywna z kolei nie poprzestaje na refleksyjnym akcie samowiedzy, ale odwołuje się do porządku metafizycznego (ontologicznego).

¹ R. Rorty: *Filozofia jako zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka. Warszawa 1994, s. 125-126.

² Wyjątkiem są tu rozmaici mistycy (Dionizy, Eckhart, Eriugena), oraz przede wszystkim Aureliusz Augustyn. Zapewne z tego powodu jego rozwiązania są tak często wykorzystywane przez Descartesa i Malebranche'a.

Tak: to myślenie! Ono jedno nie daje się ode mnie oddzielić. Ja jestem, ja istnieję; to jest pewne. Jak długo jednak? Oczywiście, jak długo myślę; bo może mogłoby się zdarzyć, że gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym cały przestał istnieć. (...) Jestem więc dokładnie mówiąc tylko rzeczą myślącą, to znaczy umysłem bądź duchem, bądź intelektem, bądź rozumem, wszystko wyrazy o nieznanym mi dotąd znaczeniu. Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą; lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą. (...) Jest to rzecz, która wątpi, pojmuję, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje³.

Terminy, które wylicza Descartes (*mens, animus, intellectus, ratio*) określając rzecz myślącą, czyli podmiot w sensie epistemologicznym, były mu oczywiście dobrze znane z tradycji filozoficznej. Skąd zatem wzmianka o „nieznanym mi dotąd znaczeniu”? Wyjaśnienia należy szukać w Kartezjańskim rozumieniu rzeczy myślącej, która jest tożsama z substancją myślącą. Wydawało mu się bowiem, że - w przeciwieństwie do poprzednich filozofów, którzy używali wzmiankowanych terminów w sensie nader niejasnym i operując zamglonymi intuicjami - on sam wyznaczył jasny i wyraźny obszar myślenia jako substancjalnie odrębny od obszaru rozciągłości. Przytoczone pojęcie „substancji myślącej” obejmuje to wszystko, co o rzeczy myślącej możemy wiedzieć. Innymi słowy, substancja myśląca jest myśleniem i niczym więcej.

Jak należy rozumieć sam termin ‘substancja’? Kwalifikacja Descartesa jest wybitnie metafizyczna. W *Zasadach filozofii* czytamy, że w sensie ścisłym substancja to „rzecz, która tak istnieje, że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do [swego] istnienia”⁴. Oczywiście taki warunek może spełnić jedynie Bóg, substancja doskonała. Za substancje niedoskonałe można uznać te, których istnienie wymaga minimum czynników (przyczyn), a więc „substancję cielesną i umysł, czyli substancję myślącą, stworzoną, bo są to rzeczy, które do swego istnienia potrzebują wyłącznie tylko udziału Boga”⁵. Kartezjański podmiot w sensie metafizyczno-epistemologicznym da się zatem opisać jako stworzona i niematerialna substancja, której istnienie w całości zawiera się w wątpieniu,

³ R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora*. Kęty 2001, s. 50-51.

⁴ R. Descartes: *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska. Warszawa 1960, s. 32.

⁵ Ibid.

pojmowaniu, twierdzeniu, przeczeniu, chceniu, wyobrażaniu sobie i czuciu.

Czym jest jednak ów podmiot bez usprawiedliwienia teologicznego? Nie jest substancją doskonałą, bo nie może być przyczyną swojego istnienia. Nie jest „miejscem pewności”, nie istnieje bowiem usprawiedliwienie przedmiotowego charakteru myślenia. Jest wyłącznie samotożsamością daną w jasności i wyrazności aktu *cogito*, natomiast wszelkie idee, które wypełniają przestrzeń uprzedmiotowionego *cogito* (czyli *cogito* jako podłoża, czy zbiornika percepcji), stanowią ostatecznie konglomerat mniemań i przeświadczeń, nie zaś wiedzy, nie są więc w ścisłym sensie nawet rezerwuarem epistemicznym. Aby uczynić sam podmiot czymś więcej niż tylko obserwującym siebie myśleniem, należy uruchomić całą episteologiczną maszynę zaprzęgniętą do pracy w *Medytacjach*, a więc ontologiczną argumentację zmuszającą nas do uznania koniecznego istnienia Boga i jego prawdomówności (skoro kłamstwo nie licuje z doskonałością), oraz do przekształcenia tymczasowego kryterium jasności i wyrazności - czyli introspekcyjnej oczywistości - w kryterium obiektywnej prawdziwości.

Reasumując, samowiedny podmiot, o ile chce się stać nie tylko podmiotem epistemologicznym w sensie ścisłym, tj. poznającym coś różnego od niego samego, o tyle nie może przecenić funkcji sankcji teologicznej. Idea Boga przerzuca bowiem most między zamkniętą w kołowej strukturze samowiedzy indywidualnością, a światem dostępnym poznaniu⁶. Bóg sankcjonuje jasność i wyrazność, a więc możliwość utożsamienia oczywistości z prawdziwością; boski umysł funduje możliwość dedukcji jako organicznego rozpisania całości praw rządzących światem w nieskończenie długi łańcuch rozumowań; Bóg wreszcie sprawia, że mnogość treści naszego umysłu może uzyskać - przed trybunałem bezbłędnego oka umysłu - przedmiotową ważność. Podmiot konstatuje się sam, natomiast Bóg czyni go podmiotem wiedzy, podmiotem rekonstruującym świat pod czujnym okiem jego twórcy.

*

⁶ Jest to argument wskazujący wagę Locke'owskiej krytyki natywizmu w kontekście epistemologii.

Z klasycznym ujęciem podmiotu mamy do czynienia u Leibniza, choć na pierwszy rzut oka arbitralność jego podstawowych rozstrzygnięć może budzić wątpliwości. Najpierw, empiryczny punkt wyjścia (u Descartesa założony tylko po to, by go zdyskredytować w toku sceptycznego dyskursu), czyli konstatacja złożonego charakteru otaczających nas przedmiotów. Później już tylko aprioryczne rozumowanie: złożoność implikuje prostotę, a ponieważ *regressus ad infinitum* jest niedorzeczny, należy przyjąć istnienie substancji prostych⁷. Oczywiście, punkt wyjścia - nie tylko Leibniza, ale całej niemal metafizyki siedemnastowiecznej - jest kartezjański, a raczej motywowany trudnościami, na jakie natrafiła filozofia Descartesa. Wśród wszystkich kwestii to nie prawomocność wiedzy, ale problem substancji najbardziej nurtował filozofów, problem, jak wytłumaczyć interakcję i oddziaływanie odrębnych i niesprowadzalnych do siebie substancji? Czy można zadowolić się rozwiązaniem okazjonalistycznym, które sferę działania podmiotu ogranicza do aktów intelektualnych i wolicjonalnych, oddzielonych od świata rzeczy niewidzialną i nieprzekraczalną barierą? Czy eskapistyczne rozwiązanie Spinozy, przenoszące jedynie trudność na wyższy poziom, należy w ogóle brać pod uwagę? Dla historyka filozofii truizmem jest stwierdzenie, że żadne z tych rozwiązań nie mogło zadowolić Leibniza. Dualizm i monizm należy zastąpić pluralizmem, empiryczny czy też zjawiskowy punkt wyjścia nie ma tu nic do rzeczy, skoro tok dalszego rozumowania uwierzytelnia całością konstrukcji obraną drogę (zarzucać Leibnizowi, że rozpoczął od obserwacji, to tak, jakby mieć do niego pretensję, że jako apriorysta był niekonsekwentny, skoro używał papieru i atramentu, by dać materialny wyraz swoim myślom).

Metafizyczna charakterystyka monady jako substancji prostej, czyli jako podstawowego budulca rzeczywistości⁸, jest dla nas zapewne mniej interesująca niż druga charakterystyka, jaką obdarza ją Leibniz. Wobec zakwestionowania Kartezjańskiego dualizmu, a także monizmów Hobbesa i Spinozy, Leibniz dokonuje spirytualizacji rzeczywistości, twierdząc, że w swojej podstawowej, substancjalnej warstwie rzeczywistość

⁷ G. W. Leibniz: *Zasady filozofii, czyli monadologia*, w: *Wyznanie wiary filozofa oraz inne pisma filozoficzne*, przekład zbiorowy. Warszawa 1969, s. 297.

⁸ *Monady są prawdziwymi atomami natury - elementami rzeczy* (ibid.).

ma charakter duchowy, niematerialny⁹. Fenomen filozofii Leibniza polega na zastąpieniu charakterystyki ontologicznej - epistemologiczną. Monady są bowiem zamkniętymi, niekomunikującymi się wzajemnie atomami tyleż metafizycznymi (tworzącymi rzeczywistą istotę świata), co epistemologicznymi (podlegającymi charakterystyce wyłącznie jakościowej, przy czym przez jakości nie należy tu rozumieć przypadłości fizycznych, ale treści postrzeżeń). Postrzeżenia są stanami monady, uporządkowanymi w ciąg (zwoj), jej kolejnymi momentami wewnętrznymi. Apercepcja tych postrzeżeń to niejako rozwijanie owego zwoju przez duszę rozumną. Całość wiedzy nie może uprzytomnić się żadnej monadzie z wyjątkiem Boga¹⁰, ale w każdej jest obecna jako mętna, uśpiona, niewyraźna.

Można by w każdej duszy poznać piękno wszechświata, gdyby dało się rozwinąć wszystkie jej zwoje, które w sposób widoczny rozwijają się dopiero z upływem czasu. [...] Każda dusza zna nieskończoność, zna wszystko, ale nader mętnie; podobnie przechadzając się brzegiem morza i słysząc jego huk, łowią odgłosy każdej fali, z których połączenia składa się szum morza, żadnego wszakże nie rozróżniając w szczególności¹¹.

Monady są swego rodzaju autodynamicznymi indywiduami epistemicznymi. Ich wewnętrzną zasadę zmiany nazywa Leibniz dążnością (*appétition*)¹². Jest to wewnętrzny napęd, umożliwiającym zmianę stanów czy momentów epistemicznych, czyli rozwijanie się zwoju postrzeżeń. Monadą epistemologiczną, we właściwym sensie, nazwać możemy oczywiście jedynie monadę refleksyjną, obdarzoną apercepcją i pamięcią, a więc monadę myślącą i kierującą się w swoim myśleniu zasadami (tożsamości i racji dostatecznej). Leibniz zachowuje bowiem Kartezjański podział na postrzeżenia (idee) i zasady myślenia.

⁹ Warto zwrócić uwagę, że w języku francuskim, którym Leibniz lubił się posługiwać, słówko *esprit* może oznaczać zarówno ducha, jak i umysł. Czyni to epistemologiczną wolte Leibniza bardziej zrozumiałą.

¹⁰ *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, w: *Wyznanie wiary filozofa oraz inne pisma filozoficzne*, op. cit., s. 291.

¹¹ Ibid.

¹² G. W. Leibniz: *Zasady filozofii, czyli monadologia*, op. cit., s. 299.

Koncepcja podmiotu jako jednostki metafizycznej, która ma strukturę jaźni samodzielnie odtwarzającej wszystkie swoje stany¹³, i apriorycznie wyposażona jest we wszelką możliwą wiedzę, musi uciec się do religijnego dogmatyzmu, by nie została oskarżona o filozoficzną arbitralność. Podobnie jak w przypadku Descartesa i Malebranche'a, problem usprawiedliwienia wiedzy, w którą wyposażone¹⁴ są monady, staje się wyraźnie widoczny. Mnogość teologicznych usprawiedliwień w filozofii Leibniza nie powinna zatem zaskakiwać. W kontekście podmiotu (wiedzy) warto zwrócić uwagę na dwa z nich. Po pierwsze, wszystkie monady są substancjalnie jednorodne, ale różnią się od siebie jakościowo, tj. treścią i stopniem doskonałości postrzeżeń. Przy zastosowaniu - choć Leibniz się do tego nie przyznaje - piątej drogi Tomasza z Akwinu (ze stopni doskonałości) i dodaniu zmodyfikowanej wersji Anzelmiańsko-Kartezjańskiego argumentu ontologicznego, Leibniz otrzymuje pojęcie Boga jako monady doskonałej, a więc nieograniczonej. Używając kategorii Arystotelesowskich, bliskich Leibnizowi, można powiedzieć, że Bóg jest monadą nieskończenie zaktualizowaną, wiedzącą wszystko. Jeśli więc zastosować - do czego Leibniz daje nam prawo - opozycję pojęciową aktu i potencji, to zrozumiałe staje się stwierdzenie, że „można by w każdej duszy poznać piękno wszechświata”, gdyż „każda dusza zna nieskończoność, zna wszystko, ale nader mętnie”¹⁵. Po drugie, należy uzasadnić (usprawiedliwić) obiektywny, tj. przedmiotowy charakter wiedzy, którą dusza rekonstruuje dzięki zasadom niesprzeczności i racji dostatecznej. Perspektywa episteologiczna pozwala należycie zrozumieć sens terminu rekonstrukcja, gdyż całość wiedzy dostępnej podmiotowi odzwierciedla porządek stworzenia, ustanowiony dzięki zasadzie doskonałości (absolutnej, tj. metafizycznej) w harmonii przedustawnej. Deszyfrujemy zatem świat, który już się dzieje, zaś jego działanie się leży poza zasięgiem naszej woli.

¹³ Por. A. Renaut: *Era jednostki*, przeł. D. Leszczyński, Wrocław 2001, s. 149.

¹⁴ Używam wyrażenia „wyposażone”, gdyż z perspektywy podmiotu boskiego wszelkie zdobywanie wiedzy przez człowieka jest tak naprawdę symulacją, usprawiedliwioną metafizyczną zasadą wprzód ustanowionej harmonii. Całość wiedzy jest w tej perspektywie samoodtworzającym się zapisem.

¹⁵ O. W. Leibniz: *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, op. cit., s. 291.

Skrajnie metafizyczna koncepcja Leibniza imponuje nie tylko rozmachem, ale także wizją świata, którą moglibyśmy nazwać zlogicyzowaną ontologią¹⁶ Taki światopogląd spełnia ideał metafizyki jako nauki pierwszej, badającej fundament świata - tutaj metafizyczno-logiczny - i jednocześnie określającej metody badawcze nauk szczegółowych, których waga ogranicza się oczywiście do sfery praktycznej, jest więc relatywna względem ustaleń metafizyczno-teologicznych. Warto jeszcze zwrócić uwagę na to, że episteologia Leibniza zostaje w całości podporządkowana dwóm wielkim zasadom logicznym - tożsamości i racji dostatecznej - uprzednim wobec wiedzy właściwej, tak boskiej, jak i ludzkiej.

Reasumując, kartezjański podmiot epistemologiczny i jego późniejsze kontynentalne modyfikacje mają jeszcze charakter na wskroś metafizyczny. Podmiot wiedzy i poznania jest w nich utożsamiany, po pierwsze, z nieśmiertelną duszą jako pierwotnym elementem ludzkiej konstytucji, oraz, po drugie, z klasycznie pojmowaną substancją, jako (1) bytem (bez)względnie samoistnym i (2) będącym podstawą wszczepionych w nią jakości, atrybutów, *modi*, działań etc. Co więcej, podmiot rozumiany metafizycznie znajduje usprawiedliwienie jedynie w tezach onto-teologicznych, skoro kartezjańska substancja myśląca jest w ogóle substancją jedynie dzięki substancji boskiej, która nadaje jej istnienie i charakter, zaś spinozjański *modus* myślenia jest wyłącznie sposobem istnienia jednej i przedwiecznej substancji boskiej. Wiele do myślenia dają w tym kontekście próby Descartesa i Leibniza, które - z naszej postkantowskiej perspektywy - są nieudane o tyle, o ile podmiotu epistemologicznego nie udaje się w nich ukonstytuować bez bezwarunkowej konstytucji metafizycznej, która podmiot - spełniający się przecież w kwalifikacji epistemologicznej - każe nam pojmować jako substancję myślącą lub jako monadę obdarzoną apercepcją. W formie dygresji kończącej te rozważania, warto też zwrócić uwagę na permanentną metafizyczną sa-

¹⁶ Podejmowane przez Leibniza próby opisu wiedzy, w których monady potraktowane są jako jednostki logiczne, a wiedza jako konglomerat zdań o strukturze podmiotowo-orzeczkowej, trudno uzgodnić z metafizycznym opisem monad i metafizyczną charakterystyką wiedzy. Osobiście preferuję jednak rozumienie monad jako atomowych jednostek zarazem metafizycznych i logicznych.

motność jednostki w kartezjańskim i leibnizjańskim modelu wiedzy. Zauważa to Renaut, komentując ideę podmiotowości wynikającą z monadologii w następujący sposób:

Należy odtąd raczej położyć nacisk na szczególną postać tego podmiotu, który dostarcza monadzie swój model: gdyż jest to podmiot, który konstytuuje się jako taki bez żadnego związku z czymś innym prócz samego siebie, a więc taki, który jeśli jest ograniczony (skończony), to wcale nie w wyniku swej relacji z innym, lecz poprzez samoograniczenie, subiektywność bez intersubiektywności, tożsamość w sobie, która pozostaje bez związku zarówno z innością świata, jak też z innym ja¹⁷.

*

Faktem zasadniczym pozostaje jednak niejednorodność ujęć podmiotu w filozofii nowożytnej. Klasyczna, metafizyczna i substancjalna, koncepcja podmiotu autorstwa Descartes'a z pewnością zainfekowała Leibniza, a w dużej mierze również Locke'a, Kanta, Fichtego i Hegla; zarazem jednak trudność znalezienia solidnego metafizycznego gruntu dla epistemologii wytykali Descartes'owi liczni filozofowie, począwszy od kartezjańskiego akolity, Malebranche'a, którego twórczość można w dużej mierze określić jako przypisy do Descartes'a. Tam, gdzie Descartes widział jasno i wyraźnie substancję myślącą z jej atrybutami i modusami, Malebranche - a za nim Berkeley i Hume - widzieli zasadniczą trudność.

Malebranche był bez wątpienia epigonem Descartes'a, ale warto się zastanowić, czy z kolei większymi epigonami rozwiązań Malebranche'a nie byli Berkeley i Hume.¹⁸ Aby to zrozumieć wystarczy być może spojrzeć, jakim mutacjom ulegał Kartezjański podmiot u Malebranche'a i Berkeleya. Najpierw mamy stwierdzenie, które brzmi niemal jak cytät:

¹⁷ A. Renaut: *Era jednostki*, op. cit., s. 149. Renaut ma oczywiście na myśli narodziny indywidualności społeczno-ekonomicznej, a nie epistemologicznej. Z tego powodu harmonia przedustawna jako gwarant intersubiektywności jest dla niego wyłącznie protezą, którą należy zastąpić pojęciem etycznej racjonalności rzeczywistości (zob. *ibid.*, s. 156-161).

¹⁸ W tej sprawie zob. np. A. A. Luce: *Berkeley and Malebranche: A Study in the Origins of Berkeley's Thought*. New York 1934; N. Jolley: *Berkeley, Malebranche and Vision in God*. "Journal of the History of Philosophy", 34 (4), s. 535-548; A. Fritz: *Malebranche and the Immaterialism of Berkeley*. "Review of Metaphysics", 3, s. 59-80.

Moja dusza nie jest materialna. Nie jest modyfikacją mojego ciała. Dusza jest substancją, która myśli, która nie wykazuje podobieństwa do substancji rozciągłości, z której zbudowane jest moje ciało¹⁹.

Ta pozorna kalka poglądów Descartesa uderza po chwili brakiem charakterystycznego dla tego filozofa optymizmu:

We własnej substancji nie tylko nie znajduję idei wszystkich rzeczy, ale nawet idei mojego własnego bytu. Albowiem jest on zupełnie niepojmowalny dla siebie samego i nigdy nie przekonam się, czym jestem, chyba że Bogu spodoba się odkryć przede mną ideę lub archetyp umysłów, zawarty w Rozumie powszechnym²⁰.

Następne fragmenty ujawniają intencje Malebranche'a. „Zasady nauk” i „wszelkie prawdy oświecone” pomieszczone są w Rozumie powszechnym, którego część stanowimy. Dzięki tej partycypacji, której pierwszym objawieniem jest znajomość rozciągłości inteligibilnej (archetypu rozciągłości materialnej), mogę z apodyktyczną pewnością konstruować dowody matematyczne, dotyczące relacji między konkretnymi częściami rozciągłości. Pojmowanie na podstawie tej idei-archetypu jest jasne i wyraźne, gdyż jest ona „tak płodna w prawdy, że wszystkie umysły razem nigdy jej nie wyczerpią”²¹. Matematyka i fizyka są więc ugruntowane w ideach wiecznych, do których ludzki umysł ma dostęp dzięki partycypacji we wspólnej, ponadludzkiej - w rzeczy samej, boskiej - rzeczywistości Rozumu koniecznego. Jeśliby jednak wziąć nasze umysły w ich partykularności, to - korzystając z nadużywanej przez Malebranche'a terminologii esencjalistycznej - natura tych umysłów jest przed nimi samymi zakryta. Różnica między podmiotem ludzkim a podmiotem boskim nie jest więc, jak u Leibniza, ilościowa, lecz jakościowa, nieprzekraczalna. Podmiotem epistemologicznym jest tylko Bóg i nikt inny. Nasza partycypacja w wiedzy jest co najwyżej cząstkowa.

Wewnętrzne odczucie mnie samego poucza mnie o tym, że jestem, myślę, chcę, czuję, cierpię itd., ale nie pozwala mi poznać tego, czym jestem, natury mojej myśli, mej

¹⁹ N. Malebranche: *Dialogi o metafizyce i religii*, przeł. P. Rak. Kęty 2003, s. 35.

²⁰ Ibid., s. 54.

²¹ Ibid., s. 60.

woli, mych uczuć i namiętności, mego bólu ani relacji łączących te rzeczy między sobą: albowiem nie mając żadnej idei dotyczącej mej duszy, nie widząc jej archetypu w Słowie Bożym, gdy kontempluję ją, nie mogę odkryć ani czym jestem, ani jaka jest jej modalność, ani też relacji związanych z jej modalnością; relacji, które żywo odczuwam, nie znając ich: relacji które Bóg jasno zna, nie odczuwając ich.²²

Innymi słowy, jasne i wyraźne ujęcie duszy implikowałoby, zdaniem Malebranche'a, aprioryczną wszechwiedzę, a co za tym idzie bezzasadność istnienia świata empirycznego. Warto nadmienić, że do podobnego wniosku doszedł Leibniz i musiał odwołać się do innej konstrukcji duszy, by uzasadnić permanentnie odmienne stany postrzeżeń monad.

Rozumowanie, które proponuje Berkeley, jest w pewnej mierze za pożyczone od Malebranche'a, a przynajmniej jego wymowa jest bardzo podobna²³. Po destrukcji substancji materialnej, a co za tym idzie, po zredukowaniu jakości pierwotnych do rzeczywistości podmiotowej, Berkeley konstruuje drugi człon swojego równania *esse = percipi/percipere*. Stawką jest oczywiście *percipere*, podmiot ludzki, duch, substancja, wszystko to, czym ostatecznie jesteśmy. Konstatacja Berkeley'a jest jawnie negatywna i w części zapożyczona od Malebranche'a:

Nie sposób utworzyć idei duszy czy ducha, gdyż wszystkie idee są bierne i bezładne, a jako takie nie mogą za pomocą obrazu czy podobieństwa przedstawiać czegoś, co aktywne. Chwila uwagi, aby stało się dla każdego jasnym, że jest całkowicie niemoż-

²² Ibid. W związku z tym fragmentem warto wspomnieć o dwóch rzeczach. Po pierwsze, widać tu wyraźnie, że Malebranche nie jest zwykłym epigonem Descartesa, i że jego krytyka poznawalności duszy (substancji myślącej) otwiera drogę filozofii brytyjskiej swoim traktowaniem rozumu jako aktywności pojmowania, a niejako mitycznej substancji. Po drugie, na uwagę zasługuje wzmianka o „żywym odczuwaniu” i Jasnym pojmowaniu”. Eliminacja podmiotu boskiego u Hume'a sprawi, że ideał jasnego i wyraźnego poznania straci swą regulatywność i zostanie zastąpiony czymś, co Malebranche deprecjonował - żywością odczucia, które będzie jedyną miarą realności postrzeżeń.

²³ Niepoznawalność podmiotu to tylko jedno z podobieństw. Zadaniem niezwykle ciekawym byłoby bez wątpienia prześledzenie licznych związków łączących „widzenie w Bogu” z Berkeleyowskim „boskim językiem”, czyli komunikacji Boga z człowiekiem za pomocą rzeczywistości empirycznej. Zawieranie się umysłów ludzkich w Rozumie koniecznym, a więc boskim, jest oczywiście naturalną tego konsekwencją.

liwym posiadanie idei, która odzwierciedlałaby tę aktywną zasadę ruchu i zmiany idei, jaką stanowi duch²⁴.

Z samej definicji idei jako bytu biernego i bezwładnego wynika, że musimy przyjąć, iż jej przyczyna znajduje się w jakiejś substancji aktywnej. Ta sama definicja zmusza nas do odrzucenia tezy, że jakakolwiek idea może odzwierciedlić to, czym owa substancja jest. Berkeley nie rozwinął żadnej teorii intuicji intelektualnej lub też - na wzór Locke'a i Descartesa - koncepcji refleksji różnej od postrzegania, musi więc przyjąć, że znajomość własnej duszy możemy opierać wyłącznie na obserwacji jej postrzeganych (i postrzeżeniowych) skutków. Myślenie jest następowaniem po sobie poszczególnych idei prostych bądź złożonych, w określonej kolejności i układzie.

Koncepcja Berkeleya wieńczy pokładanie ufności w akt stwórczy i żywienie nieufności do ludzkiego umysłu, który nie jest zdolny do tego, by rozpoznać świat jako rzeczywisty i niezależny od nas. „Zawieranie się” umysłów ludzkich w umyśle boskim, dające się wyinterpretować z filozofii Spinozy i Leibniza, jest ewidentne u Malebranche'a i Berkeleya. Oczywiście, trudno je pojąć. Zawieranie się przestrzenne, które w tej sytuacji jesteśmy skłonni sobie wyobrażać, ma rację bytu - i to połowicznie - jedynie u Spinozy. Natomiast tam, gdzie mamy do czynienia z radykalnym spirytualizmem (mimo dualizmu deklarowanego przez okazjonalistów, uwaga ta dotyczy również ich), metaforyka przestrzenna lub matematyczna wydaje się być jedynie aproksymacyjnym narzędziem uchwycenia tej skomplikowanej i niejasnej teorii²⁵.

*

²⁴ G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, przeł. J. Salamon SJ, Kraków 2004, s. 35.

²⁵ Nie należy dać się jej zwieść. Z tego, że liczby 3, 5 i 7 zawierają się w zbiorze liczb pierwszych, zaś dane umysły ludzkie zawierają się w umyśle boskim, nie wynika bynajmniej, że umysł boski odpowiada zbiorowi liczb pierwszych. Czyniłoby to z niego niewiele więcej niż sumę umysłów ludzkich. Jak pisze Malebranche, „wszystkie poszczególne byty uczestniczą w Bycie: ale żaden z poszczególnych bytów nie dorównuje Bytowi. Byt zawiera wszystko, ale wszystkie byty, stworzone i możliwe, wraz z całą swą wielorakością nie mogą wypełnić obszernej rozciągłości Bytu” (Malebranche: *Dialogi o metafizyce i religii*, op. cit., s. 49).

Doceniając konieczność metafizycznego usprawiedliwienia, należy jednak przyznać, że najważniejsza jest czysto epistemiczna funkcja podmiotu. W rozumieniu filozofów siedemnastowiecznych umysł (substancja-podmiot) jest przede wszystkim zbiornikiem treści epistemicznych, idei, przedstawień i pojęć, których stosunek do zewnętrznej względem umysłu rzeczywistości należy dopiero wyjaśnić. Jak słusznie zauważa Siemek²⁶, tym, co konstituuje zachodnią teorię poznania w jej pokartezjańskim kształcie, jest perspektywa odniesienia wiedzy do bytu, gdzie trudności generuje najczęściej wyjaśnienie bądź usprawiedliwienie tego odniesienia.

Inny. W myśli XVII wieku pojawia się jeszcze inny ważny problem: istnienie innego, drugiego, bliźniego, rzadko kwestionowane w myśli religijnej, bo przecież „zadane” jako pierwotny warunek moralnej obligacji. Istnienie innego zawsze jest więc rozpatrywane jako dane, niepodatne na zwątpienie. W myśli religijnej nie funkcjonuje bowiem nasze nowożytne, czy wręcz dwudziestowieczne, rozróżnienie ja - inny, ale raczej pewna wersja antycznej opozycji Grek - barbarzyńca, parafrazowanej w formuły: wierzący - niewierzący, ofiara - kat, zbawiony - potępiony. Ani Państwo Boże, ani państwo ziemskie, nie wymagają dowodu: pierwsze jest zapowiedziane w *Piśmie*, drugie jest namacalnym dowodem opisanego w nim upadku. Kwestionowanie istnienia innego, pytanie o jego status ontologiczny, było oczywiście niemożliwe w łonie scholastycznego dyskursu, gdzie punkt styku teorii poznania i ontologii stanowiła kwestia powszechników, zaś nieobecność teorii podmiotu - którą to teorię zawdzięczamy dopiero erze nowożytnej - nie pozwalała na zadawanie fundamentalnych pytań epistemologicznych i na ukonstituowanie problemu Innego.

Radykalną zmianę przynosi filozofia Descartesa: cudze myślenie-i-bycie jest przed *cogito* skryte za zasłoną zmysłowej zjawiskowości. Droga do innego wiedzie poprzez Boga. Zdrowy rozsądek, wsparty autorytetem Pisma, każe nam wierzyć w realność innych jako duchów myślących, jako dusz podobnych do naszej, tej jedynej, której istnienia mamy bezpośrednią i bezwarunkową pewność. Ostatecznie zatem, tylko

²⁶ Por. M. J. Siemek: *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, w: J. Garewicz (red.): *Dziedzictwo Kanta*. Warszawa 1976, s. 21.

przyjęcie istnienia Boga jako bytu prawdomównego gwarantuje intersubiektywną przestrzeń myślenia (partycypacji w boskiej wiedzy) i działania (partycypacji w boskiej wiedzy ucieleśnionej).

Rozwiązanie Kartezjańskie pojawia się w całej swojej złożoności w okazjonalizmie. Jeśli współdziałanie z innymi jest zawsze zapośredniczone w świecie materialnym, do którego nie mamy żadnego dostępu, to - za wyjątkiem mistycznej kontemplacji Boga - nasza komunikacja z innymi zawsze opiera się na jedynej realnie działającej przyczynie, czyli Bogu. Rozumowanie Malebranche'a jest następujące. Po pierwsze, przyjmuje istnienie Rozumu Powszechnego, w którym partycypują dusze wszystkich ludzi.

Rozum jest wspólny mnie i Teodorowi. (...) Albowiem jestem przekonany, że wszyscy ludzie złączeni są z tym samym rozumem, co ja sam; ponieważ jestem pewny, że widzą lub mogą widzieć to, co ja widzę, gdy wchodzę w siebie i odkrywam prawdy lub konieczne relacje, jakie mieści w sobie umysłowa substancja Rozumu powszechnego, która mieszka we mnie, albo raczej, w której zamieszkują wszystkie inteligencje²⁷.

Jako ludzie uczestniczymy więc w rozumie powszechnym. Czy jest to jednak przekonujący argument za istnieniem innych duchów? Nie, gdyż ma on charakter warunkowy: jeśli inne dusze istnieją, to, tak samo jak moja dusza, partycypują w boskim rozumie, który jest prawodawcą świata, w którym żyję. Malebranche albo nie zdaje sobie sprawy z tej trudności, albo, świadom jej wagi, zwyczajnie ją ignoruje. Kiedy pisze np., że „aby widzieć świat umysłowy, wystarczy poradzić się Rozumu, który mieści w sobie idee umysłowe”²⁸, to nie chodzi mu o inne umysły, a ‘jedynie’ o dostępne im prawdy wieczne. Innymi słowy, Malebranche nie jest w stanie udowodnić istnienia innych dusz, może co najwyżej usprawiedliwić ich istnienie przez odwołanie się do koniecznej partycypacji w rozumie wiecznym oraz do objawienia, które upewnia nas co do poprawności ekstrapolacji własnego doświadczenia introspekcyjnego na innych ludzi, tzn. na ciała, które wydają się nam podobne do naszego.

²⁷ N. Malebranche: *Dialogi o metafizyce i religii*, op. cit., s. 47. Słowa te wypowiada Aryst, który, wraz ze wspomnianym Teodorem, dyskutuje metafizyczną koncepcję Malebranche'a.

²⁸ Ibid., s. 37.

Dla Descartesa i Malebranche'a problem istnienia innych dusz myślących był przeszkodą, którą można było pokonać jedynie przez teologiczne usprawiedliwienie. Inaczej wygląda sytuacja u Spinozy i Leibniza. Z metafizycznych ustaleń Spinozy wynika zawieszenie tego problemu jako - używając nowszej terminologii - pseudoproblemu. Descartes konstruował system od dołu, od siebie, od najmniejszej części świata niewidzialnego, danej w jasnej i wyraźnej introspekcji. Jego rekonstrukcja struktury rzeczywistości była więc - przynajmniej w punkcie wyjścia - skrajnie antropocentryczna. Spinoza był najwyraźniej świadom trudności, przed którą staje aprioryzm, jeśli przesłanki, na których jest oparty nie są wystarczająco pojemne. Jego filozofia jest skrajnie teocentryczna - i to niezależnie od tego, jak będziemy Spinozjańskiego Boga nazywać. Ludzie są, na mocy samej definicji substancji, myślącymi modusami natury, tak jak ciała są jej modusami rozciągłymi. Wątpienie w ich istnienie jest bezzasadne, skoro istnienie to jest dedukowalne „mocą przyrodzonego światła umysłu” z natury jedynej substancji.

Z kolei u Leibniza istnienie innych dusz, tj. monad obdarzonych apercepcją, jest pierwotnym metafizycznym założeniem teorii. Inni ludzie są nam „zadani”, są częścią wszechobejmującego procesu. Absurdem byłoby mniemać, że Bóg stworzył świat tylko dla mnie, jeśli obowiązuje Go zasada doskonałości, zgodnie z którą istnienie należy nadać możliwie największej liczbie istot. Co więcej, inni są rzeczywiście „inni”, skoro zasada ciągłości upewnia nas, że rzeczy takie same są tym samym. W systemie Leibniza istnienie innych nie stanowi więc problemu, jest nim natomiast interakcja między myślącymi indywiduami, którą harmonia przedustawna sprowadza do poziomu permanentnej paralelności.

Zakończenie. Myślenie episteologiczne jest, moim zdaniem, charakterystyczną cechą wielkich kontynentalnych systemów metafizycznych XVII wieku. Co więcej, dychotomizowane z nimi często brytyjskie koncepcje empirystyczne - widać to na przykładzie Locke'a i przede wszystkim Berkeleya - są w dużej mierze zadłużone w tym modelu myślenia. Koncepcje podmiotu pozwalają zauważyć i uwidocznąć ten charakterystyczny aspekt metafizyki XVII i XVIII wieku. Stosownie

do dwóch fundamentalnych poziomów dyskursu filozoficznego tamtych czasów, tj. metafizycznego i epistemologicznego, rozumna transcendencja stanowi, z jednej strony, gwarant substancjalnego istnienia podmiotowości, z drugiej zaś rękojmię obiektywnego charakteru podmiotowych treści mentalnych. Ontoteologia i episteologia oferują zatem wyjaśnienia i udzielają odpowiedzi o fundamentalnym znaczeniu dla dociekań filozoficznych; ich znaczenie okazuje się nie do przecenienia, szczególnie wtedy, gdy zestawia się je ze sceptycznymi rezultatami badań tych, którzy ofertę episteologii odrzucili: Hume'a i Kanta.

Summary

In this paper I propose a new interpretative category of epistheology. It is a theory of knowledge in which theological claims are justifications of strictly epistemological arguments and thesis. What this category describes, though its sources are to be found as far as in Plato, is a specific modern outcome of rationalistic and (most of all) continental philosophy. This paper focuses on the problems of the subjects of cognition, and refers to classical figures of modern epistemology, such as Descartes or Leibniz. I try to show how the theological reference helps to build objective model of representational content of mind (subject) and to legitimate the existence of substantial and knowing subjectivity.

ANDRZEJ POKULNIEWICZ

PROBLEM WIECZNOŚCI ŚWIATA W TRAKTACIE ARYSTOTELESA O NIEBIE

Wstęp. Arystoteles w sposób systematyczny w swoim traktacie *O niebie* omówił problem trwania świata i oznajmił *nieczystość* ciał niebieskich i ich ruch. Z punktu widzenia filozofii przyrody wysunął następujące argumenty: nigdy nie można było dostrzec najmniejszej zmiany w gwiazdach, które krążą po kołowych trajektoriach; okrąg nie ma początku ani końca, jest więc wyrazem *nieczystości*-, powstawanie i niszczenie są właściwe czterem elementom; ciało, w którym nie dostrzega się żadnej zmiany, nie ma żadnej dyspozycji do zmiany i pozostaje zawsze w tym samym stanie. Ponadto, wieczność czy wieczystość jest jedną z właściwości, która wskazuje na doskonałość całego świata jako na jego przyczynę formalną.

Herman Siebeck podkreślał już w swoim czasie, jak ważne jest to zagadnienie. Otóż, jego zdaniem, ostatecznym zamknięciem metafizyki Arystotelesowskiej jest nauka o wieczności świata, wypływająca jako ostatnia konsekwencja z jej rozumowych danych wyjściowych, a więc z określeń stosunku materii i formy i stosunku boskiego sprawcy ruchu do całego świata, a dalej, z poglądu na istotę i warunki ruchu. Wyraźnie wypowiada Arystoteles tę naukę między innymi w tym, co mówi o jakości nieba, gwiazd stałych i w ogóle wyższej części całego świata, której istota, nie podlegająca żadnej zmianie ani przeciwstawności, wyłącza nie tylko zmianę jakościową i ilościową, lecz także powstawanie i niszczenie¹.

Metoda badawcza rozprawy polega na ujęciu treści *traktatu* w rozumieniu zgodnym z bytem rzeczywistym, przez ustalenie znaczeń według kontekstu bezpośredniego i pośredniego, oraz poprzez wskazanie na powody głównych akcentów w tekście, w powiązaniu z realistyczną filozofią Arystotelesa².

¹ Por. H. Siebeck: *Arystoteles*, przeł. A. Krasnowolski. Warszawa 1903, s. 60.

² Por. A. Pokulniewicz: *Św. Tomasz z Akwinu. O wieczności świata*. Warszawa 2003, s. 13-16.

Niniejsza metoda ma nas doprowadzić do celu, którym jest poznanie rzeczywistości. Do poznania rzeczywistości prowadzi filozofia, której głównym celem jest rozumne wskazywanie na zasady i przyczyny samodzielnych i niesamodzielnych bytów rzeczywistych, zgodnie z metodą Arystotelesa.

Materiałem badanym jest tekst grecki znajdujący się w: *Aristotelis Opera, ex recensione Immanuelis Bekkeri*, vol. 1: «ΠΕΡΙ ΟΥΡΑΝΟΥ», [pag. 268-298], Berolini 1960.

1. Ze współczesnego stanu badań problemu wieczności świata w traktacie *O niebie*. 1. *Pogląd Mieczysława Gogacza*. Niniejszy autor przyczynę wieczności świata u Arystotelesa upatruje w materii. To materia wewnątrz istoty jednostkowego bytu jest źródłem ruchu wyłaniającego formę bytu, a także źródłem ruchu, który tę materię przekształca aż w czystą formę. Kresy ruchu, jako różne od ruchu i materii wewnętrzne lub zewnętrzne jego przyczyny, nie są przyczynami sprawczymi materii. Pozostaje ona czymś pierwszym, nieuprzączynowanym, czymś wiecznym. Jest czymś wiecznym, lecz nie jest absolutem. Wieczność oznaczała dla Arystotelesa niezniszczalność, a nie absolutność. Materia wewnątrz istoty jest więc niezniszczalnym jej tworzywem, jej wewnętrzną przyczyną, podmiotem formy i przypadłości substancji³.

2. *Pogląd W. K. C. Guthrie*. Świat jest niezrodzony i niezniszczalny. Na podstawie starożytnych teorii można dojść do wniosku, że wszyscy zgadzają się, iż świat jest utworzony (*generated*). Co do jego zniszczalności są trzy poglądy: (a) że jest niezniszczalny, (b) że jest zniszczalny, (c) że podlega niekończącej się przemienności między istnieniem a nieistnieniem⁴.

(a) Jest niemożliwe, by był zrodzony, ale niezniszczalny, (i) Przeczyłoby to powszechnie obserwowanemu faktowi, że wszystko co ma początek, musi mieć kres, (ii) Jego powstawanie implikuje uprzednie istnienie materii w innym stanie. Ta materia musiałaby być zdolna do przemiany, ponieważ inaczej świat nigdy by nie został z niej utworzony. Tak więc musi istnieć możliwość, by uległ ponownie przemianie.

Niektórzy utrzymują, że ich stwierdzenie co do powstawania świata nie powinno być brane dosłownie (literalnie): używają oni jedynie narracyjnej formy wypowiedzi, by lepiej wyjaśnić obecny skład świata. Dla objaśnienia swojej myśli używają analogii konstrukcji geometrycznych, ale w rzeczywistości ta analogia, będąc fałszywą, czyni ich tezy nonsen-

³ M. Gogacz: *Platonizm i arystotelizm*. Warszawa 1996, s. 63.

⁴ Por. Aristotle: *On the Heavens*, by W. K. C. Guthrie. London-Cambridge-Massachusetts 1986, s. 94.

sownymi. Konstrukcja figury geometrycznej nie może być w rzeczywistości niczym więcej aniżeli szczególną formą analizy, ponieważ *elementy* nie posiadają żadnego zasadniczego priorytetu czasowego w stosunku do końcowego produktu. Jednak konstrukcja materiałów fizycznych musi odbywać się w czasie, inaczej mówienie o niej nie ma sensu⁵.

(c) Pogląd, że świat jest na przemian utworzony-zrodzony i zniszczony, nie oznacza, przy bliższym zbadaniu, nic innego jak to, że *elementy* ulegają raz kombinacji ku jednej formacji, raz ku innej. W rzeczywistości nic tu nie zachodzi, co mogłoby być zwane powstawaniem czy zniszczeniem, jest tu tylko zmiana kształtu czy układu.

(b) (i) Jeżeli istnieje tylko jeden świat, to wówczas pogląd, że może być on utworzony, a następnie w pełni zniszczony, jest całkiem niemożliwy. Można go obalić poprzez ponowne zastosowanie argumentu (a) (ii) wymienionego wyżej. Powstały świat musi być utworzony z uprzednio istniejącego materiału, a jego zniszczenie może jedynie oznaczać powrót tego materiału do uprzedniego stanu. Ale, jeżeli będzie w swoim pierwotnym stanie, to oczywiście jest możliwe dla świata, aby był wytworzony z niego ponownie taki, jakim był przedtem, (ii) Jeżeli istnieje nieskończoność materii i nieskończona liczba światów, wówczas to obalenie (odrzućenie) nie będzie prawdziwe. Nie możemy jednak powiedzieć, czy w takim przypadku świat może być wytworzony i zniszczony⁶.

Ogólnie biorąc, musimy stanąć wobec problemu, czy coś, co jest nie utworzone może zginąć, lub (jak Platon powiedział w *Timajosie*) czy coś utworzone (zrodzone) może być *wiecznie* trwające. Musimy zostawić węższe pole natury świata i rozważyć powstawanie i zniszczenie jako całość⁷.

W przygotowaniu do kwestii, czy świat jest zrodzony lub nie zrodzony, zniszczalny czy niezniszczalny, Guthrie, idąc za Arystotelesem w niniejszym rozdziale (11) analizuje znaczenia greckich słów przekazujących te pojęcia. Ponieważ brak jest angielskich słów, które pokrywałyby dokładnie ten sam sens, to dyskusja traci większość ze swoich wartości w tłumaczeniu i nie budzi większego zainteresowania czytelników angielskich. Na tyle, na ile tłumaczenie jest możliwe, jednak, na tyle stanowi użyteczny, bo charakterystyczny wgląd w pracę umysłu Arystotelesa⁸.

Świat jest nieutworzony i niezniszczalny (konkluzja).

⁵ Por. *ibid.*

⁶ Por. *ibid.*, s. 95.

⁷ Por. *ibid.*

⁸ Por. *ibid.*, s. 102-103.

(Przyjmuje się, że wszystkie poglądy na świat jako bądź to utworzony-zrodzony, bądź zniszczalny, muszą implikować nieskończony okres jego nieistnienia lub istnienia). Jeżeli coś ma zdolność zarówno bycia jak i nie bycia, to każde z nich może realizować przez określony (ograniczony) czas. Jakaś rzecz może z pewnością posiadać dwie przeciwstawne możliwości jednocześnie (np. siedzenia i stania), ale nie może realizować obydwu naraz. Jednak, jeżeli realizuje jedno przez nieskończony czas, to nie może być później czasu, w którym będzie mogła być zrealizowana druga możliwość, która w związku z tym - nawet jako możliwość - znika. Tak więc coś, co istnieje przez nieskończony czas nie może nawet posiadać możliwości bycia zniszczonym, ale musi być zasadniczo niezniszczalnym. Poprzez podobne argumenty łatwo jest wykazać bycie nieutworzonym, ponieważ możliwość jego powstawania zawierałaby w sobie możliwość nieistnienia w jakimś czasie w przeszłości. Możemy jedynie zgodzić się na trzy typy, a są one odrębne: (1) to, co musi być zawsze, (2) to, czego nigdy nie może być, (3) pośredni stan między nimi, to, co zarówno może być jak i nie być, tzn. to, co raz jest, a raz nie jest⁹.

Następują różne argumenty dla wykazania, że termin *nieutworz.ony* oraz *niezniszczalny* implikują się wzajemnie. Cokolwiek posiada jeden z tych atrybutów, posiada oba i jest *wieczne*.

3. Pogląd L. Eldersa. Pierwsza część rozdziału dziesiątego rozważanej książki jest poświęcona przeglądowi poglądów niektórych presokratyków na temat *trwania* świata. Następnie autor komentarza, idąc za Arystotelesem, przystępuje do obalenia, za pomocą dwóch argumentów, Platonńskiej teorii, że świat jest utworzony-zrodzony, a jednak *wieczny*: doświadczenie pokazuje nam, że rzeczy, które mają początek, są również zniszczalne; rzeczy, które nie mają początku, nie mogą być zmienione. Arystoteles dyskwalifikuje próbę nadania słowom Platona innego znaczenia. Następnie wraca do teorii Empedoklesa mówiącej o wzajemnym wykluczaniu się połączenia i rozpadu i przeciwstawia atomistów, którzy wierzą, że świat będzie zniszczony.

Fizycy, mimo że uznają *wieczność* świata-materii (*world-matter*), nigdy nie rozciągali tej wieczności na porządek świata (świata jako porządku). Nawet Parmenides w drugiej części swojego poematu przychylił się w pewnym stopniu do poglądów fizyków. Ksenofanes, jak mówił Arystoteles w *Metafizyce* (986^{b14}), uważał wszechświat za niezmienny i *wieczny*. *Wieczność* (*eternity*) świata stała się głównym tematem filozoficznej dyskusji po tym, gdy atomiści zanegowali *wieczystość* (*perpe-*

⁹ Por. *ibid.*, s. 110-111.

tuity) kosmicznego porządku i przeciwstawili się coraz bardziej rozpowszechniającemu się wierzeniu w boskość substancji niebieskiej. Sofiści dyskusję tę uczynili publiczną, jak widzimy w przypadku Gorgiasza. Arystoteles wspomina tę kwestię jako problem w *Topikach* (104^{b8}), a Teofrast robi do niego aluzję w swojej *Metafizyce* (6^{a8})¹⁰.

Interesujące byłoby zbadanie przeważających opinii w *Akademii* odnośnie do *wieczności świata*. Co do Speusippa, to trudno jest ustalić, jaka była jego myśl. Możliwe, że nie zwracał większej uwagi na tę kwestię (Teofrast, *Metafizyka* 6^{b6}). Jak wskazuje tekst Teofrasta, jego pogląd na trwałość (*duration*) niebios mógł być podobny do poglądu Platona. Mamy trochę tekstów, które mówią, że dla niego wszechświat (*universe*) to produkt rozwoju, ale nie musimy tego interpretować jako ewolucji w czasie¹¹.

Ksenokrates wydaje się mieć pogląd podobny do poglądu Platona.

Teofrast utrzymywał, wraz z Arystotelesem, że gwiazdy są *wieczne*. Przypisywał też atrybut wieczystości (*perpetuity*) światu podksiężycowemu. Jako filozof głęboko religijny wyznawał astralną religię (*astral religion*) późniejszych lat Platona i przypisywał duszę gwiazdom jako przyczynę ich ruchu.

Co do innych członków *Akademii*, to Heraklides z Pontu uważał niebios za boskie; Straton jednak mógł być bliższy atomizmowi. *Epinomis*, będąc całkowicie platońskim pod względem doktryny, ale czasami przypisywany Filipowi z Opus, tchnie atmosferę najgłębszego szacunku (uwielbienia) w stosunku do gwiazd, które są pojmowane jako istoty wieczne i posiadające duszę. Wiedza o nich jest najwyższą nauką. Sam Arystoteles wykluczał periodyczną zmienność w obszarze istoty niezniszczalnej; w świecie podksiężycowym ograniczone periodyczne zmiany były dopuszczalne¹².

Rozdział dziesiąty księgi pierwszej, jak się wydaje, jest niezależnym traktatem mającym na celu obalenie empedoklesowej i atomistycznej teorii o zniszczalnym wszechświecie. Omawia on również pogląd Platona reprezentowany w *Timajosie*. Nie ma tu żadnych wskazówek co do daty jego powstania¹³.

Rozdział jedenasty to analiza terminów *niezrodzony* i *zrodzony*, *zniszczalny*, *niezniszczalny*, *możliwy* (*possible*) i *niemożliwy*. Po wstępnej uwadze są podane różne znaczenia tych terminów. Rozdział ten

¹⁰ Por. L. Elders : *Aristotle's Cosmology. A commentary on the De caelo*. Assen 1966, s. 150.

¹¹ Por. *ibid.*, s. 150-151.

¹² Por. *ibid.*, s. 151.

¹³ Por. *ibid.*, s. 157.

toruje drogę do argumentacji w następnym rozdziale, ale nie musi być uważany za zredagowany w tym samym czasie¹⁴.

Nie można powiedzieć, by druga część rozdziału rzeczywiście wyjaśniała pojęcia *zniszczalności* i *niezniszczalności*. Nie wydaje się być ona tak zaawansowana w doktrynie, jak *Met. V, 12* i jej teoria widzenia (*theory of vision*) może być wczesna¹⁵.

W rozdziale dwunastym wyłożona jest zasada, że gdy jakaś rzecz jest zdolna do bycia i nie bycia, to może ona istnieć lub nie istnieć przez ograniczony czas. Podobnie, jeżeli świat istnieje przez nieskończoną ilość czasu, to nie może nie istnieć. Tak więc, świat jest niezniszczalny.

Z kolei autor komentarza wykazuje, że świat jest nieutworzony (*ungenerated*). Następnie, idąc za Arystotelesem argumentuje, że świat, ze względu na to, że jest niezniszczalny i nieutworzony, musi być *wieczny*. I wreszcie następuje dłuższe omówienie logicznych implikacji znaczenia terminów *zniszczalny* i *niezniszczalny*, *utworzony* i *nieutworzony*.

Arystoteles argumentował, zdaniem autora książki, odnośnie do *wieczności świata* już w rozdziale trzecim księgi pierwszej. Jego dowód opierał się na wykluczeniu sprzeczności ze sfery niebiańskiej. Tu argumentuje on podobnie za pomocą analizy terminów i rozważań logicznych bardziej, aniżeli za pomocą dowodów matematyczno-fizycznych. Rozumowanie tego rozdziału jest prawidłowe, ale trudno iść za jego tokiem¹⁶.

Rozdział dwunasty, zdaniem Eldersa, jest dosyć luźno powiązaną całością, która sprawia wrażenie pewnego nieporządku. Częściowo argumenty wyglądają jak ćwiczenie logiczne, a nie jak ścisłe dowody. Rozdział dotyczy bardziej niezniszczalności świata podksiężycowego aniżeli świata niebios. Nie są to bardzo wczesne poglądy, ponieważ widzimy tu znaczny rozwój doktryny i występują paralele z (prawdopodobnie) późnym traktatem *Fizyka VIII, 8* i *Metafizyka (IX, 4)*¹⁷.

4. Pogląd P. Moraux. Arystoteles wykazuje wpierw, że *istota wieczna* (*un existant éternel*) nie może być ani *zniszczalna* (*corruptible*), ani *stwarzalna* (*générable*). Cała *istota wieczna* jest więc niezniszczalna i niestwarzalna. Jednak czy z tego wynika, że koncepcje (pojęcia) *istota wieczna* i *niezniszczalny-niestwarzalny* (*incorruptible-ingénérable*) mają ten sam zakres? Czy nie ma jakiejś niezniszczalności lub jakiejś niestwa-

¹⁴ Por. *ibid.*, s. 158.

¹⁵ Por. *ibid.*, s. 163.

¹⁶ Por. *ibid.*, s. 164.

¹⁷ Por. *ibid.*, s. 171.

rzalności, która nie byłaby *wieczna*, w którym to przypadku można by było przyznać rację Platonowi? Nie, odpowie na to Arystoteles: wszystko niezniszczalne i wszystko niestwarzalne jest w sposób konieczny wieczne. Taki jest tok pierwszego argumentu. Zbadajmy bliżej inne partie.

I. Nic co wieczne nie jest ani stwarzalne, ani zniszczalne¹⁸.

A) Z definicji zniszczalne jest to, co po zaistnieniu może przejść w stan niebytu poprzez zniszczenie. Przypuśćmy, że byt *wieczny* byłby zniszczalny. Ponieważ cała możliwość to zdolność przejścia do aktu, założmy, że zrealizuje się możliwość zawarta w zniszczalnym: okaże się, że *istota wieczna* nie istnieje w danym momencie; jednocześnie będzie ona istniała, ponieważ jest wieczna, i nie będzie istniała będąc zniszczoną, co jest oczywistą niemożliwością.

B) To samo rozumowanie odnośnie do *stwarzalności*. *Stwarzalne* jest to, co przed przejściem w stan istnienia nie istniało. Inaczej *byt wieczny* nie może w żadnym momencie doświadczyć nieistnienia.

1. Nie zna on nieistnienia nieskończonego; posiada on w rzeczywistości zdolność bycia co najmniej przez jakiś czas skończony, ponieważ istnieje w rzeczywistości *wiecznie*.

2. Nie zna on nieistnienia czasowego (tymczasowego): ta możliwość została wykluczona przez wykazanie jego niezniszczalności (281^{b25}-282^{a4}).

C) Następuje teraz zbadanie relacji między bytem wiecznym, niebytem wiecznym, bytem czasowym i niebytem czasowym; wynika z tego, że wszystko to, co może istnieć w trakcie czasu ograniczonego może również nie istnieć w trakcie czasu ograniczonego, inaczej mówiąc, wszystko to, co nie jest wieczne bądź jako byt, bądź jako niebyt, w sposób konieczny ma możliwość bycia i niebycia. Znajdujemy tu więc, w postaci bardziej technicznej i bardziej abstrakcyjnej wnioski zawarte w dwóch punktach poprzedzających¹⁹.

II. Wszystko *niestwarzalne* i wszystko *niezniszczalne* w sensie właściwym jest *wieczne*.

Jeżeli *niestwarzalne* i *niezniszczalne* implikują się wzajemnie, to teza ta jest tezą konieczną. Dowody Arystotelesa to fragment: 282^{a30-b}. Jeżeli *niestwarzalne* i *niezniszczalne* nie implikują się wzajemnie, to teza ta nie jest konieczna²⁰. Otóż *niestwarzalne* i *niezniszczalne* implikują się wzajemnie, ponieważ 1. *stwarzalne* i *zniszczalne* implikują się wzajemnie

¹⁸ Por. Aristote : *Du ciel*, text établi et traduit par P. Moraux. Paris 1965, s. LXXXI.

¹⁹ Por. *ibid.*, s. LXXXII.

²⁰ Por. *ibid.*, s. LXXXIII.

(282^{b7-23}); 2. wynika z tego, że *niestwarzalne* i *niezniszczalne* implikują się wzajemnie (282^{b23}-283^{a3}).

Teza Platowska okazuje się więc nie do obronienia, ponieważ wszystko *niezniszczalne* jest *wieczne* i nie może być, w związku z tym, *zrodzone* w czasie.

Pozostaje zakończyć tę długą argumentację. A to właśnie czyni Arystoteles we fragmencie 283^{a4-10}. Powiedziawszy z Platonem, że byt utworzony-zrodzony może trwać *wiecznie*, lub że byt, który istnieje *odwiecznie* (*de toute etemite*) może pewnego dnia ulec zniszczeniu, to po prostu likwidacja jednej z danych problemu. Jak każde działanie i każde doznawanie bytowania (*l'existence*) powinno rozciągać się bądź to w czasie nieskończonym, bądź to w czasie ograniczonym. Otóż, dla Platona czas ten nie jest ani nieskończony, ponieważ jest ograniczony w pewnym kierunku (organizacja świata), ani ograniczony, ponieważ nie powinien mieć żadnego kresu².

Po tej ważnej argumentacji następują zróżnicowane treści tekstu dużo bardziej zwarte i dosyć niejasne. Wydaje się, że jesteśmy tu w obecności materiału w stanie surowym: można by powiedzieć, że Arystoteles przekazał pośpiesznie na piśmie, możliwe że na marginesie swej redakcji pierwotnej, szkic kilku dodatkowych argumentów, które miał opracować ustnie lub zredagować *in extenso*, gdy będzie miał ku temu czas wolny. Ponadto wszystko każe wierzyć, że wydawca, który przepisywał te notatki, nie był w stanie ustalić, w jakim porządku Arystoteles chciał je przedstawić i że trafiało mu się nawet rozdzielić części jednej argumentacji.

Nie wdając się w szczegóły zauważmy, że „człony rozdzielne” stanowiące koniec rozdziału A, 12 traktatu *O niebie*, mogą być połączone w dwie grupy o różnych tendencjach. W pierwszej z tych grup autor rozważa w dalszym ciągu abstrakcyjnie pojęcia *wieczności*, *zrodzenia*, *zniszczalności* itp., używając jednocześnie pojęć *możliwości* i *aktu*. Ukazuje on, że przyjmując byt utworzony-zrodzony, który następnie *trwa wiecznie*, czy też byt istniejący *odwiecznie*, który pewnego dnia może ulec zniszczeniu, jesteśmy zmuszeni do przyznania, że sprzeczności współistnieją, co jest absurdem. Jakaś rzecz zawiera w istocie *możliwość* stanu, którego jeszcze nie osiągnęła, ale osiągnie później, z drugiej strony zawiera również *możliwość* bycia tym, czym jest, ponieważ jest właśnie tym. Łatwo by więc można wykazać, na przykład, że coś utworzonego-zrodzonego, co trwa następnie *wiecznie*, zawiera w każdym momencie swego realnego bytowania *możliwość* nie bycia, i gdy przed-

stawimy sobie tę *możliwość zaktualizowaną*, to te sprzeczności będą istnieć jednocześnie (283^a91-). Czy można by uniknąć tego kłopotu mówiąc, że *możliwość* niebytu czegoś zrodzonego do *wiecznego* trwania nie jest absolutna, ale dotyczy tylko okresu poprzedzającego pojawienie się tego bytu? Byłaby to, mianowicie, *możliwość niebytu w roku minionym* (*puissance-de-n'avoir-pas-été-l'an-passé*). Ale tę *możliwość* dana rzecz zachowa w danym momencie osiągając byt: będzie to *bytowanie w możliwości nieistnienia w roku minionym* (*existant-en-puissance-de-n'être-pas-l'an-passé*). Przypuśćmy, że ta *możliwość* będzie zrealizowana: należałoby wtedy powiedzieć, że *obecnie ta rzecz nie istnieje w roku minionym* (*maintenant la chose n'existe pas l'an passé*), co jest absurdem (283^b6-)²².

Druga grupa argumentów również nasuwa trudności interpretacyjne dosyć znaczne. Pozycja Arystotelesa jest tu związana z punktem widzenia filozofii przyrody (283^b17). Jednak porządek jego argumentacji chyba został przypadkowo zakłócony. Moraux spróbował jakoś go zrekonstruować.

Wszystko, co jest niszczone, mówi Arystoteles, podlega również *powstawaniu* oraz *przemianom*, i podlegając działaniom tych przeciwieństw bytu rodzą się, zmieniają, ulegają zniszczeniu. Jest to, więc konieczność naturalna, że raz one istnieją, raz nie istnieją: gdy przyczyny ich zrodzenia istnieją, jednocześnie pojawiają się przyczyny ich zniszczenia (283^b27- + 283^b3-5). Można by więc uczynić przypadek odpowiedzialny za *wieczne* bytowanie czegoś zrodzonego, lub czegoś niszczonego; przypadek w rzeczywistości jest usytuowany na marginesie zawsze, lub czegoś występującego zazwyczaj; otóż rzecz, która trwa *wiecznie*, wchodzi do domeny *bycia* zawsze i unika w ten sposób działania przypadku (283^a29-b2)²³.

n. Pogląd Arystotelesa w traktacie *O niebie*. Zdaniem Arystotelesa, należy kolejno rozważyć w świetle erudycji następujące zagadnienie: czy świat jest nieutworzony przez nikogo, czy jest utworzony przez kogoś, i czy jest niezniszczalny, czy też niszczalny²⁴.

Otóż wszyscy twierdzą, że świat powstał kiedyś do bytowania. Lecz jedni utrzymują, że świat, który powstał, jest *wieczysty* (*aídios*); inni zaś powiadają, że jest niszczalny jak jakakolwiek inna spośród tych rzeczy, które są naturalnie złożone. Jeszcze inni zaś mówią, że niekiedy bytuje

²² Por. *ibid.*, s. LXXXV.

²³ Por. *ibid.*, s. LXXXVI.

²⁴ Por. *O niebie*, 279^b4-12; zob. również A. V. Garrett: *The Ancient Commentators on Aristotle: I*, "Graduate Faculty Philosophy Journal", Vol. 17, No 1-2, 1994, s. 378-382.

na przemian taki stan jak teraz, a niekiedy bytuje w odmiennym stanie, gdy ulega zniszczeniu, i że to dokonuje się zawsze w ten sposób, jak głoszą Empedokles z Agrygentu i Heraklit z Efezu.

Twierdzić więc, iż coś kiedyś powstało do bytowania, a mimo to bytuje *wieczyscie*, jest niemożnością. Albowiem rozumnie należy przyjąć tylko to, co widzimy istniejące w wielu lub we wszystkich rzeczach. Lecz co do tego (przypadku) zachodzi przeciwieństwo, albowiem okazuje się, że wszelkie rzeczy, które powstały, także ulegają zniszczeniu²⁵.

Ponadto zaś jest taki stan bytowania, który nie ma początku, wszelako nie mógł być *wieczny* cały świat, będący poprzednio w odmiennym stanie, i nie może on ulec zmianie. W przeciwnym razie będzie przyczyną coś, co, gdyby przedtem było w możliwości, byłoby czymś zdolnym do odmiennego stanu, czymś, co nie może być zdolne do odmiennego stanu (metafizyczna zasada niesprzeczności).

Jeśli zaś świat powstał z ciał bytujących poprzednio w odmiennym stanie, to jeśli bytowały ciała zawsze w takim stanie i były niezdolne do bytowania w odmiennym stanie, to wtedy świat nigdy nie powstałby. Lecz jeśli świat powstał, to zaiste z konieczności także owe ciała zdolne były do bytowania w odmiennym stanie i nie mogły bytować zawsze w tym samym stanie. Dlatego też i złączone ciała zostaną rozłączone, bo wcześniej rozłączone zostały złączone i to nieskończenie często tak się zachowywały, lub mogły tak się zachowywać. Lecz jeśli tak jest, świat nie byłby już niezniszczalny, czy to w danym punkcie czasowym zachowywał się w odmienny sposób (był inny), czy to był zdolny do zachowywania się w odmienny sposób (do bycia innym)²⁶.

Otóż obrona, której podejmują się niektórzy spośród głoszących, że świat jest niezniszczalny, a jednak powstał kiedyś do bytowania, jest niezgodna z prawdą. Ci głoszą bowiem, że to, co oni twierdzili o powstaniu świata, podobne jest do poglądów ludzi kreślących figury geometryczne: nie twierdzą tamci - jak oni mówią - że świat powstał w danym punkcie czasowym, lecz ze względu na wyjaśnienia rozumowe mówią w ten sposób, bo wtedy lepiej rozumieją, tak jak ci, którzy widzieli powstający rysunek figury geometrycznej.

Lecz to, jak mówimy, nie jest tym samym (to podobieństwo). Albowiem w tworzeniu powstają rysunki figur geometrycznych, jeśli wszystkie części figur są złożone razem, powstaje to samo, a w rezultacie do-

²⁵ Por., *O niebie*, 279^{bl3v21}; zob. Arystoteles: *Dzieła wszystkie*, t. 2. Warszawa 1990, s. 260-261; por., także Aristotle: *op. cit.*, s. 95-97; oraz Aristotle, *op. cit.*, s. 38-39.

²⁶ Por., *O niebie*, 279^{b22v31}; zob. Arystoteles, *op. cit.*, s. 261; por., także Aristotle, *op. cit.*, s. 97-99; oraz Aristotle, *op. cit.*, s. 39.

wodzenia też tych filozofów nie powstaje to samo. Lecz zaiste jest to niemożnością: albowiem dane wyjściowe wcześniejsze i późniejsze są przeciwstawne. Mówią bowiem, że porządek ciał powstał kiedyś z nieładu w danym punkcie czasowym. Otóż to samo nie może zarazem być w nieładzie i uporządkowane. Lecz musi być powstawanie, które oddziela stany rzeczy (elementy), oraz musi być czas. W rysunkach zaś figur geometrycznych nic nie zostało oddzielone pod wpływem czasu. Jasne jest więc, iż jest niemożnością, aby świat powstał kiedyś i był zarazem *wieczysty*²¹.

Jednak jeśli świat przechodzi na przemian stan tworzenia i stan rozpadu na składniki, to nic innego czynić jak przyjmować, że świat jest *wieczysty*, ale zmieniający się co do postaci formy naturalnej (*morfé*). Tak jak, jeśliby ktoś sądził, że człowiek się staje z dziecka mężczyzną, a z mężczyzny dzieckiem, już to ulega zniszczeniu, już to się staje. Albowiem jasne jest, że gdy elementy łączą się ze sobą, nie powstaje z nich przypadkowy porządek i przypadkowy związek elementów, lecz powstaje to samo, co poprzednio, zwłaszcza według tych, co głoszą ten pogląd, którzy przeciwieństwo podają za powód każdego stanu. Dlatego też jeśli wszelkie ciało, które jest ciągłe, jest też złożone i uporządkowane niekiedy w ten, a niekiedy w tamten sposób, zaś jeśli związek wszystkiego, co jest, to świat i niebo, w takim razie nie świat, lecz tylko jego stany powstałyby jak i ulegałyby zniszczeniu.

Otóż jest niemożnością, aby powstały świat został zupełnie zniszczony i nie powrócił do swego pierwotnego bytowania, skoro jest czymś jedynym. Albowiem zanim powstał, zawsze był w możliwości do jego bytu, bez którego, jak mówiliśmy, nie może być zmiany. Jeżeli światy są zaś w nieskończonej liczbie, to tym bardziej może to być.

Jednak z tego, co powiemy, będzie jasne, czy to być może, czy to być nie może. Są bowiem tacy, którym się wydaje, że coś, co jest nieutworzone przez nikogo, może być zniszczone, i coś, co kiedyś powstało, może niezniszczalnie bytować bez przerwy. Tak jak w *Timajosie*. Tam bowiem mówi Platon, że przecież niebo powstało do bytowania, niemniej jednak będzie bytować przez cały przyszły czas. Tym myślicielom zostało powiedziane właśnie o samym niebie zgodnie z jego naturą²⁸.

²⁷ Por., *O niebie*, 279^{b32}-280^{a11}; zob. Arystoteles, *op. cit.*, s. 261-262; por., także Aristotle, *op. cit.*, s. 99-101; oraz Aristote, *op. cit.*, s. 39-40.

²⁸ Por., *O niebie*, 280^{a12-34}; zob. Arystoteles, *op. cit.*, s. 262; por., także Aristotle, *op. cit.*, s. 101-103; oraz Aristote, *op. cit.*, s. 40-11.

Arystoteles rozważa jeszcze następujący problem: czy byt, który jest *niezrodzony* i *niezniszczalny*, musi istnieć *wieczysto*. Podając najwłaściwsze wyjaśnienia tego, co *niezrodzone* i tego, co *niezniszczalne*, konsekwentnie wskazuje na zasady. Otóż, *niezrodzone* jest to, co istnieje teraz, a o czym nie było zgodnie z prawdą w przeszłości mówić, że to nie istnieje. *Niezniszczalne* jest to, co istnieje teraz, a o czym nie będzie zgodnie z prawdą w przyszłości mówić, że to nie istniało.

Inaczej, jeśli to, co *niezrodzone*, jest *niezniszczalne*, a to, co *niezniszczalne*, jest *niezrodzone*, więc jedno drugiemu towarzyszy, to obu koniecznie przysługuje *wieczystość*, toteż jeśli coś jest *niezrodzone*, jest *wieczyste*, i także jeśli coś jest *niezniszczalne*, jest *wieczyste*. Jasne to jest i z ich określenia. Jeśli coś było *zniszczalne*, musiało być *zrodzone*. Jest bowiem albo *niezrodzone*, albo *zrodzone*. Jeśli zaś jest *niezrodzone*, jest zasadą *niezniszczalne*. I na odwrót, jeśli coś jest *zrodzone*, jest koniecznie *zniszczalne*. Jest albo *zniszczalne* albo *niezniszczalne*. Lecz jeśli jest *niezniszczalne*, to było zasadą *niezrodzone*.

Jeśli jednak to, co *niezniszczalne* i to, co *niezrodzone*, jedno drugiemu nie towarzyszy, wtedy nie musi być *wieczyste* ani to, co *niezrodzone* ani to, co *niezniszczalne*. Jasno z tego oto wynika, że musi jedno drugiemu towarzyszyć. Albowiem *zrodzone* i *zniszczalne* jedno drugiemu towarzyszą²⁹.

Ponadto Arystoteles zwraca uwagę na to, że aktem Boga jest nieśmiertelność, to jest życie *wieczyste* (*aídios*). Dlatego też w Bogu musi istnieć *wieczysty* ruch. Skoro zaś niebo, czyli cały świat, ma taką postać naturalną formy, albowiem czymś boskim jest to ciało złożone, dlatego ma okrągłe ciało, które z natury swej porusza się zawsze (tzn. *wieczysto*) po kole. Dlatego ruch niebios musi być *wieczysty*, a niebo musi być obracającą się sferą³.

Na podstawie tego, co zostało powiedziane, można przyjąć wiarę, że zaiste całe niebo stanowiące świat ani nie powstało, ani nie może ulec zniszczeniu, jak niektórzy mówią, lecz że istnieje jedno i *wieczyste*, nie mające początku ani końca w całej wieczności (*aión*), ale mające i ogarniające w sobie nieskończony czas³¹.

Zakończenie. Arystoteles dochodzi do wniosku, że doświadczenie ludzkie wykazuje, iż rzeczy utworzone mogą zawsze zostać zniszczone.

²⁹ Por. *O niebie*, 282^{a21-b9}; zob. Arystoteles, *op. cit.*, s. 267; por., także Aristotle, *op. cit.*, s. 117-119; oraz Aristotle, *op. cit.*, s. 48-49.

³⁰ Por. *O niebie*, 286^{a9-12}; zob. Arystoteles, *op. cit.*, s. 276; por., także Aristotle, *op. cit.*, s. 61.

³¹ Por. *O niebie*, 283^{b26-30}; zob. Arystoteles, *op. cit.*, s. 270-271; por. także Aristotle, *op. cit.*, s. 54-55.

Jeśli świat w jakiś sposób powstał, a potem był zdolny do tego, by się zmieniać, to siłą rzeczy nie jest *wieczny*. Jeśli wierzy się, że świat jest jeden, to nie może być jako całość najpierw utworzony, a potem zniszczony, by nigdy więcej nie powstać. Tak więc nie to, co zawsze istnieje, lecz to, co zawsze nie istnieje jest utworzone lub niszczone; a to, co jest nieutworzone, a istnieje, bytuje *wieczyście*. To, co jest utworzone lub niszczone, jest zdolne do istnienia lub nieistnienia przez określony czas. Świat jako całość ani nie powstał, ani nie może być doszczętnie zniszczony, przechodzi na przemian stan tworzenia i stan rozpadu na składniki, zmieniając się co do postaci formy naturalnej (*morfé*) aktualizującej możliwość materialną (przyczyna *wieczystości*), ponieważ tylko jego stany powstają, jak i ulegają zniszczeniu. Cały świat jest jeden i jest *wieczysty*. Nie ma kresu ani początku swojego trwania. Zawiera w sobie nieskończoność czasu. Porusza się regularnym ruchem, a w kształcie jest doskonale sferyczny.

Summary

Aristotle, in his treatise *On the Heavens*, discussed in books I-II the problem of universe's indestructibility from philosophical point of view. He put forward following arguments: a body in which no change is perceived has no disposition for the change and persists continuously in the same state. The cause of bodies' *perpetuity* is an actualised by form a potentiality as a matter. Thus, everything what is always indestructible and ungenerated exists directly and is a being.

NATALIA ŻELASKO
Uniwersytet Warszawski

POJĘCIE TRAGICZNOŚCI U ARYSTOTELESA I NIETZSCHEGO. ANALIZA PORÓWNAWCZA

Pomiędzy Arystotelesową i Nietzscheańską teorią tragedii nie ma bezpośredniego związku. Koncepcja Nietzschego nie powstała jako próba polemiki czy dialogu ze słowami Stagiryty. Kto choć trochę interesuje się filozofią, ten prawdopodobnie wie, że poglądy wymienionych twórców bardzo się od siebie różnią. Można by więc zapytać, skąd wziął się pomysł ich zestawienia i porównania. Obaj filozofowie żyli i tworzyli w całkowicie innych epokach. Reprezentują także całkowicie inne style myślenia. Mimo tego - chociaż na pierwszy rzut oka wydawałoby się to niemożliwe - ich poglądy w niektórych punktach wydają się zbieżne.

Uważam, że temat ten warto podjąć przede wszystkim po to, by zobaczyć, jak różne może być podejście filozofów do greckiej tragedii i zawartej w niej tragiczności. Poza tym warto rozważyć, jak, mimo diametralnej różnicy w punkcie wyjścia, koncepcje mogą się w niektórych zagadnieniach niespodziewanie spotykać.

Aby to ukazać, porównam najpierw wspomniane wyżej podejście obu filozofów do omawianego zagadnienia. Następnie podejmę próbę porównania szczegółowych rozważań dotyczących tragedii attyckiej i zawartej w niej tragiczności. Skupię się głównie na problemie genezy, sposobu i celu oddziaływania tragedii. Porównam też koncepcję samej tragiczności. Uczynię to opierając się głównie na dwóch dziełach: na *Poetyce* Arystotelesa oraz na *Narodzinach tragedii* Fryderyka Nietzschego.

I. Różne podejścia. Nie da się ukryć, że dwaj omawiani przeze mnie autorzy bardzo różnią się sposobem podejścia do kwestii tragedii i tragiczności. Przede wszystkim zachodzi duża różnica w sposobie prowadzenia badań oraz w argumentacji. Arystoteles w *Poetyce* wypowiada

się w ten sam sposób, co w *Metafizyce* czy innych traktatach. W omawianym przeze mnie jego dziele prezentuje się podobny, jak w innych wykładach, typ naukowca, który przed spisaniem twierdzeń przeprowadza gruntowne badania podejmowanych później zagadnień. Jest to ten sam Arystoteles, który na podstawie empirycznego poznania teoretycznie uogólnia pewne zasady dotyczące budowy i funkcji - w tym wypadku - tragedii attyckiej. A jednak cambridge'owski *Przewodnik Teatralny* wypomina Stagirycie brak doświadczalnych podstaw¹. Nazywa jego rozważania racjonalizowanymi, często nieprzystającymi do praktyki scenicznej. Jednakże, po porównaniu Arystotelesowych twierdzeń na temat attyckiej tragedii z opiniami współczesnych nam filologów, trudno zgodzić się na surową krytykę *Przewodnika*. Oczywiście to, co twierdzi Arystoteles, nie jest jedynie słuszną prawdą - o sztuce nie sposób w taki sposób orzekać - nie jest jednak tak dalekie od rzeczywistości, jak chcieliby to widzieć autorzy *Przewodnika*. Stagiryta pozostaje więc dla mnie badaczem obiektywnych faktów.

Nietzsche natomiast sam mówi o sobie, że występuje jako „adept jeszcze nie znanego boga, kryjący się chwilowo pod kapturem uczonego”². Sam jego styl pokazuje nastawienie odległe od Arystotelesowego. Nie jest bynajmniej niezaangażowanym teoretykiem. Dostrzega u siebie młodzieńczą romantyczność i napuszony styl. Trzeba przyznać, że ze względu na Nietzscheańską manierę pisanie, trudności rodzi próba odkrycia, co w rzeczywistości sądzi on na podjęty temat. Poza tym, twierdzenia, które wypowiada, są nadmiernie metafizyczne. Przyjmowany przezeń punkt wyjścia zakłada, że świat dostępny poznaniu zmy-

¹ „Rzeczywista informacja, jaką daje Arystoteles, szczególnie na temat pochodzenia tragedii i komedii, może wydawać się pełna sprzeczności i niewiarygodna; i jest niepewne, w jakim stopniu oparta jest na świadectwach, a w jakim jedynie na teoretyzowaniu. Jego definicje, jak na przykład sławna definicja tragedii z rozdziału szóstego [*Poetyki*], zdają się odzwierciedlać bardziej jego [Arystoteles] filozoficzne nastawienie niż zwyczajowe użycie. (...) Jego literackie sądy są często w większym stopniu apriorycznym rozumowaniem, niż bezpośrednią odpowiedzią na literaturę - lub przynajmniej roszczą sobie pretensje do bycia tak ugruntowanymi, chociaż zdarza się, że owa bezpośrednia odpowiedź bywa racjonalizowana” (M. Banham: *The Cambridge Guide to Word Theatre*. Cambridge University Press, Cambridge 1988, s. 39-40, tłum. Własne).

² F. Nietzsche: *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm* tłum. B. Baran. Kraków 1994, s. 19.

słowemu nie jest ostateczną realnością, a jedynie przejawem czegoś bardziej trwałego i zasadniczego. Jedną z głównych tez *Narodzin tragedii* jest zdanie mówiące, że istnienie świata usprawiedliwia się o tyle, o ile jest fenomenem estetycznym. Ten fakt - różniący Nietzschego od Arystotelesa - determinuje sposób prowadzonych przez niego rozważań, które będą szukać podstawy wszystkich zjawisk w czymś, co kryje się pod zasłoną estetyczności, czyli w tajemniczej prajaźni.

II. Porównanie koncepcji tragedii i tragiczności. Różne podejście badawcze obu filozofów zapowiada różnice w samej teorii. W poprzednim paragrafie uwidocznione zostało, jak rozbieżni są oni już u początku swych rozważań. Mimo to uda się znaleźć kilka punktów wspólnych *Poetyki* i *Narodzin Tragedii*.

Arystoteles nie idzie tak daleko w twierdzeniach metafizycznych jak Nietzsche. Zaczyna swój wywód od tego, co jest w jakimś stopniu możliwe do zbadania, to znaczy od pochodzenia tragedii. Do tego punktu dochodzi też filozof niemiecki. Tutaj staje się widoczna pierwsza ważna zbieżność między teoriami obu myślicieli.

III Geneza. Jeżeli mowa o źródle, z jakiego wywodzi się tragedia, to nie można ograniczyć go do jednego tylko elementu. Zarówno Arystoteles, jak i Nietzsche widzą kilka składowych aspektów, które w połączeniu zadecydowały o narodzinach nowej formy sztuki, która okazała się być - w tej sprawie dwaj filozofowie są zgodni - czymś doskonalszym od wcześniej istniejących jej przejawów. Przyczyny leżące u podstaw powstania tragedii można podzielić na dwa rodzaje: historyczne (lub genealogiczne) oraz genetyczne. Z innej perspektywy można nazywać je również odnoszącymi się do rozwoju sztuki oraz do pewnych właściwości człowieka. Przyczyną genealogiczną będzie chór, natomiast genetyczną - to, co leży w naturze człowieka i zarazem wpłynęło na powstanie tragedii greckiej

III.1. Chór. Zarówno Arystoteles, jak i Nietzsche skłonni są widzieć źródło greckiej tragedii w jednym z jej elementów, to jest w chórze. Obaj dostrzegają tu powiązanie z dytyrambem, który wykonywany był przez dionizyjską choreę. Arystoteles sądził, że dramat wyłonił się z dytyrambu poprzez oddzielenie się prowadzącego od chóru i jego transformację w pierwszego aktora tragedii. Nietzsche natomiast ujmo-

wał to zjawisko w swoim niejasnym języku nieco inaczej. Dla niego już sam dytyrambiczny chór jest przejawem ducha dionizyjskiego, można nawet powiedzieć: uobecnieniem samego Dionizosa. Jednak to tragedia jest najbardziej subtelnym sposobem, w jaki człowiek osiąga metafizyczną pociechę, która jest celem, dla którego istnieją wszelkie przejawy sztuki. A zatem, dytyramb od tragedii różni się jakby stopniem wysublimowania formy, a także pierwiastkami, jakie wyrażają się przez obie te sztuki (dytyramb, w przeciwieństwie do tragedii, nie zespala działań Dionizosa i Apolla; jest wyrazem tylko pierwszego z wymienionych bóstw).

II.1.2 Naśladowanie. Poddajmy teraz analizie inne, mniej historyczne, a bardziej genetyczne przyczyny powstania dramatu. Przede wszystkim będzie to sprawa naśladowania, którą w tym kontekście poruszają porównywani przeze mnie filozofowie. I tak, Arystoteles widzi źródło sztuki w ogóle, a więc i tragedii, w cechach, jakimi charakteryzuje się natura człowieka. Mówi on o instynkcie naśladowczym oraz o wrodzonym człowiekowi poczuciu melodii i rytmu, z których wypływają wszelkie zdolności poetyckie. Naśladownictwo jest, według niego, niezbędne dla ludzkich procesów poznawczych. Także na poznaniu, a właściwie na roz-poznaniu, zasadza się przyjemność płynąca z oglądania naśladowniczych sztuk. Jako przykład podaje autor różne uczucia, jakie wywołują w nas rzeczy i ich naśladownictwa. Oto przedmiot naturalny, którego oglądanie powoduje nieprzyjemne uczucia, naśladowniczo przedstawiony spotka się z zainteresowaniem i zachwytem nad dokładnością wykonania. Przyjemność, jaką mamy w oglądaniu naśladownictwa, wynika z tego, że potrafimy rozpoznać, do jakiej rzeczywistości odsyła nas przedstawienie lub - jeśli to niemożliwe - z walorów estetycznych samego dzieła.

Żaden z dwóch omawianych przeze mnie filozofów nie twierdzi jednak, że naśladownictwo w tragedii ma wiernie kopiować świat. Faktem jest, że poeta - według obu myślicieli - naśladuje jakąś rzeczywistość. Jednak celem nie jest dokładne jej odzwierciedlenie. Nietzsche mówi w tej kwestii, że tragedia ukazuje pewną dionizyjską prawdę, choć rozjaśnioną apolińskim pozorem. Arystoteles natomiast pisze o artystycznym naśladownictwie, które w odzwierciedlaniu ma się

posługiwać prawami świata empirycznego, a jednak nie ma pokazywać faktów historycznych. Poza tym Stagiryta pozwala na odejście od wspomnianych praw, czyli zasady przyczynowości lub konieczności, kiedy wymaga tego dobro artystycznego przedstawienia. A zatem sztuka nie jest bezwzględnie podporządkowana prawom świata empirycznego, ale innym celom, o których będzie mowa w następnych paragrafach.

II.1.3. Poeta. Ważnym czynnikiem, który można uznać za źródło tragedii, jest poeta. U Nietzschego będzie on kimś natchnionym - twórczym geniuszem, któremu przytrafia się wspaniała wizja. Arystoteles natomiast rozumie rzecz mniej mistycznie, choć nie umniejsza roli talentu i wczucia się w to, co ma zostać naśladowniczo przedstawione. Mimo wszystko, natchnienie podporządkowane jest zasadom sztuki. Tylko we współpracy z nimi można osiągnąć zamierzony skutek.

Dla Nietzschego poeta nie jest absolutnym twórcą tragedii. Dokładniej rzecz ujmując, obrazowanie dzieje się na wielu poziomach jednocześnie. Jest nim świat empiryczny, a także wyobrażenia, które w jego obrębie powstają, jak na przykład tragedia. Sprawcą wszelkiego obrazowania jest jedyny prawdziwie istniejący podmiot - prajaźń. Ona jest też jedynym prawdziwym odbiorcą swej twórczości. Poeta w tym systemie okazuje się być jakby medium, przez które tragedia się urzeczywistnia. Dzieje się to, z jednej strony, przez dionizyjskie pobudzenia, które - z drugiej strony - zyskują zewnętrzny wyraz w formie apollińskiego zobrazowania. Poeta uczestniczy w tym procesie jedynie w taki sposób, że jego wyobrażenia reaguje na muzykę (czynnik dionizyjski) takimi a nie innymi obrazami, i że nadaje całej wizji formę konkretnej tragedii. Dlatego też tragicznym poetą nie będzie nigdy ktoś nie dość wrażliwy, jak na przykład człowiek teoretyczny, który jest w stanie tylko - jak Eurypides - zabić jej ducha.

Na taki pomysł nigdy nie wpadłby Arystoteles (choć również nie bardzo szanował Eurypidesa), dla którego bezpośrednim twórcą tragedii jest oczywiście człowiek, który ją wymyśla. Choć nie ma mowy o tym, aby był to człowiek przypadkowy. Musi on być obdarzony odpowiednimi zdolnościami i właściwym dla twórcy tragedii charakterem.

Jeśli natomiast zapytamy, co decyduje o tym, w obrębie jakiego gatunku porusza się dany poeta, dowiemy się, że przesądza o tym charakter

danego twórcy. Arystoteles pisze: „Szlachetniej usposobieni twórcy naśladowali bowiem piękne czyny ludzi szlachetnych, natomiast twórcy o usposobieniu bardziej pospolitym przedstawiali czyny ludzi złych”³. A zatem tragedia, jako naśladowcze przedstawienie działań szlachetnych, nie będzie miała za autora przygodnego człowieka, ale takiego, którego charakter jest odpowiedni do jej stworzenia.

Podobnie ma się sprawa u Nietzschego. On również stwierdza, że poeta jest naśladowcą. Jednak przedmiotem tego naśladowania nie są czyny ludzi, ale pewne poruszenia, uczucia, które Nietzsche nazywa stanami apollińskimi i dionizyjskimi. Filozof niemiecki mówi, że sztuka obrazująca, która jest domeną Apolla, jest jakby pozorem pozor, czy też wyobrażeniem wyobrażenia, jakim jest świat empiryczny. A ze względu na to, że pierwiastek apolliński ma także swój udział przy powstaniu tragedii, to i ona działa (między innymi) na podobnej zasadzie, będąc naśladowaniem.

II.1.4. Przyjemność. W kontekście omawianych poglądów Arystotelesa wspomniałam już o przyjemności, jaką czerpie odbiorca sztuki z oglądania naśladownictwa. Znajduje ją w tym, że rozpoznaje, co zostało przedstawione na przykład na jakimś obrazie. Dopiero w następnej kolejności cieszy nas jego barwa czy inne cechy. Co więcej, przyjemność sprawia człowiekowi nie tylko artystyczne przedstawienie rzeczy pięknych, ale także przykrych czy brzydkich, które w naturze wywołałyby zupełnie inne uczucia.

Kategoria przyjemności jest też obecna, jako jedno ze źródeł tragedii, w teorii Nietzschego. Otóż człowiek jako indywiduum jest istotą nie-trwałą, skazaną na zagładę. Jest jedynie igraszką, obrazem wypromieniowanym przez przyaźń - jedyną realność. Kiedy pod wpływem dionizyjskich bodźców uświadamia sobie tę prawdę, jego istnienie może zostać podcięte, może odrzucić dalsze życie. W ten sposób pojawia się potrzeba dostarczenia mu takiej przyjemności, która przekona go, że warto żyć. Prajaźń tworzy w tym celu wiele iluzji, z których najbardziej subtelną jest tragedia. Jest ona lekarstwem dla ludzi najbardziej delikatnych, najbardziej obrzydzonych potwornością prawdy istnienia. Poprzez tragedię dostępują oni rozkoszy stopienia się w jedno z naturą i w ten

³ Arystoteles: *Retoryka, Poetyka*, tłum. H. Podbielski. Warszawa 1988, IV 1448b 25.

sposób przekonują się, że życie samo w sobie jest niezniszczalne. Przyjemność, jaka z tego płynie, jest metafizyczną pociechą ratującą życie jednostkowe. Mówiąc kategoriami Arystotelesa - jest to przyczyna celowa tragedii.

Podobną przyjemność ma słuchacz symfonii, który zatapia się w muzyce, i którego wyobraźnia pod jej wpływem tworzy najrozmaitsze obrazy. W tym znaczeniu można mówić o muzyce jako o kolejnym źródle tragedii. U Nietzschego dzieje się to na zasadzie pobudzania wyobraźni przez muzykę, która jest czymś najbardziej pierwotnym w świecie, jest jego podłożem. Natomiast u Arystotelesa muzykalność jest pewną wrodzoną zdolnością każdego człowieka, która także ma swój udział przy uzyskiwaniu efektu tragiczności. Dzieje się tak, ponieważ dramat, a więc i tragedia, posługują się muzyką i rytmem jako głównym środkiem wyrazu.

Jak widać, można uznać Arystotelesa i Nietzschego za autorów zasadniczo zgodnych w kwestii genealogii tragedii. Oznacza to, że obaj przekonani są, że wyrosła ona w jakiś sposób z dytyrambicznego chóru. Poza tym obaj widzą rolę muzyki oraz naśladownictwa jako istotną dla jej powstania, a także stawiają pewne wymagania charakterologiczne poetom.

Zaskakujący jest natomiast fakt, że tak niewiele ich różni jeśli chodzi o pojęcia wykorzystane do opisu genezy tragedii. Faktem jest, że są między nimi różnice w ich rozumieniu. Tak dzieje się na przykład z przyjemnością, która ma inne źródła i cele u obu filozofów. A jednak obaj tę cechę tragedii uznają za istotną na tyle, by ją opisać.

II.2. Sposób oddziaływania tragedii. U Arystotelesa tragedia zyskuje moc oddziaływania poprzez naśladownictwo. Jest to główny środek, jakim posługuje się poeta przy tworzeniu utworu dramatycznego. Obiektem tego naśladowania nie są jednak, jak mogłoby się wydawać, konkretne postaci, ale przede wszystkim ich czyny. Charaktery postaci dobierane są w zależności od tego, jakie czyny mają być obiektem naśladownictwa, a nie odwrotnie. Właśnie przez odpowiednie skomponowanie czynów i ich skutków powstaje fabuła tragedii. Uzyska ona odpowiedni dla niej cel, jeśli wypadki w niej zobrazowane będą rozwijały się, z jednej strony, na zasadzie konieczności lub przyczynowości, a jed-

nocześnie w sposób zaskakujący dla odbiorcy. Jest to ważne, ponieważ efekt zaskoczenia pozwala łatwiej poruszyć odpowiednie uczucia. To jest natomiast celem, do jakiego tragedia ma dążyć. Jak więc widać, przedstawienie nie jest samo w sobie celem dramatu, a on sam nie jest sztuką dla sztuki. Jednak tylko poprzez naśladownicze zobrazowanie akcji może osiągnąć cel, którym jest wzbudzenie w odbiorcy uczuć litości i trwogi.

U Nietzschego natomiast tragedia oddziałuje na odbiorcę poprzez swoją dionizyjsko-apolińską naturę. Dzieje się to głównie dzięki muzycznemu chórowi tragedii, który występuje jako uobecnienie Dionizosa. Nietzsche wypowiada twierdzenie, że wszystko, co wydarza się na *orchestrze*, łącznie z działaniem aktorów, śpiewem i tańcem chóru, jest maską przywdzianą przez greckiego boga nadmiaru, czyli Dionizosa. Maską tą jest apolińska, dostępna w pewien sposób oglądowi. Apollo wszak jest tym, który osładza, opromienia dionizyjską ciemność. Jednakże oddziaływanie tragedii nie kończy się na bogu umiaru, okrywającym świetlistą zasłoną to, co zbyt przerażające dla człowieka. U Nietzschego, tak jak u Arystotelesa, tragedia ma sens wyższy niż jedynie obrazowanie. Faktem jest, że niemiecki filozof cały świat uznaje za fenomen estetyczny. Zatem tragedia również objęta jest tą definicją. Jednak mimo wszystko wydaje się, że ma ona swoistą funkcję służebną w stosunku do świata takiego, jaki jest dany człowiekowi

Należy jeszcze zaznaczyć, że obaj filozofowie prezentują estetyczne podejście do tragedii. O perspektywie nietzscheańskiej przed chwilą już wspomniałam. Tragedia charakteryzuje się w niej tym, że jest estetyczną realizacją pewnych popędów, nie mając jednocześnie, jako takiej, funkcji pedagogicznej. Także Arystoteles nie nakłada na tragedię obowiązków moralizatorskich. Jest ona sztuką, czymś ocenianym w kategoriach piękna, czyli czymś estetycznym, zatem taki jest jej najmocniejszy rys. I tak w miejscu, w którym Arystoteles mówi o różnych sposobach konstruowania postaci w poezji, pisze, że mogą one być przedstawione „bądź jako lepsze, bądź jako gorsze, bądź jako takie, jakimi są w rzeczywistości”⁴. Nie należy tego interpretować na sposób etyczny, ale właśnie estetyczny. Komentatorzy sądzą, że chodzi tu bardziej o dokonanie

Ibidem, II 1448a 3.

rozróżnienia na poezję idealizującą, realistyczną oraz karykaturalną, nie zaś o moralizowanie widza poprzez sztukę, gdyż ta ma za zadanie wzbudzać zaangażowanie emocjonalne. Czyni to przez posługiwanie się pewnymi podobieństwami, jednak nie po to, aby występować w roli mistrza moralności.

II.3. Cel tragedii. Obaj omawiani filozofowie sytuują cel tragedii poza nią samą. Wszak w dramacie nie chodzi tylko o składne i miłe dla oka przedstawienie losów pewnych bohaterów, nie chodzi też jedynie o popisanie się językowym kunsztem czy ogólnym przepychem przedstawienia. Wszystko to jest ważne jako składnik teatralnego zjawiska, jednak nie jako cel sam w sobie. Do czego więc ostatecznie dąży tragedia, a poprzez nią tragiczność zakłęta w jej formę? Na ile stanowiska Nietzschego i Arystotelesa - zgodne co do samego faktu szukania celu tragedii na zewnątrz niej - w ogóle da się w tym punkcie porównać?

Dla Arystotelesa tragiczność tragedii uzyskana poprzez odpowiednie środki naśladowcze, takie jak muzyka, śpiew, taniec, charaktery, a nade wszystko umiejętnie zbudowana fabuła, ma skutkować „wzbudzeniem litości i trwogi i doprowadzić do oczyszczenia tych uczuć”⁵. Czyli, po pierwsze, ma te uczucia wzbudzić, po drugie - dokonać ich *katharsis*, czyli oczyszczenia. Należy tu zauważyć, że Arystoteles nie ocenia tragedii w oderwaniu od widza i jego stanu. Przeciwnie - tragedia jest udana o tyle, o ile wywoła odpowiednią reakcję emocjonalną u odbiorcy.

Jak już zostało wyżej powiedziane, tragedia w teorii Stagiryty nie ma celu w tym, aby nauczać cnoty. Można to wywnioskować choćby z faktu, że powinna - jego zdaniem - przedstawiać człowieka szlachetnego, niewinnego, ale i podobnego do nas, którego los zmienia się ze szczęśliwego w nieszczęśliwy. Następuje to poprzez *hamartię*, czyli tragiczną winę. Za najbardziej tragiczne uznawał Arystoteles takie naśladowanie, które przedstawia występki nieświadome. Przy tych wszystkich warunkach nałożonych na fabułę tragiczną, trudno wyobrazić sobie, w jaki sposób przedstawienie to mogłoby zostać uznane za moralizowanie. Po pierwsze, postać jest niewinna, ale nie kryształowej czystości, po drugie - tragiczna wina powinna być nieświadoma. Jak zatem widać - niewiele tu miejsca na próby wykładania moralności.

⁵ *Ibidem*, VI 1449b 24.

Podobnie dzieje się u Nietzschego. U niego tragiczność tragedii również nie zmierza do nauczania kogokolwiek i czegokolwiek. Ma ona swoją wartość jako pewne zjawisko, ale nie w znaczeniu sztuki dla sztuki. Chociaż wszystko, co istnieje w świecie empirycznym, posiada, zdaniem niemieckiego filozofa, wartość estetyczną, to nie każda z nich będzie równoważna. Wydaje się, że właśnie tak się dzieje z tragedią, która jest pozorem pozoru, wyobrażeniem wyobrażenia. Jej wartość będzie wyższa o tyle, im bardziej zaspokaja potrzebę tegoż pozoru. A jednak istnieje ona ze względu na coś innego, bo źródło jej wartości leży poza nią samą. W czym ono się znajduje? Otóż - mówi Nietzsche - jako swego rodzaju super-fenomen, ma ratować jednostkę bytującą w świecie fenomenów od rozpaczliwej podcinającej życie.

II.4 Tragiczność - zestawienie. Tragiczny efekt dramatu zasadza się na tym, że jest on - w teorii Nietzschego - napięciem pomiędzy „proroczym snem a wkraczającą rzeczywistością”⁶. A zatem dla tragedii niezbędny jest element wyczekiwania, napięcia. Między innymi w tym kontekście zostaje zganiony Eurypides, który narzuca się z wyjaśnieniem zbyt wielu faktów akcji tragicznej.

Krytykę Eurypidesa można uznać za jeszcze jedną wspólną, choć różnie natężoną, cechę teorii obu filozofów. I jeden, i drugi w jakiś sposób łączy tę dezaprobatę z chórem. Arystoteles skarży się, że tak ważny element tragiczności traci u wspomnianego dramaturga na znaczeniu. Sam ten fakt jest spowodowany zmianą nastawienia do fabuły, jaka dokonała się za sprawą Eurypidesa. Polega to na ukonkretnieniu zawartych w niej wydarzeń, na sprowadzeniu akcji z wielkich czynów do aktów dnia powszedniego, przez co tragedia traci na uniwersalności - tak ważnej dla jej odpowiedniego efektu. Zmiana w charakterze naśladowanej akcji odbija się na chórze, który przestaje być wyrazicielem podniosłego klimatu czy poważnych rozterek bohatera, a staje się lekką przygrywką o słabym powiązaniu z fabułą.

Ten sam fakt krytykuje zapamiętałe Nietzsche, który dociera do metafizycznych korzeni Eurypidesowego upadku tragedii. Dopatruje się całego zła w racjonalistycznym przewrocie dokonanym przez Sokratesa. Zdaniem filozofa, Sokratejskie przecenienie wartości rozumowania staje

⁶ F. Nietzsche: *Narodziny tragedii...*, wyd. cyt., s. 99.

się przyczyną usunięcia z teatru tragiczności, a wraz z nią i tragedii. Zamiast przedstawiać tragiczne (a więc zrodzone z mitu i muzyki) wątki greckiej kultury, interesuje się bardziej cnotą pojętą w intelektualistyczno-etyczny sposób. To w tym aspekcie zawiódł Eurypides, który zaaplikował tragedii śmiertelną dawkę światopoglądu teoretycznego wraz z jego optymistycznym spojrzeniem na świat.

Z tego źródła bierze się także problem z rozwiązaniem węzła dramatycznego u Eurypidesa. Tutaj prym wiodła ludzka sprawiedliwość wymagająca, aby cnotliwy bohater, choćby po wielu trudach i cierpieniach, koniec końców był w jakiś sposób nagradzany. Jakby tego było mało - kontynuuje Nietzsche - dzieje się to najczęściej na zasadzie *deus ex machina*, czyli bierze się jakby znikąd. Takie zaś rozwiązania są ostatnim, co mogłoby dać odbiorcy metafizyczną pociechę.

Arystoteles również nie pochwała w tragedii wspomnianej przed chwilą zasady, ponieważ psuje ona - według niego - tragiczność sztuki. Po pierwsze uważa, że ideał nagrody dla cnotliwego bohatera nie nadaje się na materiał dla tragedii (która ma wzbudzać litość i trwogę). Po drugie - wprowadzanie nagrody w sposób nieumotywowany, przypadkowy, co jest najłatwiejsze do zrobienia za pomocą zawsze łatwych do wykorzystania bogów, czyli jednym słowem: *deus ex machina*, tym bardziej nie pomaga tragicznemu efektowi.

Efekt ten mógł być natomiast wywołany - przechodząc znów do Nietzschego - poprzez wierność mityczno-muzycznej tradycji. Muzyka, będąca podłożem świata i mająca mitotwórczą siłę, ma moc wpływania na człowieka, poruszania wszelkich płaszczyzn jego istnienia. To dzięki niej - zdaniem niemieckiego filozofa - istnieje tragedia, ponieważ to ona wyprowadza z siebie poezję. Jest zatem źródłem twórczości. Równocześnie wydobywa ze zjawisk ich głębszy sens. Także mitowi, który jest jej symbolicznym ujęciem, nadaje metaforyczne znaczenie. Dzięki temu dopełnianiu się mitu i muzyki tragedia niosła w sobie wspominaną już uniwersalność pozwalającą na oderwanie się od jednostkowego spojrzenia na siebie i świat w ogólności.

Dla Arystotelesa natomiast mit nie jest aż tak istotnym elementem tragedii. Owszem, dla wywołania tragicznego efektu powinna ona mieć walor uniwersalności. Jednak mit niekoniecznie jest najlepszym środ-

kiem do jej osiągnięcia. Stagiryta mówi o tym przy okazji wybierania imion dla postaci tragicznych. Zaznacza, że mogą one nosić znane z opowieści mitycznych imiona (wtedy muszą spełniać też warunek podobieństwa; ale czy do realnych ludzi, czy do pierwowzoru mitycznego - nie wiadomo), jednak nie jest to sytuacja w żaden sposób uprzywilejowana. Można powiedzieć, że Arystoteles ostatecznie zachęca do tego, aby poeci używali jakichkolwiek, niekoniecznie znanych, imion dla swoich postaci.

Obaj filozofowie za niezbędny element tragedii uważają efekt tragiczny, który i dla Niemca i dla Greka wiąże się z jakimś emocjonalnym wstrząsem. Jeden i drugi widzi w tym działanie dobroczynne dla ludzkiej kondycji. Inaczej jednak definiują ten efekt. Nietzsche mówi o metafizycznej pociesze doświadczanej przez indywiduum. Następuje ona najpierw poprzez porwanie człowieka w wir dionizyjsko-apollińskich wydarzeń tragedii. W niej dochodzi do rozpoznania natury świata (a wraz z nim i człowieka), który okazuje się być nietrwałą i mglistą igraszką „wiecznej macierzy”, czyli prajaźni - na tym etapie następuje zwątpienie, obrzydzenie takim światem. A więc odkryta przez dionizyjski pierwiastek prawda musi zostać jakoś osłodzona, aby jednostka, mimo wszystko, chciała dalej trwać. Zostaje więc owionięta czarem apollińskim, który poprzez swoją słodką ułudę kusi do dalszego istnienia. Zespolenie Dionizosa i Apolla w tragedii daje człowiekowi do zrozumienia, że chociaż on sam jest skazany na zgubę, to jednak życie jako takie trwa wiecznie. Mniej więcej w taki sposób przedstawia Nietzsche owoc tragiczności - metafizyczną pociechę.

Dla Arystotelesa natomiast wstrząs ten nie jest raczej - jak dla drugiego filozofa - czymś ratującym jednostkowe istnienie, które bez niego mogłoby odrzucić samo siebie. Mamy tu do czynienia z działaniem trochę innej natury. Trudno, tak naprawdę, ściśle zdefiniować pojęcie oczyszczenia użyte przez Arystotelesa. W historii podejmowano wiele mniej i bardziej udanych prób w tym zakresie, jednak większość z nich jest mało przekonująca. Najłatwiej chyba byłoby przyjąć, że Stagiryta nie ograniczał zakresu semantycznego *katharsis* do jednego tylko znaczenia, ale - zgodnie z ówczesnym używaniem tego słowa - przyjmował wielość odcieni tragicznego działania. A jednak można powiedzieć, że

na pewno chodzi mu o oczyszczenie dokonane w odbiorcy tragedii - takie rozumienie podsuwa całość jego koncepcji dramatycznej zawartej w *Poetyce*. Czy chodzi o oczyszczenie z uczuć litości i trwogi (czyli pozbycie się ich), czy oczyszczenie samych uczuć (czyli ich swego rodzaju „naprawienie”, „ustawienie”) - to już inne kwestie, które wzajemnie się nie wykluczają. W jednym i drugim rozumieniu tragiczność, której dotykamy w tragedii, ma tego rodzaju dobroczynny wpływ, że dokonuje oczyszczenia emocjonalnej strony człowieka.

Poruszenie, które ma wywołać tragedia, zarówno przez Arystotelesa jak i przez Nietzschego łączone jest z przedstawieniem czegoś nieprzyjemnego. W zakresie komedii greckiej Arystoteles mówi nawet o przedstawieniu szpetności i brzydoty, choć tylko w zakresie jej śmieszności, a nie bolesności⁷. Natomiast przy tragedii wspomina o *pathos*, czyli cierpieniu. Jest to przedstawienie wydarzeń bolesnych, takich jak „zabójstwa, męki, zranienia i inne tego rodzaju rzeczy”⁸. Nietzsche natomiast mówi o dysonansie obecnym w sztuce, na przykład w muzyce, który nie jest niczym dla niej nieodpowiednim, a jako taki jest źródłem przyjemności. Podobnie dzieje się w tragedii, gdzie pojawiają się zdarzenia bolesne, przepełnione cierpieniem. O tych mówi filozof, że jako „artystyczne okiełznanie tego, co okropne”⁹ powodują poczucie wzniosłości. Cierpienie w tragedii może więc sprawiać, zdaniem Nietzschego, przyjemność na takiej samej zasadzie, jak powoduje ją dysonans muzyczny, jako „przeczcucie najwyższej artystycznej praradości”¹⁰. U obu filozofów ta przykra nuta jest czymś ważnym dla tragiczności, to w niej bowiem zawiera się ból, który ma być przewyciężony przy rozwiązaniu węzła dramatycznego.

Z analizy *Poetyki* i *Narodzin Tragedii* widać wyraźnie, że obaj filozofowie prezentują inne podejście do problemu tragedii i tragiczności. Arystoteles patrzy bardziej na jej budowę, by w ten sposób dociec, jakie elementy są w niej istotne dla osiągnięcia jej właściwego celu. A zatem wychodzi od formy i skupia się na sposobie naśladowania wydarzeń i

⁷ Por. Arystoteles: *Poetyka* IV 1449a 32-34.

⁸ *Ibidem*, XI 1452b 11.

⁹ F. Nietzsche: *Narodziny tragedii...*, wyd. cyt., s. 68.

¹⁰ *Ibidem*, s. 160.

postaci, aby w ten sposób znaleźć ścieżkę do tego, co najistotniejsze, czyli *katharsis*. Nietzsche natomiast, młody romantyk - jak sam siebie nazywa - mający bardziej metafizyczne zapędy, szuka podłoża nie tylko samej tragedii, ale wraz z nią - całego świata. Interesują go korzenie, jak mówi tytuł jego dzieła - narodzin tragedii. W przeciwieństwie do Arystotelesa, właściwie prawie nie porusza problemu formy tragedii - poza krytyką poczynąń Eurypidesa. Nie mówi nieomal nic na temat postaci czy innych szczegółowych cech dramatu. Jest dla niego ważne, skąd wzięła się taka sztuka i na to pytanie daje odpowiedź, choć niekoniecznie przekonującą.

W powyższych akapitach widać, mam nadzieję, zaskakujący w pierwszej chwili fakt, że Nietzschego i Arystotelesa w ogóle można ze sobą porównywać. Co więcej, okazuje się, że jest między nimi kilka zbieżnych punktów, jak na przykład niektóre kategorie używane do opisu badanego zjawiska. Widać, że nie można postawić ich w zdecydowanej wzajemnej opozycji, choć rzeczywiście stoją od siebie dalej niż bliżej. Dzieje się tak głównie ze względu na całkowicie dla nich różny punkt wyjścia. Nadaje on rozważaniom obu filozofów odmienne znaczenia. Mimo to nie jest to tak całkowite i bezwarunkowe, jak możnaby sądzić na pierwszy rzut oka.

III. Podsumowanie. Celem niniejszej pracy było wykazanie, że teorie tragiczności Arystotelesa i Nietzschego nie są wobec siebie całkowicie odmienne. Mimo zupełnie różnego nastawienia obu filozofów, efekty ich rozmyślań można uznać za, w pewnym zakresie, podobne. Przede wszystkim, kwestia najważniejsza, cel tragedii i tragiczności u obu filozofów ma podobne rysy. Cel ten Arystoteles opisuje słowem *katharsis*, co tłumaczy się jako oczyszczenie. Ma ono odnosić się do kondycji odbiorcy tragedii. Utwór powinien wywołać w widzu właściwą dla tragedii przyjemność, to znaczy przeżycie uczuć litości i trwogi. Jest kwestia interpretacji, co miałyby oznaczać oczyszczenie tych uczuć, ale ta sprawa jest w tym momencie drugorzędna.

Nietzsche natomiast widzi w tragedii sposób ratunku, wyzwolenia człowieka z rozpacz. A więc, podobnie jak Stagiryta, odnosi cel tragedii do człowieka, czy ściślej - do pewnej przemiany, jaka ma w nim nastąpić. Poprzez dionizyjski pierwiastek, który jest motorem tragedii,

widz prowadzony jest do poznania prawdy o świecie. Jednakże nie jest w stanie znieść spojrzenia na nią. Dlatego prawda musi zostać przysłonięta zasłoną pozoru i ułudy przez Apolla, nadającego tragedii jej formę, to znaczy dramatyczny wyraz.

Widać więc, że człowiek jest w tragedii - w zespoleniu Dionizosa i Apolla - w pewien sposób ratowany od prawdy, która bynajmniej nie mówi nic na jego korzyść. Tragedia, choć zawiera w sobie okropieństwo i dysonansy świata, jest źródłem tragicznej przyjemności. Nietzsche oczywiście zastrzega, że nie chodzi mu o usprawiedliwianie tragedii uczuciami czy czymkolwiek poza jej estetycznością. Mimo to widać, że w tym punkcie jego teoria jest dość bliska Arystotelesowej. Obaj filozofowie nadają celowi tragedii aspekt wyzwolenia, które wiąże z pewnym przeżyciem. Można pokusić się o wyróżnienie w tym przeżyciu dwóch etapów. Najpierw odbiorcy towarzyszą doświadczenia trudne, negatywne, przykre, po czym następuje przejście w stan pozytywny, pokrzepienie, przyjemność. Ten podział, jak sądzę, można zastosować zarówno do Arystotelesowej *katharsis*, jak i do Nietzscheańskiej tragicznej radości. Pokazuje to zasadnicze podobieństwo oddziaływania tragedii na odbiorcę.

Ponadto chciałam tu wykazać, że Arystoteles i Nietzsche są często zaskakująco zgodni w podejmowanych zagadnieniach. Być może sama treść, jaką nadają tym zagadnieniom, jest inna, jednak fakt, że używają podobnych pojęć, czyni możliwym porównanie ich filozofii. Dla obu, na przykład, ważną kategorią jest przyjemność płynąca z odbioru tragedii, mimo że trochę inaczej ją opisują. Także obaj zwracają uwagę na to, że teatr nie ma być zwierciadłem świata. Tragedia nie ma za zadanie jak najlepiej naśladować rzeczywistości. Podobieństwo wydarzeń w sztuce tragicznej i w świecie jest czymś mniej ważnym niż wywołanie u widza odpowiedniego efektu.

Obok podobieństw, nie da się jednak pominąć różnic między Nietzschem a Arystotelesem. Wskazanie ich okazało się konieczne dla dopełnienia uczynionego przeze mnie zestawienia. Inna jest sytuacja wyjściowa twórcy i odbiorcy tragedii u obu filozofów. U Arystotelesa wszystko odbywa się w prosty sposób: poeta jest autorem tragedii, widz natomiast jej odbiorcą.

Bardziej skomplikowana jest sytuacja u Nietzschego. W jego opisie poeta nie jest w ścisłym sensie twórcą tragedii, a widz nie jest, ściśle rzecz ujmując, odbiorcą. Jedynym trwałym podmiotem w świecie, według *Narodzin tragedii*, jest przyjaźń. To ona wydobywa z siebie tragedię, po czym jest w pewnym sensie jej odbiorcą. Tragedia jest bowiem sposobem, w jaki prajaźń uwodzi człowieka do istnienia. Wszystko ma źródło i cel właśnie w przyjaźni. Poeta jest w tym procesie medium. Pojedynczy człowiek natomiast, kiedy zostaje ogarnięty dionizyjskim cza-rem, staje się członkiem tragicznego chóru, a więc zaczyna być częścią tego, co dzieje się na *orchestrze*.

Kolejną ważną różnicą w punkcie wyjścia jest fakt, że zdaniem Nietzschego, nie da się ułożyć zasad, które zapewniłyby powodzenie napisanemu według nich utworowi. Zdaniem niemieckiego filozofa, tragedia jedynie przydarza się poecie, który nie ma wpływu na to, czy będzie ona udana, czy też nie. Inaczej rzecz przedstawia się w teorii Stagiryty. Dla niego istotny w udanej twórczości jest talent - wypadkowa uzdolnień naturalnych poety - oraz praktyka stosująca się do określonych przez Arystotelesa zasad.

Mimo tych wyjściowych różnic sedno rozważań u obu filozofów wykazuje duże podobieństwa. Mam nadzieję, że udało mi się to wykazać. Jednak praca moja nie rości sobie pretensji do bycia całościowym i kompletnym przedstawieniem tematu. W tym celu konieczne byłoby dużo obszerniejsze pochylenie się nad omawianymi filozofami. Dlatego zdecydowałam się na to, by z obszernej problematyki tragiczności wybrać i opisać tylko jeden jej aspekt. Jest to wątek tragiczności związany z tragedią attycką.

Summary

In the article *The Tragic of Aristotle and Nietzsche* I treat about Aristotle's and Nietzsche's theories of Greek tragedy. Their philosophies seem to be very different and are not strict and direct bound to each other. None the less few similar plots can be found there. I try to present and compare those common points and concern ideas that differ two mentioned philosophers as well.

JERZY BRĘŚ

WZYWAJĄC IMIENIA BOGA

Richard Schaeffler: *O języku modlitwy (Kleine Sprachlehre des Gebets)*, tłum. Grzegorz Sowiński. Kraków, Znak, 2007, 179 s.

Współcześnie u podstaw negatywnego stosunku wielu ludzi do modlitwy może znajdować się założenie niektórych filozofów języka, którzy zarzucają modlącemu się, że nie wie, co znaczy słowo (nazwa) Bóg, kiedy je wymawia, i stąd modlitwa nie ma sensu - nie ma bowiem odniesienia przedmiotowego. Rozwiązanie problematyki nadania sensowności wypowiedziom o Bogu stanowi koncepcja analogiczności wyrażen¹ odnoszonych do Transcendencji, a więc do tego, co z definicji wykracza - nieskończenie - poza wszelkie nasze doświadczenie. Również teologia apofatyczna miała wskazywać na świadomość nieadekwatności języka odnoszonego do Boga: wszystkie nasze wypowiedzi o Bogu, choćby nawet miały postać zdań twierdzących, są w istocie negacjami mówiącymi, że do Boga nie odnosi się to, co o Nim stwierdzamy. Swoistego rodzaju uzupełniającą drogą mogłyby być również studia historyczne polegające na analizie ewolucji pojęć teologicznych. Do tego celu należałoby wykorzystać osiągnięcia współczesnej metodologii, filozofii nauki i filozofii języka.

Odmienne, w stosunku do wyżej wymienionych, propozycję odczytania sensowności języka religijnego stanowi praca Richarda Schaefflera² *O języku modlitwy*. Autor zauważa, iż dla filozofa modlitwa sta-

¹ Por. M. A. Krapiec: *Teoria analogii bytu*, w: tenże: *Dzieła*, t. I, Lublin 1993; J. M. Bocheński: *Logika religii*. Warszawa 1990, s. 87-90, 118-122.

² R. Schaeffler, ur. 1920, studiował filozofię, psychologię i teologię w Monachium i Tybindze (1946-1952). W latach 1968-1989 jako prof. zwyczajny wykładał zagadnienia z pogranicza filozofii i teologii na uniwersytecie w Bochum, prowadził też zajęcia z filozofii religii i filozofii historii w Hochschule für Philosophie w Monachium. Tytuły honorowe: doktorat *honoris causa* z teologii (Fryburg 2005), doktorat *honoris causa* z

nowi pouczający przypadek graniczny wypowiedzi językowych jako takich. Albowiem w odniesieniu do wypowiedzi modlitewnej nie znajdują zastosowania tradycyjne kryteria, na podstawie których zwykło się dokonywać rozróżnienia wypowiedzi sensownych i wypowiedzi nonsensownych (s. 11). Do takich kryteriów autor zalicza funkcję informatywną (informowanie Boga o czymś, co zachodzi), oraz funkcję nakłaniającą. Dzieje się tak dlatego, iż Bóg wie i zna wszystko, oraz Bóg jako dobry w doskonały sposób, jeśli rzecz, o którą prosi się Go w modlitwie, jest dobra, to już sam jej chce, bez względu na wszystkie prośby. Autor nie tłumaczy jednak, jak rozumieć wszechwiedzę Boga, nie odnosi się również do problematyki modlitw, które zostały w opinii teisty wysłuchane i spowodowały cudowne działanie Boga w świecie przyrody (aspekt zewnętrzny cudu; możliwość jego zaistnienia; relacja Boga do świata).

Autor, wcielając się w postać „filozoficznego nauczyciela języka”, stara się odkryć przed czytającym jego pracę „aktywną kompetencję językową” (s. 17). Modlący się wie najpierw, co czyni, kiedy spotkany przez Wzywającego modli się, a następnie reflektuje: wyjaśnia, w jakim znaczeniu używa nazwy „Bóg”. Tutaj pragmatyka, wyjaśnienie tego, co jest czynione podczas modlitwy, wyprzedza semantykę (wyjaśnianie znaczenia słów i pojęć). Na tym polega poznawanie Boga na modlitwie, poznawanie Boga religijnej wiary. Nie jest więc tak, że praktyka modlitwy zakłada wcześniej uzyskane pojęcie Boga, na przykład Jego ujęcie metafizyczne - pojęcie bytu absolutnego, podstawy będącej podstawą samej siebie, najdoskonalszej istoty (s. 35). Często cytowane słowa Ludwiga Wittgensteina „Granice twego języka są granicami twego świata” Schaeffler interpretuje w tradycji Kanta i Wilhelma von Humboldta. Wyobrażenia uporządkowanej całości „świata” oraz niesprzecznej jedności „ja” powinny być uwzględniane, by poszczególnym treściom doświadczenia, poszczególnym treściom znaczeniowym wypowiedzi przyznać jednoznaczne miejsce w szerszym kontekście (s. 22). Ma to otwierać przed modlącym się „realności, o których ma mówić

modlitwa” (s. 23). Powyższe podejście narażone jest jednak na zarzut braku realizmu. Pytanie na przykład o to, czy Bóg istnieje realnie, zostaje tu uchylone, gdyż Bóg to obiekt intencjonalny. Natomiast przeakcentowana zostaje rola przeżycia jako źródła wiedzy.

Nawiązując do myśli Hermanna Cohena, R. Schaeffler wymienia dwie formy językowe: *acclamatio nominis* (jako wejście w korelację z kimś drugim przez nazwanie, nadanie imienia), oraz zdania opowiadające (orzekające). Wszelkie nazywanie ma dwojaki kontekst: przypomnienia i aktualnego spotkania. Oba akty - przypominania i aktualnego spotkania, pozostają wobec siebie w związku mającym istotne znaczenie dla znajdowania własnej tożsamości przez mówiącego, a tym samym dla budowania świata jego doświadczenia (s. 29). Wzywając Boga po imieniu ludzie znajdują i konstytuują kwalifikowany rodzaj teraźniejszości (s. 48). Imienia nie można oddać w definicji pojęciowej, lecz tylko opowiadając, co uczynił ten, którego imienia się wzywa. Ten, który wzywa kogoś po imieniu, nawiązując z nim kontakt (korelację), musi opowiedzieć, jak ta korelacja zdeterminowała jego życie. Dlatego modlący się opowiada nie tylko wielkie dzieła Boże, ale także swoją historię, z jej radościami i cierpieniami, niepokojami i ufnością. I stara się, aby w tym, co opowiada z własnego życia, rozpoznać działanie Boże. Daje się dostrzec, iż w takim ujęciu Schaeffler, opisując postawę człowieka względem Boga jako dialogiczną relację do transcendentnego „Ty”, znajduje się pod wpływem filozofii dialogu. Oba opowiadania: o Boskich wielkich dziełach i historii własnego życia - mają na celu przedstawić relację do Boga, która się wyraża we wzywaniu Jego imienia. Działanie językowe (wzywanie imienia Bożego) z reguły przechodzi w sekwencję zdań orzekających: w sławiącą opowieść o wielkich dziełach Bożych (s. 66 n., 90). Autor nie zajmuje się problematyką, czy wyrażenia religijne wskazują jakieś cechy bezwzględne Boga, tj. przysługujące Mu niezależnie od stosunku do ludzi czy świata.

Schaeffler, chcąc wyjaśnić ogólne znaczenie filozoficzne tego specyficznego religijnego zachowania językowego, którym jest modlitwa, zwraca uwagę na dwie kwestie. Z jednej strony uważa, iż należy określić specyficzną obiektywność, do jakiej aspirują opowiadane w modlitwie historie, z drugiej zwraca uwagę na specyficzną subiektywność opowia-

dającego "ja" religijnego i specyficzną obiektywność świata religijnego (s. 91). Rozróżnienie i połączenie dwóch sekwencji opowieściowych, które dotyczą historii opowiadającego i historii jego adresata powoduje, iż konkretna relacja intersubiektywna, ukonstytuowana i zaktualizowana dzięki wezwaniu imienia, rozwija się w treściowo jednoznaczłą, strukturalnie niezamienną postać historycznego rozumienia siebie i świata. Ono zaś ustanawia kryteria, które następnie umożliwiają rozróżnienie subiektywnych wyobrażeń i obiektywnych sądów. W omawianej perspektywie brakuje, w prezentowanej pracy, odniesienia do relacji wiara - wiedza. Można też zauważyć, iż intersubiektywność nie należy do esencjonalnych składników pojęcia wiedzy: coś jest wiedzą nie dlatego, że jest intersubiektywne, lecz dlatego, że (oprócz innych warunków) jest prawdziwe. Intersubiektywna komunikowalność i weryfikowalność są warunkami uznania czegoś za wiedzę, lecz same te warunki nie wykluczają, iż może istnieć wiedza monosubiektywna w sensie istotnym. Obiektywność jest więc pojęciem szerszym, gdyż obiektywna (prawdziwa) mogłaby być wiedza monosubiektywna, jak też istnieją intersubiektywnie dzielone przekonania, które nie są obiektywne (prawdziwe).

Modlitewne „pojęcie Boga” wypełnia się treścią dzięki aktowi owego działania językowego, w którym wzywanie imienia Bożego rozwija się w konstytuowanie wspólnej historii. Bogiem jest ten, „o którego przeszłych dziełach człowiek może opowiadać w taki sposób, że dzięki temu otrzymuje dla historii swego życia interpretację i kryterium” (s. 99), „któremu człowiek swe własne dzida i cierpienia może opowiadać” (s. 99), „w którego nawet wtedy, gdy Go doświadczamy jako ‘bardzo ukrytego’ i gdy zdaje się On ‘zapominać’ o swej historii z ludźmi można wierzyć jako ‘ocaliciela’ człowieka” (s. 102). Powyższe określenia Boga nasuwają pytanie o relację metod teologii do metod filozofii i humanistyki. Autor tej problematyki nie omawia, chociaż praca zawiera wiele wątków teologicznych. Należy zauważyć, iż teologia nie jest poznaniem ani takim jak filozofia, ani takim jak humanistyka, ale w wielu swych fragmentach stanowi postępowanie typu filozoficznego lub humanistycznego. Teologia katolicka nie jest wyłącznie racjonalną interpretacją, zrozumieniem wiary. Chce być wiedzą zaangażowaną, *scientia fidei*. Poznanie teologiczne, choć na wielu etapach przeprowadzane całkiem

racjonalnie i według metod używanych w naukach, jednak w całości odbywa się wewnątrz specyficznego przyzwolenia człowieka wierzącego. Schaeffler, występując jako „filozoficzny nauczyciel języka”, gdy pisze o modlitwie, zakłada owo „przyzwolenie”. Powoduje to, iż mimo akademickiego charakteru, *O języku modlitwy* jest również pracą na wskroś praktyczną; pozwala człowiekowi religijnemu lepiej rozumieć siebie samego i to, co robi kiedy się modli, a także przybliżyć do rozumienia Boga, zawsze wymykającego się wszelkiej ludzkiej mowie.

Recenzowana praca zawiera następujące części: *Słowo wstępne* (kard. Marian Jaworski), *Uwagi wstępne*, I. *Acclamatio nominis - fundamentalne działania językowe*, II. *O skromnym wkładzie filozoficznego „nauczyciela języka” we wdrażanie praktyki modlitewnej*, III. *Przejście od wzywania imienia Bożego do sekwencji opowieściowej*, IV. *Zadania stojące przed wdrażaniem do aktu opowiadania religijnego*, V. *Rozwinięcia modlitewnej opowieści: podzięką, skarga, prośba*, VI. *Zadania nauczyciela języka we wdrażaniu do podzięką, skargi i prośby*, VII. *Perspektywy: modlitwa jako homologia i doksologia. O Autorze*. Poszczególne rozdziały pracy podzielone są na paragrafy; praca jest przejrzysta i jasna. Stanowi wkład w rozumienie specyfiki języka religijnego: odkrywa te aspekty języka modlitwy, które stanowią wypowiedzi o funkcji przedstawieniowej, stwierdzające, iż istnieje tak a tak pojęty Bóg. Refleksje R. Schaefflera w kwestii języka modlitwy stanowią też odpowiedź na pytania: po co się modlić; co daje człowiekowi modlitwa? Autor wskazuje w analizie antropologicznej, iż właściwie pojęta modlitwa jest fundamentem „prawdziwego”, pełnego bycia podmiotu-osoby.

...

...

ADAM A. DURA
Uniwersytet Śląski

**HENRYK ELZENBERG: „OSTATNI EUROPEJCZYK”
ALBO ARYSTOKRATA MYŚLI I DUCHA**

Włodzimierz Tyburski: *Elzenberg*. Warszawa,
seria „Myśli i Ludzie”. Wiedza Powszechna,
2006, 288 s.

Lektura monografii o Henryku Elzenbergu toruńskiego etyka Włodzimierza Tyburskiego niemalże zbiegła się z odczytaniem innej, interesującej pracy zbiorowej w ramach „Lubelskich Odczytów Filozoficznych” - *Duch filozofii*¹. Można tu znaleźć m.in. interesujące próby uchwycenia ducha filozofii greckiej, niemieckiej, francuskiej i polskiej. Bowiem samoświadomość i status filozofów polskich (filozofii polskiej?), jak wynika choćby ze znakomitego artykułu Stefana Symotiuka, nacechowana jest dylematami. Świadczą o tym analizy historyczne polskiej myśli filozoficznej i społecznej, a także rozterki bliższe czasowo. „Dać się poznać światu - zastanawiał się Józef Tischner - wejść w międzynarodowy dialog, pokazać, że my też rozumiemy hermeneutykę, dziejowość i epifanię twarzy (Levinas). To piękna pokusa, ale dla mnie (J. T.) niemożliwa do zrealizowania. (...). Nie mam zamiaru ratować nadziei Niemców, pokazując im Husserla, ani Francuzów, ucząc ich Bergsona czy Ricoeura. Ja sam jednak nie mogę nie znać tych panów, bo z tego może być pożytek przy szukaniu odpowiedzi na pytania zrodzone z tej ziemi”².

Myśl polska rozwijała się w dwóch przeciwnych nurtach: romantycznym i pozytywistycznym. Pierwszy - duchowy, mistyczny, reli-

¹ Por. *Duch filozofii. Lubelskie Odczyty Filozoficzne. Zbiór 9*. Red. H. Jakuszko, J. Mizińska. Lublin 2005.

² Por. J. Tischner: *Myślenie według wartości*. Kraków 1982, s. 11.

gijny, skory do buntu w imię upokorzonego ducha narodu. Drugi - utilitarystyczny, pragmatyczny, realistyczny i indyferentny religijnie³. Wszelako nad polskim myśleniem filozoficznym zaciążyło „fatum nominalistyczne” - nominalizm aktywistyczny. Znajduje to swój wyraz - jak podkreśla S. Symotiuik -w całej niemal filozofii polskiej XX wieku, od Twardowskiego i Kotarbińskiego po *Osobę i czyn* Karola Wojtyły.

Rzecz w tym, że miejsce, w jakim pojawia się filozof, nie zależy od niego. Jego powołaniem - jak to wykazał Sokrates - jest służyć własnej wspólnotie. Nie ma w tym sprzeczności: uniwersalizm przesłania a patriotyzm. Sokrates - filozof-patriota, narodowy, ateński, nie pozwala zgnuśnić własnemu narodowi. Pytanie o ducha filozofii polskiej, z różnych powodów, niekoniecznie mieści się w podobnym sposobie myślenia. Ten fakt jest wprost zachętą, by kontekst określany jako „duch filozofii polskiej” stanowił perspektywę, w której stawiany jest problem twórczości filozoficznej i sylwetki Henryka Elzenberga.

Elzenberg - filozof sytuowany „na uboczu” polskiej myśli aksjologicznej XX wieku; filozof tyleż tajemniczy, co intrygujący. Oto klimat, jaki wyzwała lektura pierwszych stron recenzowanej książki Włodzimierza Tyburskiego. Książki, która na filozoficznej agorze ukazuje się w 120 rocznicę urodzin i 40 rocznicę śmierci oryginalnego myśliciela. Czytelnik ma możliwość zgłębiania wyjątkowego pola tematycznego i badawczego, jaki stanowi spuścizna filozoficzna Elzenberga. Niewątpliwie Elzenberg robi wrażenie, zwłaszcza na naturach subtelnych, otwartych. Warto przybliżyć jedną z opinii. A. Tyszka - jak sam pisze - „wiele skorzystał z wykładu aksjologii Władysława Tatarkiewicza, Stanisława Ossowskiego, Marii Ossowskiej, Romana Ingardena, Józefa Tischnera, Władysława Stróżewskiego, Leszka Kołakowskiego, Hanny Buczyńskiej-Garewicz”⁴. Jednakże nie ujmując innym, Elzenberga uważa za pierwszoplanową postać polskiej szkoły wiedzy o wartościach.

³ Por. A. Chmielewski: *Kondensacja polskiego ducha. Jan Paweł II i krzyż interpasynośności*, w: *Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno-polityczne*. Bydgoszcz-Wrocław 2006.

⁴ A. Tyszka: *O wartościach narodowych i potrzebie ich obrony*, w: *Kultura w kręgu wartości*, red. L. Dyczewski OFMCon. Lublin 2000, s. 62.

O fenomenie osobowości i myśli Elzenberga decyduje rzadkie zderzenie osobowości twórczej i ascetycznej. Był to filozof skrajnie wymagający i krytyczny w stosunku do siebie, do swoich publikacji, jak też do własnego myślenia, z którym się zmagał, a które był gotów nieustannie podważać. Dotrzymać pola Elzenbergerowi - jak wspominają uczniowie - było jego oponentom intelektualnym niezmiernie trudno. Prawością i bezkompromisowością intelektualną skazywał siebie na osamotnienie. Z reguły stał na uboczu sporów filozoficznych. Tak było w powojennym dialogu (sporze) między marksistami i etykami proveniencji chrześcijańskiej⁵. Podobnie w obliczu innego głośnego sporu o (nie)aktualność założeń tomistycznych między J. Tischnerem a plejadą filozofów i etyków środowiska KUL-owskiego oraz ATK. Wreszcie Elzenberg sytuował się także na uboczu sporów o etykę niezależną Tadeusza Kotarbińskiego, choć z monografii dowiadujemy się, że samego twórcę etyki spolegliwego opiekuna nie darzył intelektualną estymą. A przecież problem niezależności etyki, m.in. od religii, nie był mu obcy. Pozostawił odrębne artykuły i szkice na ten temat⁶.

Elzenberg - podkreślają uczniowie - filozofię uważał za stan walki. Zawsze był gotów do bezkompromisowej polemiki - jak pisał - *tertium non datur*, zawsze gotów do osądu własnych przekonań. Już w tym świetle trzeba przyznać, że W. Tyburski stanął przed trudnym zadaniem. Z jednej strony - o czym czytamy w *Przedmowie* (s. 5-8) - jest to konieczność spełnienia wymagań, jakie narzuca seria „Myśli i Ludzie”. Z drugiej natomiast - przyjęcie, iż monografia będzie spełniać wymogi podręcznika akademickiego.

Już wstępna lektura *Rysu biograficznego* (s. 9-18) prowadzi do słusznego założenia, że myślenie Elzenberga będzie przenikać „duch filozofii francuskiej”. We Francji zaś „zegary chodzą inaczej”. Bez wąt-

⁵ R. Moń: *Specyfika etyki polskiej XX wieku*, S Ph Ch 39, 2003, 1.

⁶ Nie znajdziemy jednakże etyki Elzenberga w późniejszym zbiorze: *Człowiek i wartości moralne. Studia z dziejów polskiej niezależnej myśli etycznej* (red. Z. J. Czarnecki, S. Soldenhoff. Lublin 1989). Z kolei intuicjonizm Elzenberga zostaje doceniony w monografii A. Drabarek: *O poznawaniu dobra moralnego. Różne rozumienie intuicji w etyce polskiej*. Lublin 1999.

pienia *Kłopot z istnieniem*⁷, oryginalny dziennik pisany przez Elzenberga przez 50 lat, nosi znamię fascynacji literaturą (i filozofią) francuską. Ta ostatnia od Kartezjusza i Pascala cechowała się nie tylko precyzją, ale i artyzmem przekazu. Zbliżała się przy tym do literatury, którą to linię współcześnie przekroczyła w pismach Foucaulta czy Derridy. W dzienniku Elzenberga jest wszak coś więcej. Oto także w wybranych fragmentach, zamieszczonych w recenzowanej monografii, dostrzec można myśliciela nie tyle zachwycającego artyzmem, ile wiernego myśli krytycznej, precyzyjnej, subtelnej, mocno osadzonej w filozofii starożytnej, zwłaszcza stoickiej. Myśli, która poprowadzi czytelnika ku atmosferze dalekiego Wschodu.

Elzenberg jest przy tym wierny tej tradycji starożytnej, która filozofię traktowała jako ćwiczenie duchowe (P. Hadot). Można by zwrócić uwagę na całą panoramę problemów, subtelności intelektualnych, które niekiedy mimochodem porusza. Gdy to jednak czyni, przykuwa uwagę finezją myśli, nowym aspektem. Dla przykładu: do samego chrystianizmu, a zatem do koncepcji sumienia chrześcijańskiego, Elzenberg był zdystansowany. Nie przeszkadzało mu to jednak docenić wartości rachunku sumienia czy też sformułować wiele wnikliwych uwag o funkcjonowaniu tej dyspozycji moralnej. Można powiedzieć, że źródła tej postawy są stoickie. Tutaj jednak nie ma potrzeby wzniecać sporów o źródła. Myśl Elzenberga, otwarta na dialog, głęboko intelektualna, a zarazem ocierająca się o intuicjonizm, kieruje ku niezależności i samowystarczalności człowieka, wiodąc go na wyżyny kontemplacji i mistycyzmu.

Co ważne, Elzenberg jest przy tym świadomy, czym są ciemne strony ludzkiej egzystencji. Ów cień - pesymizm antropologiczny i historiozoficzny - będzie dokuczliwą stygmatyzacją procesów myślowych, wreszcie - ukształtuje jego stosunek do własnego życia. Filozof nie proponuje kierunku „zbawienia” świata przez zejście do platońskiej jaskini. Już raczej w pokorze podejmie trud zmagania się z sobą, dystansu do siebie. Dystansu tak wielkiego, że budzi podziw. Żyć długo? Wiecznie? Nie widział potrzeby, by swoim istnieniem „zachwaszczać świat”.

⁷ H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem*, oprac. W. Tyburski i R. Wiśniewski. Toruń 2002.

Na sylwetkę intelektualną i duchową filozofa wpływa epoka, w której żyje. Gdy Elzenberg zaczynał tworzyć, Edmund Husserl pisał, że „narody europejskie są chore”, a sama Europa została wyobcowana z racjonalnego sensu. Toruński humanista był tego świadom. Jak też świadom swego miejsca i zadań. Dużo później opublikuje znamienne słowa o konieczności tworzenia kultury (mimo programowego pesymizmu). "Jeśli od tworzenia kultury się uchylimy, to kultury nie będzie: za nas nikt nie wywiedzie jej z niebytu. Jeśli ją tworzyć będziemy, to i wtedy nie uzyskamy pewności, czyśmy stworzyli kulturę rzeczywistą, czy tylko pozór (...)"⁸. Można to odczytać jako najszerszy horyzont odpowiedzi na pytanie o Elzenberga, jaki wyłania się z monografii W. Tyburskiego. Nieprzypadkowo uczniowie toruńscy nazywali go „ostatnim Europejczykiem”.

Książka W. Tyburskiego stopniowo odsłania, kim był Elzenberg. On sam pisał: „Z racji spełnianej funkcji społecznej pozwoliłem się zbyt jednostronnie zaliczyć do cechu uczonych, gdy tymczasem moja postawa 1. najistotniejszą postawą uczonego nigdy nie była: raczej trochę artysty, 2. lecz zwłaszcza moralisty, filozofa kultury, «układacza tablic wartości»”⁹.

Elzenberg wyłaniający się z recenzowanej monografii, to przede wszystkim aksjolog, którego zainteresowania estetyczne, a potem etyczne rodziły się z marzeń o pisarstwie. Nie miał jednak na tyle śmiałości, by zostać pisarzem (próbował też malarstwa). Nadmierny krytycyzm co do sposobu swojego myślenia nie pozwolił mu zająć się ontologią. Wybrał aksjologię, etykę i filozofię kultury. W tych dziedzinach wzniósł się na wyżyny kunsztu, precyzji, zmagania o jasność i artyzm przekazu. Tym samym niepostrzeżenie wchodzimy w zagadnienie struktury myślenia i pisania Elzenberga.

Strukturę tę oddaje zasadnicza część monografii W. Tyburskiego. Wymagania stawiane podręcznikom akademickim zmuszają do przejrzystości, co autorowi recenzowanej książki udaje się oddać - tak merytorycznie, jak i proporcjonalnie po mistrzowsku. (Można by mówić o kanonie interpretacyjnym twórczości Elzenberga: Hostyński, Wolnie-

⁸ H. Elzenberg: *Nauka i barbarzyństwo*, w: *Człowiek i wartości*. Toruń 1966, s. 157.

⁹ Idem: *Z filozofii kultury*. Kraków 1991, s. 266.

wicz, Schrade). Aksjologia ogólna u Elzenberga dzieli się na formalną i merytoryczną. Pierwsza obejmuje m. in. analizy wartości użytecznej, wartości perfekcyjnej, zagadnienie powinności i aksjologicznej koncepcji sensu. Druga rozpada się na estetykę (a) i etykę (b). Te z kolei zawierają odpowiednio: estetyka - analizę związku osobowości twórczej i dzieła sztuki, przeżyć estetycznych, wartości estetycznej; zamyka zaś teoria literatury i krytyki literackiej. Etyka z kolei, przeniknięta pesymizmem antropologicznym i historiozoficznym, wiedzie czytelnika ku osobowości ascetycznej i etyce wyrzeczenia. Podziw dla Gandhiego i krytyka hedonizmu etycznego i realizmu etycznego prowadzą do refleksji nad śmiercią i samobójstwem. Trzecia i ostatnia część dorobku Elzenberga obejmuje refleksję nad kulturą, religią i filozofią pesymizmu. Ten zasadniczy trzon zagadnień kończy niezbędny *passus* poświęcony aforystycznej formie wypowiedzi Elzenberga, zwłaszcza w *Kłopotcie z istnieniem*.

Ten w istocie dziennik filozoficzny przyciąga uwagę latami systematycznych zapisków Elzenberga. A wraz z tym bogactwo i mozaikę myśli i zainteresowań, „szeroki wachlarz idei, myśli i poglądów - jak czytamy - od literatury, etyki, sztuki, mistyki, religii poczynawszy (aż po wojnę i politykę)” [s. 165]. Tyburski podkreśla intuicyjną wręcz umiejętność Elzenberga wnikania i precyzowania tego, co wartościowe. Lecz zarazem nie kryje, że *Kłopot z istnieniem* będzie lekturą tyleż fascynującą, co wymagającą od czytelnika współmyślenia i dialogu, a nawet sporów.

W tym miejscu warto przybliżyć, skąd u Elzenberga owa bezkompromisowość i „moralność myślenia” (M. Heller). W 1911 roku zanotował: „Tak to rozumiem: Właściwie cały rozwój człowieka polega na nieustannym sądzeniu siebie. W tej chwili czuję i myślę w taki a taki sposób; postęp będzie: wykryć słabość w tym myśleniu i czuciu i choć trochę wznieść się ponad nie - z każdej takiej walki z sobą i próby wychodzi się nieco dojrzałym” [*Kłopot...*, s. 165], Trudno oprzeć się wrażeniu, że przytoczone słowa brzmią niczym *credo* życia i twórczości Elzenberga.

Jak widać, książka W. Tyburskiego otwiera wieloaspektową panoramę myśli Elzenberga w sposób zaskakujący: wprowadzając od-

powiednią perspektywę strukturalną, przykuwa uwagę niektórymi szczegółami. W tym - ideałem zbawienia na gruncie etyki (filozofii). Elzenberga „*Homo ethicus* - pisze Tyburski - w jego soterycznej i meliorystycznej odmianie - to człowiek, który nie tylko chce czynić dobrze, ale przede wszystkim pragnie być dobry, tzn. chce dobrze” [s. 121]. Pragnąć wyzwolić się od zła - tłumaczy Elzenberg - to być zbawionym, to być doskonałym moralnie. Bliższy kontakt z twórczością autora monografii wskazuje, że m.in. *Kłopot z istnieniem* to dla niego źródło twórczej inspiracji. Na przestrzeni bodajże 20 lat W. Tyburski analizował Elzenbergerowskie zagadnienia: krzywdy, perfekcjonizmu, śmierci, którym poświęcał odrębne odczyty i rozprawy. Można powiedzieć, że do napisania monografii przygotowywał się długo. Warto przypomnieć w tym miejscu monumentalne dzieło pt. *Myśl etyczna w Polsce od XVI do XIX wieku* (2000). Dzieło to wymagało żmudnej, benedyktyńskiej rekonstrukcji poglądów, które z rzadka miały postać gotowych traktatów moralnych. Wrażliwość pisarska i subtelność sprawiły, że Tyburskiemu udało się za pomocą swoistej konstrukcji przekazać myślenie Elzenberga. I co ważne - nie tylko przyjęta formuła nie zaciemniła wahań samego autora *Kłopotu z istnieniem*, ale także nie wychodzi z tła przekazywanych treści.

Pytanie o to, co inspirowało Elzenberga, znajduje w książce Tyburskiego wyważoną, proporcjonalną, acz wyczerpującą odpowiedź. Elzenberg przyznawał się do powinowactwa ze stoicyzmem, buddyzmem, chrystianizmem i brytyjską szkołą analityczną. Wśród myślicieli wymieniał: Epikteta, Marka Aureliusza, Spinozę, Goethego, Flauberta, Gandhiego. Polski humanista cenił racjonalizm, choć dostrzegał jego niedostatki i był otwarty na intuicjonizm. Bezkompromisowość własnej wizji filozofii, zachowanie niezależności były świadomym wyborem intelektualnej samotności. Najlepiej rzecz dostrzegał wieloletni przyjaciel i współpracownik Elzenberga z Uniwersytetów w Wilnie i Toruniu, Tadeusz Czeżowski. Po trzydziestu latach przyjaźni pisał: „Wielki humanista: Był człowiekiem odważnym (...), polemistą ciętym i nieustępliwym, w argumentacji trudnym do pokonania (...). Znajdował się raczej na uboczu prądów i mód, zachowując oryginalność”¹⁰. Sam Elzen-

¹⁰ „Tygodnik Powszechny” 1967, nr 25, podaje za W. Tyburski: *Elzeńberg*.

berg w *Kłopotcie z istnieniem* konstatował, że "jest dziełem tych wszystkich, u których terminował, czego go nauczyli, jest [też] dziełem osobistego wysiłku, by wszystko to przyswoić i jakoś sobie ułożyć. „Nie ma więc przełomu; jest proces życia. I nie ma odwrócenia się od żadnego mistrza ani ideału: jest tylko wdzięczność” [s. 487].

Wyważoną strukturę książki W. Tyburskiego uzupełniają: *Rys biograficzny* (s. 9-18), *Ważniejsze daty z życia i twórczości* (s. 167-169) oraz *Bibliografia* (s. 170-173), które wyznaczają ścieżki intelektualnej wędrówki po subtelnościach myśli Elzenberga. Całości dopełnia, z wielkim znawstwem dokonany, merytoryczny *Wybór pism* (s. 177-285). Dodajmy - zadanie nie mniej trudne niż część analityczno-syntetyczna. Przypisać to zapewne muszą znawcy Elzenberga. Można by się zastanawiać, czy nie warto coś więcej napisać o recepcji filozofii Elzenberga. Rygory serii „Myśli i Ludzie” zdają się być nieubłagane.

Całość recenzowanej publikacji - podkreślmy to raz jeszcze - świadczy o znakomitym znawstwie tematyki. Składa się na to mistrzostwo w oddaniu specyfiki klimatu Elzenberga, w tym wahania samego mistrza co do wysiłków na rzecz, by dzieło przybrało formę systemu. W. Tyburski miał wcześniej świadomość wagi i trudności zadania. W 2003 roku pisał, że „oto wchodzi w zapiski, które stanowią skrótowy zapis umysłu, ducha i przeżyć intelektualnych filozofa”. To nie tylko „wypadki myślowe, ale kopalnia przemyśleń, subtelnych analiz, intrygujących spostrzeżeń, zaskakujących wniosków, odważnych, często prowokujących do dyskusji, konstatacji”¹¹. Można też przypuszczać, że na kształt monografii wpływ miało czynne współuczestnictwo jej autora w cyklu konferencji poświęconych Elzenbergerowi w latach osiemdziesiątych na UMK.

Popularyzatorski charakter serii „Myśli i Ludzie” nie jest formułą wdzięczną dla piszącego. Podzielić należy przekonanie Bohdana Chwedeńczuka, iż mamy rzeszę naukowców, lecz wybitnych popularyzatorów zaledwie garstkę¹².

¹¹ W. Tyburski: *Zagadnienie krzywdy na łamach „Kłopotu z istnieniem”*, w: W. Tu-libacki (red.): *Krzywdy*. Olsztyn 2003.

¹² Por. B. Chwedeńczuk: *Ważna książka o Ajdukiewiczu*. „Edukacja Filozoficzna” 37/2004.

Z całym przekonaniem mogę napisać, że monografią o Elzenbergu Włodzimierz Tyburski dołącza do ich grona. Książka dodatkowo spełnia kryteria podręcznika akademickiego. Niekiedy przewrotnie, choć nie bez racji zauważa się, że do podręczników zaglądamy, by zdobyć podstawową informację, lecz podręczniki nie są czytane¹³. Skłonni jesteśmy wyrazić opinię, że książka W. Tyburskiego będzie podręcznikiem czytany!

Elzenberg - wspomina uczestnik jego seminariów Bogusław Wolniewicz - to było dla nas nie tylko nazwisko, lecz także pojęcie i symbol (...) czuliśmy „słuchając w neogotyckim Maiusie wykładów Elzenberga, że w nim i poprzez niego przemawia do nas młodych profanów Europa (...). Europejskość umysłu Elzenberga rzucała się w oczy”¹⁴. W czym tkwi tajemnica Jego europejskości? Nie uczył Francuzów Bergsona, ani Niemców Husserla. Wiedział jednak, że jego obowiązkiem jest „znać tych panów”. Wiedział też chyba, że powołaniem filozofa jest po sokratejsku służyć własnej wspólnotie. Niekoniecznie musiała to być służba przez wejście na „rynek idei w Ojczyźnie” (nominalizm aktywistyczny). Obecność Elzenberga była inna. Był przekonany, że „jeśli od obowiązku kultury się uchylimy, to kultury po prostu nie będzie”. Tutaj - w Wilnie czy w Toruniu - kultura będzie bogatsza lub uboższa. I trwał ze świadomością, że jedynym zadaniem człowieka jest wznieść się ponad człowieka [s. 150]. Nie poddawał się dylematom typu: tożsamość narodowa czy europejskość. Te rozwiązał w cichości swoich przemyśleń, w pracy nad własnym człowieczeństwem. Uczniowie wspominają z nostalgią: chciałoby się usłyszeć Jego głos. Zatem do Torunia warto pojechać. A nuż bogowie pozwolą posłyszeć echo obecności Jego - „ostatniego Europejczyka”, czyli arystokraty myśli i ducha.

¹³ Por. B. Skarga: *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*. Kraków 2007.

¹⁴ Por.: B. Wolniewicz: *Myśl Elzenberga*. „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12.

1. The first part of the report is a general introduction to the subject of the study. It discusses the importance of the study and the objectives of the research. It also provides a brief overview of the methodology used in the study.

2. The second part of the report is a detailed description of the study area. It includes information about the location of the study area, the population of the study area, and the characteristics of the study area. It also discusses the data sources used in the study.

3. The third part of the report is a detailed description of the study results. It includes information about the findings of the study, the conclusions drawn from the findings, and the implications of the findings. It also discusses the limitations of the study and the need for further research.

KRYSTYNA SKURJAT

SENS FILOZOFII PIĘKNA

Józef Lipiec: *Powrót do estetyki. Uroda świata - piękno sztuki.* Kraków 2005, 228 s.

W swojej nowej książce Józef Lipiec proponuje oryginalną koncepcję estetyki jako "filozofii pierwszej". Rozważa zagadnienia teoretycznie fundamentalne: pyta o „piękno jako takie”, „piękno w ogóle”, „piękno samo w sobie”, aby następnie uzasadnić przekonanie, że „piękno nie tylko wyrasta z głębokich, metafizycznych źródeł (...), ale formuje również przyszłościowy program dla Bytu całego ” (s. 8). Piękno pośredniczy pomiędzy codziennością a transcendencją rozumianą jako zasada wszechrzeczy, „istota” świata stanowiąca wspólny obszar dociekań ontologa i artysty.

Autor *Powrotu do estetyki* dąży do pojęciowego uchwycenia natury i sensu piękna zawartego w nośnikach wartości estetycznych (dziełach kultury) oraz w przeżyciach estetycznych twórców i odbiorców. W tym celu zwraca się ku muzyce, filmowi, baletowi, dziełom teatru, malarstwa, ku widowiskom sportowym, i to zarówno jako bytom realnym, dostępnym zmysłowo, jak też jako reprezentantom „sfery idealnej” nadbudowanej na realnych obiektach, należących już do innej dziedziny bytu - do „estetosfery”, świata „czystej intencjonalności” (w rozumieniu Romana Ingardena). Kluczowymi pojęciami ontologii sztuki Józefa Lipca są: *panestetym* - *relacjonizm* - *obiektywizm* (s. 8); ich szczegółową analizę zawiera *Świat wartości* (Kraków 2001).

Dzieło *Powrót do estetyki* jest wynikiem wieloletniej pracy myśliciela znajdującego upodobanie w tworzeniu i odbiorze dzieł kultury głębokiej i wysokiej, związanego w latach młodości z czasopismami literackimi oraz artystycznym ruchem studenckim. Świadectwem młodzięcych zamięłowań do filozofii sztuki jest rozprawa sprzed 40 lat *Język i struktura dzieła filmowego* stworzona w żywym kontakcie z najwybit-

niejszym polskim filozofem XX wieku, Romanem Ingardenem. Ponieważ jest ona merytorycznie zgodna z oryginałem zachowanym w Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego, stanowi ważne źródło wiedzy o twórczej drodze profesora Józefa Lipca, którego system filozoficzny obejmuje problematykę ontologiczną, aksjologiczną, antropologiczną i historiozoficzną.

Propozycja rozpatrzenia dzieła filmowego pod względem „strukturalno-egzystencjalnym” (s. 19) zawarta w rozprawie *Spór sześciu o kino*, wypełnia lukę w badaniach nad filmem. W nawiązaniu do poglądów R. Ingardena, J. Makoty, K. Irzykowskiego, J. Płazewskiego, B. Lewickiego, A. Jackiewicza oraz do francuskojęzycznej literatury przedmiotu, autor rozprawy formułuje własną propozycję strukturyzowania dzieła filmowego jako bytu o swoistych cechach oraz o specyficznej budowie ontycznej. Ujmuje je w sześciu układach: 1. tworzywo - dzieło - „idea”; 2. genetycznym: obraz - mowa - dźwięki naturalne - muzyka; 3. egzystencjalnym: a) scenariusz - dzido, b) nakręcanie zdjęć - dzido; 4. płaszczyzn narracji; 5. fazowym; 6. warstwowym. Autora interesuje szczególnie „otwartość” dzieła filmowego na dookreślanie, dopełnianie, nadawanie sensu.

Problemem centralnym rozprawy - nie podejmowanym przez innych filozofów sztuki - jest kwestia natury języka dzieła filmowego i sposobu kreowania „świata przedstawionego” (s. 14). Autor *Powrotu do estetyki* zauważa, że w filmie, podobnie jak w poezji, „«prawdziwe» znaczenia wyrażenń zdaniowych tkwią *poza* słowami, *między* słowami, tak również w filmie *znaczenia obrazów*, nie dochodząc do ostatecznego ich określenia, pojawiają się *poza* obrazami i *między* obrazami” (s. 66). Wybór i realizacja problematyki badawczej *Sporu sześciu o kino* świadczyła o odwadze i samodzielności myślenia młodego wówczas autora i stanowiła zapowiedź *Podstaw ontologii społeczeństwa*, rozprawy doktorskiej Profesora wydanej przez PWN w 1972 roku.

Część II pt. *W świecie muzyki* zawiera dwa szkice analityczne: *Eidos muzyki* oraz *Ontologia opery*. W celu właściwego wglądu w istotę pierwszego rodzaju sztuki autor stawia pytanie dotyczące stosunku utworu muzycznego do jego bytowego fundamentu. Przywołuje pitagorejskie pojmowanie *arche* - zasady kosmosu, liczby jako siły ucieleśnia-

jącej się „nie tylko w sprawach dajmonicznych i boskich, lecz także wszędzie, we wszystkich ludzkich czynach i słowach, we wszystkich umiejętnościach i w muzyce” (Pitagoras). Stanowisko pankwantystyczne (wszystko jest liczbą) Józef Lipiec odrzuca jako nietrafne. Pod pojęciem „muzyki”, „muzyczności” rozumie „układ tonów celowo uporządkowanych” (s. 74), „urzeczywistniony w swych jakościach” (s. 75) wytwór, który pełnię swojego istnienia znajduje tylko w wykonaniu artysty, zaś swoją intencjonalną postać (kształt graficzny) zawdzięcza kompozytorowi. Dzido muzyczne ma dynamiczny charakter, jest Jedną ogromną dźwięcznością” (s. 78), zaś „intencjonalna notacja”, „interpretacja odbiorcza” (s. 77) stwarzają możliwości dotarcia do wysokiego piękna uobecniającego się w licznych prezentacjach. Wielość i różnorodność utworów muzycznych oraz istnienie rozmaitych możliwości ich realizacji pozwalają na wystarczające uzasadnienie pluralistycznego i relatywistycznego poglądu w dziedzinie filozofii piękna.

Ontologia opery podejmuje analizę istoty „sztuki ruchu i sztuki widowiska” (s. 83) jako osobnej domeny twórczości artystycznej. Dzido operowe - tworzące strukturę i rozciągnięte w czasie - zawiera w sobie warstwy: melodyczno-harmoniczną, wokálną, znaczeniową, przedmiotów przedstawionych, ruchowo-sceniczną ("wyglądową") oraz ideową. W przeżyciach estetycznych odniesionych do ciągu „wydarzeń muzyczno-wokalno-teatralnych” odbiorca wydobywa wartości poznawcze, etyczne, sakralne, witalne, hedoniczne. Wielorakość aktów percepcji podmiotowej skłania do postawienia pytań o tożsamość, o podstawę bytową oraz o sposób istnienia dzida opery. Autor książki przyjmuje, że dzida artystyczne, w tym operowe, należą do sfery „czystej intencjonalności” (w ujęciu R. Ingardena): „Są zatem z natury tego sposobu istnienia *niesamoistne* co oznacza, iż nie istnieją sobą, lecz są czymś podmiotowo od nich odmiennym, *poprzez coś innego*” (s. 96). Przedmiot czysto intencjonalny jest wytworem i odpowiednikiem aktów świadomych. Dzięki „intencyjności”, tj. momentowi pierwotnemu, którego nie można już rozłożyć na momenty prostsze „skierowuje się ku czemuś”, „dotyczy czegoś”. Przedmiot intencjonalny charakteryzuje się zupełną transcendencją strukturalną w stosunku do aktu, w którym jest domniemany. *Moment intencyjny* oznacza „jedynie to w akcie zawierającym

intencję, co stanowi «intencyjność» tej intencji (...) sprawia, że podmiotowi w ogóle jest przyporządkowany jakiś przedmiot. Dzięki niemu to, na co się podmiot w akcie skierowuje, a więc „przedmiot” w sensie *odpowiednika* aktu, jest *oddzielone* od aktu. Na tym polega to, że przedmiot jest w akcie pojęty jako coś, co 1) leży poza obrębem samego aktu («z zewnątrz») aktu, 2) w pewnym dystansie od podmiotu spełniającego ten akt” (R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*, t. II, część 1, Warszawa 1987, s. 180, 181). Dzieła operowe jako symbole kultury ogólnoludzkiej stanowią wartość w stosunku do szarości spraw codziennych i pozwalają twórcy oraz odbiorcy na wykroczenie ku temu, co duchowe, idealne (w znaczeniu ideału).

Część III, *Filozofia kultury*, składa się z rozdziałów *Pamięć i piękno*, *Istota i istnienie kultury* oraz *Kultura doraźności: dziś, jutro i jeszcze dalej*.

Filozofia kultury jest refleksją nad źródłami, swoistością, całościowym charakterem, strukturą kultury oraz jej systemem wartości, jest specyficzną dziedziną badań, która wywodzi się z tradycji antypozytywistycznej myśli niemieckiej (R. H. Lotze, W. Windelband, W. Dilthey, F. Nietzsche, M. Weber). Ujmuje kulturę jako rezultat i wytwór życia społecznego, który w swym istnieniu uzyskał pewien stopień *autonomiczności*. Pojęcie „autonomiczności” nie pokrywa się z jego słownikowym rozumieniem wskazującym na współwystępowanie i współzależność takich cech, jak: samoistność, niezależność, samostanowienie, samodzielność. Autonomia kultury to autonomia niepełna, *względna*. Zakłada wysoki stopień *organizacji*, która możliwa jest dzięki bogactwu relacji poszczególnych składników kultury z otoczeniem społecznym.

Autor *Powrotu do estetyki* rozważa istotę pamięci ugruntowanej w *nośnikach kultury* - obiektywnych kulturowych zapisach, w znakach oraz w indywidualnych aktach przypomnienia. Analizuje warunki pamięci. Stwarza pojęcie „*intencjonalności ponadczasowej*” (s. 102) jako narzędzia przydatnego do opisu „zakorzenienia w bycie”, wykraczającego poza aktualne przeżywanie czasu. Wyjaśnia, w jaki sposób pamięć dokonuje racjonalnej selekcji przeszłości, jak konserwuje bądź usuwa przeżyciowe treści, w jaki sposób kieruje człowieka ku dobru i pięknu oraz chroni pozytywny obraz nas samych w naszych własnych

oczach. A przede wszystkim jak - jako „pamięć w sobie” i jako „pamięć dla siebie” realizuje ochronę piękna na skalę społeczną. „Piękno” ujmuje autor „po platońsku obejmując zarówno piękno ciała, jak i piękno ruchu, piękno czynów i piękno zdarzeń, piękno moralne i piękno przyrody” (s. 105).

W rozdziale *Istota i istnienie kultury* Józef Lipiec nawiązuje do *Podstaw ontologii społeczeństwa* (1972) i, jak wówczas, stawia fundamentalne pytania o status egzystencjalny i istotę kultury rozumianej jako „nadrzędny regulator aktualnych (ściśle teraźniejszych) *działań, oparty na pamięci przeszłości i wyobrażeniach przyszłości*” (s. 107). Pod pojęciem „kultury” rozumie: 1. Zbiór sensów, wartości i norm; 2. Byt umiejscowiony wyłącznie w strukturze społeczeństwa; 3. Złożony z wielu dziedzin /nauki, filozofii, sztuk pięknych, moralności, technologii, obyczajowości, religii/; 4. Język jako nośnik sensów, wartości i norm; 5. Twór intencjonalny, bytowo niesamodzielny; 6. „Program (...) sensownego funkcjonowania” (s. 108), społeczeństwa.

Spośród trzech płaszczyzn ujmowania kultury: a) jako opozycji wobec „natury”, b) jako zbioru wartości pozytywnych i rozumnego porządku przeciwstawionego „negatywności” ludzkiego losu i bezrozumnemu chaosowi świata oraz c) ujęcia ontologicznego, które stawia „pytania o to, gdzie istnieje kultura, jako co, dzięki komu i czemu, co jest jej zawartością i jaką tworzy ona konstrukcję bytową” (s. 111), autor wybiera ostatnią jako zdolną do podjęcia problemów najwyższej wagi. „Kultura jest swoistą «świadomością zbiorową», ogólną racjonalnością, duszą kolektywną, gotową do (...) podsycania gotowości do czynienia czegoś dobrego lub złego - w przyszłości bliskiej i dalekiej” (s. 115-116). Rozpatrywana w rozlicznych i doniosłych dychotomiach oraz przy zastosowaniu różnych terminologii, kultura jest Jednością polifoniczną” wielu kultur i podkultur, zawierającą wspólne wartości: walory cywilizacji technologicznej, wiedzę przyrodniczą i medyczną, kody językowe oraz nieliczne ogólnoludzkie symbole, wartości i normy.

Cennym wkładem Józefa Lipca do filozofii jest oryginalna *ontologia i aksjologia doraźności* zawierająca „cztery komponenty: aktualność, krótkotrwałość, zamkniętość i prowizoryczność” (s. 123). Ontologia - wbrew buńczucznym i krzykliwym deklaracjom wszystkich kultur i

epok głoszących różnego typu prometeizmy i wzywających do realizowania zuchwałych programów życiowych, wskazuje na *prowizoryczność*, na *bycie zamiast, bycie w miejsce czegoś*, na życie *chwilą niepewną jutra* (s. 124, 126) jako na sposób istnienia odwiecznie spełniany przez pojedynczego człowieka i przez Ludzkość. Żyjemy dla innych ludzi i poprzez rzeczy tworzone dla innych; *aksjologia doraźności* stawia przed człowiekiem obowiązek projektowania *dalszych ciągów*, wzbogacania świata „*nową, nieistniejącą uprzednio wartością*” (s. 131). Jedynie bowiem jako kreator wartości „samocelowościowych” (130) człowiek zaznacza swą obecność w aksjosferze i wykracza poza doraźność właśnie. Niezmiernie ważne jest, aby projekty przebudowy świata nie zostały podporządkowane naiwnym, bezwzględny, a równocześnie skutecznym ludziom i nie zaprzęściły szans na lepsze życie milionom „skromnych doraźności” (s. 134).

Część IV, *Credo estetyczne*, zawiera rozdziały: *Relacjonizm estetyczny, estetyzacja wszelkiej rzeczywistości oraz Piękno świata - piękno sztuki*. W sporze o naturę wartości - prowadzonym przez filozofów od wieków - autor zajmuje stanowisko *relacjonistyczne*: precyzyjnie analizuje pojęcia „piękna”, „brzydoty” jako własności o charakterze przedmiotowo - podmiotowym. Uzasadnia tezę o swoistym imperializmie estetycznym twierdząc, że „*każda wartość pozaestetyczna* (np. moralna, poznawcza, użytkowa) *musi mieć z konieczności przejaw estetyczny*” (s. 139). Tym samym wykracza *poza* estetykę ku zagadnieniom metafizycznym; piękno jest *kwalifikacją bytową* przedmiotu przeżycia estetycznego obejmującego w procesie intencjonalnym „*Naturę i Bóstwo, Stawanie się i Zasadę, Akt i Potencję. Idee i Rzeczy*” (*Świat wartości. Wprowadzenie do aksjologii*, Kraków 2001, s. 183). W teorii Józefa Lipca relacjonizm łączy się z *realizmem*: „wartości estetyczne znajdują się (...) w *przedmiocie* (s. 144), nie ma zaś wartości estetycznych nigdy i w żadnym przedmiocie poza owymi relacjami, czyli poza światem dostatecznie upodmiotowionym (takim, jakim wydaje się *świat ludzki*, wypełniony przecież przeżywającą i oceniającą, zindywidualizowaną i zwielokrotnioną podmiotowością) (s. 144-145). Na przekór „pokusie transcendentalizmu” stwierdza, że wartości *zakodowane są* w kontaktach człowiek - człowiek, że są *wspólne* dla ogółu ludzi i ogółu kultur, że są

zobowiązującą ofertą dla gatunku jako całości”, (s.154). Jako elementy zmiennej, ewoluującej aksjofery zapowiadają pojawienie się „*obiektywnie pozytywnych i konstruktywnych*” (s. 154), nieznanych jeszcze „*rejonów estetyczności*”.

Problemowi „estetyzacji wszelkiej rzeczywistości” poświęca autor kolejny rozdział książki. Doktryną „złotego środka” opartą na zasadach umiarkowanego realizmu wyjaśnia „*jak jest możliwe (...) autonomiczne dzieło interpretacji estetycznej*” (s. 161). W oparciu o własne doświadczenia:

- określa warunki wyjścia poza „materię empirii” w „*wyższą sferę walorów estetycznie naznaczonych*”,
- wskazuje na możliwości ujęcia zdarzeń w nowej formie, np. jako „spektaklu”,
- zwraca uwagę na artystyczne przeobrażanie, estetyczne dopełnianie, odrealnianie i rekonstrukcję „*metafizycznej wszystkości*”, zdolnej do uchwycenia bytu jako całości i - równolegle - człowieka jako całości” (s. 168).

Profesor Józef Lipiec zauważył wyraźną zmianę w procesie rozwoju sztuki: człowiek - twórca oraz człowiek - odbiorca - współkreator sztuki ogarniają świat „*wszystkimi zmysłami naraz*”, w wyniku czego w „*maksymalnym uderzeniu podmiotowym*” wdzierają się na wiele sposobów w tajemnice Bytu. Sztuka scalona, kultura jako totalność, zaspokajają ludzkie pragnienie „*syntezy*” a także - co niemniej ważne - skutecznie stymulują i wymuszają wprowadzanie nowych sensów i wartości w struktury ludzkiej rzeczywistości. Autor książki przewiduje, że z czasem zwiększą się w sposób niewyobrażalny dla współczesnego człowieka możliwości „*prywatnej kreacji artystycznej*” i zaistnieją warunki do dokonania się „*wielkiej rewolucji subiektywistycznej*” (s. 170). W wytworzonej w zbiorowym wysiłku „*wspólnej przestrzeni estetycznej*” (s.172), w kulturze, człowiek zbliży się do realizacji „*ideału estetycznego*” (s. 178) i przeciwstawi się „*zmianom totalnie antyestetycznym*” (s. 180) a także - w procesie obcowania z cudownym światem intencjonalności - zaspokoi potrzebę olśnienia i zachwyty *ogólnym* pięknem.

Credo estetyczne zawiera liczne, syntetyzujące tezy. Autor dzieła przyjmuje, że „piękno” należy do pojęć „*aksjologicznie pierwotnych*”,

„ontologicznie fundamentalnych”, „językowo niewyraźnych” (s. 182), że „zanurzenie w piękno okazuje się (...) stanem wszelkiego bytu” (s. 185). Profesor tworzy teorię gradacji zjawisk pod względem poziomu ich urody. Zasady: symetrii, przechodniości, relatywności współwystępują z rozważaniami na temat „ekstrapolacji kategorii piękna” (s. 194) oraz „partycypacji”, uczestnictwa każdego piękna w dziedzinowo od niego wyższym nośniku wartości estetycznych.

Należy zwrócić uwagę na cenną, oryginalną definicję sztuki: „sztuka stanowi *skróconą, poglądową lekcję istoty bytu*”, którego „fundamentem i osnową jest *piękno*” (s. 201). Sztuka: 1. Wytwarza to, co nie zostało urzeczywistnione w kosmosie, jest wypełnieniem luk w Bycie; 2. Stwarza „*antropologiczną mutację*” wytworów - wzorców natury; 3. Stanowi „*forpocztę możliwych rozwiązań w bycie, awangardę bytu*”; 4. „*Powołuje do istnienia quasi-rzeczywistość swoistej konkurencji i komentarza zarazem*”; 5. Jest „*pozabiologiczną, transcendującą ekspresją człowieczeństwa*”; 6. Jest terenem wartości *ekstremalnych, bo autotelicznych*, zbliża się do *dziedzin ideału* zbiegając się z wartościami *samego bycia* (s. 200, 201, 202).

Książkę kończy pełen niezwykłego uroku *Autobiogram estetyczny*. Urzeczywistnieniu pięknem przyrody (szumem wody, pięknem gór, urodą ludzi) towarzyszy umiłowanie sztuki: muzyki, literatury, teatru, filmu, pantomimy, baletu, malarstwa. Profesor podkreśla, że warunkiem przeżywania głębokich, metafizycznych przeżyć w kontaktach z dziełami sztuki jest elastyczność i otwartość w nastawieniu do wartości, wyostrzona selekcja jako wyraz „współtwórczej konkretyzacji”, skupienie, koncentracja na istocie piękna. W przeżyciach „czystych” (nieinstrumentalnych) piękno wypełnia, zastępuje świat, zadziwia swą intensywnością i zmusza do postawienia filozoficznego pytania: „jak takie piękno jest możliwe?” (s. 213). Wyniki systematycznych badań dotyczących ontologii i aksjologii dzieła sztuki w *Powrocie do estetyki* łączą się z analizą autentycznych doznań estetycznych autora. Połączenie dwoistości kreacyjnego oraz odbiorczego nastawienia wobec europejskiej kultury zaowocowało u Józefa Lipca śmiałą, niekonwencjonalną teorią świata wartości tworzoną od wielu lat zarówno w *Podstawach ontologii społeczeństwa*, *Ontologii świata realnego*, *Kalokagatii*, *Wolności i pod-*

miotowości człowieka, Filozofii olimpizmu, Świecie wartości, Koletycznym, jak i setkach artykułów.

Recenzowana książka odsłania wielopoziomową, fascynującą osobowość Myśliciela realizującego ideał wszechstronności, sprawdzającego samego siebie na wielu różnych polach: jako filozofa, wychowawcy młodzieży akademickiej, autora recenzji prac naukowych, dzieł muzycznych i filmowych, uczestnika ruchu teatralnego, twórcy urzeczowego urodą świata - pięknem sztuki.

Autor dzieła wnosi nieoceniony wkład w refleksję o kulturze i o naturze człowieka, wyznacza i prezentuje ontologię zbiorowych bytów oraz otwiera perspektywy nowoczesnej filozofii wartości. W sytuacji, kiedy w Polsce zaznaczył się odwrót od zainteresowania wielką teorią, znakomita książka Profesora Józefa Lipca wykracza poza normalne standardy w filozofii, a jako praca wielowątkowa, wieloznaczna, „otwarta”, jest warta tego, aby czytać ją ciągle na nowo.

BEATA SZYLKO

ZNACZENIE OŚWIECENIA W KULTURZE EUROPEJSKIEJ

Zbigniew Drozdowicz: *Filozofia Oświecenia*. Warszawa 2006, 279 s.

Filozofia Oświecenia autorstwa Zbigniewa Drozdowicza, specjalisty w zakresie filozofii nowożytnej, zwłaszcza francuskiej, oraz filozofii religii, jest zbiorem piętnastu wykładów prezentujących główne idee filozoficzne epoki Oświecenia. Ze względu na przystępną formę wykładu, odbiorcami książki mogą być nie tylko studenci filozofii, ale także reprezentanci szeroko rozumianych nauk humanistycznych.

Autor monografii podjął zadanie prezentacji idei oświeceniowych w pięciu krajach europejskich, takich jak: Wielka Brytania, Francja, Niemcy, Włochy i Polska. Warto przyjrzeć się bliżej tej strukturze.

Wykład pierwszy pełni funkcję wprowadzenia do filozofii oświeceniowej, prezentuje charakterystykę epoki - jej ramy chronologiczne (przedstawione osobno dla Anglii, Niemiec, Francji, Włoch i Polski), z uwzględnieniem źródeł narodzin Oświecenia w tych krajach. Autor prezentuje inicjatorów nowych idei. W Anglii są nimi: T. Hobbes, J. Locke, D. Hume, we Francji: Monteskiusz, Wolter, J. J. Rousseau, w Niemczech: Ch. Wolff, J. G. Herder, G. E. Lessing, we Włoszech G. Vico, w Polsce: St. Konarski, H. Kołłątaj, St. Staszic. Autor przedstawia główne cechy epoki Oświecenia oraz fazy jej rozwoju w poszczególnych państwach Europy. Przede wszystkim zwraca uwagę na związek Oświecenia z kulturą wielkomiejską oraz na stosunek ówczesnych myślicieli do religii. Zaznacza, iż epoka ta była mocno zróżnicowana wewnętrznie, choć można w niej wyróżnić pewne niezmiennie motywy. Należą do nich: idea rozumu pojmowanego jako arbitra w sprawach życiowych (stąd krytyka racjonalizmu kartezjańskiego), wyzwalanie umysłu z przesądów, idea postępu i idea Natury. „Wizytówkami” Oświecenia są: *Encyklopedia albo słownik rozumowy nauk, sztuk i rzemiosł* oraz *Historia*

naturalna Buffona, *Lewiatan* Hobbesa, *Dwa traktaty o rządzie* Locke'a, *Traktat o naturze ludzkiej* Hume'a, *Duch praw* Monteskiusza, *Traktat o tolerancji* Woltera, *Umowa społeczna* Rousseau.

Każda z pięciu części przedstawiająca myśl oświeceniową danego państwa zawiera tło historyczne, opis ówczesnej władzy i sytuacji politycznej kraju, jego rozwarstwienie społeczne oraz ośrodki życia umysłowego. Autor prezentuje szczegółowo historię oświeceniowej Anglii, począwszy od objęcia tronu przez Jakuba I, rewolucję i sytuację polityczną po jej zakończeniu. W części poświęconej Oświeceniu francuskiemu czytelnik spotyka się z opisem sytuacji kraju od wstąpienia na tron Ludwika XIV do wybuchu Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Jeśli chodzi o kraje niemieckie, autor kreśli ich historię począwszy od panowania dynastii saskiej do rządów króla-filozofa Fryderyka II. Sytuacja społeczno-polityczna państw włoskich przedstawiona została od przełomu XVI i XVII w., przy czym autor uwzględnia tu również stosunek Kościoła katolickiego do idei oświeceniowych upowszechnianych na łamach ówczesnej prasy. Historia Oświecenia polskiego to panowanie Wettinów oraz St. A. Poniatowskiego. Autor opisuje wady demokracji szlacheckiej, kryzys sytuacji politycznej Polski pod koniec XVIII w., ale poświęca również wiele uwagi rozwojowi szkolnictwa, kultury i sztuki polskiej w okresie Oświecenia stanisławowskiego.

W każdej z pięciu części książki autor prezentuje główną myśl Oświecenia charakterystyczną dla danego państwa europejskiego. W Anglii, Francji i Niemczech jest nią naturalizm. Jako jego prekursorów w Anglii autor wymienia Th. Hobbesa, i I. Newtona, jako kontynuatorów: A. Shaftesbury'ego, B. Mandeville'a, A. Pope'a, H. Bolingbroke'a, F. Hutchesona i A. Smitha.

Przy naturalizmie francuskim Zbigniew Drozdowicz uwzględnia podział na naturalistów mechanistycznych (J. O. de La Mettrie, E. B. de Condillac, P.-H. T. Holbach) i naturalistów eklektycznych (D. Diderot, C. A. Helvetius, J. A. N. Condorcet). Wśród naturalistów niemieckich rozróżnia tych, którzy łączą ten nurt z deizmem (Ch. Thomasiusa, Ch. Wolffa, G. Forstera i I. Kanta) oraz z panteizmem (J. W. Goethego, F. Schillera). Uwzględnia również eklektyków, czyli myślicieli łączących w naturalizmie różne wątki filozoficzne (J. G. Hamman, F. H. Jacobi i

J. C. Lavater). Obok naturalistów autor prezentuje w rozdziale poświęconym Oświeceniu niemieckiemu teologów, którzy podjęli próbę odnowienia teologii protestanckiej (S. J. Baumgarten, J. S. Seniler), filologów, którzy rozwijali hermeneutykę biblijną (H. S. Reimarus i J. Ch. Edelman) oraz pietystów - inicjatora owego ruchu Ph. J. Spenera (autor poświęca wiele uwagi analizie jego dzieła *Pia desideria*) oraz jego uczniów. Prof. Drozdowicz zaznacza, iż nie widzi zbieżności pietyzmu z ideami Oświecenia.

Prezentując Oświecenie włoskie i polskie, autor nie wyróżnia jednej głównej myśli charakterystycznej dla każdego z nich. Jedynie w rozdziale o Włoszech Zbigniew Drozdowicz przedstawia myślicieli - nowatorów, którzy swoją aktywność przejawiali raczej w budowaniu tego, co nowe niż w podważaniu tego, co zastali (C. Beccaria, F. M. Pagano, C. Goldoni i G. G. Casanova). Zwraca także uwagę na włoskich dziejopisarzy, którzy podejmowali próby opisanie historii swojego państwa - przedstawieni tu są: N. Machiavelli, F. M. Ottieri, A. Fabroni, G. B. Baldelli, L. A. Muratori, G. Giulini, C. Rosmini, G. di Blasi, R. Gregorio.

Każdy z rozdziałów zawiera podrozdział zatytułowany *Indywidualności*. Autor nie wyjaśnia do końca, dlaczego dokonuje takiego wyszczególnienia i według jakiego kryterium. Wydawać się może, że chodzi tu o filozofów, których nie da się włączyć w główny nurt myślowy epoki Oświecenia. Jest to jednak wątpliwe przypuszczenie, jeśli zważyć wymieniane przez Drozdowicza nazwiska.

Do indywidualności angielskich autor zalicza J. Locke'a, D. Hume'a i T. Reida. Czytelnik poznaje ich biografie, a także główne działo. Z twórczości Locke'a autor analizuje traktujące o powstaniu państw i władzy *List o tolerancji* i *Dwa traktaty o rządzie* oraz zawierające krytykę racjonalizmu Kartezjańskiego i wyłożoną koncepcję empiryzmu *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Z teorią poznania Locke'a autor konfrontuje epistemologię Hume'a, analizując *Traktat o naturze ludzkiej*.

Wśród indywidualności francuskich autor wymienia: Monteskiusza, Woltera i Rousseau. Poglądy polityczne Monteskiusza zostały omówione na przykładzie *Listów perskich*, *Rozważań nad przyczynami wielkości i upadku Rzeczypospolitej Rzymian* oraz *Ducha praw*. Autor w

szczegółności zwraca uwagę na konsekwencje ostatniego z wymienionych dzieł. *Duch praw* wywołał duże zainteresowanie wśród ówczesnych odbiorców. Prezentując dorobek literacki Woltera, autor poświęca najwięcej miejsca analizie takich dzieł, jak: *Elementy filozofii Newtona*, *Traktat o tolerancji* oraz powiastki filozoficzne - *Kandyd*, *Zadig*, *Prostaczek*. Oprócz znanych prac Rousseau: *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, *Rozprawy o naukach i sztukach*, *Umowy społecznej* i *Emila*, autor prezentuje również mniej popularne *Listy o Opatrzności* oraz *List o widowiskach*. Na szczególną uwagę zasługuje tu opis bardzo negatywnych reakcji, jakie wywołały powyższe dzieła, i jaki miało to wpływ na dalsze życie Rousseau.

Za indywidualności w Niemczech prof. Drozdowicz uznaje G. E. Lessinga i J. G. Herdera. Liczne dramaty Lessinga oraz jego polemiki teologiczne i epistemologiczne czytelnik poznaje wraz z jego życiorysem. Najwięcej jednak miejsca poświęca autor analizie ważnego dzieła historiozoficznego - *Wychowanie rodzaju ludzkiego*. Problematykę historiozoficzną zawierają także *Myśli o filozofii dziejów* Herdera nawiązujące do Spinozy i Leibniza. Na koniec autor wskazuje na znaczenie Herdera dla filozofii Oświecenia, gdyż dostrzegł on różnego rodzaju ograniczenia ówczesnych stanowisk filozoficznych. Niestety, autor nie mówi, o jakie ograniczenia chodzi.

Wśród indywidualności włoskich autor prezentuje G. Vico oraz mniej znanych myślicieli, takich jak: L. A. Muratori i V. Cuoco. Najwięcej uwagi poświęca Vico i jego *Nauce nowej* - dziełu nowatorskiemu jak na ówczesne czasy, zawierającemu kwestie poznawcze, ontologiczne, historiozoficzne, a także dotyczące logiki, moralności, ekonomii, polityki, fizyki, astronomii, geografii i chronologii. W dalszej części autor prezentuje dzieła Muratoriego dotyczące Włoch - problemu kultury, praw, ale także refleksji nad człowiekiem i historią. Spośród prac V. Cuoco czytelnik poznaje *Szkic historyczny* - o doskonałym ustroju politycznym oraz serię opracowań zatytułowanych *Platon we Włoszech* przedstawiających tezę o wyższości kultury rzymskiej nad grecką.

Z grona przedstawicieli Oświecenia polskiego autor prezentuje życie i twórczość St. Konarskiego, H. Kołłątaja i St. Staszica. Z dorobku pisarskiego St. Konarskiego prof. Drozdowicz analizuje *Rozmowę pew-*

nego ziemianina, *Ustawy szkolne* oraz *O skutecznym rad sposobie*. Wszystkie dzieła zawierały intencję reformatorską. Podobne tendencje spotykamy w poglądach społecznych H. Kołłątaja. Autor przedstawia je na podstawie analizy dzieła *Anonima listów kilka skierowanych do Stanisława Małachowskiego, referendarza koronnego, marszałka sejmowego i Konfederacji Generalnej*, w którym Kołłątaj nawiązuje do A. Smitha. Poglądy moralne prezentuje rozprawa filozoficzna *Porządek fizyczno-moralny*. St. Staszic, potraktowany przez autora jako umysł „najbardziej filozoficzny”, podobnie jak Konarski, pisał o kryzysie państwa polskiego i zawarł w swoich dziełach propozycje naprawy. W tym celu opracował w *Uwagach nad życiem Jana Zamoyskiego Kanclerza i Hetmana W. K. do dzisiejszego stanu Rzeczypospolitej Polskiej przystosowanych* program uzdrowienia polskiego szkolnictwa. W *Przestrobach dla Polski* apelował o ustanowienie dla Polski *Konstytucji*.

W ostatnim wykładzie autor zawiera krytykę Oświecenia i jego współczesne odczytania. Do osiemnastowiecznych krytyków zalicza obrońców chrześcijaństwa, m.in. ks. J. Frerona, który w *Roczniku literackim* krytykował pisarzy oświeceniowych za to, że zwalczają Boga. Inni ówcześni krytycy to E. Burke i J. de Maistre. Burke polemizował z oświeceniowymi koncepcjami społeczeństwa opartego na prawie natury, uważał, że prawo natury nie jest w stanie zapewnić człowiekowi właściwego rozwoju intelektualnego i moralnego. J. de Maistre krytykował rewolucję francuską, obciążając odpowiedzialnością za to wydarzenie francuskich filozofów Oświecenia. Osiemnastowieczna krytyka Oświecenia wywodziła się ze środowisk liberalnych, świadczy o tym myśl m.in. E. Fagueta - przedstawiciela francuskiego liberalizmu przełomu XIX i XX w.

W części poświęconej współczesnym odczytaniom Oświecenia prof. Drozdowicz wymienia: *Dialektykę Oświecenia* M. Horkheimera i Th. Adorno, *Co to jest Oświecenie* i *Historię szaleństwa w dobie klasycyzmu* M. Foucaulta oraz myśl E. Gellnera. Horkheimer i Adorno, a także J. Habermas zarzucali Oświeceniowi obalenie starych mitów i tworzenie w ich miejsce nowych. *Co to jest Oświecenie?* Foucaulta to odczytanie tej epoki przez Kanta. Foucault zauważa, że pojawia się tu „filozofia problematyzująca swą aktualność, którą Kant bada jako fakt”. Według Fo-

ucaulta, w tekście Kanta pojawia się pytanie o stan aktualny; dotyczy ono określenia pewnego elementu teraźniejszości, który trzeba rozpoznać i odróżnić od wszystkich innych. Gellner odczytuje Oświecenie jako epokę „racjonalistycznego fundamentalizmu”, odrzucającego jakiegokolwiek objawienie.

Praca prof. Zbigniewa Drozdowicza oparta jest na bogatym materiale źródłowym. Autor wykorzystuje dzieła (niektóre czytane w językach oryginalnych): Berkeleya, Buffona, Condillaca, Diderota, Foucaulta, Helvetiusa, Herdera, Hobbesa, Holbacha, Hume'a, Kołłątaja, Konarskiego, La Mettriego, Locke'a, Lessinga, Machiavellego, Maistre'a, Monteskiusza, Rousseau, Smitha, Staszica, Vico i Woltera. Uwzględnia monografie poświęcone Oświeceniu, także historię państw europejskich, np.: *Historia Francji* J. Baszkiewicza, *Historia Niemiec* J. Krasuskiego, *Niemiecka myśl polityczna wieku Oświecenia* A. Wolff-Powęskiej, *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga* P. Hazarda. Znajduje się tu również literatura obcojęzyczna. Dziwić może nieuwzględnienie monografii *Filozofia i kultura Francji w XVIII w.* St. Zapaśnika.

Praca Zbigniewa Drozdowicza jest syntezą filozofii Oświecenia. Zawiera prezentację myśli francuskiej, niemieckiej, brytyjskiej, włoskiej oraz polskiej. Autor nie ogranicza się tylko do prezentacji, podejmuje się także krytyki przedstawianych poglądów. Walorem książki jest to, iż przedstawia ona idee oświeceniowe w sposób bardzo przystępny. Dzięki temu, że poglądy filozofów przedstawiane są wraz z ich biografią, czytelnik nie ma wrażenia „monumentalności” sposobu przekazywania owych treści. Momentami pracę prof. Drozdowicza czyta się nawet niczym powieść. Mankamentem są nieznaczne błędy literowe w tekście, a także w nazwiskach (np. błąd w nazwisku - zamiast G. Forster jest Ferster, s. 165).