UNIWERSYTET WARSZAWSKI

INSTYTUT FILOZOFII

462008 WARSZAWA

Rada Programowa

Mieczysław Omyła (przewodniczący)
Stanisław Judycki, Witold Mackiewicz
Ryszard Panasiuk, Andrzej Półtawski, Bogusław Wolniewicz,
Zbigniew Zwoliński

Zespół Redakcyjny

Marcin Będkowski (strona internetowa), Seweryn Blandzi,
Stanisław Butryn, Stanisław Czerniak,
Antoni Jarnuszkiewicz SJ, Krystyna Krauze-Błachowicz,
Witold Mackiewicz (redaktor naczelny), Anna Wojtowicz (zastępca redaktora naczelnego)

Tytuł dotowany z funduszów
Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego

© Copyright by Edukacja Filozoficzna, 2008

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

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY I ROZPRAWY

POLEMIKI I DYSKUSJE

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA

RECENZJE I NOTY

CONTENTS

ARTICLES AND DISSERTATIONS

POLEMICS AND DISCUSSIONS

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SYRVEYS

ANNOUNCEMENTS, INTERPRETATIONS, ARCHIVAL MATERIALS

REVIEWS AND NOTES

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 46 2008

MARIUSZ MAZUREK
KUL JP II w Lublinie

WYJAŚNIAJĄCA FUNKCJA MOCNYCH ZASAD ANTROPICZNYCH W KOSMOLOGII

Wprowadzenie. W ciągu ostatnich kilku dziesięcioleci daje się zaobserwować wśród kosmologów i filozofów szczególnie żywe zainteresowanie problematyką zasad antropicznych, w tym również możliwością stosowania antropicznego wyjaśniania w badaniach kosmologicznych. Człowiek w swych dążeniach poznawczych pragnie zrozumieć i wyjaśnić otaczające go środowisko, a także określić swoje miejsce we Wszechświecie. Chce poznać, jaki ten Wszechświat jest, dlaczego w ogóle istnieje, skoro nie musi istnieć? W przeszłości odpowiedzi na podobne pytania dawały różne systemy filozoficzne. Nie jest więc dziełem przypadku, że już w starożytnej refleksji filozoficznej nad Wszechświatem nie było obce pytanie o powiązanie jego własności z istnieniem w nim człowieka. Jak relacjonuje Ksenofont, Sokrates dostrzegł, że orbita Słońca znajduje się w granicach najbardziej sprzyjających dla życia na Ziemi, a pozostałe ciała niebieskie wydają się tak zachowywać, jakby miały służyć człowiekowi[1].

W kosmologii natomiast współczesnej nurt antropiczny pojawił się w związku z dostrzeżeniem w jej ramach wielu zagadnień i konkretnych pytań, na które aktualna wiedza przyrodnicza nie była w stanie w ogóle udzielić zadowalających odpowiedzi. Chodziło zarówno o zagadnienie koincydencji Wielkich Liczb[2], jak i kosmiczne zbiegi okoliczności nazwane też kosmicznymi koincydencjami, bez których powszechnie

[1] Zob. O. Longo: *Anthropic Principle and Ancient Science*, w: *The Anthropic Principle*, F. Bertoia, U. Curi (eds). Cambridge 1988, s. 21-23 [17-25].

[2] Por. Z. Klimek: *Koincydencje dużych liczb kosmologii i mikrofizyki*. „Postępy Astronomii" 24 (1976), z. 4, s. 223-233. Gdy zestawimy ze sobą wielkości charakteryzujące Wszechświat w różnych skalach (mikroskalę z makroskalą), to otrzymujemy liczby rzędu wielkości 10^{40}. Por. też H. Bondi: *Kosmologia*. Warszawa 1956, s. 78-82.

dostrzegana na Ziemi węglowa forma życia w ogóle nie mogłaby zaistnieć i rozwinąć się do ludzkiej postaci[3].

Mocne zasady antropiczne. Rozwój antropicznego podejścia w kosmologii wiąże się z konferencją Międzynarodowej Unii Astronomicznej, która odbyła się w Krakowie w 1973 roku z okazji 500. rocznicy urodzin Mikołaja Kopernika. Kluczowym wówczas zagadnieniem dla kosmologii, dyskutowanym na sympozjum, była konfrontacja teorii kosmologicznych z danymi obserwacyjnymi. W czasie tej konferencji angielski fizyk i kosmolog Brandon Carter w wygłoszonym referacie[4], nawiązując do pracy[5] Dicke'go, zaproponował antropiczne wyjaśnianie wielu niejasnych, zagadkowych i niemożliwych do wyjaśnienia na gruncie dostępnej wiedzy naukowej, kwestii pojawiających się w ramach współczesnej, opartej na Ogólnej Teorii Względności, kosmologii przyrodniczej[6]. W związku z tym sformułował on dwie tezy, nazwane przez niego słabą i mocną zasadą antropiczną (MZA)[7]. O ile w słabej wersji zasady antropicznej stwierdzane są zależności globalnych własności Wszechświata od faktu istnienia w nim życia bez rozstrzygania charakteru i sposobu pojawienia się tych zależności, o tyle MZA stwierdza, że Wszechświat od początku swego istnienia musiał posiadać takie własności, które pozwoliły, aby rozwinęło się i mogło w nim to życie ewoluować.

[3] Zob. M. Rees: *Tylko sześć liczb.* Warszawa 2000. Zob. też J. Gribbin, M. Rees: *Kosmiczne zbiegi okoliczności.* Warszawa 1996.

[4] B. Carter: *Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology,* w: *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data,* M. S. Longair (ed.). Dordrecht 1974, s. 291-298.

[5] R. Dicke: *Dirac's cosmology and Mach's principle.* "Nature" 192 (1961), s. 440-441.

[6] Chodzi tu o uzasadnienie charakterystyk fizycznych, w tym stałych fizycznych i koincydencji wielkich liczb.

[7] Zaznaczyć należy, że rozróżnienia te nie są zbyt trafne, wersja silna nie jest, wbrew swej nazwie, uściśleniem wersji słabej. MZA jest sformułowaniem ontologicznym, ponieważ określa właściwości bytu fizycznego, natomiast słaba zasada antropiczna posiada status epistemologiczny, będąc w swej istocie regułą wyboru teorii kosmologicznych, faworyzująca te teorie, które gwarantują warunki konieczne do istnienia obserwatora. Samo także przyjęcie nazwy *zasada* w odniesieniu do antropicznego sposobu wyjaśniania jest mylące, gdyż nie jest ona fundamentalnym prawem przyrody.

W sformułowaniu Cartera MZA brzmi następująco: Wszechświat (a więc i podstawowe parametry, od których on zależy) musi być taki, aby dopuścił stworzenie obserwatorów na pewnym etapie jego [ewolucji][8]. Tak więc pozycja człowieka jest uprzywilejowana we Wszechświecie, w tym sensie, że rozwój życia opartego na chemii organicznej mógł nastąpić tylko w specjalnych warunkach, zależnych od takich własności Wszechświata, jak jego wiek, prędkość ekspansji i wartości poszczególnych parametrów fizycznych[9]. Istnienie życia opartego na związkach węgla, a w szczególności istnienie rozumnego obserwatora, stanowi fakt o znaczeniu nie tylko kosmologicznym, ale i filozoficznym. Rzeczą niezwykle zadziwiającą jest, jak silne ograniczenia narzuca nasze istnienie własnościom Wszechświata. Pomiędzy tym, że istniejemy jako świadomi obserwatorzy, a globalnymi właściwościami Wszechświata występuje niezwykle subtelne dostrojenie[10]. Nasuwa się pytanie: czy owo subtelne dostrojenie niezależnych od siebie parametrów kosmicznych należy uważać za przypadek, czy może za przejaw celowości przyrody?[11]. Odpowiedź, że jest to szczęśliwy traf, oznaczałaby konieczność rezygnacji z wszelkich prób zrozumienia porządku panującego we Wszechświecie. Dlaczego zatem nasz Wszechświat właśnie tak wygląda? Hawking odpowiada: gdyby był inny, nas by tutaj nie było[12]. Faktem jest, że istniejemy i trudno byłoby przyjmować takie wartości odpowiednich wielkości fizycznych, które byłyby z tą prawdą niezgodne. Kosmologia może się nawet w ogóle nie interesować faktem istnienia życia świadomego (i zwykle przecież się nie interesuje, przyjmując hipotezę fizycznego Wszechświata[13]. Dopiero nurt antropiczny zwraca jej uwagę na tę

[8] Por. B. Carter: *Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology*, art. cyt, s. 294.

[9] Por. J. Życiński: *Konieczność fizyczna a zasady antropiczne w kosmologii.* „Roczniki Filozoficzne" 50 (2002), z. 1, s. 621.

[10] Por. M. Heller: *Kosmiczna przygoda Człowieka Mądrego.* Kraków 1994, s. 243.

[11] Por. J. Życiński: *Konieczność fizyczna a zasady antropiczne w kosmologii*, art. cyt, s. 621.

[12] S. Hawking: *Krótka historia czasu. Od wielkiego wybuchu do czarnych dziur.* Warszawa 1990, s. 120.

[13] Por. M. Heller: *Ewolucja kosmosu i kosmologii.* Warszawa 1983, s. 93-94.

problematykę), ale przyjmując swe rozwiązania, nie może mu przeczyć[14].

J. Barrow wyraził to w sformułowaniu, że: Wszechświat musi zawierać życie[15]. Zatem nasze istnienie nakłada reguły wyboru na typ Wszechświata, o ile jest ono konsekwencją, że taki typ Wszechświata zaistniał[16]. Obserwowalne wartości zmieniających się w czasie wielkości fizycznych nie mogą być dowolne, lecz muszą być ograniczone warunkami (np. istnieniem miejsc w przestrzeni), gdzie może rozwijać się życie oraz czasu ściśle związanego z okresem biologicznej i kosmologicznej ewolucji organizmów żywych i środowiska podtrzymującego życie .

J. Barrow i F. Tipler w swojej monografii oceniają sformułowanie Cartera jako wyraźnie metafizyczny i mało dający się obronić pogląd. Zakłada on bowiem, że Wszechświat nie może być inaczej skonstruowany, a to dlatego, że stałe przyrody prawdopodobnie nie posiadałyby innych wartości liczbowych niż te, które obserwujemy[18]. Podają oni swoje sformułowanie tej zasady stwierdzając, że: Wszechświat musi posiadać takie własności, które pozwolą na rozwinięcie się w nim życia na pewnym etapie jego historii[19]. Sformułowanie to nie odbiega zasadniczo od propozycji Cartera i, jak wskazują jego autorzy, w sposób najbardziej oczywisty może być interpretowane w duchu klasycznego argumentu z planu stwierdzającego, że istnieje jeden możliwy Wszechświat „nakierowany” na cel wytworzenia i podtrzymania w istnieniu obserwatorów[20].

[14] M. Łagosz: *Człowiek miarą Wszechświata? Problem zasad antropicznych w kosmologii.* „Filozofia Nauki” 37 (2002), z. 1, s. 36.

[15] J. Barrow: *Anthropic Definitions.* “Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society” 24 (1983), s. 149.

[16] Por. M. Łagosz: *Człowiek miarą Wszechświata? Problem zasad antropicznych w kosmologii*, art. cyt, s. 36.

[17] Por. M. Zabierowski: *Wszechświat i metafizyka.* Warszawa 1998, s. 19-21.

[18] J. Barrow, F. Tipler: *The Anthropic Cosmological Principle.* Oxford University Press 1986, s. 6.

[19] Tamże, s. 21.

[20] Tamże, s. 22.

Tak rozumiana MZA nie może być - zdaniem Barrowa i Tiplera - naukowo ani potwierdzona, ani obalona, gdyż posiada wyraźnie religijny charakter i jest otwarcie lub w sposób ukryty głoszona przez teologów[21]. Trudno bowiem, jak się wydaje, w inny sposób zinterpretować fakt, że po to, aby zaistniał człowiek jako organizm żywy (obserwujący świat), musiało powstać życie, które do swego rozwoju potrzebuje węgla. Aby zaistniał węgiel, musiały narodzić się gwiazdy; ich ewolucja musiała trwać dostatecznie długo, by wreszcie w ich wnętrzach mogło dojść do syntezy węgla. Procesy te musiały trwać przynajmniej kilkanaście miliardów lat. Znane jest powiedzenie R. Dicke'go: węgiel jest niezbędny, by wyprodukować fizyka[22].

Collins i Hawking - jak sami stwierdzają - postawili przed sobą w swojej pracy niewygodne pytanie: Dlaczego Wszechświat jest izotropowy?[23]. Chcąc odpowiedzieć na to pytanie rozważali wielkość prawdopodobieństwa przypadkowego wyboru naszego, maksymalnie izotropowego i jednorodnego Wszechświata spośród opisywanej przez L. Bianchiego klasy modeli jednorodnych. W efekcie przeprowadzonych przez nich analiz okazało się, że prawdopodobieństwo dowolnego wyboru takich warunków początkowych, które prowadziłyby do realizacji stanu równomiernego rozkładu materii, byłoby równe zeru. Jedynym więc wyjaśnieniem zaistnienia, mimo wszystko, naszego Wszechświata jest, według Collinsa i Hawkinga, fakt naszego istnienia. Swoją zatem wersję mocnej zasady antropicznej formułują w formie odpowiedzi na pytanie: Dlaczego Wszechświat jest izotropowy? - ponieważ my w nim istniejemy[24]. Wskazują tym samym, że nasze istnienie jest silnie uzależnione od równomiernego rozkładu materii. Wszechświat, w którym istniejemy, od początku musiał być taki jaki jest, abyśmy mogli w nim zaistnieć[25]. Wystąpienie obserwowanych wartości stałych fizyki i parametrów kosmologicznych było konieczne. Musiały one posiadać takie

[21] Tamże, s. 22.

[22] R. Dicke: *Dirac's cosmology and Mach's principle,* art. cyt., s. 440-441.

[23] Por. C. Collins, S. Hawking: *Why is the Universe isotropic?* "The Astrophysical Journal" 180 (1973), s. 334.

[24] Tamże, s. 334.

[25] Por. M. Heller: *Kosmiczna przygoda Człowieka Mądrego,* wyd. cyt., s. 240.

wartości, jakie posiadają, gdyż przy innych nie byłoby możliwe powstanie białkowych form życia[26].

W 1977 roku amerykański fizyk John Wheeler, tłumacząc własności naszego Wszechświata, zaproponował partycypacyjną (uczestniczącą)[27] zasadę antropiczną. Opiera się ona na konstatacji, że obserwatorzy są konieczni, aby powołać Wszechświat do życia. W swoim uzasadnieniu Wheeler odwołuje się do trzech różnych kwestii poznawczych: analizy metod i efektów obserwacji astronomicznych, interpretacji mechaniki kwantowej[28]. Z epistemologicznego punku widzenia cała rzeczywistość jest sprowadzana - przez tę zasadę - do funkcji obserwacyjnych poznającego podmiotu.

Obserwując odległe galaktyki, badając ich własności i cechy, astronomowie mają świadomość, że w wielu przypadkach mogą one już faktycznie nie istnieć. Jednak wysyłane przez nie promieniowanie elektromagnetyczne z racji odległości dociera do nas i obserwowane sprawia, że galaktyki te wciąż dla obserwatora istnieją. Przez fakt aktualnej obserwacji są one wprowadzane w istnienie. Podobnie można by przyjąć, że cały Wszechświat ze swoimi własnościami również jest wprowadzany w istnienie dzięki obserwacjom dokonywanym w pewnym momencie czasu przez świadomego obserwatora.

Przeciwko partycypacyjnej zasadzie antropicznej formułuje się wiele zarzutów i uwag zmierzających do ukazania jej skrajnie filozoficznego

[26] Por. J. Życiński: *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki.* Warszawa 1993, s. 170.

[27] Wheelerowskie uczestnictwo istoty ludzkiej w byciu Wszechświata może być rozumiane w trojaki sposób: jako udział ludzkiej wiedzy w stawaniu się Wszechświata, podobnie jak w interpretacji Carla von Weizsaecker'a mechaniki kwantowej; jako udział ludzkiej świadomości utożsamianej ze świadomością Wszechświata; jako udział ludzkiego poznania zmysłowego w kreowaniu Wszechświata [T. Grabińska: *Od nauki do metafizyki.* Warszawa 1998, s. 91].

[28] Powiązanie rozważań kosmologicznych z zagadnieniami dotyczącymi mechaniki kwantowej nie są przypadkowe. W pierwszych okresach ewolucji Wszechświata decydującą rolę odgrywają oddziaływania silne, następnie słabe i dlatego teoria wczesnego Wszechświata powinna opierać się na fizyce cząstek elementarnych [B. Rok: *Status kosmologii.* „Studia Filozoficzne" 10 (1984), s. 119]. Nie wszystkie własności makroświata da się wyprowadzić z charakterystyki cząstek elementarnych. Dlatego zdolność eksplikacyjna mechaniki kwantowej w kosmologii jest ograniczona. W kosmologii oprócz rezultatów poszczególnych dyscyplin fizycznych dochodzą jeszcze specyficzne założenia ontologiczne.

kontekstu zarówno ontologicznego, jak i epistemologicznego. Zarzuty te zmierzają do ukazania braku jej zakorzenienia w teoriach przyrodniczych. W interpretacji kopenhaskiej, będącej główną podstawą dla sformułowania PZA, przypisuje się podstawową funkcję obserwatorowi (wraz z przyrządami), który odgrywa istotną rolę przy przejściu z potencjalnego do aktualnego stanu układu. W terminologii stosowanej w mechanice kwantowej mówi się, że następuje redukcja superpozycji stanu układu kwantowego do stanu własnego. Redukcja taka jest dokonywana za pomocą rejestracji w świadomości obserwatora, co jest procesem praktycznie niemożliwym do ścisłego i naukowego opisu oraz wyjaśnienia. Brak naukowego wyjaśnienia tego procesu stanowiącego jedną z głównych podstaw dla uzasadnienia PZA podważa tym samym naukowy charakter samej zasady. Idąc dalej tokiem tego rozumowania - z faktu, że obserwator odgrywa centralną rolę w interpretowaniu mechaniki kwantowej nie wynika prawdziwość stwierdzenia, iż bez świadomych obserwatorów świat nie istniałby, a pewne rodzaje zmian nie miałyby miejsca. Zatem uznając ważność obserwatora w interpretowaniu mechaniki kwantowej nie mamy podstaw do jednoznacznego wniosku, że obserwator ten istotnie wprowadza w istnienie cały Wszechświat, nadaje mu aktualizację, tak jak to stwierdza zasada.

Inny zarzut dotyczy obiektów, czy też układów fizycznych opisywanych przez mechanikę kwantową, które należą do mikroświata. W tym świecie wpływ przyrządów pomiarowych (a poprzez nie - obserwatora) na przebieg zjawiska istotnie może się jawić jako bardzo ważny. PZA odnosi się do całego Wszechświata, a więc do rzeczywistości makroskopowej. W tej rzeczywistości wpływ obserwatora na przebieg zjawisk fizycznych, na zachowanie się układu jest zredukowany do zera. Zakłada się, że każdy makroskopowy układ fizyczny jest obiektywny (w swoim istnieniu niezależny od podmiotu poznającego). Trudno, więc dostrzec, w jaki sposób obserwator poznający ten Wszechświat miałby wpływać nie tylko na sposób jego poznania, ale także na jego realne i aktualne istnienie. Trudno wyjaśnić, na czym miałoby polegać w rzeczywistości wprowadzanie w istnienie całego Wszechświata przez obserwatora. Współczesna nauka, zwłaszcza przyrodnicza, nie dysponuje żadną teorią

ani wiedzą, która wyjaśniałaby i uzasadniała aktualizującą funkcję obserwatora w stosunku do całego Wszechświata.

Partycypacyjna zasada antropiczna stała się punktem wyjścia dla rozumowania prowadzącego do sformułowania finalnej zasady antropicznej, zwanej też ostateczną zasadą antropiczną. Stanowi ona wyraźne poszerzenie i niejako doprowadzenie do pewnej skrajności zasady Wheelerowskiej.

FZA zaproponowana została przez J. Barrowa i F. Tiplera. Szczególnie przez tego ostatniego rozwijana była w ramach tzw. Teorii Punktu Omega[29]. Stanowi najbardziej spekulatywną wersję ze wszystkich dotychczas prezentowanych zasad antropicznych. Zawarte w niej twierdzenia spotykają się z ostrą krytyką jako nienaukowe, spekulatywne i prowadzące do skrajnych poglądów filozoficznych. „Sformułowana została na bazie osiągnięć teorii informacji i nauk o komputerach (...) zakłada, że komputery mogą teoretycznie robić wszystko to samo, co robi człowiek (...) raz wynalezione i skonstruowane mogą się powielać i obejmować cały Wszechświat (...) inteligentne życie, będzie badało problematykę komputerów i informacyjną tworząc razem z wynalezionymi komputerami aktywną i wiecznie trwającą inteligencję”[30].

Nasuwa się pytanie: co skłoniło twórców finalnej zasady antropicznej do przyjęcia tego rodzaju założeń oraz jakie są tego konsekwencje? W sformułowaniu F. Tiplera zasada ta stwierdza, że tworzenie się inteligentnej informacji musi zaistnieć we Wszechświecie, a kiedy raz zaistnieje, nigdy istnieć nie przestanie[31]. Przejawem zewnętrznym ciągłego

[29] Teoria Punktu Omega swymi początkami sięga kosmologii spekulatywnej Johna Bemala (marksisty - historyka i filozofa nauki), który w 1929 r. opublikował pracę *Świat, umysł i diabeł.* Próbował w niej zobrazować, jak wyglądałoby życie w dalekiej przyszłości Wszechświata. Podkreślał, że inteligentne organizacje życia we Wszechświecie mogłyby prawdopodobnie przedłużyć to życie o wiele milionów razy dłużej niż miałoby to miejsce bez organizacji. FZA jest - jak zauważa Halberg - na wiele sposobów podobna do bronionej przez Teilharda de Chardina tezy o tym, że kosmiczna ewolucja jest wewnętrznie teleologicznym procesem, podczas którego coraz wyższe poziomy życia i świadomości są realizowane, aż ostatecznie wszystko się skumuluje w końcowym Punkcie Omega, który został wprowadzony na oznaczenie Boga.

[30] E. Harris: *Cosmos and Athropos. A Philosophic Interpretational of Anthropic Cosmological Principle.* London 1991, s. 9.

[31] J. Barrow, F. Tipler: *The Anthropic Cosmological Principle*, dz. cyt, s. 23.

trwania, istnienia życia we Wszechświecie jest istnienie Ostatecznego Obserwatora, który koordynuje i łączy w jedną całość obserwacje dokonane przez różnych inteligentnych obserwatorów w Kosmosie, gdziekolwiek oni się znajdują. Obserwator jest zatem Finalnym stanem Wszechświata, w którym następuje w pełni urzeczywistniony i zaktualizowany Wszechświat. Ostateczny Obserwator, zwany też Punktem Omega, stanowi pewien ostateczny cel, w którym życie lub świadomość uzyskują kontrolę nad całą materią Wszechświata[32].

Fizyczne zdefiniowanie życia rozumnego jako formy procesu informatycznego, zaś umysłu i duszy ludzkiej jako bardzo złożonego programu komputerowego, uwidacznia redukcyjne określenie osoby ludzkiej. Na poziomie fizycznym - pisze Tipler - są to tylko procesy i nic więcej jak tylko procesy[33]. Pomijana jest większość takich ludzkich zachowań i aktywności jak życie uczuciowe, religijne czy wolitywne. Zatem prawa fizyki ustalają ograniczenia na proces informacyjny, a stąd również na aktywność i istnienie życia. Pomysł umysłu jako programu komputerowego jest podstawowym założeniem dla FZA, a także całej dyskusji związanej wokół jej zasadności i istoty.

Zwolennicy FZA zakładają trwałość rozprzestrzeniania się życia inteligentnego we Wszechświecie. Opierają się na założeniu, że jeżeli życie rozumne raz pojawiło się we Wszechświecie, to będzie trwać wiecznie. Będzie zajmować coraz większe obszary Kosmosu, zużywać coraz więcej energii, przetwarzać coraz większe ilości informacji i nieustannie przeobrażać naturę na użyteczną sobie. Przy takim założeniu będzie mogło ono w pełni opanowywać cały Wszechświat. Stanowi to główny punkt tej zasady.

Argumentujemy, że nauka współczesna nie wydaje się popierać takiego stanowiska. Wskazuje się raczej na istnienie ekologicznego zbalansowania, które przeczy temu rzekomemu podstawowemu nakazowi do przekraczania istniejących granic, oraz badania i opanowywania nowych obszarów Wszechświata.

[32] Por. F. Tipler: *The Omega Point as Eschaton: Answers to Pannenberg's Questions for Scientist.* “Zygon” 24 (1989), z. 2, s. 223.

[33] Tamże, s. 223.

Ponadto naukowość FZA winna być okazana w bezpośrednich i pośrednich procedurach testowania. Testowanie bezpośrednie powinno być dokonane poprzez bezpośrednie odwołanie się do danych empirycznych nauk przyrodniczych. Polega ono na wyprowadzeniu z treści tej zasady implikacji testowalnych i porównaniu ich z doświadczeniem. W odniesieniu do zasady implikacją taką jest stwierdzenie, że we wszystkich obszarach Wszechświata powinno istnieć życie. Gdyby się okazało, że występują obszary gdzie nie ma życia - zasada byłaby sfalsyfikowana. W testowaniu pośrednim natomiast przyjmuje się określenie życia jako tworzenie się inteligentnej informacji i dokładnie ustala warunki, ażeby tak rozumne życie mogło w nim zawsze istnieć. Jeżeli warunki te byłyby spełnione w całości i razem we Wszechświecie, to możemy powiedzieć, że FZA ma swoją rację bytu.

Zwolennicy FZA zakładają, że życie i świadomość są wyjątkowe w całym Kosmosie. Nasze życie może być jedynym tylko przypadkiem technologicznie zaawansowanego społeczeństwa[34]. Takie założenie wydaje się niezgodne z zasadą kosmologiczną[35], gdyż sugeruje istnienie w Kosmosie wyróżnionego obszaru czasoprzestrzeni - współrzędnych obserwatora. Chociaż nie dotarły do nas oznaki pozaziemskiego życia, to wobec istnienia galaktyk podobnych do Drogi Mlecznej, układów planetarnych podobnych do Układu Słonecznego, istnienie obserwatorów w innych rejonach Wszechświata wydaje się prawdopodobne[36]. Jednak aktualny poziom wiedzy nie jest w stanie rozstrzygnąć za lub przeciw rzadkości życia. Nie wiemy, czy istnieją sprzyjające życiu własności w innych galaktykach, ani czy mogą istnieć inne poza węglowym postacie życia. Wszystko to sprawia, że przyjęte u podstaw FZA założenia o rzadkości życia we Wszechświecie nie posiada właściwe żadnego przekonującego uzasadnienia naukowego. Zatem oparta na tym założeniu

[34] Por. F. Halberg: *Barrow and Tipler's Anthropic Cosmological Principle.* „Zygon" 23 (1988) z. 2, s. 148.

[35] Zasada ta w swoim sformułowaniu sprowadza się do postulowania jednorodności i izotropowości struktury czasoprzestrzeni i rozkładu materii, (...) z czym wiąże się czasoprzestrzenna uniwersalność praw fizyki oraz istnienie uniwersalnego czasu kosmicznego [vide: B. Rok: *Status kosmologii*, art. cyt, s. 113].

[36] Por. J. Such, M. Szczęśniak, A. Szczuciński: *Filozofia kosmologii.* Poznań 2000, s. 185.

FZA traci również naukowe podstawy stając się tezą spekulatywną. Jednak założenie to prowadzi do bardzo osobliwej konsekwencji. Skoro jesteśmy bardzo rzadkim przejawem życia we Wszechświecie, to ponosimy szczególnie wielką odpowiedzialność za współudział z Punktem Omega w realizowaniu ostatecznych celów stworzenia.

Wyjaśnianie antropiczne. Schematycznie przedstawiając, wyjaśnianie dzieli się na eksplanandum (człon wyjaśniany) i eksplanans (człon wyjaśniający). Eksplanans z kolei składa się z dwu rodzajów zdań: jedne są reprezentowane przez warunki początkowe (zdanie opisujące fakty), drugie przez prawa ogólne. Eksplanandum to zdanie opisujące zjawisko wyjaśniane. Każde wyjaśnianie, w tym także antropiczne, jest procesem poznawczym sprowadzającym się do różnego rodzaju rozumowań mających na celu wskazanie istoty wyjaśnianego członu, jego funkcji i odniesień do innych obiektów[37]. Ponieważ główną postacią rozumowania jest wnioskowanie, więc w zasadzie do niego sprowadza się istota procesu eksplanacyjnego.

Przy nieco innym ujęciu relacji zachodzącej między eksplanandum i eksplanansem wyjaśnianie jest rozumowaniem dwuetapowym, gdzie etap pierwszy to redukcyjne szukanie racji, zaś drugi wskazywałby na inferencyjne wynikanie.

Pierwszy etap tworzy wnioskowanie redukcyjne, zwane także inwersyjnym sposobem wnioskowania. Polega ono na tym, że jeżeli ze zdania pierwszego wynika zdanie drugie, to z zachodzenia zdania drugiego (pierwszego) wnoszę o tym, że zachodzi zdanie pierwsze (drugie). Jest to wnioskowanie od zdania pewnego do racji inferencyjnej.

Drugi etap wyjaśniania stanowi wnioskowanie dedukcyjne polegające na wyprowadzaniu z racji inferencyjnej zdania wyjaśnianego (eksplanandum). Z redukcyjnie dobranej racji dla zdania pewnego, zdanie to powinno wynikać logiczne na drodze niezawodnego wnioskowania dedukcyjnego. Stanowi to pewnego rodzaju sprawdzian, czyli okazanie słuszności pierwszej procedury.

Z tego punktu widzenia proces wyjaśniania antropicznego polega na podaniu racji, dla których globalne własności Wszechświata oraz związane z nimi koincydencje przyjmują takie, a nie inne postacie. W pierw-

[37] Zob. E. Nikitin: *Wyjaśnianie jako funkcja nauki.* Warszawa 1975.

szym etapie ma miejsce wnioskowanie redukcyjne polegające na dobieraniu racji do znanego następstwa. Następstwem są tu sprzyjające życiu własności Wszechświata (odpowiednie wartości liczbowe charakterystyk kosmologicznych i fizycznych), a racją istnienie w tym Wszechświecie życia węglowego. Stosunek wynikania między racją i następstwem jest tu entymematyczny, co znaczy, że milcząco przyjmuje się za prawdziwą całą wiedzę o procesach fizycznych uzyskaną w laboratorium ziemskim oraz założenie, że wiedza ta obowiązuje we wszystkich okresach ewolucji Wszechświata i we wszystkich jego obszarach.

Niezawodne wnioskowanie dedukcyjne przebiega od koniunkcji eksplanandum i zdania dodatkowego do eksplanansa. Taki rodzaj wnioskowania uważany jest zwykle za subiektywnie niepewny, ponieważ jego konkluzywność zależy od stopnia uznania wiedzy towarzyszącej wnioskowaniu. Dopuszczana jest możliwość, że wraz z rozwojem teorii fizycznych mikroświata i kosmologicznych, wynik wnioskowania może się zmieniać. Konkluzywność wnioskowania redukcyjnego wzrasta w miarę potwierdzenia konsekwencji zdań uznanych za prawdziwe w toku wnioskowania. Takimi zdaniami uznanymi za prawdziwe są tezy obowiązujących teorii fizykalnych i kosmologicznych. Są one w stanie ustalić z dużą pewnością warunki konieczne dla zaistnienia życia i w ten sposób wywierać znaczący wpływ na konkluzywność wnioskowania stosowanego w wyjaśnianiu antropicznym.

Gorzej jest z możliwością ustalenia warunków wystarczających. Trudno mówić w tym zakresie o jakiejś konkluzywności rozważanego wnioskowania[38]. Z samej natury stosowanego w wyjaśnianiu antropicznym wnioskowania redukcyjnego i wynikania entymematycznego widać wyraźnie, że wyjaśnianie to nie może dawać pełnych odpowiedzi na wiele stawianych pytań, chociaż może ona ulegać zwiększeniu wraz z rozwojem wiedzy kosmologicznej. Uzasadnienia historyczne i metodologiczne wydają się dawać przypuszczenia, iż przyszły rozwój nauki może doprowadzić do poznania ukrytych mechanizmów, które ukażą wzajemne związki przyczynowe między uważanymi obecnie za niezależne prawidłowościami, tłumaczonymi przez zasady antropiczne. W

[38] Por. M. Zabierowski: *Status obserwatora we współczesnej fizyce*. Kraków 1991, s. 23-24.
[39] Zob. K. Ajdukiewicz: *Logika pragmatyczna*. Warszawa 1965, s. 103.

wyniku tego nie będzie już można mówić o intrygującej poznawczo współzależności niezależnych parametrów, gdyż wartości tych parametrów zostaną podporządkowane jednemu niezależnemu mechanizmowi.

W wyjaśnianiu antropicznym kierunek eksplantacji jest odwrotny do relacji przyczynowo-skutkowej. Oczywisty fakt istnienia życia stanowiący eksplanans jest skutkiem wielu różnorodnych przyczyn działających we Wszechświecie, m.in. jego ogromnych rozmiarów czasowych, przestrzennych jak i ilości zawartej w nim materii. Występujące przyczyny stanowią w schemacie wyjaśniania antropicznego eksplanandum, które jest wyjaśniane przez ich skutek - fakt istnienia życia.

Wyjaśnianie antropiczne znacznie różni się od wyjaśniania polegającego na przechodzeniu od ogółu do szczegółu, gdzie eksplanansem są ogólne i powszechne prawa przyrody lub teorie naukowe, zaś eksplanandum są pewne zdania szczegółowe, dające się na drodze logicznej wyprowadzić z praw lub teorii. Przy wyjaśnianiu antropicznym jest odmiennie. Eksplanans stanowią zdania szczegółowe odnoszące się do faktu istnienia życia, a eksplanandum mogą stanowić pewne zdania ogólne.

Ważnym elementem złożonego i wieloetapowego procesu wyjaśniania antropicznego są zwykłe wyjaśniania kauzalne lub odwołujące się do praw nauki wyjaśniania dokonywane w ramach znanych teorii biochemicznych, fizykalnych i kosmologicznych. Okazuje się jednak, że ciąg tego rodzaju wyjaśnień, w którym eksplanans jest na jednym etapie członem wyjaśniającym, a na drugim staje się członem wyjaśnianym, ma jednak swój kres gdy chodzi o prawa przyrody, wartości podstawowych stałych fizyki i parametrów kosmologicznych oraz ich różnorodne koincydencje w postaci tzw. stałych bezwymiarowych. Współczesne nauki przyrodnicze nie dysponują na obecnym etapie swojego rozwoju żadnymi wiarygodnymi teoriami, które mogłyby w sposób zasadny odpowiedzieć na wszystkie pojawiające się pytania. Urywa się więc proces klasycznego wyjaśniania naukowego i następuje wtedy niejako jego dopełnienie przez odwołanie się do faktu istnienia życia biologicznego jako

eksplanansa. Jest to moment decydujący o wprowadzeniu nowego rodzaju wyjaśniania, jakim jest wyjaśnianie antropiczne[40].

Charakterystyka wyjaśniania antropicznego ukazuje, że nie jest to wyjaśnianie kauzalne, czyli wskazujące na przyczyny dostrzeganych we Wszechświecie koincydencji. Nie jest ono też wyjaśnianiem przez prawa, czyli nie odwołuje się w swych procedurach eksplanacyjnych do ogólnych praw przyrody dających wyjaśnienie jakiegoś zdania opisującego jednostkowy fakt, przez podciągnięcie tego zdania pod któreś z tych znanych praw. Nie jest ono także wyjaśnianiem subsumpcyjnym, czyli podporządkowującym zdanie wyjaśniane racji inferencyjnej obejmującej również prawa przyrody. Nie ma w nim również przechodzenia od szczegółu do ogółu tak bardzo charakterystycznego w wyjaśnianiu generalizującym. Wyjaśnianie antropiczne jest przechodzeniem od zdań jednostkowych stwierdzających poszczególne koincydencje kosmiczne i wyznaczane przez nie własności globalne Wszechświata do innego zdania jednostkowego wskazującego na fakt istnienia życia w tym Wszechświecie jako czynnika wyjaśniającego te właśnie własności.

W kontekście wyjaśniania antropicznego - od strony logicznej - związki eksplanandum z eksplanansem przyjmują postać tzw. wynikania entymematycznego polegającego na tym, że wynikanie takie jest możliwe dopiero po przyjęciu trzeciego zdania, którego poprawność jest ustalana na drodze pozalogicznej, przedmiotowej. Między wnioskiem a przesłanką wnioskowania redukcyjnego zachodzi wynikanie entymematyczne ze względu na pewne zdanie, którego prawdziwość jest wnioskującemu znana, więc jest ono także określane jako takie wnioskowanie, w którym przesłanki wynikają entymematycznie z wniosku, ze względu na pewne zdania wchodzące w skład wiedzy wnioskującego.

Złożony i niejednoznaczny charakter związków logicznych w wyjaśnianiu antropicznym wpływa w istotny sposób na zasadność tego rodzaju tłumaczenia. W tym kontekście rozważmy stosowane w wyjaśnianiu antropicznym eksplanandum: Wszechświat posiada wyznaczone przez kosmiczne koincydencje globalne własności. Eksplanans - we Wszechświecie musi istnieć życie - nie wynika w żaden sposób logicz-

[40] J. Turek: *Wyjaśnianie antropiczne w kosmologii.* „Roczniki Filozoficzne” 54, Lublin 2006, s. 285.

nie. W takim przypadku przyjmuje się zdanie trzecie[41], aby z eksplanandum wynikał logicznie eksplanans. Tym zdaniem trzecim, które dookreśli te związki czyniąc tym samym wynikanie zasadnym, będzie zdanie: Globalne własności Wszechświata warunkują zaistnienie w tym Wszechświecie życia opartego na związkach węgla[42].

Jak widać z powyższego przykładu, w wyjaśnianiu antropicznym logiczną podstawę stanowi wynikanie entymematyczne, a kierunek tego wynikania jest faktycznie odwrócony. Zatem wyjaśnianie antropiczne jest wyjaśnianiem *a parte post - a parte ante*, tzn. od faktu istnienia życia we Wszechświecie do wyznaczonych kosmicznymi koincydencjami globalnych własności tego Wszechświata.

W wyjaśnianiu antropicznym wyznacznikiem związków eksplanandum z eksplanansem są związki pozalogiczne, które są ustalane w oparciu o aktualne teorie biochemiczne, fizykalne, astronomiczne oraz kosmologiczne. Dotyczą głównie związków funkcjonalnych i ogólnego warunkowania globalnych własności Wszechświata przez fakt istnienia w tym Wszechświecie życia. Ponieważ nie są to związki jednoznaczne i wyraźnie określające sposób oddziaływania eksplanansa na eksplanandum, więc są one uzupełniane dodatkowymi treściami przekraczającymi status wiedzy przyrodniczej. Są to treści filozoficzne wskazujące na celowościowe, kauzalne, a także koniecznościowe zależności kosmicznych koincydencji od faktu istnienia we Wszechświecie życia.

Pomiędzy faktem istnienia na Ziemi, w znanej nam postaci, życia węglowego i globalnymi własnościami Wszechświata wyznaczonymi zbiorem zarówno praw przyrody, jak i podstawowych stałych fizyki i parametrów kosmologicznych oraz ich wartości, zachodzi wiele różnego rodzaju powiązań i zależności. Analizy fizyczne i biochemiczne życia na podłożu węglowym pokazują, że fakt jego zaistnienia i ewolucji domaga

[41] Jawi się tu kwestia poprawności i prawdziwości zdania dodatkowego. Ponadto związki przyczynowo-skutkowe zawarte (*implicite*) w zdaniu dodatkowym nie są przenoszone na bezpośrednie relacje między zdaniami wyjaśnianym i wyjaśniającym. Oznacza to, że nie ma żadnych podstaw logicznych do stwierdzenia, że fakt istnienia życia we Wszechświecie jest bezpośrednią przyczyną takich, a nie innych własności tego Wszechświata. Zachodzi tu jedynie logiczne następstwo, a nie bezpośrednie przyczynowanie eksplanandum przez eksplanansa.

[42] J. Turek: *Wyjaśnianie antropiczne...*, art. Cyt., s. 277.

się z konieczności ściśle określonych warunków[43]. Wymogi te są warunkowane, jak ustalają teorie przyrodnicze, zjawiskami i procesami zachodzącymi w skali całego Wszechświata. Te z kolei są określane i wyznaczane podstawowymi oddziaływaniami, a zwłaszcza ich wzajemnymi proporcjami ujmowanymi w postaci różnego rodzaju stałych fizycznych i parametrów kosmologicznych oraz ich koincydencjami.

Przeprowadzane analizy, głównie obliczenia matematyczne pokazują, że istotnie przy innych, czasem bardzo nieznacznie zmienionych własnościach Wszechświata znana nam postać życia nie mogłaby się w ogóle w tym Wszechświecie pojawić. Życie jest bowiem strukturą o wysokim stopniu złożoności i uporządkowania oraz funkcjonowania i jako takie wymaga ściśle określonych warunków do swojego powstania i rozwoju. Warunki te są wyznaczane znanymi prawami przyrody dotyczącymi zarówno całego Kosmosu, jak i lokalnych procesów fizycznych i biochemicznych. Szczegółowe w tym względzie analizy pokazują, że istotnie od strony samych własności Wszechświata, przynajmniej pewne z nich jawią się nam jako warunki konieczne do zaistnienia w tym Wszechświecie życia biologicznego. Oznacza to, że bez tych własności stanowiących przyczyny tego zaistnienia życie to nie mogłoby się w ogóle pojawić, chociaż samo ich występowanie nie gwarantuje jeszcze faktycznego zaistnienia tego życia. Potrzebne są jeszcze warunki wystarczające, których ustalenia i opisu nie udało się jeszcze uzyskać. Aktualna wiedza przyrodnicza nie dysponuje, jak dotąd, żadną wiarygodną teorią, która wskazywałaby również na warunki wystarczające do zaistnienia życia we Wszechświecie.

Poznawcza wartość wyjaśniania antropicznego. Wśród kosmologów i filozofów nie ma jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o wartość poznawczą w ogóle wyjaśniania antropicznego. Zdecydowani jego przeciwnicy odrzucają to wyjaśnianie jako poznawczo bezwartościowe, zarówno w przypadku odwoływania się do słabych, jak i mocnych wersji zasady antropicznej. Zwolennicy natomiast, dostrzegając oczywiste

[43] Odpowiedniego przedziału temperatury, ciśnienia, ochrony przed zabójczymi dla życia czynnikami (wysokoenergetyczne promieniowanie, meteoryty i asteroidy), występowania biogennych pierwiastków i związków chemicznych i łatwy do nich dostęp.

braki i ograniczony charakter, starają się uwypuklać wartościowe aspekty tego wyjaśniania.

Podstawowy zarzut wysuwany przeciw wyjaśnianiu antropicznemu to jego akauzalny charakter. Ponadto wartość poznawczą tego rodzaju wyjaśniania obniża wyraźne jego odbieganie od klasycznych schematów wyjaśniania, takich jak np. dedukcyjno-nomologicznego i indukcyjno--statystycznego. W schematach tych główną rolę odgrywa wynikanie dedukcyjne. Jest ono podstawą dla dedukcyjnego wyprowadzania eksplanandum z eksplanansa przedstawionego najczęściej w postaci ogólnych praw przyrody. W przypadku wyjaśniania antropicznego eksplanans nie jest ani zdaniem ogólnym, a tym bardziej prawem przyrody, a eksplanandum nie wynika dedukcyjnie z eksplanansa. W dodatku eksplanans (fakt istnienia we Wszechświecie życia) sam wymaga wyjaśnienia.

Wykazuje się również, że jest to wyjaśnianie *a parte post - a parte ante*, a więc wyjaśnianie „od tyłu do przodu". Sprzyjające życiu własności Wszechświata warunkują pojawienie się w nim inteligentnego obserwatora. Mówi się, że jest to wyjaśnianie *ex post factum*. Za pomocą wytworu ewolucji Wszechświata - życia biologicznego, wyjaśnia się cechy tej ewolucji. Wartości zmiennych parametrów kosmologicznych oraz astrofizycznych, a także w konsekwencji wartości wyznaczających je stałych fundamentalnych nie są przypadkowe, lecz posiadają określone wartości liczbowe ściśle związane z konkretnymi warunkami umożliwiającymi zaistnienie życia rozumnego. Zatem wyjaśnianie antropiczne jest jedynie przyjęciem koniecznych konsekwencji wynikających z zaistniałego we Wszechświecie życia. Tłumaczy jedynie naszą wiedzę o posiadaniu przez Wszechświat sprzyjających życiu własności. Nie wskazuje natomiast racji uzasadniających zaistnienia w ogóle Wszechświata, gdyż są to kwestie ontologiczne wykraczające poza zdolności poznawcze kosmologii, mogą jedynie być przez nią zakładane.

Zdecydowanie więcej zarzutów i krytycznych uwag budzi wyjaśnianie z wykorzystaniem mocnych zasad antropicznych. Z racji spekulatywnego charakteru tych zasad zarzuca się mu nienaukowość. W dodatku narusza ono ważną zasadę jednorodności epistemologiczno-metodologicznej procedur poznawczych. Eksplanandum są kosmiczne ko-

incydencje, a eksplanans nie jest zdaniem wyraźnie naukowym, lecz najczęściej jest to teza filozoficzna przypisującą obserwatorowi wymiar kauzalny lub celowościowy w odniesieniu do sprzyjających życiu własności Wszechświata.

Dokonywane w ramach PZA kreacjonistyczne wyjaśnianie sprzyjających życiu własności stwierdza przyczynowy wkład obserwatora w zaistnienie tych własności. Przypisanie czynnika sprawczego obserwatorowi przeczy bezpośrednim danym empirycznym. Wcześniej należałoby przyjąć w tym wyjaśnianiu jakąś postać przyczynowości, wtedy warunki wczesnego Wszechświata zostałyby ustanowione przez obserwatorów działających, jako przyczyny sprawcze jedynie poprzez obserwowanie Wszechświata.

Proponowane w ramach FZA teleologiczne wyjaśnianie kosmicznych koincydencji jest również obce wyjaśnianiu naukowemu. W wyjaśnianiu tym istnienie obserwatora we Wszechświecie jest interpretowane jako przyczyna celowa dla sprzyjających życiu własności tego Wszechświata, posiada więc filozoficzny charakter. Zatem wyjaśnianiu kosmicznych koincydencji dokonywanych w ramach partycypacyjnej i finalnej zasady antropicznej przypisuje się charakter wyjaśniana pozanaukowego, najczęściej filozoficznego (spekulatywnego).

Zwolennicy omawianego wyjaśniania bardzo wyraźnie podkreślą powiązanie istnienia człowieka we Wszechświecie z jego fizycznymi własnościami. Wychodząc z oczywistego faktu istnienia życia węglowego w Kosmosie, usiłuje się z tego punktu widzenia nie tylko podchodzić do badania Kosmosu, ale także wyjaśnić jego własności. Pozwala to na powiązanie ze sobą bardzo odmiennych i często pozostających w pozornej izolacji obszarów wiedzy o Wszechświecie. Korzystanie z takiego rodzaju wyjaśniania pogłębia naukowe zrozumienie powiązań świata nieożywionego i ożywionego. Wyjaśnianie antropiczne odsłania jednocześnie najgłębsze związki pomiędzy strukturami mega- i mikroświata. Wskazuje się na fakt, że życie, jeśli nawet jest zjawiskiem lokalnym, nie jest pozbawione znaczenia ogólnokosmicznego. Tym samym traktuje się ewolucję biologiczną jako integralną część ogólnej ewolucji Kosmosu.

Wartość poznawcza antropicznego schematu wyjaśniania w odniesieniu do Wszechświata byłaby jeszcze większa, gdyby wiedza biologiczna dotycząca życia nie budziła wielu wątpliwości. Ważną rolę w schemacie wyjaśniania odgrywa wyznaczany w ramach paleobiologii czas trwania ewolucji biologicznej. Nie są jednak podawane racje wyjaśniające, dlaczego długość tego czasu jest taka, a nie inna. Być może podejmowane w tym zakresie badania zostaną uwieńczone sukcesem i wtedy wiedza ta w istotny sposób poszerzałaby możliwości eksplanacyjne zasad antropicznych.

Zwolennicy wyjaśniania antropicznego nie traktują go jako alternatywy, lecz jedynie jako uzupełnienie dla wyjaśniania klasycznego. Nie zostało ono wprowadzone do rozważań kosmologicznych jako wyjaśnienie konkurencyjne i rywalizujące z powszechnie przyjmowanym w naukach przyrodniczych wyjaśnieniem kauzalnym, czy dedukcyjno-nomologicznym. Nie w takim celu zostało ono przyjęte w kosmologii i ze swej natury takich celów nie może ono realizować. Odwołując się do powiązań tautologicznych (zwłaszcza w przypadku słabej zasady antropicznej), niejako z zasady rezygnuje z wyjaśniania przyczynowego. Chodzi tylko i wyłącznie o względy poznawcze, czyli poszukiwanie zasadnego i poznawczo wartościowego wyjaśnienia kosmicznych koincydencji. Ma ono jedynie wypełnić, powstałą wskutek niemożliwości zastosowania klasycznych schematów wyjaśniania, lukę w wyjaśnianiu kosmicznych koincydencji sprawiając, że stają się one przynajmniej mniej tajemnicze, zagadkowe i zadziwiające. Zatem wyjaśnianie antropiczne nie może stanowić jedynego i wyłącznego celu naukowych badań nad koincydencjami. Jest ono swoistą propozycją eksplanacyjną, która w żadnym przypadku nie może utrudniać, a tym bardziej uniemożliwiać poszukiwań innych sposobów, w tym zwłaszcza klasycznego (dedukcyjno-nomologicznego i kauzalnego) wyjaśniania kosmicznych koincydencji. Wskazując na swój akauzalny charakter i dużą zależność od bieżącego stanu wiedzy naukowej, wyjaśnienie to stanowić winno raczej motywację do poszukiwania wyjaśniania, które spełniałoby wszystkie najlepsze wzorce wyjaśniania naukowego.

Chociaż niektóre ze sformułowań budzą poważne zastrzeżenia, to jednak sama idea powiązania struktury i ewolucji Wszechświata z ist-

nieniem w tym Wszechświecie życia jest zasadna. Zgodnie, bowiem z prawami fizycznymi i biochemicznymi życie wymaga do swojego istnienia i rozwoju ściśle określonych warunków. Nie może się więc pojawić w dowolnym wszechświecie, nieprzygotowanym do jego przyjęcia. Uświadomienie sobie tego faktu zwróciło szczególną uwagę zarówno nauk przyrodniczych jak i filozofii. Przyrodnicy wskazali na możliwości wyjaśnienia za pomocą zasad zarówno wielu subtelnych koincydencji dostrzeganych w kosmologii, jak i szeregu problemów kosmologicznych, z którymi nie mógł poradzić sobie model standardowy. Filozofowie dostrzegli w tle tej zasady interesującą problematykę filozoficzno-światopoglądową.

Oprócz antropicznego charakteru, omawiane tutaj wyjaśnianie za pomocą mocnych zasad antropicznych charakteryzuje się wyraźnie filozoficznym aspektem. Spowodowane jest to tym, że stosowane w wyjaśnianiu zasady zawierają wyraźnie filozoficzne treści. Jak było już wspomniane, wszystkie wersje mocnych zasad antropicznych posiadają mniej lub bardziej wyraźny status tez filozoficznych i dlatego poznawcza wartość dokonywanych za ich pomocą wyjaśnień kosmicznych koincydencji zależy zarówno od zasadności zawartych w tych zasadach treści filozoficznych, jak i od możliwości spełnienia warunku jednorodności stwierdzającego konieczność pozostawania eksplanandum i eksplanansa w tej samej płaszczyźnie poznawczej.

Biorąc pod uwagę filozoficzny charakter mocnych zasad antropicznych należy powiedzieć, że dokonywane za ich pomocą wyjaśnianie kosmicznych koincydencji nie spełnia warunku jednorodności epistemologicznej. W tym sensie, że eksplanandum, kosmiczne koincydencje mają status zdań naukowych, przyrodniczych, podczas gdy zasady mają charakter tez filozoficznych. Powoduje to oczywiście naruszenie zasady jednorodności. Zachowanie tej zasady możliwe byłoby wtedy, gdy kosmiczne koincydencje byłyby filozoficznie zinterpretowane i utworzone w jego następstwie fakty filozoficzne. Wszelkie, bowiem próby wzmocnienia związków eksplanandum z eksplanansem przez wprowadzenie kategorii kauzalnych czy celowościowych można by uzyskać za prawomocne wtedy, gdyby mocne warianty zasady antropicznej albo prowadziły do wyjaśnienia zjawisk nietłumaczonych przez słabą zasadę antro-

piczną, albo umożliwiłyby predykcję nowych zjawisk, pozwalających na empiryczne testowanie dodatkowej zawartości treściowej. Tymczasem ani partycypacyjny, ani finalny wariant nie tłumaczy żadnych dodatkowych zjawisk, który nie wyjaśniałaby słaba zasada antropiczną. Żaden z tych wariantów nie prowadzi również do predykcji empirycznych, które byłyby dostępne do obserwacji. Skutkiem tego istnieją racje, by te warianty ocenić negatywnie od strony metodologicznej. Naruszają one bowiem zasadę brzytwy Ockhama, która mówi, że nie należy się odwoływać do bardziej skomplikowanych założeń, gdy określony stan danych można wytłumaczyć za pomocą bardziej ekonomicznych założeń o mniejszej zawartości treściowej. Wprowadzają one obce współczesnemu paradygmatowi kategorie teleologiczne do tłumaczenia prawidłowości, które można wytłumaczyć za pomocą kategorii kauzalnych.

Biorąc pod uwagę aspekt poznawczy wyjaśniania antropicznego możemy stwierdzić, że stanowi ono pewne ramy dla ujęcia i zrozumienia Wszechświata w jego globalnej perspektywie. Zrozumienie to sprawia, że Wszechświat staje się dla nas mniej zagadkowy i osobliwy. Jeśli przyjąć za cel wyjaśniania antropicznego redukowanie naszego zdziwienia np. nad charakterem kosmicznych koincydencji, wtedy wyjaśnianie spełnia swoje zadanie i z tej perspektywy nie można mu odmówić wartości poznawczej.

Wyjaśnianie antropiczne jest również w wielu kwestiach współczesnej kosmologii jedyną możliwością wyjaśniania w ogóle. Bez niego wiele zagadnień dotyczących Wszechświata, którymi zajmuje się kosmologia, pozostawałyby poza procedurami ekplanacyjnymi. Nie można go zatem całkowicie odrzucać i negować jego wartości poznawczej.

Summary

The purpose of this article is to present the essence and the role of so-called anthropic explanation in modern cosmology. The explanatory value of this explanation depends on the character of relations between the cosmic coincidences and the fact of the existence of life. The strong anthropic principle, it determines conditions of a philosophical explanation, whose cognitive value depends on both the correctness of this principle and their logical coherence with the cosmic coincidences.

Key words: strong anthropic principle, anthropic explanation

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 46 2008

TOMASZ A. PUCZYŁOWSKI
Uniwersytet Warszawski

NIEWIEDZA I WSZECHWIEDZA

Celem pracy jest przedstawienie tzw. paradoksu Fitcha oraz kilku spostrzeżeń dotyczących wiedzy, przekonań, ich granic. Przedstawiona zostanie argumentacja analogiczna do argumentu Fitcha, a odnosząca się do pojęcia przekonania. Określone zostaną związki między maksymalnością wiedzy (względnie przekonań), wszechwiedzą a twierdzeniem Fitcha. Wskazanych zostanie kilka pouczających błędnych aplikacji argumentacji Fitcha.

1. Uwagi wstępne. „Czy są rzeczy, których człowiek nie może wiedzieć?" pyta W. V. O. Quine w *Granicach wiedzy* (Quine 1983, s. 17). Na to stale intrygujące pytanie Quine odpowiada przecząco: nie istnieją stany rzeczy, które nie mogą być przedmiotem wiedzy człowieka. W pracy będziemy starali się wykazać, że z pewnych ogólnych względów rozstrzygnięcie Quine'a może być pochopne, a twierdząca odpowiedź – wbrew Quine'owi – możliwa. Przedstawiony zostanie dalej argument F. Fitcha (Fitch 1963) na rzecz tezy: jeśli pewien fakt nie jest nikomu znany, to istnieje pewien fakt, który nie może być nikomu znany.

W zależności od supozycji, w której użyta jest nazwa „człowiek", odpowiedź twierdzącą na pytanie Quine'a można rozumieć następująco:

(1) Istnieją stany rzeczy (fakty), o których nie może wiedzieć pewien człowiek; (2) Istnieją stany rzeczy (fakty), o których nie może wiedzieć żaden człowiek; (3) Istnieją stany rzeczy (fakty), o których nie może wiedzieć pewna zbiorowość.

Niech zmienna p reprezentuje zdanie stwierdzające zajście określonego stanu rzeczy, wyrażenie $\neg Kxp$ – to, że podmiot x nie wie, że ów stan rzeczy ma (miał) miejsce, konieczność tego, że p (rozumianą tu zgodnie z S5) oznaczmy przez $\mathbf{L}p$ a to, że jest to możliwe przez $\mathbf{M}p$. Przy tych oznaczeniach powyższe twierdzenia zapisać można następująco:

$(\exists p)\ (p \wedge \mathbf{L}\ (\exists x)\ \neg Kxp)$
Pewien fakt z konieczności nie jest komuś znany

Pewnej prawdy z konieczności ktoś nie zna[1]

$(\exists p)\ (p \wedge \mathbf{L}\ (\forall x)\ \neg Kxp)$

Pewien fakt z konieczności nie jest znany nikomu

Pewnej prawdy z konieczności nikt nie zna

$(\exists p)\ (p \wedge \mathbf{L}\ (\forall G)\ \neg K_g Gp)$

Pewien fakt z konieczności nie jest znany żadnej grupie

Pewnej prawdy z konieczności nie zna żadna grupa ludzi

przeczące odpowiedzi zaś:

(Neg1) $(\forall p)\ (p \Rightarrow \mathbf{M}\ (\forall x)\ Kxp)$

Każdą prawdę może poznać każdy

Każdy fakt może zostać poznany przez każdego

(NEG2) $(\forall p)\ (p \Rightarrow \mathbf{M}\ (\exists x)\ Kxp)$

Każdą prawdę może ktoś poznać

Każdy fakt może zostać poznany przez kogoś

(NEG3) $(\forall p)\ (p \Rightarrow \mathbf{M}\ (\exists G)\ K_g Gp)$

Każdą prawdę może poznać pewna zbiorowość

Każdy fakt może zostać poznany przez pewną zbiorowość

Przez to, że sąd – wyrażany w zdaniu reprezentowanym przez p, lub stan rzeczy – stwierdzony w zdaniu reprezentowanym przez p – jest przedmiotem wiedzy jakiejś osoby x, rozumieć należy tyle, iż prawdą jest, że x wie, że p (symbolicznie: Kxp)).

Podmiotem epistemicznym (przedmiotem askrypcji wiedzy) jest każdy i tylko ten, kto coś wie – w przyjętej notacji: [2]

x jest podmiotem epistemicznym $\Leftrightarrow_{df} (\exists p)\ Kxp$.

Wyprzedzając możliwe zarzuty sceptyka, można również pojecie podmiotu epistemicznego osłabić:

x jest podmiotem epistemicznym $\Leftrightarrow_{df} (\exists p)\ \mathbf{M}\ Kxp$.

W powyższych definicjach nie jest określony status zdania stwierdzającego stan rzeczy znany podmiotowi. Gdy przedmiotem analiz jest pojęcie wiedzy – które przypisywane jest podmiotowi nie ze względu na jego faktyczne deklaracje w tym względzie, lecz ze względu na to, ja-

[1] Mamy nadzieję, że nie jest zbyt dalekim nadużyciem przyjęcie na potrzeby tej pracy, że każdemu faktowi odpowiada jakiś sąd. Dlatego – o ile nie będzie powodowało to nieporozumień – formuły będziemy odczytywać dwojako.

[2] Patrz np. (Rescher 2002 i 2006).

kich, indagowany, udzieliłby lub do udzielenia których ma wystarczające informacje – to przypisać można by podmiotowi wiedzę o wszystkim, co jest konieczne. Otrzymalibyśmy wtedy:

x jest podmiotem epistemicznym $\Leftrightarrow_{df} (\forall p)\ (\mathbf{L}p \Rightarrow \mathrm{K}xp)$.

Skoro zaś istnieją prawdy konieczne (są nimi np. prawdy logiczne), toteż można by przyjąć:

$(\exists p)\ (\forall x)\ (p \wedge \mathrm{K}xp)$.

Takie określenie podmiotu epistemicznego wydaje się jednak być zbyt daleko idącą idealizacją.

O ile nie jest się sceptykiem, (zgodzić się można na to, że) każdy podmiot epistemiczny wie coś, co konieczne nie jest:

$(\forall x)\ (\exists p)\ (\neg\mathbf{L}p \wedge \mathrm{K}xp)$

jak również każdemu coś nie jest wiadome:

$(\forall x)\ (\exists p)\ (p \wedge \neg\mathrm{K}xp)$

Gdyby tak nie było, to nie byłoby możliwe rozróżnienie (na tym poziomie opisu) dwu podmiotów epistemicznych, bowiem:

$x \neq y \Leftrightarrow_{df} (\exists p)\ (\mathrm{K}xp \wedge \neg\mathrm{K}yp)$

Powyżej zaproponowaną definicję identyczności podmiotów można próbować zawęzić do:

$x = y \Leftrightarrow_{df} (\forall p^*)\ (\mathrm{K}xp^* \Leftrightarrow \mathrm{K}yp^*)$

gdzie p^* jest zmienną zdaniową reprezentującą pewne zdanie proste stwierdzające określoną sytuację prostą, fakt atomowy.

To, że jeden podmiot epistemiczny różni się od drugiego nie oznacza, że wiedza (dotycząca *faktów atomowych*, reprezentowanych przez zmienne zdaniowe), która ich rozróżnia, odróżnia ich w sposób konieczny. To, co wie pierwszy podmiot a czego nie wie drugi, to co w powyższym rozumieniu sprawia, że są różnymi podmiotami, może być przedmiotem wiedzy innego, trzeciego. Innymi słowy nie będzie tezą to, że:

$(\forall x)\ (\exists p^*)\ (\mathrm{K}xp^* \wedge \mathbf{L}\ (\forall y)\ (\mathrm{K}yp^* \Rightarrow y{=}x))$, (gdzie zmienna p^* przebiega zbiór *faktów atomowych, sytuacji prostych*)

bowiem możliwe jest, by wszystko (co do faktów atomowych) znane podmiotowi, było znane również jakimś różnym od niego podmiotom.

$(\forall x)\ (\forall p^*)\ (\mathrm{K}xp^* \Rightarrow \mathbf{M}\ (\exists y)\ (\mathrm{K}yp^* \wedge y{\neq}x))$.

Twierdzenie to będzie prawdziwe np. w strukturze, w której podmiot *a* wie wyłącznie, że $p_1{}^*$, oraz że $p_2{}^*$, podmiot *b* wie wyłącznie, że $p_1{}^*$, a

podmiot c, że p_2*. Zwróćmy uwagę, że podmiot a wie coś, czego nie wie nikt poza nim; tego, że p_1* $\wedge$ p_2* – nie jest to jednak wiedza dotycząca faktu atomowego. Obserwacja ta prowadzi do wniosku, że zdaniem odróżniających jeden przedmiot askrypcji wiedzy od innego jest koniunkcja zdań, które opisują stan jego wiedzy. Choć jest zapewne prawdą, że każdy podmiot epistemiczny wie coś, czego nie wie nikt poza nim (co zapisać można: $(\forall x)\ (\exists p)\ (Kxp \wedge (\forall y)\ (Kyp \Rightarrow y{=}x)))$, to twierdzenie to nie jest ogólnie prawdziwe. Wyobrazić sobie bez sprzeczności można, że z dwóch różnych podmiotów jeden wie dokładnie wszystko to, co wie drugi a nadto pierwszy wie coś, czego nie wie drugi. Nie można z góry wykluczyć świata pozbawionego sekretów (sekretem x jest coś, co wie tylko x)[3].

Wiedzę przypisywać można bądź indywiduom, bądź pewnym ich zbiorom. Równie poprawnie co „Tomasz Puczyłowski wie, że Ziemia jest geoidą" powiedzieć można „Ludzie w XIX wieku wiedzieli, że Ziemia jest geoidą", albo „Starożytni Grecy wiedzieli, że Ziemia jest geoidą". Wiedzę grupową określić można w oparciu o wiedzę indywidualną na kilka nierównoważnych sposobów (poniższa lista bynajmniej nie wyczerpuje wszystkich możliwości – poniżej podane są tylko te najbardziej interesujące i oczywiste):

$K_aGp \Leftrightarrow_{df} (\exists x \in G)\ Kxp$

Społeczność osób coś wie, gdy pewien jej członek to coś wie

$K_bGp \Leftrightarrow_{df} (\forall x \in G)\ Kxp$

Społeczność osób coś wie, gdy każdy jej członek wie owo coś z osobna

$K_cGp \Leftrightarrow_{df} (\exists x_1 \in G) \ldots (\exists x_n \in G)\ (\exists p_1) \ldots (\exists p_n)\ (Kx_1p_1 \wedge \ldots \wedge Kx_np_n \wedge p \in Cn(\{p_1\} \cup \ldots \cup \{p_n\}))$

Społeczność osób coś wie, gdy owo coś wynika z tego, co wiedzą jej członkowie z osobna

$K_dGp \Leftrightarrow_{df} (\exists x_1 \in G)\ Kx_1\ (\exists x_2 \in G)\ Kx_2p$

Społeczność osób coś wie, gdy pewien jej członek wie, że ktoś w tej grupie to coś wie

---

[3] Interesujące wydaje się zbadanie ewentualnych różnic między światem z sekretami i światem, w którym by ich nie było.

$K_eGp \Leftrightarrow_{df} (\exists x_1 \in G)\ Kx_1\ (\forall x_2 \in G)\ Kx_2p$

Społeczność osób coś wie, gdy pewien jej członek wie, że każdy jej członek wie owo coś z osobna

$K_fGp \Leftrightarrow_{df} (\forall x_1 \in G)\ Kx_1\ (\exists x_2 \in G)\ Kx_2p$

Społeczność osób coś wie, gdy każdy jej członek z osobna wie, że ktoś w grupie owo coś wie

$K_gGp \Leftrightarrow_{df} (\forall x_1 \in G)\ Kx_1\ (\forall x_2 \in G)\ Kx_2p$

Społeczność osób coś wie, gdy każdy jej członek wie, że wszyscy oni owo coś wiedzą

(H) $K_hGp \Leftrightarrow_{df} (\exists x_1 \in G)\ (\exists p_1)\ldots(\exists p_n)\ Kx_1\ (\exists x_2 \in G)\ldots(\exists x_n \in G)\ (Kx_2p_1 \wedge\ldots\wedge Kx_np_n \wedge p \in Cn(\{p_1\} \cup\ldots\cup (p_n\}))$

Społeczność osób coś wie, gdy owo coś wynika z czegoś, o czym ktoś z grupy wie, że jest wiedzą członków grupy[4].

Różnicę między (a) $Kx_1(\forall x_2 \in G)\ Kx_2p$ a (b) $(\forall x_2 \in G)\ Kx_1Kx_2p$ wyjaśnić można następująco. Przyjmijmy, że do grupy podmiotów G należą trzy podmioty epistemiczne: *a*, *b*, *c*. Niech *a* wie, że *a* wie, że *p*, że *b* wie, że *p*, że *c* wie, że *p*. W tej sytuacji prawdziwe jest (b), lecz (a) prawdziwe będzie, tylko jeśli *a* wie ponadto, że $G = \{a, b, c\}$.

By ustalić związki między (A) – (H), zgódźmy się, że jeśli KxKy*p*, to Kx*p*. Wtedy (A) wynika z osobna z (D), (D) wynika z (E); (B) zaś wynika z (F), a (F) wynika z (G). Z kolei z (H) wynika (C), a z (B) wynika (A).
Innymi słowy:
(E) ⊢(D) ⊢(A)
(G) ⊢(F) ⊢(B)
(H) ⊢(C)
(B) ⊢(A)

2. Granice wiedzy. Na pytanie, „o istnienie pytań – sensownych pytań – na które człowiek z zasady nie mógłby nigdy odpowiedzieć" (Quine 1983, s. 26), Quine odpowiada przecząco – nie ma żadnych sensownych pytań, na które człowiek nigdy nie mógłby odpowiedzieć. Na każde sensowne pytanie człowiek, indywiduum, podmiot epistemiczny, może udzielić kiedyś odpowiedzi – odpowiedzi właściwej oraz praw-

[4] Interesujące się zdaje to na gruncie których z powyżej przedstawionych rozumień wiedzy grupowej, powiedzenie: 'Wiem, że *p*, ale ty tego nie wiesz' prowadzi do pewnej postaci tzw. paradoksu Moore'a.

dziwej. Teza ta, tak ją rozumiemy, to twierdzenie, że każdą prawdę pewien człowiek (podmiot epistemiczny) może poznać, dowolny stan rzeczy może być podmiotowi znany, każdy prawdziwy sąd może być przedmiotem czyjejś wiedzy. Tezę Quine'a można tedy zapisać symbolicznie:

$$(Q)\ (\forall p)\ (p \Rightarrow \mathbf{M}\ (\exists x)\ Kxp),$$

(przez wyrażenie $\mathbf{M}\alpha$ rozumiejąc 'możliwe, że α')

Twierdzenie Quine'a wydaje się o tyle zaskakujące, że świat (jaki znamy) jest światem podmiotów skończonych, tj. niewszechwiedzących. Oznacza to, że dla każdego podmiotu istnieje jakiś fakt danemu podmiotowi nieznany. Z niewątpliwej tej tezy

$$(\forall x)\ (\exists p)\ (p \wedge \neg Kxp),$$

– jak za chwilę wykaże rozumowanie – wynika wniosek, że istnieją stany rzeczy (prawdy) nieznane nikomu:

$$(T1)\ (\exists p)\ (p \wedge (\forall x)\ \neg Kxp),$$

Prawdziwość twierdzenia

$$(T1)\ (\exists p)\ (\forall x)\ (p \wedge \neg Kxp)$$

głoszącego, że pewne sądy prawdziwe nie są przedmiotem niczyjej wiedzy, uświadomić łatwo uzmysławiając sobie tyle, że jeśli istnieją dwa podmioty mające własne sekrety, to koniunkcja zdań stwierdzających ich sekrety wyraża właśnie ów sąd, który nie jest przedmiotem niczyjej wiedzy.

A jeżeli nikt nie ma żadnych sekretów? Czy taki świat jest niemożliwy? Nawet jeśli jest on możliwy, co – wierzymy – ma miejsce, to w dalszym ciągu istnieć będą prawdy, które przedmiotem niczyjej wiedzy być nie będą mogły. Każdy podmiot czegoś nie wie – jest podmiotem skończonym. Koniunkcja zdań, będących tymi prawdami, które są nieznane poszczególnym podmiotom, jest ową prawdą, nieznaną wszystkim. Świat może istnieć bez sekretów, ale zawsze jakaś prawda (jakiś stan rzeczy) będzie poza naszą wiedzą – świat podmiotów skończonych musi mieć swą tajemnicę.[5] Twierdzenie to wydawać się może paradoksalne. Z drugiej strony na pojęcie wiedzy nakładamy dość surowe wa-

[5] To mgliste twierdzenie zapisać można następująco:

$$(\forall x)\ (\forall p)\ [(Kxp \Rightarrow \mathbf{M}\ (\exists z)\ (Kzp \wedge x \neq y)] \wedge (\exists p)\ (p \wedge \mathbf{L}\ (\forall x)\ \neg Kxp)\ )$$

runki, które podmiot musi spełnić, zanim przypisać będzie można danemu podmiotowi wiedzę.

Jeżeli to, co (choć ma miejsce w tzw. świecie możliwym w_n, to) jest nieznane w możliwym świecie w_n, oznaczymy p^n, a nieznaną prawdę ze świata w_k – p^k, to zdaniem, które nie opisuje niczyjej wiedzy w n światach (k<n) będzie $p' = p^1 \wedge ... \wedge p^k \wedge ... \wedge p^n$. Zdanie p' nie musi być jednak w żadnym ze światów prawdziwe. Rezultat Fitcha może potwierdzać (ale nie dowodzić) przypuszczenie, że pewna tak określona koniunkcja jest prawdziwa.

Teza (Q), głoszona przez Quine'a, prowadzi jednak do tzw. modalnego kolapsu.

Polega on na tym, że przyjmując

(K) $(\forall x)\ (\forall p)\ (\forall q)\ (Kx(p \wedge q) \Rightarrow (Kxp \wedge Kxq)$

To, co wiadome kolektywnie, wiadome i dystrybutywnie,

oraz

(W) $(\forall x)\ (\forall p)\ (Kxp \Rightarrow p)$

Jeżeli wiadomo, że stan rzeczy zachodzi, to zachodzi,

a także sparafrazowane przez nas twierdzenie Quine'a

(Q) $(\forall p)\ (p \Rightarrow \mathbf{M}\ (\exists x)\ Kxp)$

Jeżeli jakiś stan rzeczy zachodzi, to możliwe, że istnieje ktoś, kto o tym wie

dowieść można:

(*) $(\forall p)\ (p \Rightarrow (\exists x)\ Kxp)$

Każdy stan rzeczy jest komuś znany

Każda prawda jest komuś znana

To zaś jest niezgodne z intuicyjnie prawdziwym:

(T1) $(\exists p)\ (p \wedge (\forall x)\ \neg Kxp)$,

O czymś nie wie nikt (lub: *Coś nie jest nikomu wiadome*)

głoszącym, że istnieją prawdziwe sądy, które nie są przedmiotem niczyjej wiedzy (albo: są fakty, o których zajściu nikt nie wie). (T1) jest prawdziwe, gdyż np. ile dokładnie monet miał w kieszeni piszący te słowa 1 kwietnia 2006r. nie wie nikt, nawet on sam. (T1) jest prawdziwe w każdym świecie, w którym nie ma podmiotów wszechwiedzących.

Dowód (*) – przy założeniu (K), (W), (Q) – przeprowadzić można następująco (niech p reprezentuje dowolne zdanie stwierdzające zajście określonego stanu rzeczy)

1. $(\exists x)\ Kx(p \wedge \neg(\exists y)\ Kyp) \Rightarrow ((\exists x)\ Kxp \wedge (\exists x)\ Kx\neg\ (\exists y)\ Kyp)$ Podstawienie (K)
2. $(\exists y)\ Ky\neg(\exists x)\ Kxp \Rightarrow \neg(\exists x)\ Kxp$ Podstawienie (W)
3. $\neg(\exists x)\ Kx\ (p \wedge \neg(\exists y)\ Kyp)$ MT: 1, 2
4. $(\forall x)\ \neg Kx\ (p \wedge \neg(\exists y)\ Kyp)$
5. $\mathbf{L}\ (\forall x)\ \neg Kx(p \wedge \neg(\exists y)\ Kyp)$ Reguła Godela: 4
6. $\neg\mathbf{M}\ (\exists x)\ Kx(p \wedge \neg(\exists y)\ Kyp)$ Definicja **M:** 5
7. $(p \wedge \neg(\exists y)\ Kyp) \Rightarrow \mathbf{M}\ (\exists x)\ Kx(p \wedge \neg(\exists y)\ Kyp)$ Podstawienie (Q)[6]
8. $\neg(p \wedge \neg(\exists y)\ Kyp)$ MT: 6, 7
9. $(\forall p)\ (p \Rightarrow (\exists y)\ Kyp)$

Ostatni krok – $(\forall p)\ (p \Rightarrow (\exists y)\ Kyp)$ (*Jeżeli pewien stan rzeczy ma miejsce, to istniej ktoś, kto o tym wie*) – jak wyżej zostało zauważone, sprzeczny jest z (T1).

Powyższe rozumowanie pokazuje, że (T1), (K), (W), (Q) wraz z regułami klasycznej logiki i logiki modalnej prowadzą do sprzeczności. Któreś z nich powinno zostać odrzucone. Które?

Zdanie (K) jest konsekwencją dwu kontrowersyjnych twierdzeń, przyjmowanych zwykle w tzw. logice epistemicznej (czy, raczej, w formalnej teorii wiedzy):

$(\forall x)\ Kx\alpha$, jeśli $\alpha \in$ Taut

oraz

$(\forall x)\ Kx\alpha \Rightarrow (Kx(\alpha \Rightarrow \beta) \Rightarrow Kx\beta)$

zwanymi – odpowiednio – Zasadą Kompetencji Logicznej (ZKL) oraz Zasadą Domknięcia Podmiotu na Konsekwencje (ZDPK). Odrzucając racje, ZKL i ZDPK, nie jesteśmy jednak zmuszeni do odrzucenia ich logicznych następstw, a co za tym idzie, do odrzucenia (K).

Tezę (W) odrzuca J. Woleński (Woleński (2001), s. 28): „Kto więc używa zdania de se «Wiem, że A» ujawnia, że ma takie roszczenie [roszczenie do prawdziwości A]. Podobnie zdanie de alio «S wie, że A»

[6] Krok ten wydaje się szczególnie kontrowersyjny (patrz: Kvanvig 1995).

zakłada (czy nawet pociąga) zdanie «S ma roszczenie do tego, że A jest prawdziwe». Z tego oczywiście nie wynika, że A jest prawdziwe"
Niech teraz

(*1) A wie, że *p*;

(*2) A ma roszczenie do prawdziwości, że *p*;

(*3) *p*.

Jako oczywiste przyjmijmy: non((*2) $\vdash$ (*3)). Czy w takim razie (*1) $\vdash$ (*3)? Prześledźmy argumentację Woleńskiego. Należy rozpatrzeć dwie możliwości między (*2) a (*1):
(A) (*1) $\vdash$ (*2), ale wtedy wiedząc, że non((*2) $\vdash$ (*3)), nie trzeba wnosić, że non((*1) $\vdash$(*3))
(B) (*2) $\vdash$ (*1), a wtedy non((*1) $\vdash$ (*3)), bo gdyby ((*1) $\vdash$ (*3)) i (*2) $\vdash$ (*1), to mielibyśmy (na mocy przechodniości $\vdash$) (*2) $\vdash$ (*3), co sprzeczne z założeniem.

Jak widać to, że ze zdania *A wie, że p* nie wynika *p* można zasadnie utrzymać przyjmując, że (*2) $\vdash$ (*1), to jednak jest bardzo kontrowersyjne, o ile nie, po prostu, fałszywe.

Jeżeli zasady (K) i (W) (wraz z zasadą Godela głoszącą: jeżeli $\vdash\alpha$, to $\vdash$**L**α oraz charakterystyką możliwości: jeżeli **L**$\neg\alpha$, to $\neg$**M**α) chcieć utrzymać, to należy odrzucić przynajmniej jedno: (Q) względnie (T1). Skoro (T1) wydaje się być intuicyjnie prawdziwe, udowodnić je można przyjmując, że każdy podmiot jest podmiotem skończonym, tj. takim, który jakiejś prawdy nie zna, tedy należy odrzucić (Q) tym samym godząc się z tym, że istnieją prawdy, których nie może nikt poznać (czyli: $(\exists p)\ (p \wedge \neg M\ (\exists x)\ Kxp)$). Innymi słowy jeśli coś nie jest znane żadnemu podmiotowi, to coś nie może być przez nikogo poznane. Czyli, bardziej formalnie, jeżeli (T1), to nie-(Q);

jeśli $(\exists p)\ (p \wedge (\forall x)\ \neg Kxp)$, to $(\exists p)\ (p \wedge \neg \mathbf{M}\ (\exists x)\ Kxp)$

jeśli o czymś nikt nic nie wie, to pewnej prawdy nikt nie może poznać

3. Ekstrapolacja argumentu Fitcha. Interesujące i zaskakujące argumentacje niekiedy próbuje się błędnie stosować w innych dziedzinach przedmiotowych lub poszukuje się słabszych przesłanek prowadzących do równie interesujących i zaskakujących wniosków. Rozpatrzmy teraz słabsze od (T1) twierdzenie (T2) głoszące, że ktoś czegoś nie wie (np.,

tego, co myśli o swym sąsiedzie autor tych słów, sąsiad ów z całą pewnością nie wie):

(T2) $(\exists x)\ (\exists p)\ (p \wedge \neg Kxp)$.

Niech ponownie zmienna p reprezentuje dowolne zdanie stwierdzające pewien stan rzeczy:

1. $(\exists x)\ Kx(p \wedge \neg Kxp) \Rightarrow (\exists x)\ (Kxp \wedge Kx\neg Kxp)$	(K)
2. $(\forall x)\ (Kx\neg Kxp \Rightarrow \neg Kxp)$	(W)
3. $\neg(\exists x)\ Kx\ (p \wedge \neg Kxp)$	MT: 1, 2
4. $(\forall x)\ \neg Kx\ (p \wedge \neg Kxp)$	Reguła De Morgana: 3
5. $\mathbf{L}\ (\forall x)\ \neg Kx(p \wedge \neg Kxp)$	Reguła Godela: 4
6. $\neg\mathbf{M}\ (\exists x)\ Kx(p \wedge \neg Kxp)$	Definicja możliwości: 5
7. $(p \wedge \neg Kxp) \Rightarrow \mathbf{M}\ (\exists x)\ Kx(p \wedge \neg Kxp)$	Podstawienie (Q)
8. $\neg\mathbf{M}\ (\exists x)\ Kx(p \wedge \neg Kxp) \Rightarrow \neg(p \wedge \neg Kxp)$	Transpozycja: 7
9. $\neg\mathbf{M}\ (\exists x)\ Kx(p \wedge \neg Kxp) \Rightarrow (\forall x)\ \neg(p \wedge \neg Kxp)$	$\alpha \Rightarrow \beta(x)\ /\therefore\ \alpha \Rightarrow (\forall x)\ \beta(x)$
10. $(p \Rightarrow (\forall x)\ Kxp)$	RO: 6, 9

Powyższe wydaje się prowadzić do wniosku, że jeśli (T2), to nie-(Q), czyli:

$(\exists p)$ (p oraz jeśli $(\exists x)\ \neg Kxp$), to $\neg\mathbf{M}\ (\exists x)\ Kxp$)

Istnieje pewna prawda taka, że jeśli ktoś jej nie zna, to nikt jej poznać nie może

oraz

$(\exists p)\ (\exists x)$ (p oraz jeśli Kxp, to $\neg\mathbf{M}\ Kxp$)

Istnieje pewna prawda i pewien podmiot epistemiczny taki, że jeśli jej nie zna, to nie może jej poznać.

Przedstawione wyżej rozumowanie jest jednak błędne, bowiem podstawienie (Q) w punkcie 7. dowodu jest nieprawidłowe. Prawidłowym podstawieniem (Q) w punkcie 7., czego nieostrożny czytelnik nie zauważy, powinno być

$(p \wedge \neg Kxp) \Rightarrow \mathbf{M}\ (\exists y)\ Ky(p \wedge \neg Kxp)$

Zauważmy jeszcze, że twierdzenie Fitcha nie twierdzi, że jeśli podmiot nie wie czegoś, to jest konieczne, że tego nie wie, czyli jeżeli podmiot nie wie, że p, to nigdy się tego nie dowie (formalnie: $(\forall x)\ (\forall p)\ (p \Rightarrow (\neg Kxp \Rightarrow \mathbf{L}\neg Kxp)))$

Zauważmy jednak, że twierdzenie Fitcha prowadzi do wniosku, że wiedza podmiotu nie może stanowić zbioru maksymalnego. Twierdzenie to i założenie maksymalności wiedzy $((\forall p)\ (Kxp \vee Kx\neg p))$ prowadzi do sprzeczności. Skoro bowiem podmiot nie znałby jakiejś prawdy (tj. $\neg Kxp \wedge p$), to – jeśli jego wiedza byłaby maksymalna – to przypisać temu podmiotowi można by było $Kx\neg p$. Z tego zaś wynika $\neg p$, co jest sprzeczne z założeniem. Innymi słowy, konsekwencją twierdzenia Fitcha jest, że

$\mathbf{L}\ (\forall x)\ (\exists p)\ (\neg Kxp \wedge \neg Kx\neg p)$

Konieczne jest, że każdy o czymś nie wie czy ma miejsce, czy też nie.

4. Modalny kolaps przekonań? Przekonania wydają się odbiegać w tym względzie od wiedzy. Pytani o to, co wiemy, chwilę zastanowimy się przed udzieleniem odpowiedzi, pomni na fakt, jak często ludzkie roszczenia do wiedzy okazywały i okazują się płonne. Tego typu refleksja rzadziej towarzyszy wypowiedziom o własnych lub cudzych przekonaniach, którym jednakowoż nie jesteśmy skłonni przypisywać statusu wiedzy. Wątpimy, by wykazać było można, że nie jesteśmy przekonani co do kulistości Ziemi, co do tego, że kobiety a nie mężczyźni rodzą dzieci, że cukier jest słodki, że 2+2=4. Z całą pewnością nasze działania są tu zgodne z naszymi deklaracjami. Gdybyśmy chcieli, moglibyśmy jednak deklarować przekonanie a nikt nie mógłby nam przeczyć, iż takowych przekonań nie mamy lub mieć nie możemy, że na Marsie istnieje życie, że $2^{123456789123456789} - 1$ nie jest liczbą pierwszą, że Tadeusz Kościuszko zjadł 3 maja 1792 roku obfite śniadanie itd. Wydaje się, że co do każdego sądu – prawdziwego czy fałszywego – każdy z nas może być przekonanym (tj. $(\forall p)\ (\forall x)\ \mathbf{M}\ Bxp$), gdzie wyrażenie Bxp czytamy 'x jest przekonany, że *p*'). Wydaje się, że mogę z każdych dwu wzajemnie sprzecznych sądów – dość swobodnie – wybrać ten, z którego uczynię przedmiot swego przekonania. Wybierać z dwu będę np. ten, który będzie niesprzeczny z sumą wszystkich wcześniej wybranych. W ten sposób moje przekonania utworzą zbiór maksymalnie niesprzeczny, czyli taki że jeśli będzie należał do niego określony sąd, to sąd z nim sprzeczny już nie, i jeśli nie będzie należał jeden z nich, należeć będzie drugi. Tym bardziej intrygujące wydawać się musi pytanie, czy modalny kolaps można przenieść i na przekonania, czy

można wykazać, iż twierdzenie, że każdy sąd może stać się przedmiotem czyjegoś przekonania, prowadzi do sprzeczności z innymi – przyjmowanymi charakterystykami – pojęcia przekonania. Ewentualna odpowiedź twierdząca byłaby o tyle zaskakująca, że warunki umożliwiające modalny kolaps przekonań nie wymuszają niesprzeczności przekonań. Tak jak ze względu na weredyczność nie może być prawdą: $Kxp \wedge Kx\neg p$, tak żaden z postulatów, które wydają się konieczne do powtórzenia argumentacji Fitcha, nie zabrania: $Bxp \wedge Bx\neg p$. Innymi słowy można utrzymywać jednocześnie, że (dla określonego podmiotu x) $(\exists p)\ (p \wedge (\neg Bxp \wedge (\exists q)\ (Bxq \wedge Bx\neg q)))$. Gdyby $Bxq \wedge Bx\neg q$ generowało sprzeczność, nie można by było utrzymać, że $(\exists p)\ (p \wedge \neg Bxp)$, a tym samym nie można by było utrzymywać, że $(\exists p)\ (p \wedge \mathbf{L}\neg Bxp)$.

Podmiot epistemiczny zwykle nie odróżnia tego, co wie od tego, o czym jedynie myśli, że wie. Myśl tę Tokarz (Tokarz 1993, s. 169) zapisuje następująco: $(\forall p)\ Bx\ (Bxp \Rightarrow p)$[7]. Innymi słowy, podmiot może uważać, że pewien stan rzeczy ma miejsce, mieć wystarczające dla tego przekonania uzasadnienie a jednocześnie nie wiedzieć, gdyż ów stan rzeczy nie zachodzi (nie jest faktem). Pewnym swym przekonaniom podmiot może jednak odmawiać statusu wiedzy, na przykład sądząc, że brakuje mu wystarczających racji, które dane przekonanie by uzasadniały. Jeżeli teraz przyjąć, że przekonania dowolnego podmiotu mogą tworzyć zbiór maksymalny i zarazem niesprzeczny, to gdyby twierdzenia Fitcha można by przenieść na grunt przekonań, to można by dowieść, że konieczne jest, by możliwe było to, aby każdy podmiot epistemiczny żywił fałszywe przekonanie, czyli: **LM** $(\forall x)\ (\exists p)\ (p \wedge Bx\neg p)$. Uzasadnienie tej może zaskakującej tezy wyglądałoby następująco:

1. $\mathbf{L}\ (\exists p)\ (p \wedge \mathbf{L}\ (\forall x)\ \neg Bxp)$ Ukoniecznościowione twierdzenie Fitcha (o ile jako tezę przyjmiemy: $(\forall x)\ (\exists p)\ (p \wedge \neg Bxp)$)
2. $\mathbf{M}\ (\forall x)\ (\forall p)\ (Bxp \vee Bx\neg p)$ Założenie maksymalności
3. $(\forall x)\ (\forall p)\ (Bxp \vee Bx\neg p)$ OM: 2
4. $(\exists p)\ (p \wedge \mathbf{L}\ (\forall x)\ \neg Bxp)$ OL: 1

[7] Z tezą tą nie zgadza się (Danielewiczowa 2002, s. 250).

5. $p_k \wedge \mathbf{L}\ (\forall x)\ \neg Bxp_k$ O∃: 4
6. $\mathbf{L}\ (\forall x)\ \neg Bxp_k$ OK: 5
7. p_k OK.: 5
8. $Bxp_k \vee Bx\neg p_k$ O∀: 3
9. $(\forall x)\ \neg Bxp_k$ OL: 6
10. $\neg Bxp_k$ O∀: 9
11. $Bx\neg p_k$ OA: 10, 8
12. $p' \wedge Bx\neg p_k$ DK: 11, 7
13. $(\exists p)\ (p \wedge Bx\neg p)$ D∃: 12
14. $(\forall x)\ (\exists p)\ (p \wedge Bx\neg p)$ D∀:13
15. $\mathbf{M}\ (\forall x)\ (\exists p)\ (p \wedge Bx\neg p)$ DM: 14
16. $\mathbf{LM}\ (\forall x)\ (\exists p)\ (p \wedge Bx\neg p)$ (w oparciu o aksjomat S5: $\mathbf{M}p \Rightarrow \mathbf{LM}\,p$ i 15.)

Jeżeli możliwe jest, by przekonania (dowolnego) podmiotu tworzyły zbiór maksymalny, to z konieczności możliwe jest, że (gdyby twierdzenie Fitcha było prawdziwe w odniesieniu do przekonań) każdy podmiot epistemiczny wierzy w coś, co jest fałszem. Innymi słowy: nie jest konieczne, by jakikolwiek podmiot żywił choćby jedno przekonanie fałszywe. Łatwo bowiem zauważyć, że gdyby prawdą by było $(\exists p)\ (p \wedge \mathbf{L}\ (\forall x)\ \neg Bxp)$, to o każdym podmiocie x takim, że: $(\forall p)\ (Bxp \vee Bx\neg p)$, prawdą by było, że: $(\exists p)\ (p \wedge Bx\neg p)$.

Wróćmy jednak do zasadniczego pytania: czy argument Fitcha można rozszerzyć i na przekonania? Czy są takie sądy prawdziwe, które nie mogą być przedmiotem niczyjego przekonania? Przyjmijmy kilka tez opisujących pojęcie bycia przekonanym, analogicznych dla przyjętych wcześnie dla pojęcia wiedzy:

(B) $(\forall x)\ (\forall p)\ (\forall q)\ (Bx(p \wedge q) \Rightarrow (Bxp \wedge Bxq))$

(IP) $(\forall x)\ (\forall p)\ (Bx\neg Bxp \Rightarrow \neg Bxp)$

(M) $(\forall p)\ (p \Rightarrow \mathbf{M}\ (\exists x)\ Bxp)$

Poniższy ciąg nie jest jednak dowodem negacji twierdzenia (T3), głoszącego istnienie zdań prawdziwych, co do (treści) których nikt nie jest przekonany:

1. $(\exists x)\ Bx(p \wedge \neg(\exists y)\ Byp) \Rightarrow ((\exists x)\ Bxp \wedge (\exists x)\ Bx\neg(\exists y)\ Byp)$ z (B) poprzez podstawienie

2. $(\exists y)\ By\neg(\exists x)\ Bxp \Rightarrow \neg(\exists x)\ Bxp$ z (IP) poprzez podstawienie
3. $\neg(\exists x)\ Bx\ (p \wedge \neg(\exists y)\ Byp)$ MT: 1, 2
4. $(\forall x)\ \neg Bx\ (p \wedge \neg(\exists y)\ Byp)$ Reguła De Morgana: 3
4. $\mathbf{L}\ (\forall x)\ \neg Bx(p \wedge \neg(\exists y)\ Byp)$ Reguła Godela: 3
5. $\neg\mathbf{M}\ (\exists x)\ Bx(p \wedge \neg(\exists y)\ Byp)$ definicja możliwości: 4
6. $(p \wedge \neg(\exists y)\ Byp) \Rightarrow \mathbf{M}\ (\exists x)\ Bx(p \wedge \neg(\exists y)\ Byp)$ z (M) poprzez podstawienie
7. $\neg(p \wedge \neg(\exists y)\ Byp)$ MT: 6, 5
8. $(\forall p)\ (p \Rightarrow (\exists y)\ Byp)$

Jak należy zauważyć, krok 2. nie jest prawidłowym podstawieniem w (IP), dzięki czemu proste przeniesienie argumentu Fitcha na grunt formalnej teorii przekonań nie jest możliwe. Skoro twierdzenia Fitcha nie można wykazać na gruncie teorii przekonań, tedy nie trzeba przyjmować tego, że każdy podmiot, z konieczności, przekonany jest, co do pewnego fałszu. Można jednak, odwołując się do (B), (IP) oraz

(Mmod) $(\forall p)\ (p \Rightarrow (\forall x)\ \mathbf{M}\ Bxp)$

udowodnić: $(\forall p)\ (p \Rightarrow (\forall x)\ Bxp)$.

W tym celu przyjmijmy, że a jest ustaloną stałą nazwową, zaś p – zmienną zdaniową:

1. $Ba(p \wedge \neg Bap) \Rightarrow (Bap \wedge Ba\neg Bap)$ (B)
2. $Ba\neg Bap \Rightarrow \neg Bap$ (IP)
3. $\neg Ba(p \wedge \neg Bap)$ MT: 1, 2
4. $\mathbf{L}\neg Ba(p \wedge \neg Bap)$ Reguła Godela: 3
5. $\neg\mathbf{M}\ Ba(p \wedge \neg Bap)$
6. $(p \wedge \neg Bap) \Rightarrow \mathbf{M}\ Ba(p \wedge \neg Bap)$ (Mmod)
7. $\neg(p \wedge \neg Bap)$ MT: 6, 7
8. $(p \Rightarrow Bap)$

Ostatni krok jest sprzeczny z (T3) $(\exists p)\ (p \wedge (\forall x)\ \neg Bxp)$, który uzasadnić można podobnie jak w przypadku (T1). Otóż rozsądnie jest przyjąć, że każdy podmiot (a przynajmniej konsekwentny i niesprzeczny, lub sprzeczny ale niekonsekwentny) charakteryzuje się tym, że pewnych przekonań nie żywi. Przyjmijmy, że dla każdego x_i istnieje stan rzeczy p_i taki, że ma on miejsce, ale x_i nie wierzy, że p_i, czyli: $p_i \wedge \neg Bx_ip_i$. Innymi słowy, przyjmijmy, że dla dowolnego podmiotu istnieje zdanie praw-

dziwe, które nie opisuje treści jego mniemania. Niech teraz q będzie koniunkcją takich zdań spełniających powyższy warunek. Jasne jest, że żaden z podmiotów nie jest przekonany, że q a zarazem q jest zdaniem prawdziwym.

Formuła (IP) głosi, że nie może być tak, iż będąc co do czegoś przekonanym, podmiot jest jednocześnie przekonany, że nie jest co do tego czegoś przekonanym. Głosi, że jeśli jesteśmy przekonani, że w coś nie wierzymy, to – faktycznie – w to nie wierzymy. Innymi słowy nie możemy się mylić odnośnie naszych negatywnych przeświadczeń.

Czy twierdzenie (IP) jest racjonalne? Niewątpliwie przekonania są przedmiotem naszej refleksji, tzn. są przedmiotami przekonań. Czy mogę twierdzić szczerze (i tym samym ujawniać swoje przekonanie), że nie sądzę, by – powiedzmy – Iksiński był notorycznym złodziejem, a jednocześnie, by można było przypisywać mi przekonanie przeciwne? Ktoś widząc, że unikamy pozostawienia portfela w obecności Iksińskiego, że innym doradzamy podobne zachowanie, nie musiałby chcieć utrzymywać, iż sądzimy, że Iksiński jest złodziejem, ale sami przed sobą tego nie chcemy przyznać. Mógłby miast tego – nie podważając tym razem prawdziwości (IP) – powiedzieć, że nasza deklaracja „Nie sądzimy, by Iksiński był złodziejem" (bądź jej równoznaczna) nie była szczera, albo – w świetle naszych zachowań – nieprzemyślana. Albo też, że – jeśli przyjąć, że wypowiedź była szczera – nasze zachowanie pozajęzykowe dość nierozumne, «niezgodne» z zachowaniem werbalnym. Między innymi te racje skłaniają do uznania (IP).

Jeżeli zatem należy przyjąć (IP), utrzymywać w konsekwencji należy, że pewien podmiot epistemiczny nie może co do pewnej prawdy być przekonanym, czyli:

$(\exists p)\ (\exists x)\ (p \wedge \mathbf{L} \neg \mathrm{B}xp)$.

Jest to bowiem prosta konsekwencja odrzucenia (Mmod) $(\forall p)\ (p \Rightarrow (\forall x)\ \mathbf{M}\ \mathrm{B}xp)$.

Zauważmy w tym miejscu, że odwrotna implikacja, dotycząca wszelako wiedzy: $\neg \mathrm{K}xp \Rightarrow \mathrm{K}x\neg \mathrm{K}xp$ nie jest, ogólnie rzecz biorąc, prawdziwa, nawet jeśli rozpatrujemy pojęcie wiedzy dyspozycyjne czy

też inferencyjne[8]. Jan do wczoraj wiedział, gdzie jego żona spędza czas między 8 a 16; dziś, po raz pierwszy, żona Jana postanowiła spędzić ten czas z Marianem a nie w domu. Jan nie wie, że jego żona jest w domu (bo jest ona z Marianem), z czego oczywiście zdawać sobie sprawy nie może.

Czy argumentację Fitcha można zastosować na gruncie metamatematycznym? Wprowadźmy pojęcie dowodliwości w arytmetyce: niech $\vdash_{PA}\alpha$ znaczy tyle, co 'α ma dowód na gruncie arytmetyki Peano' oraz $Tr_{PA}(\alpha)$ – 'α jest prawdziwe w arytmetyce Peano'. Mamy wtedy:

(K) Jeżeli $\vdash_{PA}(\alpha \wedge \beta)$, to $(\vdash_{PA}\alpha \wedge \vdash_{PA}\beta)$

(F) Jeżeli $\vdash_{PA}\alpha$, to $Tr_{PA}(\alpha)$

Jeśliby teraz przyjąć

(M) $(\forall\alpha)$ (jeżeli $Tr_{PA}(\alpha)$, to możliwe, że $\vdash_{PA}\alpha$),

to otrzymalibyśmy, że

$(\forall\alpha)$ (jeżeli $Tr_{PA}(\alpha)$, to $\vdash_{PA}\alpha$).

To zaś jest fałszem (istnieją bowiem zdania arytmetyki wzajemnie sprzeczne, z których żadne nie zostało udowodnione) a zatem należy przyjąć negację (M), czyli należy przyjąć, że istnieją prawdziwe zdania arytmetyki, których nie można udowodnić. Czy nie otrzymujemy szybko i przekonująco tego, co tak nieprosto pokazał K. Godel. Prawda? Jeśli tak, to dziwna i niepokojąca. Szczęśliwie jednak argumentacji Fitcha nie można zastosować w powyższym wypadku, bowiem wyrażenie $\vdash_{PA}$non($\vdash_{PA}\alpha$) jest pozbawione sensu, a wyrażenie to otrzymalibyśmy z (K) poprzez odpowiednie, tj. zgodne ze schematem argumentu Fitcha, podstawienie.

5. O podmiocie wszechwiedzącym. Stawiając problem granic wiedzy, Quine nie zadał pytania: czy może istnieć ktoś, kto wie wszystko? Czy może istnieć podmiot (indywidualny lub zbiorowy), który wie wszystko?

Skoro istnieją prawdy, których nikt nie zna, to żaden podmiot nie jest wszechwiedzący. Cóż to oznacza, że podmiot jest wszechwiedzący? Wszechwiedzący podmiot najprościej jest scharakteryzować następująco:

---

[8] Omówienie pojęcia wiedzy inferencyjnej np. w artykule Reschera (Rescher 1992, s. 478).

(Def) x jest wszechwiedzący, gdy $(\forall p)\ (p \Rightarrow \mathrm{K}xp)$.

Nie jest to jednak jedyna charakterystyka definicyjna wszechwiedzącego podmiotu. Wskażemy poniżej na inną, pozornie nierównoważną, słabszą. Wszechwiedzę zrelatywizować również można do wiedzy innych podmiotów: wszechwiedzący to ten, kto wie wszystko to, co wiedzą inni.

Wykażemy teraz, że podmiot x jest wszechwiedzący (w powyższym rozumieniu, tj. wiedzący tyle, co inni), o ile prawdą jest

(O) $(\forall p)\ (\forall q)\ (\mathrm{K}x(p \vee q) \Rightarrow (\mathrm{K}xp \vee \mathrm{K}xq))$

W tym celu przyjmijmy nadto:

(W) $\mathrm{K}xp \Rightarrow p$

(K) $\mathrm{K}x(p \wedge q) \Rightarrow (\mathrm{K}xp \wedge \mathrm{K}xq)$

(L) $\mathrm{K}xp \Rightarrow ((p \Leftrightarrow q) \Rightarrow \mathrm{K}xq)$

Przyjmijmy na potrzeby wywodu, że

a. Wiesz coś,

b. I pewien podmiot epistemiczny (czyli ktoś, kto coś wie),

c. Tego nie wie

Powyższe, zapisane symbolicznie, przedstawiają się następująco:

a. $\mathrm{K}yp$

b. $\mathrm{K}xq$

c. $\neg\mathrm{K}xp$

Jeżeli podmiot, o którym mowa w punkcie b., spełnia (O), to wykazać można, że punkty a., b., c. prowadzą do sprzeczności.

Prosty dowód tego faktu wygląda następująco:

1) $\mathrm{K}yp \Rightarrow p$	(W)
2) p	RO: 1) i a.
3) $p \Rightarrow \neg\mathrm{K}x\neg p$	transpozycja (W)
4) $\neg\mathrm{K}x\neg p$	RO: 2) i 3)
5) $\vdash q \Leftrightarrow [(q \wedge p) \vee (q \wedge \neg p)]$	teza k.r.z.
6) $\mathrm{K}xq$	powtórzenie b.
7) $\mathrm{K}x((q \wedge p) \vee (q \wedge \neg p))$	(L) oraz 6) i 5)
8) $\mathrm{K}x((q \wedge p) \vee (q \wedge \neg p)) \Rightarrow [\mathrm{K}x(q \wedge p) \vee \mathrm{K}x(q \wedge \neg p)]$	(O)
9) $\mathrm{K}x(q \wedge p) \vee \mathrm{K}x(q \wedge \neg p)$	RO: 8) i 7)
10) $\mathrm{K}x(q \wedge \neg p)$	Założenie

11) $Kx(q \wedge \neg p) \Rightarrow Kx\neg p$	(K)
12) $Kx\neg p$	RO: 11, 10
13) $Kx\neg p \wedge \neg Kx\neg p$	DK: 12, 4
14) $\neg Kx(q \wedge \neg p)$	10 $\Rightarrow$ sprzecz.
15) $Kx(q \wedge p)$	OA: 14) i 9)
16) $Kx(q \wedge p) \Rightarrow Kxp$	(K)
17) Kxp	RO: 15) i 16)

Zauważmy teraz, że punkt 17) jest sprzeczny z c. Tym samym wykazane zostało, że wszystko co jest przedmiotem czyjejś wiedzy jest też przedmiotem wiedzy osoby, która spełnia warunek (O). Wykazaliśmy, że każdy przedmiot x spełniający (O), spełni też formułę

$(\forall y)\ (\forall p)\ (Kyp \Rightarrow Kxp)$

Skoro – z tego co wiemy m.in. dzięki twierdzeniu Fitcha – żaden podmiot nie spełnia formuły (O), tedy:

$(\forall x)\ (\exists p)\ (\exists q)\ (Kx(p \vee q) \wedge \neg Kxp \wedge \neg Kxq)$

Czy podmiot x spełniający (O), spełnia w konsekwencji

$(\forall p)\ (p \Rightarrow Kxp)$?

Prosty dowód powyższego przeprowadzić można następująco:

1. p	Założenie
2. $p \Rightarrow \neg Kx\neg p$	(W)
3. $\neg Kx\neg p$	MP: 1, 2
4. $Kx(p \vee \neg p)$	Na mocy definicji podmiotu epsitemicznego
5. $Kx(p \vee \neg p) \Rightarrow (Kxp \vee Kx\neg p)$	(O)
6. $Kxp \vee Kx\neg p$	MP: 4, 5
7. Kxp	OA: 6, 3
8. $p \Rightarrow Kxp$	Reguła dowodu warunkowego: 1 – 7

Jedną z konsekwencji (O) jest również

$(\forall p)\ (Kxp \vee Kx\neg p)$

Formuła ta głosi zupełność (maksymalność) wiedzy podmiotu x – o dowolnym zdaniu podmiot ów jest w stanie rozstrzygnąć, czy prawdą jest ono czy jego negacja. Jak zauważone zostało wcześniej, i tę formułę należy odrzucić, przyjmując $(\forall x)\ (\exists p)\ (\neg Kxp \wedge \neg Kx\neg p)$

6. Wnioski. By pokazać, że wszystkie prawdy charakteryzuje operator zdaniowy F, tj. by udowodnić, że dla dowolnej zmiennej zdaniowej p: $p \Rightarrow Fp$, operator F powinien zdaniem J. J. MacIntosha ((MacIntosh 1984), (Rescher 2006, s. 64)) spełniać następujące trzy warunki:

$F(p \wedge q) \Rightarrow (Fp \wedge Fq)$

$Fp \Rightarrow p$

$p \Rightarrow \mathbf{M}Fp$

Mając w pamięci niedawne uwagi dotyczące pojęcia dowodliwości $\vdash_{PA}$, warto jednak pamiętać o zawężonej reprezentacji symbolu F do operatorów z poziomu języka przedmiotowego, które są funktorami zdaniotwórczymi od argumentów zdaniowych (a nie nazwowych jak w przypadku $\vdash_{PA}$).

Choć sam funktor B nie ma własności opisanych przez Macintosh, pokazaliśmy, że argumentację Fitcha można również – chociaż w ograniczonym stopniu – odnieść w interesujący sposób do przekonań.

Quine utrzymuje, że

$(\forall p)\ (p \Rightarrow \mathbf{M}\ (\exists x)\ Kxp)$.

Jeżeli Quine nie ma racji, na co wskazywałoby twierdzenie Fitcha, to czy jednak nie można by utrzymywać:

$\mathbf{M}\ (\exists G)\ (\forall p)\ (p \Rightarrow K_aGp)$

względnie

$(\forall p)\ (p \Rightarrow \mathbf{M}\ (\exists G)\ K_aGp)$?

Jedno z zaproponowanych rozumień wiedzy grupowej (n*p*. w punkcie (C)) pozwalało przypisywać grupie wiedzę, że p i w takiej sytuacji, w której żaden z podmiotów tę grupę tworzących, nie wiedział, że p: to że p miało – przy tym rozumieniu wiedzy grupowej – wynikać z pewnej sumy wiedzy podmiotów do niej należących. To, czy wniosek Fitcha można odnieść i do tego rozumienia wiedzy grupowej (C) zależy od tego czy należy przyjąć

(K) $(\forall G)\ (\forall p)\ (\forall q)\ (K_cG(p \wedge q) \Rightarrow (K_cGp \wedge K_cGq)$

(W) $(\forall G)\ (\forall p)\ (K_cGp \Rightarrow p)$

(Q) $(\forall p)\ (p \Rightarrow \mathbf{M}\ (\exists G)\ K_cGp)$

(T1) $(\exists p)\ (\exists G)\ (p \wedge \neg K_cGp)$.

Żadna z czterech wyżej zaproponowanych formuł nie wydaje się być (bez dalszej analizy) fałszywa.

Przyjmując $(\exists p)\ (p \wedge (\forall x)\ \neg Bp)$ (wraz z (B) i (IP)) należy przyjąć również to, że

$(\exists p)\ (\exists x)\ (p \wedge \mathbf{L}\neg Bxp)$

Pewnej prawdy, ktoś z konieczności nie żywi

O pewnym fakcie ktoś z konieczności nie jest przekonany

co wydaje się dość interesujące i warte, być może, dalszej refleksji.

Bibliografia

Danielewiczowa, M. (2002) *Wiedza I niewiedza. Studium polskich czasowników epistemicznych*, Uniwersytet Warszawski. Katedra Lingwistyki formalnej, Warszawa.

Fitch, F. (1963) *A Logical Analysis of Some Value Concepts*, *"Journal of Symbolic Logic"* 28, s. 135-142.

Kvanvig, J., (1995) *The Knowability Paradox and the Prospects for Anti-Realism*, "Nous" 29, s. 481-499.

MacIntosh, J. J. (1984) *Fitch's Features*, *"Analysis"* 44, s. 153-158.

Quine, W. V. O. (1983) *Granice wiedzy*, w: tenże, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, Wydawnictwo PWN.

Rescher, N. (2002) *Epistemic Logic*, [w:] *Companion to Philosophical Logic*. Dale Jacquette (ed.). Oxford: Blackwell Publishing, 478-490; (2006) *Epistemic Logic. A Survey of the Logic of Knowledge*, University of Pittsburg Press, Pittsburg.

Tokarz, M. (1993) *Elementy pragmatyki logicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Woleński J. (2001) *Epistemologia. Tom II: Wiedza i poznanie*, Wydawnictwo Aureus, Kraków.

Contents

The purpose of this paper is to present the Fitch's paradox. The reasoning similar to the Fitch's argument is applied to a concept of belief and thus some observations on the knowledge, beliefs and their boundaries are drawn. Interactions among completeness of knowledge, and of beliefs, omniscience and Fitch's theorem are examined. A few erroneous application of Fitch's argumentation or unsupported conclusion drawn from it are shown.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 46 2008

BOGUSŁAW WOLNIEW1CZ
Uniwersytet Warszawski

O WARTOŚCI ŻYCIA - WZGLĘDNEJ I BEZWZGLĘDNEJ

1. Wartość względna. Sprecyzujmy na wstępie, co właściwie ma się na myśli mówiąc, że coś ma „wartość względną", albo przeciwnie, „bezwzględną". Nie będzie to definicja tej opozycji, lecz jedynie jej objaśnienie, zwane też czasem definicją cząstkową.

Otóż mówimy, że coś ma wartość względną, gdy mają dla jednej osoby, a nie ma dla drugiej. Ma zaś wartość bezwzględną, gdy mają dla każdego.

(Można by tu rozważać także inną relatywizację wartości - nie do osoby, lecz do czasu: czy coś ma dla kogoś wartość zawsze, czy tylko niekiedy, raz ma, raz nie. Tak np. bilet do kina ma dla mnie wartość, gdy się tam wybieram; inaczej nie. Tej relatywizacji nie będziemy jednak rozpatrywali.)

2. Ontologia wartości. Ontologicznie wartości są to pewne stany rzeczy, a ściślej - istnienie pewnych stanów rzeczy. Same te stany jako czyste możliwości nazwiemy wtedy za Henrykiem Elzenbergiem „wartościotwórczymi". Tak więc wartość to istnienie pewnego wartościotwórczego stanu rzeczy.

Można teraz rzec: stan rzeczy S ma wartość względną zawsze i tylko, gdy ma wartość dla pewnej osoby *X*, nie mając jej zarazem dla jakiejś innej osoby *Y*. I podobnie: stan rzeczy S ma wartość bezwzględną zawsze i tylko, gdy ma wartość dla każdej osoby *X*. Mówimy wtedy, że ma „wartość" po prostu.

Tak np. bliskość Małgosi ma wartość dla Jasia, gdy ją kocha. Nie będzie natomiast miała wartości dla Stasia, którego owa Małgosia obchodzi tyle, co zeszłoroczny śnieg. Powiemy wtedy, że bliskość Małgosi ma wartość względną - bo nie dla każdego. (Powiemy też krócej, choć nieściśle i myląco, że to sama Małgosia jest wartością względną.) Za-

uważmy, że zamiast stanu rzeczy, jakim jest „bliskość Małgosi” - czyli tego, że jest ona gdzieś w pobliżu - można by rozpatrywać tu równie dobrze stan rzeczy, jakim jest „życie Małgosi”, czyli to, że jest ona w ogóle gdzieś na świecie. Jej życie ma wtedy tak samo wartość jedynie względną, jak jej bliskość.

Inaczej jest np. z obecnością tlenu w atmosferze. Ta ma wartość i dla Jasia, i dla Stasia, i dla każdego w ogóle. Tak więc obecność tlenu jest tu wartością bezwzględną, a bliskość Małgosi - tylko względną.

(Zauważmy, że obecność tlenu nie wymaga, jako wartość, relatywizacji nie tylko do osoby, lecz i do czasu: jest wartością dla każdego i zawsze. Inaczej jest z Małgosią: jej bliskość straci dla Stasia swą wartość, gdy tylko kochać ją przestanie. A nawet stanie się dla niego antywartością, jeżeli mu już obrzydła - co się czasem zdarza.)

3. Formuła humanizmu. Niektórzy - dziś nawet liczni - lubią powtarzać, że „życie jest wartością najwyższą”. (Albo „nadrzędną”, co jednak znaczy bądź to samo, bądź nie znaczy nic, pełniąc jedynie funkcję retorycznego ozdobnika.) Formuła ta jest więc wyrazem pewnej etyki abstrakcyjnej: hasłem czy zawołaniem, jednoczącym pewną gromadę ludzką w jakichś jej wspólnych zachowaniach. Formuła ta jest zawołaniem bojowym tak zwanego „laickiego humanizmu” (zwanego też „nowoczesnym” albo „globalnym”). Jaki jest jej sens?

4. Wartość najwyższa. Zauważmy najpierw, że „wartość najwyższa” też może być względna lub bezwzględna. Istnienie pewnego stanu rzeczy S jest wartością najwyższą względną, gdy np. jest wartością najwyższą dla mnie, ale nie dla ciebie; a bezwzględną, gdy jest wartością najwyższą dla każdego.

5. Operacyjny sens „humanizmu”. Zauważmy, jaki jest sens operacyjny owej „humanistycznej” formuły: co znaczy ona praktycznie - a więc jako reguła czyjejś etyki konkretnej. Sens ten jest następujący: stan rzeczy S jest dla osobnika *X* wartością najwyższą zawsze i tylko, gdy dla zrealizowania go osobnik ów gotów jest poświęcić dosłownie wszystko inne. (A więc np. swą wygodę i bezpieczeństwo, cały swój majątek, przyszłość swoją i swoich bliskich itp.)

Wartości najwyższe względne bywają różne. Wartością taką mogą być pieniądze, może być sława lub zemsta; może nią być opinia środo-

wiska, albo działka narkotyku czy butelka wódki (lub ściślej: stan narkotycznego odurzenia czy upojenia alkoholowego).

6. Pytanie do „humanisty". Gdy „nowoczesny humanista" oświadcza, że dla niego wartością najwyższą jest życie, powstaje od razu pytanie, na które odpowiada bardzo niechętnie, traktując je wręcz jako nietakt. Pytanie to brzmi: czyje życie jest dla ciebie, Humanisto, wartością najwyższą, tzn. dla czyjego życia gotów jesteś naprawdę poświęcić dosłownie wszystko inne?

Łatwo widać, że nie o każde życie tu chodzi. Przekonać się o tym można chociażby w rzeźni, zwanej dziś z humanistyczna „zakładem mięsnym". Życie jakiegokolwiek zwierzęcia nie jest więc formułą humanisty objęte: mówiąc „życie", myśli on zawsze tylko „życie ludzkie".

7. Humanizm a antropotelizm. Tu dygresja. Ojciec Bocheński uważa w swoich *Stu zabobonach* (Kraków 1992, 2. wyd., s. 141), że okrucieństwa wobec zwierząt powinniśmy unikać „nie ze względu na same zwierzęta, ale dlatego, że okrucieństwo wobec nich prowadzi do okrucieństwa wobec ludzi". Doświadczeń medycznych i farmakologicznych na zwierzętach do okrutnych najwyraźniej nie zalicza, jeżeli tylko „zdaniem wszystkich znawców" okażą się one „nieodzowne". Gdy więc ten warunek jest spełniony, można z czystym sumieniem dręczyć zwierzęta dowolnie.

Jak widać, Bocheński - skądinąd do „humanizmu" nastawiony nader krytycznie - tutaj staje na jego gruncie. Słusznie pisze Elzenberg: „Wyraz *humanizm* w ujęciu, w jakim się go dziś najczęściej spotyka, oznacza dość brutalny antropocentryzm, albo, jeszcze lepiej, antropotelizm" *{Kłopot z istnieniem*, 7. IV. 1955). Najzwięźlej można go wyrazić tak: „dopuszczalne jest wszystko, co służy człowiekowi".

Przeciwnik "humanizmu" powiedziałby, że jednak nie wszystko.

Jak się mają do siebie owa dwa „humanistyczne" hasła? Być może, są sobie równoważne: „wszystko jest dopuszczalne, co służy danemu *X*-owi" zawsze i tylko, gdy „owo *X* jest wartością najwyższą". Implikacja z prawej do lewej zachodzi na pewno. Gdyby bowiem coś, co służy *X*-owi, było jednak niedopuszczalne, znaczyłoby to, że narusza jakąś inną wartość Y-grek, owemu X-owi nie podporządkowaną; to zaś znaczyłoby z kolei, że *X* nie jest wartością najwyższą. (Czy natomiast zachodzi tu

również implikacja z lewej do prawej, tego nie sposób rozstrzygnąć od ręki.)

W tym - mówiąc za Elzenbergiem - dość brutalnym antropotelizmie Bocheński popada zresztą w niekonsekwencję. Wcześniej bowiem - w haśle „humanizm" (j.w., s. 56-59) - zajął stanowisko naturalistyczne, oświadczając: „człowiek nie jest czymś szczególnym w świecie, ale po prostu częścią przyrody"; co więcej, „nie ma żadnej zasadniczej różnicy między ludźmi a wyższymi zwierzętami". Cóż jednak może być wtedy usprawiedliwieniem dla tego „nieodzownego" dręczenia zwierząt przez nas, np. myszy albo rezusów? Nic prócz prawa dżungli: nic prócz tego, że jesteśmy od nich silniejsi, albo chytrzejsi.

Poglądy Bocheńskiego zmieniały się, ale w złym kierunku: od scholastyki i tomizmu ku pozytywizmowi, by skończyć na naturalizmie. A naturalizmu konsekwentnie utrzymać się nie da.

8. Różne wersje „humanizmu". Przypuśćmy, że jestem globalnym humanistą i oświadczam: „życie jest dla mnie wartością najwyższą". (W istocie nie „życie", lecz przedłużanie życia; ale wtedy rodzi się kłopotliwe pytanie: „o ile" - o rok, o miesiąc, czy o kwadrans?) Oświadczyłem tym samym, że dla przedłużenia życia gotów jestem poświęcić wszystko, każdą inną wartość. Przypuśćmy ponadto, że zadano mi tamto nietaktowne pytanie: przedłużanie czyjego życia masz tu na myśli, życia jakiego konkretnie człowieka?

Możliwe są trzy odpowiedzi:

a) najwyższą wartością jest dla mnie przedłużanie mojego życia;

b) najwyższą wartością jest dla mnie przedłużanie życia tej a tej osoby, wskazanej z imienia i nazwiska;

c) najwyższą wartością jest dla mnie przedłużanie życia każdego człowieka (albo każdego z tej oto wskazanej grupy lub kategorii osób).

Rozważmy te odpowiedzi po kolei.

9. Wersja autocentryczna. Odpowiedź (a) ma jasny sens: jest deklaracją egocentryzmu, albo może lepiej „autocentryzmu". KOCHAM SIEBIE - taki napis ujrzeliśmy kiedyś na ciemnej ścianie budynku wypisany na żółto literami metrowej wysokości. Sam jestem sobie najwyższą wartością. (Autocentryzm jest słabszą odmianą egocentryzmu. Autocentryk interesuje się tylko sobą i swoimi sprawami, ale

dobrze rozumie, że inni interesują się czym innym. Egocentrykowi natomiast nie przyjdzie w ogóle do głowy, by inni mogli się interesować czymś innym niż on i jego sprawy.)

Autocentryzm nie musi być absolutny. Deklarujący go zgłasza jedynie, że dla zachowania własnego życia gotów jest w razie potrzeby poświęcić wszystko inne - z życiem każdego innego człowieka z osobna i wszystkich ich razem włącznie. (Por. tutaj przejmujące samowiedzą wyznanie autocentryka Elzenberga[1] w jego *Kłopocie* z 12.XI.1930.) „W razie potrzeby"; - gdy zaś jej nie ma, gotów jest również poświęcić coś dla drugich: część swego czasu, wygody, pieniędzy, uwagi; prócz życia, rzecz jasna. Autocentryk nie musi być egoistą, tzn. osobnikiem, który się tylko o siebie troszczy. Autocentryk troszczy się także o innych - umiarkowanie.

Przy odpowiedzi (a) mielibyśmy więc równość: humanizm - autocentryzm. Formuła humanizmu jest wtedy po prostu wykrzyknikiem, w którym wyraża się bezgraniczne i bezwarunkowe pragnienie życia, życia za każdą cenę. (Pewna wokalistka obwieszcza w radiu z nutą histerii: „Kocham cię, życie! Kocham cię, kocham cię, ... !!!". O to im chodzi.)

10. Wersja heterocentryczna. Odpowiedź (b) nie ma z „humanizmem" nic wspólnego. Gdy brać ją serio, nie jako czcze gadanie, to wyraża się w niej czyjaś wola poświęcenia, płynąca nie z miłości życia, lecz z miłości do drugiej osoby - miłości na tyle bezgranicznej, że w jej oczach życie owej osoby jest ważniejsze niż własne.

Antropologicznie odpowiedź (b) wyraża postawę heterocentryzmu, czyli taką, przy której centrum aksjologiczne czyjegoś życia leży poza nim samym. A ściślej: wyraża pewną odmianę heterocentryzmu, bo owym zewnętrznym centrum nie zawsze musi być jakaś osoba, tzn. jej dobro i trwanie. (W przypadku granicznym owo centrum może stanowić już tylko pamięć po osobie.)

11. Wersja uniwersalistyczna. Przyjrzyjmy się teraz odpowiedzi (c). Globalny humanista pewnie za nią by optował, jako najdokładniej wyrażającą jego intencje. Dla humanisty najwyższą wartością jest każdy człowiek dzisiaj żyjący - i tylko taki. O zmarłych, ani o jeszcze nie

[1] Autocentryka, którego ostry intelekt wciąż go z przyrodzonego autocentryzmu wytrącał, przywracając obrazowi świata obiektywne proporcje.

narodzonych, choćby nawet już poczętych, humanista się nie troszczy. Jego humanizm jest prezentystyczny.

Łatwo dostrzec, że odpowiedzi (c) nie można brać dosłownie. Na ziemi żyje obecnie sześć miliardów ludzi. Gdybym życie każdego z nich uznawał za wartość dla mnie najwyższą, to miałbym mrowie wartości najwyższych! Tak oczywiście nie może być, skoro wartość najwyższa może być tylko jedna, albo może nie być jej wcale. (W tym drugim przypadku mamy system aksjologiczny bez wartości najwyższej, bez wierzchołka; albo inaczej, mamy piramidę wartości ze ściętym wierzchołkiem.)

12. Uniwersalizm osłabiony. Humanista odpowie zapewne, że mówiąc o życiu ludzkim jako „wartości najwyższej" ma na myśli nie tyle „najwyższą" w ścisłym tego słowa znaczeniu, ile maksymalną; to znaczy nie taką, która jest wyższa niż wszystkie inne, lecz jedynie taką, od której żadna inna wyższą nie jest. A takich może być rzeczywiście wiele - jak szczytów górskich równej wysokości, ponad które żaden inny się nie wznosi.

Zmieniwszy jednak w ten sposób sens odpowiedzi (c), trzeba też zmienić odpowiednio jej sens operacyjny. Skoro „wartość najwyższa" to teraz tylko tyle, co „wartość maksymalna", to określenie owo nie może już oznaczać wartości, dla której zachowania gotowiśmy poświęcić dosłownie wszystko; oznacza jedynie taką, której dla niczego poświęcić nie wolno. W szczególności nie wolno nam poświęcać życia jednego człowieka, by ratować życiu drugiemu - także nie życia własnego. Znaczyłoby to bowiem, że czyjeś życie cenimy niżej niż inne; nie każde więc życie byłoby wtedy dla nas wartością maksymalną. Dla nowoczesnego humanisty każde życie ludzkie jest równie cenne, nie wolno robić żadnych różnic.

Widać tutaj, że ów „humanizm" jest pewną postacią egalitaryzmu: „tyś nie jest wart więcej niż ja"; albo inaczej, „wszyscyśmy tyle samo warci". Zgadza się to z jego historycznym rodowodem, którego początek stanowi Rousseau.

13. Anizotropia emocjonalna. Egalitarny humanizm jest pewną ideologią. Głosi pewną zasadę normatywną, którą chce narzucić instytucjonalnie komu tylko się da - np. całej Europie przez tzw. „Kartę praw

podstawowych". (Paranoiczna wrogość do wszelkiego „rasizmu" i „dyskryminacji", mająca już znamiona wdrożonego tresurą odruchu warunkowego na słowo, stanowi tu przykład pokazowy.) Zasada owa brzmi: „życie każdego ma być dla ciebie jednakowo cenne, żadnych różnic czynić tu nie wolno".

Ideologia ta jest podejrzana. Jest bowiem niwelacyjna, a przez to - jak komunizm - przeciwna pewnym stałym właściwościom natury ludzkiej. Normalnie nie jest bynajmniej tak, że życie każdego człowieka jest nam równie cenne. Przeciwnie, życie jednego jest nam ważniejsze niż drugiego, mają one dla nas różną wartość. Zależy ona od czegoś, co można nazwać „odległością uczuciową" danej osoby od nas: od tego, na ile sprawy tej osoby w ogóle nas obchodzą. Im mniejsze nasze zaangażowanie w życie danej osoby, tym jej odległość uczuciowa od nas większa. W ten sposób świat ludzki układa się wokół nas w ciąg coraz szerszych kręgów koncentrycznych; i życie tego, kto stoi w kręgu dalszym, ma dla nas mniejszą wartość niż życie tego, kto stoi w bliższym. Do miana wartości dla nas „najwyższej" może pretendować co najwyżej życie tych, co stanowią krąg centralny; czyli tych, których życie cenimy co najmniej na równi z własnym.

Nazwijmy właśnie opisaną przyrodzoną niejednorodność uczuciową świata ludzkiego jego „emocjonalną anizotropią". Znaczy ona po prostu, że siła naszych uczuć zależy od tego, w czyim kierunku się zwracają. Trudno więc o konstatację bardziej banalną niż owa anizotropia.

14. Humanistyczna izotropia. Emocjonalna anizotropia świata ludzkiego nie podoba się nowoczesnemu humaniście. Dąży on jako do ideału do tego, by wszelkie więzi uczuciowe między ludźmi rozpuściły się w jednorodnej „powszechnej życzliwości". Jego ideałem byłby więc taki stan społeczeństwa, który stanowiłby coś w rodzaju emocjonalnej „śmierci cieplnej": wyrównanie wszelkich temperatur uczuciowych do średniej, gdzie nie ma ni wielkich miłości, nie wielkich nienawiści - nie ma zimna ni gorąca, jest tylko równomierne ciepło, alby przynajmniej niezbyt dotkliwy chłód.

Pomińmy kwestię, skądinąd bardzo ważną, czy taki emocjonalnie izotropowy stan społeczny jest w ogóle możliwy w świetle tego, co wiadomo o naturze ludzkiej. Chodzi o co innego. Od „humanisty" dzieli nas

głównie to, że jemu taka izotropia emocjonalna, takie „multikulturalne” zrównanie odległości uczuciowych zdaje się czymś pożądanym, a nam nie. Gdy niczyje życie nie jest mi cenniejsze ani ważniejsze od czyjegokolwiek innego, to każde jest mi wtedy mało ważne. Do wszystkich odnoszę się z tą samą zdawkową uprzejmością, z jaką stewardzi odnoszą się do pasażerów, a ekspedientki do klientów.

Ujmijmy to jeszcze inaczej. Gdy wartość każdego człowieka staje się dla nas jednakowa, to osoba staje się dla nas wartością wymienną: każda jest równie dobra - nie będzie ta, to będzie inna, co za różnica. Każdy jest tak samo wartością maksymalną, więc bez szkody i bez żalu można go wymienić na kogokolwiek innego, równie cennego.

Nowoczesnemu humaniście nieznane jest przywiązanie człowieka do człowieka, zwane także „wiernością”. Bo takie przywiązanie „dyskryminuje”, dzieli ludzi na „swoich” i „obcych”; i odmawia ich jednakowego traktowania. Dla humanisty jest to *horrendum.*

15. Dwa utylitaryzmy. Frazes humanistyczny „życie ludzkie jest najwyższą wartością”, powtarzany często bezmyślnie, nie jest tylko retorycznym ozdobnikiem. Kryje się w nim - jak dawno wskazał gdzieś Ulrich Schrade - pewna aksjologia, z ducha utylitarystyczna i nadzwyczaj wątpliwa. (Tej trafnej uwagi nie potrafię teraz zlokalizować.)

Według św. Anzelma poruszenia duszy (*affectiones animae*) są wzbudzane przez dwojakiego rodzaju wartości: przez to, co korzystne (*commodum*), albo przez to, co słuszne (*iustum*). Korzyść i interes to jedno: coś leży w moim interesie zawsze i tylko, gdy jest dla mnie korzystne. Opozycji Anzelma odpowiada u Elzenberga opozycja wartości utylitarnej i perfekcyjnej. Dla utylitarysty wartością ostateczną jest zawsze ta pierwsza: coś jest słuszne zawsze tylko o tyle, o ile w końcowym rozliczeniu okazuje się dla nas korzystne.

Wartości utylitarne układają się w piramidę wyższych i niższych. Co jest jej wierzchołkiem, naszym interesem naczelnym? Frazes humanistyczny wskazywałby, że „życie”. Przy bliższym wejrzeniu okazuje się jednak, że ta piramida ma dwa wierzchołki, jak szczyt Wysokiej w Tatrach. Ukazują się one np. w formule Seneki, według której dążymy stale do tego, by *esse et bene esse* - „by żyć i dobrze się mieć”. (Albo u idą-

cego za nim Schopenhauera: *zum Dasein und. Wohlsein* - do „bycia i dobrobycia”.)

Mamy zatem dwie wartości utylitarnie ostateczne, nie zawsze dające się z sobą pogodzić. Gdy zmuszeni okolicznościami wybieramy jedną z nich, wskazujemy tym samym, która jest dla nas naprawdę najwyższą: najwyższą według naszej życiowej etyki konkretnej, nie według deklarowanej przez nas etyki abstrakcyjnej. Czy jest nią ilość życia („żyć jak najdłużej”), czy jakość życia („użyć jak najwięcej”).

Istnieją zatem dwie sprzeczne z sobą postaci utylitaryzmu. Nazwijmy je odpowiednio utylitaryzmem biotycznym oraz utylitaryzmem hedonicznym. Tylko pierwszy głosi, że „życie jest wartości najwyższą”. Dla drugiego ma ono wartość tylko o tyle, o ile przyjemność przeważa w życiu nad przykrością: o ile jego bilans hedoniczny jest dodatni. Gdy staje się ujemny, wartość życia znika; a gdy przeradza się ono w czyste cierpienie, staje się antywartością. „Żyć, aby żyć - byle dłużej” - nie warto. Utylitarysta hedoniczny ma swój honor.

Utylitarysta biotyczny jest bez honoru, i na tym polega wskazywana przez Schradego ukryta nikczemność jego aksjologii. Każde sponiewieranie i upodlenie jest mu dobre, byle jeszcze trochę pożyć - wszystko jedno jak i jakim kosztem. Są np. trzy - i tylko trzy - zajęcia zarobkowe, które człowieka hańbią: żebractwo, nierząd i donosicielstwo. Ale nie dla biotycznego utylitarysty: jeżeli służą przedłużeniu życia, to czemu nie? A ludożerstwo - zapytamy. Tak samo; jeżeli inaczej życia przedłużyć się nie da, to wolno i tak. I może nawet trzeba?

Słusznie wskazywał Schrade, że zasada „życie jest wartością najwyższą” to ideologia zniewolenia, doskonały instrument totalistycznego etatyzmu. Starczy zagrozić życiu jej wyznawcy, by skłonić go do zrobienia wszystkiego, co chcemy. Biolatria wyrażająca się w aksjologii biotycznego utylitaryzmu usprawiedliwia każdy występek i każde łajdactwo. Dziwne, że jej wyznawcy tego nie widzą. A może tylko tak udają - w imię tejże aksjologii, która i takie udawanie usprawiedliwia („bo skoro służy życiu ...”).

Biolatria ma swoje drugie dno, niechętnie pokazywane.

16. Wartość wyróżniona. Biolatrycznemu hasłu można jednak przydawać również treść inną, całkiem przyzwoitą i dorzeczną, choć myląco w nim wyrażoną; a niezależną od wszelkiej biolatrii czy humanistycznych utopii. Jak przy interpretacji autocentrycznej, także wtedy chodzi tylko o życie własne - ale inaczej.

Mówiąc „każdemu jego własne życie jest najwyższą wartością", chcemy wówczas wypowiedzieć myśl następującą. Moje życie nie jest wartością bezwzględną, bo dla innych mało znaczy; może nawet dla wszystkich. Mówią wprawdzie co innego, ale to jest tylko takie gadanie; ich czyny pokazują, co myślą i czują naprawdę. Nie musi też ono - choć może - być wartością dla mnie najwyższą, bo znane i wcale nie tak rzadkie są przypadki, że ktoś poświęcał swe życie dla kogoś lub czegoś; miał więc tamto życie lub tamtą sprawę za wartość wyższą niż życie własne. Niewątpliwie natomiast moje życie jest dla mnie wśród ogółu znanych mi wartości wartością wyróżnioną, niepodobną do żadnej innej. Jest dla mnie wartością *sui generis*, jedyną w swoim rodzaju. Drugiej takiej dla mnie nie znajdę w całym świecie. Jako wartość jest ono dla mnie absolutnym unikatem.

Niełatwo powiedzieć, na czym to wyróżnienie polega, choć czuje je każdy. Powiedzieliśmy już, że nie polega na tym, by była to dla nas wartość wyższa nad wszystkie inne - bo tak nie musi być. Jest to raczej coś, co nie mieści się w naszej ogólnej skali wartości; co leży poza nią, czy obok niej - podobnie jak to, co w matematyce wyraża znak nieskończoności ∞, nie mieści się w skali liczb, bo żadną liczbą nie jest.

Wyróżnienie własnego życia nie polega też na tym, by nasze życie było dla nas wartością bezwarunkową, czyli zachowującą swój walor w każdych okolicznościach; a więc od nich niezależną. Dla niektórych ludzi wprawdzie tak rzeczywiście jest, może nawet dla ogromnej większości - ale jednak nie dla wszystkich. Nie wszyscy są aż takimi miłośnikami własnego życia. Jacqueline Kennedy, gdy ją powiadomiono, że ma raka mózgu, tegoż dnia wydała przyjęcie dla grona najbliższych przyjaciół, a następnego pożegnała się z życiem. Uznała najwyraźniej, że w takiej sytuacji żyć dalej nie warto. Jej własne życie było więc dla niej, jak to dowodnie pokazała czynem, wartością jedynie warunkową. Skoro zaś nie dla każdego jego własne życie ma wartość

bezwarunkową, to znaczy, że wśród ogółu wartości nie bezwarunkowość je każdemu wyróżnia. Dla Jacqueline jej własne życie było wartością wyróżnioną, jak komukolwiek innemu; a jednak nie bezwarunkową.

W grubym przybliżeniu ujmijmy rzecz tak: wyróżnikiem własnego życia jest tajemnica ludzkiego istnienia jako „bycia dla siebie", *etre pour soi*. Istnienie to zawiera w sobie wolę trwania, albo jak u Spinozy dążność, by *in suo esse perseverare.* Jest to siła potężna, której pokonanie - jak u Jacqueline - mamy słusznie za akt heroizmu. Schopenhauer nazywał ją „wolą życia" (*Wille zum Leben*), Bergson - „pędem życiowym" (*elan vital*), a Heidegger określał jako „zatroskanie" (*die Sorge*) o to, „by móc być w świecie" (*um das ln-der-Welt-sein-können).* Nie chodzi tu zatem o żadne „życie wieczne", lecz o coś elementarnego. Sile tej dawał wyraz w swych poezjach Leśmian, choćby w wierszu *Po co tyle świec nade mną.*

To owa przemożna wola „trwania w świecie" sprawia, iż skłonni jesteśmy powtarzać, że „życie jest wartością najwyższą". Wolę tę utożsamia się często z instynktem samozachowawczym, sprowadzając ją tak do naszej natury zwierzęcej. Instynkt ten jest bowiem mechanizmem biologicznym, który pcha nas jak żywioł do obrony i podtrzymywania własnego życia. Cechuje on cały świat zwierzęcy, więc i nas jako jeden z gatunków. Ale instynkt ów nie wyczerpuje sprawy.

W ludzkiej woli trwania jest obok instynktu jeszcze coś innego, co wykracza poza biologię. Instynkt samozachowawczy odzywa się jedynie wobec bezpośredniego zagrożenia. Owa wola natomiast działa stale i zależy nie tyle od bezpośrednich doznań, co od wyobraźni i rozumu, oraz od antycypowanej w nich przyszłości. Człowiek martwi się o swą przyszłość, czego w zwierzęciu chyba nie ma. Wola trwania jest w nas obecna jako stałe „dążenie poza horyzont", wciąż dalej i dalej. Takie dążenie nie płynie z ciała, lecz z ducha. Nie chodzi w nim też jedynie o samo przetrwanie biologiczne, lecz o ocalenie swojej formy egzystencji. Jak u Leśmiana: „tak się nie chce być czymś innym, niż się było!". Gdy owa forma egzystencji zostaje zburzona przez los, wola trwania gaśnie. A jako wygasła, zdolna jest przemóc nawet ów żywiołowy instynkt życia, działający przecież ślepo dalej.

Każdy człowiek z konieczności stanowi ontologiczne centrum swojego świata, ale niekoniecznie jego centrum aksjologiczne. Pierwsze zależy od samego ustroju świata, drugie tylko od charakteru danego człowieka.

Summary

In the text *Life's Value - Relative or Absolute* I ask a question: **Is life the supreme value?** That claim is discussed and found wanting. As the main principle of utilitarianism it admits of two incompatible interpretations called here the "biotic" and the "hedonic" one, respectively - the former base and common, the latter noble and rare.

EDUKACJA FILOZOFICZNA POLEMIKI I DYSKUSJE
Vol. 46 2008

JAN SZMYD
Akademia Pedagogiczna w Krakowie

KRYZYS MORALNOŚCI W ŚWIECIE PONOWOCZESNYM. EDUKACYJNA MOŻLIWOŚĆ DZIAŁAŃ PROMORALNYCH

1. Zmiany moralności a sumienie. Epoka „ponowoczesności" czy „płynnej nowoczesności", z takimi swymi charakterystycznymi cechami i właściwościami, jak globalizacja, postęp technologiczny i informatyczny, konsumeryzm i pragmatyzacja życia, rosnące wpływy *mass mediów* i kultury masowej, stałe przyspieszanie „wszystkich i wszystkiego" itp., powoduje głębokie i szybko dokonujące się zmiany w sferze świadomości i bytowania człowieka, w tym - w świadomości etycznej i życiu moralnym.

Różnie się określa i ocenia ten ostatni rodzaj zmian. Od określeń znaczeniowo nieostrych i enigmatycznych, takich na przykład, jak „rozgęszczenie klimatu moralnego" w życiu człowieka, „rozrzedzenie treści moralnych" w jego życiu, „osłabienie kondycji moralnej" jednostek ludzkich, czy pewne ich „zachwianie moralne", obniżenie wrażliwości i wyobraźni moralnej, osłabienie sumienia i zaangażowania moralnego itp., do określeń w wymowie swej bardziej dookreślonych i jednoznacznych, takich na przykład jak „kryzys moralności", „kryzys etyki", „zwrot moralny", „upadek moralności" itp.

Jednak wiele danych poznawczych i analiz naukowych, a nawet powszednich doświadczeń i obserwacji zdaje się wskazywać na to, że aktualna rzeczywistość moralna naszego kręgu cywilizacyjno-kulturowego jest czymś, co wymaga określeń konotacyjnie wypośrodkowanych i mniej uskrajnionych. Jako że nie oznacza ona ani słabej i małoznaczącej zmiany, ani też przeobrażenia fundamentalnego o rozstrzygającym znaczeniu dla ludzkości. Innymi słowy - nie jest ona lekkim i niegroźnym zachwianiem czy osłabieniem moralności, ale także nie jest totalnym i strukturalnym kryzysem tego zjawiska we współczesnym świecie lub - co byłoby o wiele gorsze - jego katastroficznym i nieodwracalnym krachem. Jest natomiast czymś pośrednim pomiędzy tymi dwoma ewentualnościami, tzn. jest godnym najwyższej uwagi i poważnego zatroskania

„kryzysem-w-moralności" i zarazem „kryzysem-w-etyce". Tych ostatnich terminów używamy tu dla oznaczenia takiego stanu rzeczy, kiedy to

- z jednej strony - coraz bardziej dysfunkcjonalnymi, społecznie i życiowo mało skutecznymi stają się tradycyjne systemy etyczne, klasyczne etyki normatywne, czy takie lub inne nowsze deontologie i kodeksy etyczne. Z drugiej zaś strony - dla oznaczenia stanu, kiedy coraz wyraźniej opóźnia się w swym rozwoju za tempem przemian cywilizacyjnych, społecznych, technicznych i kulturowych, nowoczesna kreatywna świadomość i wyobraźnia etyczna. Temu opóźnieniu towarzyszy też dość często wyraźne osłabienie wrażliwości i uczuciowości moralnej, swoiste stępienie czy zdrętwienie ludzkich sumień i poruszeń moralnych. Mówiąc skrótowo: postęp moralny nie nadąża za postępem cywilizacyjnym
- z wszystkimi niepomyślnymi konsekwencjami tego stanu rzeczy. Nasuwa się więc pytanie o to, do czego prowadzi w istocie rzeczy ten poważny proces, czy prowadzić może w możliwych do przewidzenia skutkach?

Odpowiedź nie jest, z oczywistych względów, łatwa, ale jednak jest ona w pewnej mierze możliwa, a w każdym razie jest konieczna. Dotyczy wszak kwestii nader aktualnej i dramatycznie oczekującej wyjaśnienia. I jest raczej fortunną okolicznością to, że odpowiedź tę w pewnym stopniu umożliwiają zarówno wyniki aktualnych psychologicznych badań nad osobowością i zachowaniem sumieniowym jednostki, jak i osiągnięcia poznawcze w tym zakresie współczesnej antropologii filozoficznej i filozofii moralności (filozoficznej teorii etycznej)[1].

Por. m.in.: T. Kotarbiński: *Sprawy sumienia.* Warszawa 1956; P. Singer: *The Expanding Circles.* Farrar, Straus and Giroux, New York 1981; tenże: *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej,* przeł. A. Alichniewicz i A. Szczęsna. Warszawa 1997; tenże: *Jeden świat. Etyka globalizacji,* z ang. przeł. C. Cieśliński. Warszawa 2006: R. M. Hare: *Morał Thinking: Its Levels and Point.* Clarendon Press, Oxford 1981; E. Fromm: *O sztuce miłości,* przeł. A. Bogdański. Poznań 2002; tenże: *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki.* Warszawa 1996; Z. Bauman: *Razem-osobno.* Kraków 2003; tenże: *Płynna nowoczesność,* przeł. T. Kunz. Kraków 2006; J. Bańka: *Sumienie jako poręczenie moralne wyboru najlepszego,* w: *Etyka wobec problemów współczesnego świata,* pod red. H. Promieńskiej. Katowice 2003; A. Zachariasz: *Kulturozofia.* Rzeszów 2000; tenże: *Kultura: jej status i poznanie: wprowadzenie do relatywistycznej teorii kultury,* wyd. 2. Lublin 2001: Wł. Szewczuk: *Sumienie. Studium psychologiczne.* Warszawa 1988.

Otóż zarówno wspomniane badania naukowe, jak i dociekania filozoficzne zgodnie potwierdzają istnienie i funkcjonowanie w strukturze psychicznej człowieka pewnego mechanizmu motywacyjnego i dynamizmu wewnętrznego, który potraktowany być może jako naturalna predyspozycja lub „władza moralna”; to coś, co przejawia się m.in. w zdolności rozróżniania dobra od zła, zdolności wyboru między nimi, w ich poczuciu i uwrażliwieniu na nie, w pozytywnym lub negatywnym doń nastawieniu, w potrzebie ich osobistej afirmacji bądź negacji, w gotowości lub niechęci działania na ich rzecz itp. W zależności od typu specjalizacji naukowej czy orientacji filozoficznej różnie się określa ten konstytutywny składnik ludzkiej natury i osobowości. Jedni na przykład określają go jako "jaźń moralna”, "ja aksjologiczne”, Jednostka myślenia etycznego”, „impuls moralny”, „intuicja moralna”, „poczucie moralne" itp.; inni zaś używają szerszych znaczeniowo określeń, takich na przykład jak „bycie moralnym”, „etyczność immanentna” itp. Wszystkie te określenia komunikują bardziej lub mniej jasno i wyraziście, w szerszym lub w węższym zakresie zasadnicze przesłanie antropologiczno-etyczne tych stanowisk. I jest to jak gdyby ich wspólny mianownik, a mianowicie zgodnie przyjmuje się założenie, że człowiek z natury swej jest bytem moralnym, z istoty swej jest on *homo moralis,* że istnieje coś takiego jak „moralność naturalna” (ten ostatni termin wprowadzamy od siebie). Inaczej mówiąc - daje się potwierdzić istnienie filogenetycznie i ontogenetycznie ukształtowanego i integralnie związanego z konstytucją psychiczną człowieka i jego osobowością czynnika moralnego.

W obliczu bujnie odradzających się współcześnie, m.in. z inspiracji filozofi postmodernistycznej i neopragmatycznej, różnych odmian amoralizmu, skrajnego relatywizmu etycznego, moralnego nihilizmu, permisywizmu, jest to konstatacja nader ważna i społecznie konstruktywna. Bowiem może stać się ona mocnym wsparciem dla tak potrzebnego w czasach obecnych chociażby umiarkowanego optymizmu etycznego oraz nadziei na wyjście z pewnego, być może tylko przejściowego, kryzysu i impasu moralnego człowieka „ponowoczesnego”.

Celem pełniejszego jej uzasadnienia dobrze będzie odwołać się tu do opinii niektórych - z konieczności przykładowo tylko wybranych - wybitnych przedstawicieli współczesnej nauki i filozofii.

Zacznijmy od wypowiedzi socjologa i antropologa społecznego: „(...) ludzie są «z natury» moralni - pisze on - a ich «bycie moralnymi» stanowi konstytutywny atrybut człowieczeństwa, cechę szczególną, która wyróżnia ludzkie bytowanie pośród wszystkich innych sposobów «bycia-w-świecie»”[2]. Uczony ten dodaje: „(...) «bycie moralnym» wyróżnia bytowanie człowieka, jako jego cecha atrybutywna od innych «sposobów bycia-w-świecie» i oznacza świadomość, że rzeczy i czyny mogą być dobre lub złe, a jeszcze wcześniej - że mogą one być inne niż są. Dochodzi do tego możność wyboru, bez tej możności nie ma moralności”[3].

Wyjaśnia też, że „«bycie moralnym» nie musi oznaczać «bycia dobrym». Oznacza natomiast, że pożywało się owoce z drzewa wiadomości dobrego i złego i posiadło się wiedzę o tym, iż rzeczy i czyny mogą być dobre lub złe. Jednakże niezbędnym wstępem do tej wiedzy musi być świadomość, że rzeczy i czyny mogą być inne, niż są”[4]. Konkluzją autora jest stwierdzenie, że „(...) jesteśmy obarczeni moralnymi sumieniami”[5] (pokr. moje-J. Sz.).

Podobny pogląd wygłasza też jeden z wybitnych współczesnych psychologów, stwierdzając, iż „(...) za konstytutywne składniki struktury osobowości uważam: pogląd na świat, plan życiowy, zamiłowania, działalność realizacyjną, zdolności, charakter, samowiedzę, samokrytykę, sumienie”[6] (podkr. moje - J. Sz.). Przejawia się ono w „zachowaniu sumieniowym” - uznanym przez badacza za jedną z ważnych funkcji samoregulacyjnych osobowości, której celem jest „(...) wyprowadzić jednostkę z określonej moralnej sytuacji konfliktowej, przywrócić jej równowagę wewnętrzną umożliwiającą normalne działanie”[7].

[2] Z. Bauman, K. Tester: *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem,* przel. E. Krasińska. Warszawa 2003, s. 6.

[3] Tamże.

“Tamże.

[5] Tamże, s. 83.

[6] Wl. Szewczuk: *Sumienie. Studium psychologiczne,* wyd. cyt., s. 21.

[7] Tamże, s. 213.

Pogląd o głębokim zakorzenieniu sumienia, jako podstawowego składnika doświadczenia moralnego reprezentuje też wielu współczesnych filozofów. Oto charakterystyczne sformułowanie tego poglądu przez jednego z nich: „Sumienie jako źródło poręczenia moralnego wynika z natury człowieka, rozumianej przedcywilizacyjnie, stanowi ono rodzaj «jaźni pierwotnej», dyktującej przyjęcie lub odrzucenie - także przez daną kulturę - pewnych typów cywilizacji, zwłaszcza jej typów organizacji”[8].

Oczywiście, sumienie ma swe źródła nie tylko w ontogenetycznie i filogenetycznie ukształtowanej ludzkiej naturze, ale także w społeczeństwie i kulturze, co zgodnie potwierdzają cytowani tu autorzy i inni. Jeden z nich wypowiada ten oczywisty pogląd w następującym sformułowaniu: „Sumienie jest kategorią wspólną określeniu intuicji dobra i poręczenia moralnego wartości, wywodzących się nie tylko z kultury danego społeczeństwa, ale z podstawy tej kultury - natury człowieka prostomyślenego, nie skażonego cywilizacją łżeczłowieka”[9] (podkr. moje - J. Sz).

Dodać tu jeszcze można opinię głośnego współczesnego bioetyka i teoretyka etyki globalnej, który znaczną część naturalnych reakcji i intuicji moralnych człowieka zalicza do „pewnego rodzaju zachowań uniwersalnych” i gatunkowych „reakcji intuicyjnych”, które, tak jak charakterystyczne dla gatunku ludzkiego relacje między rodzicami a dziećmi, zwłaszcza między matkami a dziećmi, zawdzięczamy zarówno naszej „historii ewolucyjnej”, jak i „historii kulturowej”. Są to, oczywiście, jakości bio-psychiczne historycznie zmienne i ewoluujące oraz kulturowo zróżnicowane, ale są względnie trwale „zapisane” w naturze ludzkiej[10] (podkr. moje - J. Sz.).

2. Homo moralis - kondycja zastana i przewidywana. Z przytoczonych wyżej opinii dotyczących naturalnego, konstytutywnego dla ludzkiej psychiki pierwiastka moralnego, łącznie z sumieniem jako jego

[8] J. Bańka: *Sumienie Jako poręcznie moralne wyboru najlepszego, w: Etyka wobec problemów współczesnego świata,* wyd. cyt, s. 13.

[9] Tamże.

[10] Por. P. Singer: *Jeden świat. Etyka globalizacji,* wyd. cyt., s. 174-177.

głównego składnika, daje się wysnuć kilka interesujących hipotez i umiarkowanie optymistycznych wniosków co do ogólnej kondycji moralnej człowieka i jej perspektyw. Otóż pozwalają one uzasadnić wyrażony na wstępie tych rozważań pogląd, że obecny kryzys moralności w kręgu cywilizacji zachodniej nie jest kryzysem totalnym i strukturalnym, ale jedynie kryzysem częściowym, przypadłościowym, i - wbrew pozorom - nie najgłębszym. Nie jest on też kryzysem chronicznym i nieodwracalnym, a prawdopodobnie jedynie kryzysem przejściowym i możliwym, jeśli nie do całkowitego zażegnania, to przynajmniej do znacznego jego osłabienia.

Jest to - jak już wcześniej zaznaczono - kryzys-w-moralności i kryzys-w-etyce, a nie kryzys moralności w ogóle, tzn. jest to głównie kryzys spetryfikowanej i nie przystającej do wymogów współczesności formy moralności, a więc instytucjonalnych i dyskursywnych jej przejawów: tradycyjnych systemów normatywnych, obyczajowo i społecznie utrwalonych deontologii, różnych kodeksów i zbiorów „praw" etycznych, klasycznych odmian moralistyki, i - w znacznej mierze - także tradycyjnego języka etycznego. Mówiąc inaczej, nie jest to kryzys sumień ludzkich, psychicznych i osobowościowych pokładów moralności, jej podmiotowo żywej tkanki - tkanki z naturą i psychicznością ludzką względnie trwale, jak próbowaliśmy do wyżej wykazać, związanej i będącej jej atrybutywną własnością. W każdym razie w tej subiektywnej warstwie jest on mniej dogłębny i destrukcyjny, aniżeli w strukturze w stosunku do niej wtórnej i zewnętrznej, jak gdyby w „nadbudowie" naturalnej moralności, tzn. w jej języku, dyskursie normatywnym, instytucjonalnych formach, w tradycyjnych „porządkach" etycznych, w sformalizowanych systemach zasad i wartości moralnych. I jest to sytuacja, która może przynajmniej częściowo pomniejszać czy łagodzić zrozumiałe niepokoje a nawet zatrwożenia tym nasilającym się w świecie ponowoczesnym kryzysowym procesem.

Świadomość tej sytuacji może taką swoiście paliatywną funkcję spełniać z kilku powodów. Po pierwsze dlatego, że kryzysem tym objęta jest, jak to już parokrotnie stwierdzono, nie rdzenna, źródłowa sfera moralności, ale jej wtórna, pochodna i właściwie pomocnicza struktura: pojęciowa, doktrynalna, normatywna i instytucjonalna. Ta ostatnia jest w

praktyce i kulturze moralnej też ważna, a nawet niezbędna. Stanowi bowiem zobiektywizowany punkt odniesienia dla reakcji, wyborów i decyzji moralnych i regulacyjny instrument życia moralnego, a przy tym jest w aktach moralnych podmiotowo dość często ożywiana i aktualizowana. Jednakże w całokształcie tego życia, będąc raczej formą niż jego treścią, była ona - i jest, nie licząc elementarnych norm i zasad etycznych - konstrukcją najbardziej podatną na zmiany, a nawet na funkcjonalne zużycie. Ona też w pierwszej kolejności ulegała różnym historycznym kryzysom i przeobrażeniom w bogatych dziejach tego zjawiska.

A jeśli chodzi o współczesny kryzys-w-moralności, to dostrzegalne jest w nim nie tyle deaktualizowanie się czy zużywanie podstawowych wartości i norm etycznych, co osłabianie dla nich posłuchu i gotowości przestrzegania, zwłaszcza w proponowanych w pełniejszych i usztywnionych układach a także w tradycyjnej szacie językowej.

Zresztą odniesienia do nich są bardzo kulturowo, społecznie i jednostkowo zróżnicowane. Przykładowo rzecz biorąc największe zaniechania wobec nich dostrzegalne są obecnie w kręgach polityków i ludzi biznesu, częściowo także w środowiskach dziennikarzy i prawników, mniejsze zaś albo zgoła nieznaczne u ludzi „prostomyślnych" z innych środowisk i zawodów. Globalnie rzecz biorąc większy jest wymiar tej „choroby moralnej" w strefie postindustrialnej cywilizacji Zachodu, niż w obszarze innych cywilizacji i kultur.

Osłabiać i łagodzić niepokój z powodu narastającego kryzysu w dziedzinie moralności w dobie obecnej może jednak przede wszystkim świadomość tego, że na ogół nie ulega zdecydowanie niekorzystnym zmianom ta sfera moralności, którą nazwaliśmy tu moralnością naturalną, a do której głównie zaliczamy: intuicję i wrażliwość moralną, zdolność rozróżniania dobra od zła, zdrowe reakcje na to, co moralnie chwalebne lub naganne, wewnętrzne decyzje i wybory moralne, czyli różne przejawy zachowania sumieniowego.

Stwierdzenie faktu, że ta sfera moralności na ogół nie ulega w szerszym wymiarze zdecydowanie niekorzystnym zmianom oczywiście nie wyklucza zachodzenia w jej dziedzinie pewnych zmian wyraźnie niepożądanych i trudnych do zaakceptowania. Takich na przykład, jak większe lub mniejsze stępienie w znacznych kręgach ludzkich wrażliwości

moralnej, zacieranie się wyrazistości kryteriów moralnych i zbyt daleko posunięta ich relatywizacja, osłabienie gotowości do podejmowania i ponoszenia odpowiedzialności za własne czyny i zachowania, niedostatki siły motywacyjnej do podjęcia roli opiekuna spolegliwego wobec osób od nas zależnych i słabszych, a potrzebujących naszej pomocy itp.

Ale - podkreślmy to - mimo tych i innych osłabień i zniekształceń sfera moralności naturalnej ma się ciągle dość dobrze u człowieka współczesnego, staje się w gruncie rzeczy ostoją czy punktem Archimedesowym etyki w rozległej przemianie rzeczywistości moralnej naszych czasów. Potwierdza ona w „tu i teraz" - i prawdopodobnie także w planie przyszłości - żywotność etyczności jako atrybutywnej właściwości natury ludzkiej, a przez to uprawomocnia tezę, że mimo różnych, historycznie i cywilizacyjnie uwarunkowanych kryzysów ludzkiej duchowości i zachowaniowości, człowiek pozostaje istotą, której niezmiennie przysługuje miano *homo moralis;* miano, które jest nieodłącznie związane z sensem pojęcia człowieczeństwa.

3. Aktualne zagrożenie. Moralność naturalna ma jednak w cywilizacji technicznej i w społeczeństwach wysoko rozwiniętych potężnego „konkurenta", silną i wzmagająca się tendencję tej cywilizacji i tych społeczeństw, tendencję poważnie jej zagrażającą. Jest nią odwołujący się do szerokiej sfery instynktów, niższych potrzeb i skłonności ludzkich konsumeryzm (konsumpcjonizm). Odwołujący się do elementarnych potrzeb „braku" i skłonności człowieka, głównie hedonistycznych i utylitarnych (przyjemności, użycia, nasycenia, posiadania, komfortu, bogacenia się itp.). W aktywnej, nierzadko skutecznej konkurencji czy rywalizacji ze sferą wartości duchowych, wewnętrznych poczuć i nastawień moralnych, i z głębszą duchowością ludzką w ogóle, konsumeryzm kreuje i z powodzeniem upowszechnia przeciwstawne im, a w każdym razie alternatywne w stosunku do ich aksjologicznych nastawień hierarchie wartości, modele i ethosy życiowe. Modele i ethosy, które kierują się zasadą pierwszeństwa mieć nad zasadą pierwszeństwa b y ć - z wszystkimi, na ogół negatywnymi, konsekwencjami tego nastawienia - przejawiającymi się konsumpcyjnym i zmaterializowanym stylu życia, w którym gros aktywności, a niekiedy nawet cały sens życia, sprowadza się do kupowania i konsumowania, w którym wytwarza się

swoista eschatologia konsumpcji, czyniąca szeroko pojęte konsumowanie celem samym w sobie, a owładnięty nią człowiek - jak pisał Jan Paweł II w encyklice *Centesimus Annus* „(...) wyżej stawia dążenie do tego, by mieć, aniżeli być i chce więcej mieć nie po to, aby bardziej być, lecz by doznać w życiu jak najwięcej przyjemności”[11]; a w jego wypełnionym nawykami konsumpcyjnym sposobie życia „(...) trudno odróżnić potrzeby rzeczywiste od sztucznie stwarzanych, przeszkadzających kształtowaniu się dojrzałej osobowości”[12], i - dodajmy - kształtowaniu pełniejszej i dojrzalszej moralności.

Przytoczmy tu jeszcze uzupełniającą sentencję w tej kwestii; „Człowiek nie został stworzony do konsumpcji, tylko do samorealizacji w swym społeczeństwie”. I „(...) ważne są tylko te wybory, które decydują o życiu, a nie o konsumpcji” [13].

Skupianie się na konsumpcji przez „człowieka konsumenta” - „ostatniego człowieka”, by użyć zbliżonego znaczeniowo pojęcia z *Tako rzecze Zaratustra* Fryderyka Nietschego, jako metodzie osiągania płytko i zwodniczo pojętego szczęścia, jest w większości przypadków narzucane przez współczesny kapitalistyczny system ekonomiczny i przyporządkowane mu *mass media,* z „terrorem reklamowym” włącznie, ale bywa i tak, że jest ono świadomym wyborem - paradoksalnie - jest swoistym wyborem moralnym (chodzi wszak o wybór określonego „szczęścia”, a to jest właśnie wybór moralny).

Ale możemy stwierdzić też coś, co nastraja bardziej optymistycznie. A mianowicie to, że współczesne badania nad konsumeryzmem w „społeczeństwach nadmiaru” i nad ethosem człowieka końca XX i początków XXI wieku (E. Fromm, H. Putman, J. Caroll, A. Giddens, L. von Mises. Z. Bauman, H. Skolimowski, J. Bańka, A. Zachariasz i inni) nie potwierdzają całkowitej destrukcji moralności naturalnej pod wpływem konsumeryzmu i innych czynników cywilizacji ponowoczesnej (technicznej). Moralność ta ostaje się w głównych swych elementach, mimo takiego czy innego jej osłabienia czy odrętwienia trzyma się dość dobrze. I jest to sytuacja, która napawa umiarkowanym optymi-

[11] Jan Paweł II: *Cenntesimus annus 37.*

[12] Por. tamże.

[13] H. Skolimowski: *Wizje nowego Millenium.* Kraków 1999, s. 11.

zmem i uprawnia podnoszoną w tym artykule nadzieję na przetrwanie i rozwój *homo moralis.*

4. Co potwierdza moralność naturalną i co ją w praktyce wspiera? Potwierdzają ją zarówno liczne i ogólnie dostrzegalne fakty z życia indywidualnego i zbiorowego człowieka współczesnego, jak i pewne, wspomniane wcześniej, wyniki badań naukowych i dociekań filozoficznych nad ludzką osobowością i zachowaniem człowieka.

Te interesujące i zarazem pocieszające fakty zasługują na gruntowne i obszerne omówienie, na które nie mamy na tym miejscu jednak możliwości. Zasygnalizujmy je jedynie. I tak po stronie faktów powszechnie i niemal codziennie dostrzegalnych odnotujmy przykładowo takie spośród nich:

- Świat współczesny, ludzkość doby obecnej na ogół dość żywo i spontanicznie reaguje na przejawy krzywdy, niesprawiedliwości i nieszczęść swych bliźnich, w konfrontacji z tymi negatywnymi zjawiskami wykazuje znaczną wrażliwość moralną i gotowość zaangażowania się w ich rozwiązywanie, (natomiast bardziej znieczulone i opieszale reagujące, w porównaniu z poszczególnymi jednostkami i nieformalnymi grupami ludzkimi, okazują się tu państwowe i międzynarodowe instytucje polityczne, finansowe i gospodarcze);
- Udane w wielu krajach, a nasz kraj jest tutaj właśnie dobrym przykładem, akcje na rzecz celów społecznie dobroczynnych i humanitarnych zawdzięczają swój sukces szerokiemu wsparciu wielu ludzi dobrej woli. Na przykład w Polsce działalność jedynej w swoim rodzaju a cieszącej się imponująco wielkim rezonansem społecznym, zwłaszcza młodzieży, „Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy” redaktora Jerzego Owsiaka - działalność na rzecz pomocy chorym (zakup niezbędnej technologii medycznej), czy także wysoce społecznie aprobowana działalność na rzecz pomocy materialnej, medycznej innej najbardziej potrzebującym ludziom z różnych zakątków świata organizacji Janiny Ochojskiej itp.;
- Niewygasła w świecie kreatywność i owocność myślenia etycznego: powstawanie stosunkowo licznych nowych koncepcji etyki społecznej, środowiskowej i indywidualnej, np. pewnych odmian etyki globalnej, ekologicznej i bioetyki (E. Fromm, J. Jonas, P. Singer, H. Skoli-

mowski, W. Sztumski i inni), etyk sumienia i dialogu (E. Levinas, M. Buber, Z. Bauman, J. Bańka, L. Kołakowski, J. Tichner, K. Wojtyła, A. T. Tymieniecka i inni).

- Kształtowanie się nowego języka etycznego, nowych dyskursów etycznych, nowych form ekspresji świadomości, wyobrażeniowości i poczuciowości moralnej (postmodernizm, neopragmatyzm, ekofilozofia i inne orientacje filozoficzne przełomu XX i XXI wieku);
- Ciągle duża rola i niesłabnące, a nawet wrastające wpływy w świecie współczesnym tradycji religijnych głębiej osnutych na podłożu moralnym, tak zwanych „religii etycznych" (mahometanizm, buddyzm, konfucjanizm i inne).

Żywotność moralności naturalnej w świecie współczesnym potwierdzają też, o czym wspomniano wcześniej, nowsze dociekania filozoficzne oraz niektóre wyniki aktualnych badań naukowych nad naturą ludzką i osobowością, w szczególności nad ludzkim sumieniem.

Z różnorakich filozoficznych uzasadnień ontyczności (ścisłego związku z istotą ludzką i jej bytowaniem oraz egzystencjalnej żywotności i trwałości) moralności naturalnej zwróćmy przykładowo uwagę na „najcieplejsze" stanowisko w tej kwestii, czyli na poglądy ks J. Tischnera. Według tego znakomitego filozofa i teologa etyczność jest nie tylko związana z głęboko tkwiącym a naturze ludzkiej „Ja aksjologicznym" - jego zdaniem - pierwotnym źródłem wartości moralnych każdej jednostki ludzkiej, ale jest też nieodłącznym tworzywem każdego bytowania ludzkiego, a przez to trwałym a nie akcydentalnym jego elementem. Pisze on: „(...) człowiek, aby żyć, rozwijać się i być sobą, także potrzebuje e t h o s u . Wytwarzają go nie tylko powietrze, ziemia i woda, lecz przede wszystkim środowisko ludzkie, inni ludzie. (...) Człowiek - twierdzi autor - jest z natury istotą etyczną, to znaczy kimś dla kogo problem ethosu jest zarazem problemem własnego bytu. Jeśli odkryje, gdzie, wśród jakich spraw, z jakimi ludźmi wiąże się jego ethos, może „przynieść owoc obfity". Jeśli tego nie znajdzie, będzie żył jako istota obca samej sobie". I dodatkowe stwierdzenie myśliciela: „Pierwotnym źródłem doświadczenia etycznego nie jest przeżycie wartości jako takich, lecz odkrycie, że obok nas pojawił się drugi człowiek, (...) To nie wartości, to nie normy, nie przyka-

zania są „pierwsze”, ale obecność drugiego człowieka”. I nadto: „Cała tajemnica etyki zawiera się w zarodku w umiejętności właściwego widzenia człowieka i jego ludzkich spraw.” (...) „Doświadczenie drugiego człowieka - wyznaje Autor - oznacza otwarcie dla mnie etycznego horyzontu mego istnienia”[14] (podkr. moje - J. Sz.).

W wyniku owych badań i dociekań wypracowano w nauce i filozofii współczesnej różne koncepcje i teorie sumienia, które trudno byłoby tu szczegółowo charakteryzować. Zresztą wydaje się, że chodzi tu o zjawisko prawdopodobnie niemożliwe do ścisłego teoretycznego ujęcia i zdefiniowania. Wszelkie próby w tym zakresie uznać chyba należy jedynie za hipotetyczne i robocze.

Daje się jednak wskazać na pewien poznawczo wiarogodny ich wspólny mianownik. Jest nim konstatacja, że ten czynnik („pierwiastek moralny”) jest integralnie związany z naturą ludzką i każdorazowo współtworzy osobowość. Zasadniczo i nieodzownie dopełnia jej funkcje regulacyjne ze światem zewnętrznym, z innymi ludźmi oraz - jeśli chodzi o jednostkę - z samym sobą. Jako taki jest trwałą cechą ludzkiej psychiki i podmiotowości; cechą niemożliwą do wyrugowania z niej, dopóki człowiek skutecznie zachowuje swoje człowieczeństwo. Inaczej mówiąc, *homo sapiens* zawsze pozostanie, w takiej czy innej mierze, *homo moralis*; właściwie zawsze i choćby potencjalnie ostanie się w nim jakaś „władza moralna”, jakiś „zmysł moralny”, jakieś „poczucie moralne”, jakaś „predyspozycja moralna”, czyli w efekcie tak czy inaczej rozumiane sumienie.

W niesprzyjających okolicznościach zewnętrznych i wewnętrznych może być ono, rzecz jasna, osłabiane, przytłumiane, a nawet przejściowo wygaszane, ale nie może być - powtórzmy - całko wicie wykorzenione z natury i osobowości ludzkiej. Zatem stanowi ono o istnieniu i esencji moralności naturalnej, jest jej, jak to już wcześniej podkreślono - Archimedesowym punktem oparcia; „(...) prognozowanie o jego zaniku - pisze wybitny badacz tego zagadnienia - polega po prostu na nieporozumieniu lub wynika z błędnego rozumowania”[15]. Co

[14] Por. J. Tischner: *Myślenie według -wartości.* Krakow 1982.

[15] Wł. Szewczuk: *Sumienie...,* wyd. cyt., s. 256.

prawda trudno nie zgodzić się z łatwo sprawdzalną w życiu społecznym i jednostkowym tezą E. Fromma, że „W ostatnich dziesięcioleciach «sumienie» straciło wiele na znaczeniu. Wydaje się, jakoby ani autorytet zewnętrzny, ani wewnętrzny nie odgrywał już wybitnej roli w życiu jednostki”[16]. Ale równocześnie można też, jak sądzę, zaufać autorowi gruntownej rozprawy naukowej poświęconej sumieniu, kiedy zapewnia, że odnotowywana przez E. Fromma sytuacja może się w warunkach udanego postępu społecznego i kulturowego korzystnie zmienić. Chcemy wierzyć cytowanemu autorowi, kiedy w konkluzji swych badań stwierdza, iż: „Powstał znaczny obszar zachowania moralnego. Prognozowanie na tej podstawie stopniowego zaniku sumienia jest od początku do końca błędne. Odmetafizycznione sumienie, sprowadzające się do zachowania sumieniowego, do rozliczania się człowieka z sobą samym, ze swoimi zasadami moralnymi zrodzonymi z życia społecznego i nim uwarunkowanymi, jest i pozostanie sposobem samoregulacji osobowości każdego człowieka, a równocześnie swoistym sposobem regulacji stosunków jednostki z innymi ludźmi."

W tym rozumieniu - twierdzi dalej Autor - wraz z dalszym rozwojem społecznym, wraz z coraz pełniejszą realizacją zasady sprawiedliwości społecznej, realizacją rewolucyjną i ewolucyjną, wraz z wszechstronnym rozwojem osobowości ludzkiej autorytet sumienia będzie wzrastał. Autorytet takiego sumienia, jakie w walce o prawdę doprowadziło do śmierci Sokratesa, Giordana Bruno i wielu innych, jakie w walce o sprawiedliwość społeczną doprowadziło do śmierci tysięcy rewolucjonistów”[17]. Autor ma nadzieję, że „Przyszłość zweryfikuje w skali powszechnej tę hipotezę - prognozę[18] (podkr. moje - J. Sz.).

5. Nadzieja. Można ufać, że nadzieja ta nie jest bezpodstawna - kilka argumentów na jej wsparcie udało nam się w tym artykule przytoczyć. Podzielenie jej, „zarażenie” się nią nie powinno więc być aktem desperackiej utopijności, ale - z drugiej strony - nie może też być wyra-

[16] E. Fromm: *Ucieczka od wolności.* Warszawa 1980, s. 166.

[17] Tamże.

[18] Tamże.

zem naiwnej akceptacji jakiegoś dziejowego i antropologicznego automatyzmu, czy jakiejś metafizycznej, samospełniajacej się eschatologii.

Nie może tak być, ponieważ nadzieja na zachowanie, a nawet na perspektywiczny rozwój moralności naturalnej, a w jej obrębie sumienia, ma określone uwarunkowania cywilizacyjne, społeczne, kulturowe i edukacyjne. Wprawdzie - jak pisze znawca zagadnienia - „Sumienie jednak nie jest «głosem z góry», [wyrazem transcendencji], lecz «głosem ze środka», [wyrazem integracji osobowości ludzkiej]”[19], to „głos” ten ma określone uwarunkowania zewnętrzne, mianowicie wywołują go, nasilają lub osłabiają albo zupełnie wyjałowiają, ukierunkowują na takie czy inne sytuacje i zdarzenia albo od nich oddalają, rozległe i zróżnicowane zespoły czynników oddziałujące na jednostkę (podmiot moralny) ze strony bliższego i dalszego świata zewnętrznego, absorbujące i poruszające ją takimi czy innymi konfliktami, napięciami i dylematami, wymagającymi odpowiednich na nie reakcji moralnych (sumieniowych). Każdorazowo są to konflikty i dylematy uwikłane w określone konteksty społeczne, cywilizacyjne, kulturowe, ideologiczne, polityczne, religijne, światopoglądowe, obyczajowe, a zwłaszcza egzystencjalne. W tym sensie żywa moralność naturalna, moralność sumieniowych reakcji, wyborów i decyzji, nigdy nie jest moralnością „niezależną”, (zwolennicy etyki niezależnej zapewne powinni zrewidować swoje stanowisko), przeciwnie - zawsze jest ona uzależniona od takich czy innych czynników zewnętrznych, o których była wyżej mowa (społeczno-cywilizacyjnych, kulturowych, zbiorowo-świadomościowych, bytowych itp.), oraz wewnętrznych (osobowościowych, mentalnych, egzystencjalnych, losowych itp.).

Trzeba więc stwierdzić, że w świecie współczesnym (ponowoczesnym) funkcjonują całe kompleksy czynników zewnętrznych i wewnętrznych, które, z jednej strony, wyraźnie pobudzają, stymulują i ożywiają moralność naturalną, z sumieniem włącznie, z drugiej zaś - niepokojąco ją osłabiają, stępiają czy wręcz paraliżują.

Można jednak mieć nadzieję, że połączenie z sobą dwóch kierunków działania promoralnego, tzn. indywidualnego i zbiorowego, może okazać się realnym wsparciem dla moralności naturalnej i przy-

[19] Por. J. Bańka: *Sumienie jako poręczenie...*, wyd. cyt., s. 16.

czyniąc się do jej kultywowania, a nawet rozwoju. I może przysporzyć istotnych danych dla umiarkowanej wiary w możliwość postępu moralnego w dobie kryzysu etycznego. Może okazać się, że nie miał racji Albert Schweitzer, kiedy odbierając w Oslo w 1952 roku Pokojową Nagrodę Nobla, stwierdził: „Człowiek stał się nadczłowiekiem. (...) Lecz ten nadczłowiek, obdarzony nadludzką mocą, nie osiągnął poziomu nadludzkiego rozumu. W tym samym stopniu, w jakim wzrasta jego moc, staje się coraz bardziej nędznym człowiekiem (...) Powinniśmy zdać sobie sprawę, że im bardziej jesteśmy nadludzcy, tym bardziej stajemy się nieludzcy”[20]. Przeciwnie - może da się przyznać rację Zygmuntowi Baumanowi, kiedy, co prawda, stwierdza, że „(...) zdaje sobie sprawę z ogromu przeszkód piętrzących się na drodze do «moralnego społeczeństwa» - do społeczeństwa przyjaźnie i gościnnie traktującego ludzkie skłonności i impulsy”; społeczeństwa - dodajmy - w którym dobrze się ma *homo moralis* ze swą naturalną etycznością, ale takiego społeczeństwa w swej humanistycznej antropologii społecznej jednak nie wyklucza; nie wyklucza go zarówno w „tu i teraz”, jak i w wyobrażonej przyszłości, czyli w istocie rzeczy nie wyklucza postępu moralnego[21].

6. W kierunku strategii działania wspierającego - rola edukacji i wychowania. Jak już wcześniej wspomniano, w świecie współczesnym funkcjonują rozległe kompleksy czynników wewnętrznych i zewnętrznych, podmiotowych i przedmiotowych, które, z jednej strony, ożywiają moralność naturalną (sumienie), z drugiej zaś - zdecydowanie ją osłabiają. Do pierwszych z nich, pozytywnych, zaliczyć m.in. można: prawidłowy rozwój osobowościowy i emocjonalny dzieci i młodzieży, skuteczne wychowanie rodzinne i szkolne, odpowiednie kształtowanie kultury osobistej i kultury współżycia z innymi ludźmi, umiejętną edukację etyczną i kulturoznawczą, humanistyczną i estetyczną, dbałość o możliwie wysoki poziom kultury i jakość stylów życia i obyczajów poszczególnych grup społecznych i zawodowych oraz całych społeczności ludzkich.

Cyt. Za: M. Michalik: *O współczesnych dylematach moralnych*, **w:** *Człowiek i świat. Współczesne dylematy. Rozmowy Zdzisława Słowika*. Warszawa 2007.

[21] Por. Z. Bauman, K. Tester: *O pożytkach...*, wyd. cyt., s. 72-81.

Do drugich zaś czynników; czynników na ogół niekorzystnych dla kondycji omawianej tu moralności zaliczyć możemy min.: dominantę w życiu nastawień na „mieć”, natomiast niedostatek starań i aspiracji o „być”; przyznawanie w wyznawanej i praktykowanej hierarchii wartości zdecydowanego priorytetu dla dóbr materialnych, z uszczerbkiem dla wartości duchowymi; łatwe uleganie spłycającym i wyjaławiającym egzystencję wymogom i regułom skrajnego konsumeryzmu; irracjonalną pogoń za coraz to nowymi przedmiotami użytkowymi, technicznym i gadżetowym wyposażeniem własnego środowiska życia (domu, mieszkania, najbliższego otoczenia itp.); bezwolne podporządkowywanie się, zasadom, często już narzuconym przez wymogi cywilizacji technicznej koniecznością „mechanizacji” i instrumentalizacji stosunków międzyludzkich, zwłaszcza w relacjach służbowych; czynne i bezrefleksyjne akceptowanie zasady pragmatyzacji własnego działania i wartości życiowych; coraz bardziej bezradne popadanie w rytm totalnego i ciągle wzmagającego swe tempo „przyspieszenia wszystkich i wszystkiego”.

Są to, jak widać, liczne, zbyt liczne, i bardzo poważne zagrożenia dla moralności naturalnej. Zatem wymaga ona - mimo znacznej swej, jak próbowaliśmy to ukazać w tym artykule, żywotności i spontanicznej dynamiczności - dużego i umiejętnego wspomagania i wspierania, troskliwej i kompetentnej kultywacji. Wspomagania i kultywacji dokonywanej jednak według nietradycyjnych sposobów działania promoralnego, czyli działania stymulującego, ożywiającego i rekonstruującego moralność naturalną.

Nie ma tu, oczywiście, miejsca na szczegółowe omówienie jakiejś bardziej lub mniej możliwej i skonkretyzowanej strategii działania w tym zakresie. Wskażmy jedynie, bardzo skrótowo i wybiórczo, na niektóre jej składniki.

- Po pierwsze, należy w sferze moralnej przenieść punkt ciężkości z myślenia normatywnego i deontologicznego oraz tworzenia nowych lub odtwarzania starych systemów etyk normatywnych i usiłowań regulacji poprzez nie stosunków międzyludzkich lub osobistych problemów, na myślenie analityczno-poznawcze i wyjaśniające w tej dziedzinie.
- Po drugie, zamiast takiego czy innego moralizowania, werbalnego wymuszania postaw moralnych umiejętnie uczyć trafnego rozpoznawa-

nia autentycznych problemów i konfliktów moralnych oraz sposobów ich trafnego i rozsądnego rozwiązywania, czyli uczyć zachowania sumieniowego w sytuacjach wymagających posłuchu dla „głosu sumienia" i wrażliwości moralnej (duża rola przypada tu wychowaniu rodzinnemu i szkolnemu).

- Po trzecie, uczyć myślenia według podstawowych (uniwersalnych) wartości moralnych; podawać dzieciom i młodzieży niezbędną o nich wiedzę i skutecznie interioryzować ją w ich mentalności i osobowości.
- Po czwarte, rozbudzać różnymi możliwymi sposobami (chodzi tu o określone kompetencje i umiejętności trudnej sztuki wychowawczej) w psychice ludzi młodych świadomość moralną, uczuciowość i wrażliwość etyczną, nastawienia i motywacje moralne, czyli uaktywniać i dynamizować ich wewnętrzny potencjał moralny.

Ogólnie rzecz biorąc, żywą moralność naturalną wspierać skutecznie można nie tyle przez taki czy inny rygoryzm moralny, poddawanie podmiotów moralnych, wychowanków presji sztywnych nakazów i zakazów etycznych, czy - w gorszym przypadku - różnym rodzajom tresury moralnej, bo - jak słusznie zauważa jeden z wybitnych znawców uwarunkowań kultury moralnej - „(...) ludzie potrafią postępować wobec siebie w sposób odpowiedzialny bez ograniczających ich wolność restrykcji"[22], co poprzez swobodne i fachowe, odpowiednią wiedzą naukową wsparte (wiedzą psychologiczną, pedagogiczną, socjologiczną, etyczną itp.) rozbudzanie, stymulowanie, rozwijanie i kształtowanie naturalnego wyposażenia moralnego każdej osobowości, ściślej mówiąc - jej skomplikowanie ewoluujących w toku rozwoju osobniczego - potencjalnych możliwości bycia moralnym i zachowania się moralnego, w kwintesencji swej zachowania sumieniowego oraz poprzez trudną ale niezbędną ''technologię" uwewnętrzniania głęboko zakorzenionych w kulturze i trwale w niej obecnych podstawowych, uniwersalnych zasad i wartości moralnych.

W tej, z natury rzeczy, międzyosobowej interakcji raczej trudno liczyć na efektywne współdziałanie pozarodzinnych i pozaszkolnych środowisk, w tym instytucji państwowych, politycznych, prawnych, samorządowych itp.. Na przykład trudno tu liczyć na owocne współdziałanie

[22] Por. Z. Bauman, K. Tester: *O pożytkach...*, wyd. cyt., s. 72-81.

mass mediów, partii politycznych, administracji rządowej i samorządowej, a nawet placówek tzw. „nadzoru oświatowego", bo te, jak całe współczesne społeczeństwo naszego kręgu cywilizacyjnego, dawno już utraciły zdolności i determinacje wychowawcze w dziedzinie moralności i stały się - niestety - instytucjami w tej dziedzinie nie wychowującymi, wychowawczo „martwymi" lub wręcz antywychowawczymi (*tzw.* „społeczeństwo wychowujące", w tym „społeczeństwo moralne", stało się już tylko mitem lub naiwną iluzją).

Zresztą, świat moralności rządzi się - co realistycznie przyznać trzeba - zgoła innymi prawami, niż, na przykład, świat biznesu, polityki, mediów, rynku ekonomicznego itp., i nie można, jeśli chce się zachować trzeźwe i obiektywne spojrzenie na te dwa odmienne, choć niekiedy krzyżujące się z sobą, światy, mieszać je ze sobą i na siłę dopasowywać je do siebie.

To, co mogłoby być tu jednak w jakiejś mierze pomocne ze strony świata zewnętrznego, to: podniesienie ogólnej kultury duchowej społeczeństwa, zwłaszcza kultury pedagogicznej rodzin i innych komórek społecznych wychowujących dzieci, nowoczesna edukacja etyczna i kulturalna w szkołach i innych placówkach oświatowych, wzbogacenie programów kształcenia na wszystkich szczeblach edukacji treściami humanistycznymi, estetycznymi i kulturoznawczymi, znaczące odkomercjalizowanie *mass mediów,* jakiś w miarę skuteczny monitoring społeczny Internetu przeprowadzany z punktu widzenia odpowiednich kryteriów kulturowych i etycznych, stwarzanie pozytywnego klimatu i sprzyjających warunków dla funkcjonowania autentycznych autorytetów osobowościowych i moralnych itp. Czyli, chodziłoby o stworzenie jakiejś głęboko przemyślanej strategii wielostronnego i długofalowego zaangażowania etycznego całych cywilizowanych społeczeństw.

Summary

In the article *Morality Crisis in the Post-modern World. Possibility of Pro-moral Educational Activities* I argue that significant changes are taking place in social and individual morality in the context of various changes in the sphere of individual and collective life of people. These changes often have crisis traits. However, they do not entail a fundamental crisis of morality as such but are solely manifestations of an incomplete crisis and a crisis that is probably temporary in historical dimension; this is a *crisis-in-morality* and a *crisis-in-ethics.*

EDUKACJA FILOZOFICZNA POLEMIKI I DYSKUSJE
Vol. 46 2008

ANDRZEJ STĘPNIK
AWF w Warszawie

STRACONE SZANSE
NA MARGINESACH PEWNEJ KSIĄŻKI

Długo zastanawiałem się nad napisaniem recenzji książki Barbary Krawcowicz: *William James: pragmatyzm i religia.* Wrocław 2007. Przeczytałem ją niedługo po jej wydaniu, wtedy też sporządziłem z niej w miarę obszerne notatki, opatrzone szczegółowymi komentarzami. I choć dysponowałem wszystkim, co było potrzebne do stworzenia recenzji bądź artykułu polemicznego, wciąż się wahałem. Źródła mojego wahania były dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, nie miałem zbytniej ochoty do napisania tekstu, który byłby mocno krytyczny, a w świetle zastrzeżeń, jakie miałem do tej książki, taki być musiał. I po drugie, nie byłem całkowicie bezstronny w ocenie interpretacji zagadnień, które podjęła autorka i którymi sam się zajmowałem. Posiadam bowiem na filozofię Williama Jamesa własne zapatrywanie i, jak sądzę, jest to zapatrywanie mocno uzasadnione[1]. Z drugiej strony, w takiej sytuacji swoistego braku bezstronności sytuuje się każdy, kto ocenia inne interpretacje i podejścia do zagadnień, w stosunku do których dysponuje solidną wiedzą i wyrobionymi - co nie znaczy jedynie słusznymi i niezmiennymi - poglądami. Z tego względu uznałem, że jednak powinienem napisać tę recenzję. Doszedłem do wniosku, że więcej warta jest rzetelna polemika, wywodząca się z dużej znajomości przedmiotu, niż powierzchowna, choć ułagodzona recenzja. Niniejsza polemika stawia sobie również cel znacznie ogólniejszy, metafilozoficzny, a mianowicie zwrócenie uwagi na rolę odpowiedniego podejścia do analizowanych tekstów.

Podejść do interpretacji tekstów filozoficznych jest wiele. Mamy podejście typowo historyczne, inspirowane hermeneutyką klasyczną, koncentrujące się na wyświetlaniu intencji autora i wszelakich uwarun-

[1] Gwoli jasności, w kwietniu 2007 r. w Uniwersytecie Warszawskim obroniłem doktorat pt. *Pragmatyzm Williama Jamesa jako metoda i postawa. Próba oceny.*

kowań jego poglądów, a także starające się osadzić jego myśl w szerszym kontekście historycznym. Oprócz tego istnieje podejście hermeneutyki logicznej, ujawniającej strukturę logiczną danego systemu filozoficznego[2], której znajomość ułatwia ocenę wartości logicznej tez tego systemu. Interpretacja logiczna zmierza do wypełnienia luk logicznych systemu, czyli do eliminacji wieloznaczności i dostarczenia entymematom brakujących przesłanek, dzięki czemu możliwe staje się określenie relacji logicznych i analitycznych pomiędzy elementami systemu.

Według Bogusława Wolniewicza, klasyczna hermeneutyka nie różni się istotnie od interpretacji filologicznej, w związku z czym jest niewystarczająca do interpretacji tekstu filozoficznego, który, występując pod znakiem asercji, zawiera twierdzenia i ich uzasadnienia domagające się oceny pod względem prawdziwości i fałszywości (albo ostrożniej: pod względem zasadności). Hermeneutyka klasyczna jest więc ważnym zabiegiem przygotowawczym, ale musi być uzupełniona o perspektywę hermeneutyki logicznej, w celu uzyskania pełnej interpretacji tekstu filozoficznego. Hermeneutyka klasyczna i hermeneutyka logiczna są zatem wobec siebie komplementarne - że tak jest w istocie, powinna przekonać recenzja książki autorstwa Barbary Krawcowicz, prezentującej podejście nad wyraz jednostronne[3].

Autorka zdecydowanie optuje za przedstawieniem poglądów Jamesa w kontekście historyczno-biograficznym. "James - pisze[4] - wielokrotnie i z wielką mocą podkreślał znaczenie temperamentu, charakteru jednostki w kształtowaniu się jej światopoglądu, w tym także przekonań

[2] System filozoficznej rozumie się tu jako zbiór twierdzeń danego myśliciela bądź szkoły filozoficznej, powiązanych ze sobą logicznie, analitycznie, treściowo lub poprzez występowanie w danym kontekście (np. w danym dziele filozoficznym). To, co nazwiemy systemem, zależy od naszych preferencji przy wyborze materiału do analizy. W tym luźnym rozumieniu, systemem filozoficznym może być pragmatyzm Williama Jamesa.

[3] Prekursorem i kodyfikatorem hermeneutyki logicznej jest Bogusław Wolniewicz. Por. B. Wolniewicz: *Hermeneutyka logiczna, vr.* tenże: *Filozofia i wartości II.* Warszawa 1998, s. 24-43; B. Wolniewicz: *Krytyka teodycei u Bayle'a,* w: tamże, s. 84-108. Ponieważ mam wiele zastrzeżeń do Wolniewiczowskiej koncepcji hermeneutyki logicznej, w dalszej części recenzji będę nawiązywał do własnego jej ujęcia (por. A. Stępnik: *Przyczynek do hermeneutyki logicznej,* w: „Edukacja Filozoficzna" nr 39, 2005, s. 57-74.

[4] B. Krawcowicz: *William James: pragmatyzm i religia,* Wrocław 2007, s. 11.

filozoficznych. W rozdziale I chciałabym zastosować tę wskazówkę do naświetlenia możliwych biograficznych źródeł poglądów Jamesa na religię. Konieczne wydaje mi się także przynajmniej częściowe naświetlenie kontekstu historycznego". W podobnym duchu czytamy nieco dalej: „James wielokrotnie podkreślał rolę osobistych czynników w filozofii (...). Jakkolwiek kontrowersyjne wydawać się może to stwierdzenie, można zaryzykować tezę, iż James - jego życie i filozofia - stanowi znakomite świadectwo na jego rzecz"[5]. Drugim składnikiem jej metody interpretacji jest „kontekstualizacja", czyli mocne przeświadczenie o tym, że filozofię religii Jamesa należy przedstawiać w kontekście innych jego poglądów, w szczególności poglądów epistemologicznych, etycznych i związanych z jego filozofią umysłu[6]. Trzecim komponentem metody wydaje się być przekonanie, że do interpretacji filozofii Jamesa nie są potrzebne żadne zaawansowane narzędzia (np. logiczne), w czym autorka stara się naśladować Jamesa[7]. Z aprobatą przedstawia postawę, którą przypisuje Jamesowi: „Sam James zdawał sobie sprawę z ograniczeń, które narzucał jego pisarstwu styl dopasowany do potrzeb odbiorcy pozbawionego zwykle głębszego filozoficznie wykształcenia, co nie spowodowało jednakże zmiany jego podstawowego przekonania odnoszącego się do sposobu pisania o filozoficznych zagadnieniach: używanie wysoce technicznego języka do ich analizy uważał James za godne potępienia"[8]. Zgoda, ale to tylko jedna strona medalu. Z drugiej strony, w 1902 r. James tak pisze do Mrs. Glendower: „Chcę teraz - jeżeli jest to możliwe - napisać coś poważnego, systematycznego i sylogistycznego; mam już dosyć rozmiękłego stylu popularnych wykładów"[9]. James pod koniec życia wielokrotnie stwierdzał, czego wyrazem jest chociażby powyższy cytat, że pragnie przedstawić swoją filozofię w sposób logiczny i systematyczny. „Zamierzam, o ile dożyję, napisać

[5] Tamże, s. 15.

[6] Por. tamże, s. 10.

[7] Twierdzenie to nie jest wyrażone *explicite.* Wnoszę o tym z charakteru książki oraz tu i ówdzie przemyconych w tekście poszlak.

[8] Tamże, s. 17.

[9] Cytat w moim tłumaczeniu za: R. B. Perry: *The Thought and Character of William James.* Cambridge, Mass. 1948, s. 272.

ogólny system metafizyki". - tak pisał do Bergsona[10]. Próbą takiego ujęcia było niedokończone, przerwane śmiercią autora, dzido *Some Problems of Philosophy*. Zresztą i dzisiaj trudno mówić o realizacji życzenia Jamesa. Mamy wiele doskonałych publikacji (co prawda anglojęzycznych), przedstawiających biografię Jamesa i sytuujących poglądy autora *Pragmatyzmu* w jej kontekście[11]. Trudno jednak znaleźć pozycję, w której autor systemowo, krytycznie i w oparciu o zasady hermeneutyki logicznej analizowałby myśl Jamesa, dając wzgląd w logiczną strukturę jego filozofii i ukazując charakter relacji łączących poszczególne jej części. A dlaczego jest to tak istotne, zobaczymy na przykładzie książki Barbary Krawcowicz.

Główne trudności, wobec których staje każdy czytelnik i interpretator Jamesa, biorą się ze specyfiki języka autora *Woli wiary*. Jest to język piękny, żywy, najeżony śmiałymi porównaniami i metaforami, obrazowy, a przy tym wieloznaczny i mało precyzyjny. To właśnie maniera językowa stała i stoi na przeszkodzie do pełnego zaistnienia Jamesa we współczesnej filozofii, zarazem czyniąc jego teksty tak zajmującymi. „Łatwo niekiedy opatrznie zrozumieć jego (Jamesa) doktrynę - trafnie ujmuje to Lovejoy[12] - za sprawą tego właśnie, co czyni łatwą lekturę jego pism (...)". Pobieżne czytanie Jamesa często powoduje fałszywe poczucie rozumienia lub silną niezgodę, bez głębszego wniknięcia w sens jego poglądów. Do czytania Jamesa dobrze odnosi się to, co Jaspers napisał o lekturze Nietzschego: „W przypadku większości filozofów należy się obawiać, że nie ich prace się czyta, lecz książki o nich, tymczasem w przypadku Nietzschego istnieje niebezpieczeństwo niewłaściwej lektury jego pism, gdyż wydają się one przystępne"[13]. W historii debat nad poglądami Jamesa na plan pierwszy wysuwają się nieporozumienia interpretacyjne, widoczne chociażby w historii sporu o pragma-

[10] Cytat w moim tłumaczeniu za: tamże, wyd. cyt., s. 275.

[11] Żeby wymienić tylko najważniejsze: G. W. Allen: *William James. A Biography*. New York 1967; R. B. Perry: *The Thought and Character of William James*, wyd. cyt; H. M. Feinstein: *Becoming Wiliam James*. Ithaca, New York 1984; G. E. Myers: *William James. His Life and Thought*. New Haven, London 1986; F. O. Matthiessen: *The James Family*, New York 1947.

[12] A. O. Lovejoy: *William James as Philosopher*, w: A. O. Lovejoy: *The Thirteen Pragmatisms and Other Essays*. Baltimore 1963, s. 90 (tłumaczenie moje).

[13] K. *Jaspers: Nietzsche*, przeł. D. Stroińska. Warszawa 1997, s. 13.

tyczną koncepcję prawdy. Za co zresztą też ponosi winę sam autor *Pragmatyzmu.* Świetnie dostrzega tę niefrasobliwość Jamesa Lovejoy i zarazem prezentuje jej mechanizm: „Wiele z argumentacji Jamesa na rzecz pragmatyzmu wydaje się dla mnie polegać na powtarzającym się ruchu tam i z powrotem, od jednego aspektu doktryny do drugiego, zaczynając od uproszczonego sformułowania, w jego paradoksalnej postaci, potem - szczególnie pod wpływem krytyki - wskazując na obostrzenia i rozwinięcia, o których myślał, że zostaną po cichu zrozumiane od początku”[14].

Wobec stylu Jamesa można przyjąć całe kontinuum postaw, rozpiętych pomiędzy dwoma biegunami. Z jednej strony, mamy ograniczenie zabiegów interpretacyjnych do minimum, obszerne posiłkowanie się cytatami, często pozbawionymi komentarza, brak jakichkolwiek prób przekładu wyrażeń autora na terminologię bardziej techniczną oraz niechęć do używania współczesnych narzędzi (np. logicznych). Po drugiej stronie sytuują się zaawansowane zabiegi interpretacyjne, oparte na parafrazach i użyciu współczesnych narzędzi, jednym słowem, operacje przewidywane przez Wolniewiczowską hermeneutykę logiczną. Oba bieguny w swoich skrajnych postaciach posiadają wady i zalety. Zaletą pierwszego podejścia jest przybliżenie Jamesowskiego sposobu pisania. Tyle tylko, że w tym przypadku znacznie lepiej jest sięgnąć po teksty źródłowe. Natomiast zaletą drugiego podejścia jest przybliżenie sensu i struktury myśli autora przy użyciu jasnego i zrozumiałego aparatu pojęciowego. Z kolei wadą może być zbyt dalekie odejście od intencji przyświecających autorowi i źródłowego sensu tekstu, czego przykład stanowią parafrazy dokonane przez Wolniewicza, Ajdukiewicza czy Carnapa. Dlatego też warto łączyć oba wspomniane podejścia. Stawiam tezę, której będę bronił w dalszej części tekstu, że Barbarze Krawcowicz ta sztuka się nie udała.

Czytelnik książki pt. *William James: pragmatyzm i religia* w sposób naturalny może przypuszczać, że dowie się, czym jest pragmatyzm Jamesa, co sądzi on na temat religii i jakie są relacje pomiędzy tymi sferami jego myśli. Niestety, jeżeli tak sądzi, to dozna zawodu. Przede

[14] A. O. Lovejoy: *William James as Philosopher,* w: A. O. Lovejoy: *The Thirteen Pragmatisms and Other Essays,* wyd. cyt, s. 91 (tłumaczenie moje).

wszystkim nie dowie się, jak James rozumie pragmatyzm, oraz jak pragmatyzm ma się do innych składowych jego filozofii, takich jak radykalny empiryzm, melioryzm czy tychizm.

We *Wstępie* autorka na niecałych dwóch stronach przedstawia potoczne rozumienie pragmatyzmu i konkluduje, że „połączenie pragmatyzmu z praktycyzmem nie jest zupełnie bezpodstawne", za to „popularne ujęcie tak pragmatyzmu, jak i praktycyzmu - dosyć mocno związane ze smutnym słowem «przyziemność» - jest już jednak znacznie mniej zasadne"[15]. Na dalsze wskazówki musimy czekać do strony 54, gdzie bardzo ogólnie eksplikuje się Jamesowską kategorię praktyki: kategoria praktyki przedstawiona zostaje jako „całość ludzkiego życia ze wszystkim, co ono w sobie mieści: z emocjami, pasjami intelektualnymi czy potrzebami natury moralnej"[16]. Dalsze nawiązania do pojęcia pragmatyzmu pojawiają się dopiero na stronach 75-77, gdzie przytacza się cytaty z *Pragmatyzmu* świadczące o tym, że pragmatyzm źródłowo rozumiany jest przez Jamesa jako metoda filozoficzna, opatrując je ogólnikowym komentarzem. Podstawowa kategoria pragmatyzmu, czyli pojęcie konsekwencji praktycznych, pozostaje niewyeksplikowana. Co prawda, autorka słusznie, za Lovejoyem, zwraca uwagę na źródłową niejasność koncepcji autora *Woli wiary*, jednakże w tym wypadku należałoby wydobyć z pism Jamesa wszystkie znaczenia wyrażenia „konsekwencje praktyczne" i zbadać, które dają się najlepiej pogodzić z innymi poglądami, wchodzącymi w skład pragmatyzmu[17]. Tego autorka jednak nie czyni. Znacznie dalej mamy przytoczoną Thayer'owską rekonstrukcję pragmatycznej teorii prawdy[18]. Jest ona, o czym zresztą autorka nie pisze, składnikiem metody pragmatycznej (rozumianej w szerokim sensie). W tym miejscu warto przybliżyć mniej obeznanemu z myślą Jamesa czytelnikowi, czym jest Jamesowski pragmatyzm. Pragmatyzm jest przede wszystkim pewną metodą filozoficzną. Rozumiany w wąskim sensie, obejmuje zasadę pragmatyczną, pozwalającą na ustalenie znaczenia wyrażeń prostych i złożonych (słów, związków wyrazowych,

[15] B. Krawcowicz: *William James: pragmatyzm i religia*, wyd. cyt., s. 10.

[16] Tamże, s. 54.

[17] Por. tamże, s. 75-77.

[18] Por. tamże, s. 135-139.

zdań itp.). W szerszym rozumieniu, oprócz zasady pragmatycznej, metoda pragmatyczna obejmuje także pragmatyczną teorię prawdy. W najszerszym dopuszczalnym znaczeniu, oprócz powyższych składników, zawiera też to, co nazywam rozszerzonym modelem racjonalności, czyli model uznawania pewnego typu przekonań (m.in. przekonań religijnych i aksjologicznych) z *Woli wiary*. Warto przy tym zauważyć, że kluczową kategorią, spajającą wszystkie składniki metody pragmatycznej, jest kategoria konsekwencji praktycznych. Poza tym, że pragmatyzm rozumiany jest przez Jamesa jako metoda, jest też rozumiany przez niego jako pewna postawa, będąca „ucieleśnieniem" postawy empirystycznej[19]. Nie jest trudno wydobyć znaczenie słowa „pragmatyzm" z pism Jamesa. O wiele trudniej jest przedstawić jego logiczną strukturę: relacje między składnikami metody pragmatycznej i między komponentami postawy pragmatycznej, oraz relacje między metodą a postawą pragmatyczną. Żadnej z tych rzeczy autorka nie czyni. Co może dziwić, ponieważ zdaje się być świadoma wieloznaczności terminu „pragmatyzm". Już w pracy z 1908 roku Lovejoy wyróżnia aż trzynaście wersji pragmatyzmu, w tym sześć wersji, które przypisuje Jamesowi[20]. Ponieważ w książce nie ma wyraźnie zarysowanych granic pragmatyzmu, można mniemać, że autorka utożsamia pragmatyzm Jamesa z całością jego poglądów. Jest to o tyle rażące, że już dla samego Jamesa i jego pierwszych komentatorów było jasne, że pragmatyzm jest tylko częścią myśli autora *Some Problems of Philosophy*. „Miano 'pragmatyzm' - pisze Flournoy w swojej pracy wydanej w 1911 roku - pierwsze się nasuwa i najczęściej bywa łączone z nazwiskiem Williama Jamesa. Lecz on sam częstokroć podnosił, że nazwa ta oznacza metodę ogólnie przez wielu myślicieli stosowaną, przeto mogącą prowadzić do wielu różnych metafizyk. James z tego powodu, gdy mówi o swojej metafizyce, używa określeń odrębnych"[21]. Podobnie uważa Perry, autor nieco późniejszej,

[19] Por. W. James: *Pragmatyzm*, przeł. M. Szczubiałka. Warszawa 1998, s. 65-89.

[20] Por. A. O. Lovejoy: *The Thirteen Pragmatisms*, w: A. O. Lovejoy: *The Thirteen Pragmatisms and Other Essays*, wyd. cyt., s. 1-29 (w szczególności strony 26-28).

[21] T. H. Flournoy: *Filozofja Williama Jamesa*, przeł. dr de Beaurain. Warszawa 1923, s. 30 (w celu większej klarowności tłumaczenia, pozwoliłem sobie uwspółcześnić jego ortografię i interpunkcję).

lecz także klasycznej pracy o filozofii Jamesa: „Myśl Jamesa, zarówno jego etyka, jak i jego metafizyka, roi się od twierdzeń, które są niezwiązane z jego pragmatyzmem, a być może nawet mu obce”[22]. Pomimo jasnych deklaracji Jamesa i dobrze uargumentowanych analiz jego komentatorów, błąd utożsamiania pragmatyzmu Jamesa z całością jego filozofii pokutuje do dziś[23].

Czy istnieją jakieś poważne konsekwencje pominięcia analizy Jamesowskiego pragmatyzmu? Owszem, jest ich całkiem sporo. Przede wszystkim, upada podnoszony przez autorkę postulat kontekstualizacji. Jeżeli nie wiemy, jaki zakres obejmuje pragmatyzm Jamesa, oraz jakie relacje łączą poszczególne składniki jego myśli, to nie jesteśmy w stanie adekwatnie ustalić, w kontekście jakich elementów myśli autora *Pragmatyzmu* należy przedstawiać jego poglądy na religię. Moim zdaniem, określenie kontekstu religijnych wątków w myśli Jamesa niezbyt się autorce udało. Proponowany kontekst jest zarazem za wąski, jak i za szeroki. Ponadto autorka nie odróżnia relacji logicznych (i analitycznych) pomiędzy składnikami myśli Jamesa od relacji psychologicznych (tj. że jakieś twierdzenie psychologicznie skłania Jamesa do przyjęcia innego twierdzenia, a mimo to nie ma między nimi ani relacji logicznych, ani analitycznych). Zawsze, gdy chcemy określić logiczny kontekst danej myśli, powinniśmy uciec się do narzędzi hermeneutyki logicznej w celu ustalenia logicznej struktury badanego systemu. Bez tego poruszamy się na oślep. W takiej sytuacji nawet deklaracje autora, którego myślą się zajmujemy, mogą nie być pomocne. Nierzadko zdarza się, że badany autor ma błędne przekonanie o zależności bądź niezależności logicznej elementów swojego systemu, o tym, że dane twierdzenie wynika bądź nie wynika ze zbioru innych jego twierdzeń. Dlatego też rzetelna analiza jakiejkolwiek filozofii powinna bazować na hermeneutyce logicznej.

Powracając do negatywnych konsekwencji pominięcia analizy Jamesowskiego pragmatyzmu, w tym i pojęcia konsekwencji praktycznych,

[22] R. B. Perry: *The Thought and Character of William James,* wyd. cyt, s. 305 (tłumaczenie moje).

[23] Por. H. O. Mounce: *The Two Pragmatisms. From Peirce to Rorty.* London, New York 1997, s. 43-125.

należy dodać, że w dużej mierze uniemożliwia to wypełnienie postawionego przez autorkę zadania. Tym zadaniem, jak mniemam, miało być pokazanie, jak pragmatyzm przyczynia się do uzasadnienia wiary religijnej. Owszem, otrzymaliśmy przedstawienie czynników biograficzno-historycznych, które przyczyniły się do takiej a nie innej postawy Jamesa względem religii, otrzymaliśmy też zarys uzasadnienia, które przedstawił autor *Woli wiary*. Ale nadal nie wiemy, czy to składniki wchodzące w skład pragmatyzmu decydują o przyjęciu teizmu, czy też jakieś inne, pozapragmatyczne przesłanki. Bez analizy zasady pragmatycznej i pragmatycznej teorii prawdy nie sposób odpowiedzieć na te pytania. Zdradzę tylko, bez wdawania się w rozlegle analizy, że o przyjęciu teizmu decydują również przesłanki pozapragmatyczne, a uznanie teizmu ani nie jest czymś uniwersalnym (tj. czymś racjonalnym dla wszystkich ludzi, z uwagi na to, że konsekwencje praktyczne muszą być zrelatywizowane do danego człowieka bądź grupy osób), ani czymś ostatecznym. „Widzicie, że pragmatyzm - pisze James w *Pragmatyzmie*[24] - można uważać za ideę religijną, jeśli tylko dozwolicie religii mieć charakter pluralistyczny czy choćby meliorystyczny. To jednak, czy ostatecznie przystaniecie na tego rodzaju religię czy nie, jest sprawą, którą jedynie wy sami dla siebie możecie rozstrzygnąć. Pragmatyzm musi zawiesić odpowiedź dogmatyczną, gdyż jeszcze nie wiemy na pewno, który typ religii ma szanse pracować lepiej na dłuższą metę". Niestety, autorka w swoich analizach nie idzie tak głęboko, pozostając na poziomie bardziej popularyzatorskim niż odkrywczym.

Do tych głównych zarzutów dorzuciłbym jeszcze co najmniej dwa. Po pierwsze, kontrowersyjna wydaje mi się sama struktura książki. Autorka omawia w pierwszym rozdziale życiorys Jamesa (do pewnego momentu), a w kolejnych rozdziałach przeplata dalsze losy autora *Pragmatyzmu* z przedstawianiem jego poglądów wyrażonych w kolejnych książkach (rozdział drugi koncentruje się na poglądach głównie z *Principles of Psychology*, trzeci na *Woli wiary*, czwarty na wątkach z *Doświadczeń religijnych* i *A Pluralistic Universe*).

Skutkuje to swoistym chaosem (przypomnijmy sobie rozproszenie uwag na temat pragmatyzmu) i powtarzaniem treści. Niestety, ostatni

[24] W. James: *Pragmatyzm*, wyd. cyt., s. 226-227.

rozdział trudno uważać za uporządkowanie i podsumowanie wszystkiego tego, o czym traktowały rozdziały poprzednie. Razi też mylące tytułowanie podrozdziałów. Przykładem może być podrozdział *Konsekwencje praktyczne*, wchodzący w skład rozdziału trzeciego. Spodziewałem się po nim analizy pojęcia konsekwencji u Jamesa lub też omówienia tych konsekwencji praktycznych, które są podstawą do przyjęcia teizmu. Okazało się, że podrozdział ten traktuje w większości o konsekwencjach praktycznych, jakie według Jamesa wypływają ze stanowiska monizmu absolutnego. Jakże to zaskakujące i mylące!

Drugi zarzut dotyczy śladowości krytycyzmu. Nie chodzi tu o ostry krytycyzm, jaki zafundował Jamesowi chociażby Russell, lecz o krytycyzm, biorący się z dokładnej i głębokiej analizy badanych poglądów. Tego typu krytycyzm może koegzystować z sympatią do poglądów Jamesa, którą deklaruje autorka, a która to sympatia jest mi bliska. Autorka wyraża wątpliwości wobec poglądów Jamesa jedynie trzykrotnie: na stronach 67-68 krytykuje jego analogię z generałem, na stronach 92-93 polemizuje z jego pojęciem racjonalności, a na stronie 120 zwraca uwagę na pochopność Jamesowskiej krytyki teologii. Jest to niewiele, zważywszy na styl Jamesa i siłę, z jaką formułuje on swoje twierdzenia. Szczątkowe przytoczenie krytyki Russella nie zaciera wrażenia braku krytycyzmu w podejściu autorki do myśli Jamesa.

Dość już o wadach, czas na wyszczególnienie zalet książki. Przede wszystkim jest dobrze napisana pod względem językowym i to w taki sposób, że dobrze i gładko się ją czyta. Oferuje przy tym chyba najobszerniejszą w języku polskim biografię Jamesa, omawia większość czynników biograficznych i historycznych, które miały wpływ na ukonstytuowanie się postawy Jamesa wobec religii. Co najmniej poprawnie zarysowuje stanowisko autora *Woli wiary* wobec religii, choć - jak już wspominałem — nie czyni tego w założonym kontekście, czyli w kontekście pragmatyzmu. Z powyższych względów stanowi godną uwagi pracę popularyzatorską, swoisty wstęp do kwestii religijnych u Jamesa. Może przysłużyć się do wzrostu zainteresowania myślą Jamesa - jeśli tego dokona, to będzie, jak mi się zdaje, spełnieniem oczekiwań autorki.

Czy jednak jest w stanie być źródłem filozoficznej inspiracji? Tu mam wątpliwości. Podejście reprezentowane przez autorkę może przy-

czyniąc się do antykwaryzacji filozofii Jamesa, do ukazania jej tylko jako wyniku specyficznego splotu okoliczności historycznych i biograficznych, czyli do zamknięcia myśli w jej historycznym kontekście. Czy jest to inspirujące dla współczesnego czytelnika, którego kontekst historyczny jest diametralnie inny? To, że ojciec Jamesa parał się specyficznym pisarstwem religijnym, nawiązującym do Swedenborga i do myśli transcendentalistów, miało rzeczywiście duży wpływ na pewne elementy filozofii syna, jednakże dla współczesnego czytelnika, który nie jest poddany takim wpływom, a chce przekonać się, czy dana myśl jest warta przyjęcia, czy nie, wydaje się to być kompletnie bez znaczenia.

Dlatego tak istotne jest odpowiednie podejście do badanego tekstu. Moim zdaniem, jedynie współdziałanie hermeneutyki klasycznej i hermeneutyki logicznej może przyczynić się do wytworzenia interesujących i głębokich analiz, a także - co równie ważne - do ukazania danej myśli nie tylko jako przynależnej do skansenu historii filozofii, ale jako myśli ważnej i inspirującej obecnie. A takiego podejścia niestety zabrakło autorce książki *William James: pragmatyzm i religia.*

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 46 2008

TOMASZ FEMIAK
Instytut Filozofii UW

O PSYCHOONTOLOGII, CZYLI O BADANIACH PSYCHOLOGICZNYCH INSPIROWANYCH POGLĄDAMI FILOZOFICZNYMI

Filozofia jako przedmiot akademicki jest obecna na wielu różnych Wydziałach, zarówno o profilu humanistycznym, jak i ścisłym. Zwykle wykładana jest w sposób nawiązujący do kierunku danego Wydziału. W niniejszym artykule chcemy pójść dalej i zachęcić, tam gdzie jest to możliwe, do takiego prowadzenia zajęć filozoficznych, które nie tylko koncentruje się na teoretycznym materiale z zakresu historii filozofii, a wprost inspiruje do badań w dziedzinie wiedzy odpowiadającej miejscu wykładu filozoficznego. Zdając krótkie sprawozdanie z naszego seminarium, pragniemy wesprzeć tych, którzy już prowadzą w podobnej konwencji własne zajęcia. Z kolei tym, którzy takie podejście pragnęliby zastosować chcemy pokazać, że jest ono możliwe, ciekawe i twórcze. Potwierdzeniem niech będzie fakt, że przy udziale i pomocy studentów, do przeprowadzenia własnych badań zachęcony został również prowadzący seminarium, nie mający wykształcenia i przygotowania psychologicznego.

Badania, o których powiemy nie pretendują do miana badań w ścisłym tego słowa znaczeniu. Ze względów merytorycznych należy mówić raczej o badaniach pilotażowych. Te ostatnie traktować należy jako przyczynek do badań właściwych. Służą one wstępnej weryfikacji adekwatności przyjętych metod pomiarowych i trafności przyjętych założeń badawczych. Zebrane w ten sposób pomysły i materiał badawczy lec mogą u podstaw przyszłych, o wiele bardziej zaawansowanych, poszukiwań w mało znanym i niezbadanym jeszcze obszarze indywidualnych orientacji ontologicznych człowieka. Obszarze, którym nauka zaczyna dopiero się zajmować. Nową gałąź nauki nazwaliśmy roboczo *psychoontologią*. Wierzymy, że eksperymenty z zakresu psychoontologii zacie-

kawią zarówno filozofów, jak i psychologów. Pierwszym może wydać się interesujące empiryczne podejście do rozwiązania starego, teoretycznego problemu: co istnieje (co jest rzeczywiste)? Drugim - jak style poznawcze lub funkcje umysłowe determinują uznawanie jakiegoś przedmiotu za rzeczywisty.

Badania pilotażowe inspirowane były dorobkiem filozofów polskich, w szczególności Leona Chwistka, Mariana Borowskiego oraz Kazimierza Ajdukiewicza.

W roku akademickim 2002/2003 na Wydziale Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego odbyło się seminarium *Wielość rzeczywistości w teoriach filozoficznych, psychologicznych i socjologicznych. W* jego trakcie studenci zaznajomieni zostali z koncepcjami filozoficznymi ujmującymi rzeczywistości pluralistycznie (zwłaszcza L. Chwistka[1], a także: E. Stamma[2], M. Borowskiego[3], H. Vaihingera[4], E. Meyersona[5]). W trakcie seminarium powstał pomysł poddania weryfikacji, poprzez badania psychologiczne, wybranych teorii filozoficznych. Chodziło o sprawdzenie, czy w różnych dyspozycjach umysłowych człowiek skłonny jest uznawać inne, a nawet te same przedmioty za rzeczywiste, czy podziały zaproponowane przez filozofów mogą być pomocne w badaniach psychologicznych, i na ile pokrywają się one z deklaracjami osób badanych.

[1] L. Chwistek: *Wielość rzeczywistości.* Kraków 1921, w: L. Chwistek: *Pisma filozoficzne i logiczne,* oprac. K. Pasenkiewicz. Warszawa 1963,t. 1-2. Warto w tym miejscu podkreślić, po raz kolejny, edukacyjny walor teorii wielości rzeczywistości. O wykorzystaniu teorii wielości rzeczywistości w dydaktyce wspominaliśmy w osobnym artykule (T. Femiak: *O sztuce uświadomionego mówienia - czyli jakiej filozofii uczniowie potrzebują (rzecz o wychowawczych i rozwojowych aspektach filozofii).* „Edukacja Filozoficzna", Warszawa 2001, vol. 32, s. 147-160.).

" E. Stamm: *Szkic metodologji ogólnej na podstawie gienetycznej.* „Przegląd Filozoficzny" 1913, XVI, z. II-III, s. 353-378; tenże: *O przedmiotach urojonych.* „Przegląd Filozoficzny" 1913, XVI, z. IV, s. 443-483; tenże: *O rzeczywistości.* „Przegląd Filozoficzny" 1914, XVII, z. I, s. 33-47.

[3] M. Borowski: *O przedmiotach fizycznych, psychicznych, idealnych i fikcyjnych.* „Przegląd Filozoficzny" 1921, XXIV, z. III i IV, s. 139-163.

[4] H. Vaihinger: *Prawo rozwoju wyobrażeń o rzeczywistości,* tłum. K. Wojtowicz. Warszawa 1908, s. 269-319 (1-51).

[5] E. Meyerson: *Teorie naukowe a rzeczywistość.* „Przegląd Filozoficzny" 1914, XVII, z. III, s. 289-314.

Zakładamy, że w dobie prężnie rozwijających się mediów badania te nabierać będą coraz większego znaczenia, zwłaszcza wobec zagrożeń, jakie niosą Internet czy gry komputerowe. Wierzymy, że krytycznie nastawiony czytelnik weźmie pod uwagę, że przedstawione eksperymenty są pierwszym krokiem w dziedzinie psychoontologii, dyscypliny rozpoczynającej swój bieg, i usprawiedliwi odnalezione niedociągnięcia przedstawionych pomysłów badawczych.

W poniższym opisie pomijamy wszelkie tabele z analizą danych statystycznych, koncentrując się jedynie na przedstawieniu źródła inspiracji filozoficznej i przebiegu badania[6]. Z pominięciem jednego, wszystkie opisane badania przeprowadzone zostały przez studentów Wydziału Psychologii UW, uczestników seminarium.

Inspiracją do badań *dynamiki spostrzegania rzeczywistości* (*idealizm i realizm jako cecha lub stan*), przeprowadzonych przez M. Bobowik, były teksty K. Ajdukiewicza oraz L. Chwistka.

W badaniu przyjęto, że stanowiska realizmu i idealizmu w rozumieniu zaproponowanym przez K. Ajdukiewicza są typowymi przejawami stylów myślenia o rzeczywistości. Przypomnijmy, że zgodnie z tym podziałem realiści uważają, że człowiek jest w stanie poznać obiektywną, jedną, wspólną dla wszystkich rzeczywistość (epistemologiczny realizm immanentny[7]). Idealiści przyjmują, iż każdy widzi rzeczywistość subiektywnie, za pośrednictwem osobistego doświadczenia, dotarcie do obiektywnej rzeczywistości nie jest możliwe (epistemologiczny idealizm immanentny)[8].

Załóżmy, że jesteśmy w nastawieniu realistycznym (w terminologii L. Chwistka: „dyspozycji naturalnej”[9]). Wstajemy rano. Idziemy do lo-

[6] Osoby zainteresowane szczegółowym opisem odsyłamy do tekstu T. Femiaka (red.): *Psychoontologia - pilotażowe badania psychologiczne inspirowane poglądami filozoficznymi Leona Chwistka*, który, miejmy nadzieję, ukaże się w publikacji pokonferencyjnej Akademii Podlaskiej z okazji 120. rocznicy urodzin i 60. rocznicy śmierci L. Chwistka.

[7] Przyjmujemy, że epistemologiczny idealizm i realizm immanentny leżą u podstaw odpowiednio idealizmu i realizmu metafizycznego (K. Ajdukiewicz: *Zagadnienia i kierunki filozofii: teoria poznania, metafizyka.* Warszawa 1949, s. 125-135, 144-146).

[8] Tamże, s. 78-104.

[9] Dyspozycja związana z naszym życiem codziennym, z odziedziczonymi instynktami i przyzwyczajeniami.

dówki, pamiętamy, że wczoraj kupiliśmy sok pomarańczowy. To, że go nie widzieliśmy całą noc nie przeszkadza nam zakładać, że jest nadal w lodówce (zakładamy, że to, czego nie postrzegamy, istnieje nadal niezależnie od nas), że tak samo smakuje, ma ten sam kolor itd. To samo rozumowanie w nastawieniu idealistycznym („dyspozycja radykalna”[10]) będzie wyglądało nieco inaczej. Wstajemy rano. Idziemy do lodówki, pamiętamy, że wczoraj kupiliśmy sok pomarańczowy. Ponieważ go nie widzieliśmy całą noc (to, czego nie postrzegamy, nie istnieje dla nas) nie możemy zakładać, że jest nadal w lodówce, że tak samo smakuje, ma ten sam kolor itd..

Wobec powyższego przyjęto, że człowiek, w zależności od sytuacji, przyjmuje jedno z nastawień, wobec czego możemy przypuszczać, że wymiar realizm - idealizm jest zmienną określającą stan. Oczywiście, jednostka wytwarza również globalną postawę dotyczącą oglądu rzeczywistości, jednak ulega ona ciągłym fluktuacjom, prawom dynamiki złożonego układu, jakim jest środowisko społeczne. Postawiono następującą hipotezę teoretyczną: *każdego człowieka charakteryzuje określony poziom cechy idealizmu bądź realizmu, jednak - ze względu na dynamiczną naturę psychiki ludzkiej - pewne czynniki sytuacyjne wymuszają odchylenie od ustabilizowanego stanowiska w kierunku jednego z krańców kontinuum idealizm - realizm. Co więcej, ludzie znajdujący się w odmiennych sytuacjach będą przejawiać odmienne nastawienia do otaczającej ich rzeczywistości.*

W celu przeprowadzenia badania opracowano kwestionariusz o pięciostopniowej skali, zawierający 28 itemów. Część z nich dotyczyła zmiennej określonej jako **stan realizm - idealizm.** Pozostałe opisywały zmienną nazwaną **cechą realizm - idealizm.** W rezultacie, dla każdej osoby badanej otrzymano dwa zsumowane wyniki punktowe określające natężenie cechy i stanu idealizmu i realizmu[11].

[10] Pod wpływem tej dyspozycji odmawiamy istnienia przedmiotom niedostępnym w doświadczeniu bezpośrednim. Dyspozycja ta wytwarza się pod wpływem przeżyć, wrażeń, odczuć.

[11] Oto przykłady twierdzeń umieszczonych w kwestionariuszu: (dotyczących stanu idealizmu:) Rzeczywistością jest tylko obecna chwila; To, co się dzieje teraz poza tym miejscem, jest dla mnie nierealne i odlegle; Prawdziwe są tylko moje obecne myśli; (dotyczących stanu reali-

W badaniu uczestniczyło 70 osób w wieku od 17 do 34 lat obu płci. Tworzyły one dwie grupy badawcze. Porównano grupy, które w momencie badania znajdowały się w dwóch różnych sytuacjach, sprzyjających odmiennym dyspozycjom umysłowym. Grupę A stanowili studenci Wydziału Psychologii UW. Na grupę *B* składali się członkowie kultury klubowej w Białymstoku, przebadani indywidualnie na początku zorganizowanej w klubie imprezy.

Badani otrzymywali kwestionariusz z poleceniem ustosunkowania się do twierdzeń w nim zawartych.

Badanie nie wykazało różnić pomiędzy dwoma grupami. Przypuszczalnie brak różnić był spowodowany niewielką liczebnością grupy lub niewielkim zróżnicowaniem wewnątrzgrupowym pod względem cechy realizmu - idealizmu.

Została natomiast potwierdzona druga, postawiona w badaniu hipoteza, zgodnie z którą istnieją odchylenia od globalnej, ustabilizowanej postawy wobec rzeczywistości w rozumieniu idealistycznym, bądź realistycznym. Badani wykazywali wyższy poziom idealizmu w zakresie cechy niż stanu. Przeciętna postawa osoby badanej odchylała się na kontinuum realizm - idealizm w stronę idealizmu. Z kolei, przeciętny stan minimalnie w stronę realizmu. Oznaczać to może skłonność ludzi do przyjmowania w zakresie globalnym ostrożnego i opartego na własnym doświadczeniu poglądu na świat. Z kolei, w sytuacjach wymagających chwilowego ustosunkowania się do tego, co składa się na rzeczywistość „tu i teraz" ludzie wykazują tendencję do myślenia schematycznego, zakładają, że inni spostrzegają świat podobnie, i łatwiej przyjmują fakt istnienia przedmiotów niedostępnych zmysłowo (być może ze względu na schematyzm myślenia). Co więcej, odchylenie od globalnej postawy zachowuje pewne stałe ekstremum. Oznacza to, że idealista nie

zmu:) Poza tym miejscem, dzieje się teraz wiele, równie prawdziwych wydarzeń; Przebywając w tym miejscu, myślę o rzeczach niezwiązanych z tą chwilą.

Analogicznie, wśród pozycji dotyczących cechy, osiem twierdzeń dotyczyło cechy idealizmu, zaś osiem cechy realizmu. Twierdzenia: (dotyczące cechy idealizmu:) Prawdziwe jest tylko to, czego sam(a) mogę doświadczyć; Jedząc cytrynę, ludzie czują ten sam smak, co ja; (dotyczących cechy realizmu:) Inni ludzie spostrzegają świat podobnie jak ja, ponieważ jest jedna rzeczywistość wspólna dla wszystkich; Rzeczy, o których istnieniu nie wiem, są częścią rzeczywistości.

może wprowadzić się w stan skrajnego realizmu, może jedynie przyjąć stanowisko o umiarkowanie odchylonym od idealizmu charakterze. Podobnie, realista nie będzie przyjmował, nawet chwilowo, stanowiska skrajnie idealistycznego.

Kolejne badanie, przeprowadzone przez M. Sacewicza, dotyczyło poczucia rzeczywistości. Postawiono w nim pytanie: *co bierzemy pod uwagę oceniając coś jako rzeczywiste lub nie-rzeczywiste?* Podczas badania osobom uczestniczącym w eksperymencie zaprezentowano listę wyrażeń z prośbą o określenie, w jakim stopniu uznają przedmiot, opisywany przez dane wyrażenie, za rzeczywisty. Podstawą do utworzenia listy był podział przedmiotów zaproponowany przez M. Borowskiego[12], który wyodrębnił: przedmioty fizyczne, psychiczne, idealne i fikcyjne. Wsparciem teoretycznym dla przyjętego podziału była koncepcja wielości rzeczywistości L. Chwistka[13]. Ostatecznie, na potrzeby badania, czterostopniową klasyfikację przedmiotów poszerzono przyjmując następujące kategorie:

1) Przedmioty fizyczne jednostkowe istniejące aktualnie — reprezentowane przez nazwy własne (np. Pałac Kultury i Nauki), w celu odróżnienia ich od bardziej ogólnych, niejednostkowych pojęć opisujących więcej niż jeden przedmiot fizyczny.

2) Przedmioty fizyczne przeszłe - podobnie jak wyżej, opisywane nazwami własnymi.

3) Pojęcia posiadające niejednostkowe desygnaty będące przedmiotami fizycznymi - czyli pojęcia takie, jak długopis czy rzeka (kategoria ta została dodana, w celu lepszego odróżnienie pojęć ogólnych, opisujących więcej niż jeden przedmiot od jednostkowych - posiadających tylko jeden desygnat.

4) Wrażenia zmysłowe - jako jedna z podkategorii zjawisk psychicznych (chłód, ból, dotyk).

5) Uczucia i emocje - druga podkategoria zjawisk psychicznych (szczęście, żal, miłość).

[12] M. Borowski: *O przedmiotach fizycznych, psychicznych, idealnych i fikcyjnych,* dz. cyt. s. 139-163.

[13] Warto zauważyć, że Borowski podkreślał, iż jego klasyfikacja przedmiotów krzyżuje się z podziałem na cztery rzeczywistości zaproponowanym przez L. Chwistka (tamże, s. 148).

6) Przedmioty idealne - reprezentowane wyłącznie przez pojęcia związane z matematyką (liczba, pierwiastek).

7) Przedmioty fikcyjne - reprezentowane przez ogólnie znane postacie oraz przedmioty literackie i mityczne.

Każdą kategorię desygnatów[14] reprezentowały odpowiednie nazwy, do których dołączono skalę, na której badani oceniali stopień subiektywnego poczucia uznania jakiegoś przedmiotu za rzeczywisty. Uczestnicy badania mieli do wyboru cztery stopnie: „zupełnie nierzeczywisty", „raczej nierzeczywisty", „raczej rzeczywisty", „całkowicie nierzeczywisty". W badaniu uczestniczyli studenci Wydziału Psychologii UW. Przebadano 73 osoby.

Podział M. Borowskiego znalazł dość dokładne odbicie w poglądach potocznych. Osoby badane stosowały go odruchowo w podziale przedmiotów na rzeczywiste i nie-rzeczywiste.

Żadna z dodanych kategorii (np. pojęcia ogólne i jednostkowe) nie miała wpływu na poklasyfikowanie przedmiotów dokonane przez osoby badane. Również to, czy przedmioty istnieją w teraźniejszości, czy tylko w przeszłości, nie miało specjalnego wpływu na ocenę ich jako rzeczywistych.

Wyjątkiem były twory administracyjne: „Związek Radziecki", „województwo ostrołęckie", które zostały uznane za bliższe przedmiotom fikcyjnym niż przedmiotom fizycznym. Stało się tak zapewne z tego powodu, że zarówno ZSRR, jak i województwo ostrołęckie to twory sztuczne, nie opierające się na żadnych naturalnych podziałach.

Kolejne dwa badania pilotażowe przeprowadził M. Biernacki. W pierwszym z nich (projekt: *Okręgi rzeczywistości)* poproszono badanych, aby subiektywnie opisali, *co według nich należy do rzeczywistości.* Badaniu przyświecały dwa istotne pytania: 1) *Czy istnieje wzajemna relacja między tym, co uznajemy za rzeczywiste, a tym, co uważamy, że może wpływać na nasze zachowanie?* 2) *Co zaliczamy do rzeczywistości uznając jako istniejące?*

[14] Przykładowo: (przedmioty fizyczne:) Bitwa pod Grunwaldem, Chicago, drzewo, Elvis Presley, Giewont, jabłko; (przedmioty psychiczne:) ból, chłód, dotyk, głód, gniew, miłość; (przedmioty idealne:) iloczyn, liczba, linia prosta, logarytm; (przedmioty fikcyjne:) Herkules, jednorożec, lampa Aladyna, linia brzegowa Czech.

Przeprowadzono ankietę wstępną ustalającą, czy dla badanych istnieje związek pomiędzy uznawaniem czegoś za rzeczywiste, a wpływem tego czegoś na zachowanie. Ankietowani otrzymali pytanie: *Jeżeli coś wpływa na moje zachowanie, to uznają to za rzeczywiste? (tak/nie).* W ankiecie wzięło udział 120 osób (studenci Wydziału Psychologii UW) - 75% ankietowanych odpowiedziało „tak" na zadane pytanie.

Wynik potwierdził teoretyczne przypuszczenia o wzajemnej relacji *zachowanie - rzeczywistość.* Następnym krokiem było eksperymentalne zbadanie, czy taka deklarowana (teoretyczna) zależność odnajduje swoje potwierdzenie w praktyce.

Główne badanie obejmowało dwie grupy (łącznie: 108 osób) studentów Wydziału Psychologii. Grupie *rzeczywistość*: zadano pytanie: „co jest dla ciebie rzeczywiste?". Grupie *zachowanie*: „co ma wpływ na twoje zachowanie?". Badanie miało udzielić odpowiedzi, czy „słowniki" używane przez obie grupy (*rzeczywistość* i *zachowanie*) są takie same - co potwierdzałoby przypuszczenia teoretyczne i deklaracje osób badanych. Osoby badane miały zaznaczać w sposób koncentryczny nazwy przedmiotów z podanej listy. Umieszczając daną nazwę bliżej środka okręgu osoba uznawała jej desygnat za bardziej rzeczywisty. Umieszczenie nazwy dalej od środka okręgu oznaczało uznanie desygnatu tej nazwy za mniej rzeczywisty.

Lista terminów użyta podczas badania zawierała desygnaty przedmiotów: fizycznych, psychicznych, idealnych, fizykalnych i fikcyjnych oraz kategorię czynności. Przy podziale słów na wyżej wymienione grupy kierowano się podziałem M. Borowskiego[15].

Analiza ankiet pokazała, że w grupie *rzeczywistość* za najbardziej realne uznano przedmioty: człowiek, drzewo, kamień, młotek, woda, książka, pies, Ja, lód, zegar, księżyc, trociny, chodzenie. Natomiast w grupie *zachowanie:* Ja, myślenie, świadomość, sumienie; podświado-

[15] M. Borowski: *O przedmiotach fizycznych, psychicznych, idealnych ifikcyjnych,* dz. cyt., s. 139-163. Kategorie czynności i przedmiotów fizykalnych nie występują w podziale M. Borowskiego. Ostatnia z wymienionych kategorii została wprowadzona za L. Chwistkiem, który wyszczególnił rzeczywistość fizykalną (L. Chwistek: *Wielość rzeczywistości,* dz. cyt., 1.1, s. 52-56).

mość, człowiek, wyobrażenia, inteligencja, pamięć, afekt, ból, temperament, radość, prawda, wrażenie.

Zarysowały się różnice między grupami, *rzeczywistość* i *zachowanie*, dla poszczególnych kategorii desygnatów. W grupie *rzeczywistość* przedmioty *psychiczne* były w mniejszym stopniu uznawane za rzeczywiste (umieszczano je dalej od środka okręgu). W grupie *zachowanie* przedmioty *psychiczne* umieszczano bliżej środka okręgu. W grupie *rzeczywistość* przedmioty z kategorii *fikcyjne* i *fizyczne* były w większym stopniu uznawane za realne, a w grupie *zachowanie* umieszczano je dalej od środka okręgu, odmawiając im wysokiego stopnia realności. Przedmioty *idealne* w obu grupach (*rzeczywistość* i *zachowanie*) były kategoryzowane na podobnym poziomie.

Nie potwierdził się deklarowany (teoretyczny) związek między uznawaniem jakiegoś przedmiotu za rzeczywisty, a jego wpływem na zachowanie. Wyniki pokazały, że badani dzielili (kategoryzowali) przedmioty na grupy, zaliczając je do odmiennych i nie sprowadzalnych do siebie kategorii, co pozostaje w zgodzie z podziałem zaproponowanym przez M. Borowskiego oraz koncepcją wielością rzeczywistości L. Chwistka.

W drugim z wymienionych badań (projekt: *Kategoryzowanie rzeczywistości w ujęciu dynamicznym (weryfikacja postulatu L. Chwistka o przechodzenie między rzeczywistościami)* założono, za L. Chwistkiem, że ta sama osoba, w zależności od wywołanej dyspozycji umysłowej, inaczej kategoryzuje rzeczywistość[16]. Przyjęto istnienie czterech głównych dyspozycji umysłowych:

1. *Naturalną*, (potoczną) która związana jest z naszym życiem codziennym, z odziedziczonymi instynktami i przyzwyczajeniami (rzeczywistość rzeczy);

2. *Radykalną* (fenomenalistyczną) - nazwa bierze się stąd, że w tej dyspozycji odmawiamy istnienia przedmiotom niedostępnym w doświadczeniu bezpośrednim, która wytwarza się pod wpływem nastawienia empirycznego (rzeczywistość wrażeń).

[16] L. Chwistek: *Zagadnienia kultury duchowej w Polsce*. Warszawa 1933, w: L. Chwistek: *Pisma filozoficzne i logiczne*, dz. cyt., s. 203.

3. *Fizykalną* (scientystyczną) - która jest rezultatem obserwacji naukowych, studiów przyrodniczych, wżycia się w świat tele- i mikroskopowy (rzeczywistość fizykalna);

4. *Wizyjną* (wyobrażeniową) - która uaktywnia się pod wpływem marzeń, snu, narkotyku, histerii, somnambulizmu (rzeczywistość wyobrażeń).

Celem badania było udzielenie odpowiedzi na cztery istotne pytania:

1. Czy *ta sama osoba, może wytworzyć różne kategorie rzeczywistości w zależności od tego, w jakiej aktualnie dyspozycji jest jej umysł (naturalna, radykalna, fizykalna, wizyjna)?*

2. *Czy można wyznaczyć stałą zależność w postrzeganiu rzeczywistości „wewnątrz" i „między" osobami badanymi?*

3. *Jakie są dane obserwacyjne osób badanych (tzn. co zaobserwowali podczas badania, co się z nimi działo i jaki to miało według badanych wpływ na ich działanie (operacjepoznawcze)?*

4. *Czy istnieje „jedna" rzeczywistość (a tylko zmieniają się sposoby jej postrzegania), czy jest ich wiele, a każda z nich jest odrębna, nie sprowadzalna do pozostałych i rządząca się własnymi prawami (zgodnie z teorią wielości rzeczywistości L. Chwistka) ?*

W badaniu przyjęto, że przejście do innego sposobu kategoryzowania (u L. Chwistka: przejście do innej rzeczywistości) może zaistnieć pod wpływem:

1. Wzbudzenia emocji. 2. Wytrącenia osoby z nawykowego powtarzania (trwanie w określonej rzeczywistości, to trwanie w układzie, który można zmienić poprzez wykonywanie czynności inaczej niż zwykle). 3. Przebywania w otoczeniu bodźców charakterystycznych dla danej rzeczywistości.

Materiał badawczy stanowiła lista nazw desygnatów odpowiadających czterem głównym kategoriom rzeczywistości. Przedmioty z tej listy podzielono na cztery grupy (zgodnie z podziałem M. Borowskiego[17]) i przyporządkowano do poszczególnych dyspozycji wywołujących odpowiednie rzeczywistości.

Każdy przedmiot z listy opisano w sposób umożliwiający badanym uwzględnienie trzech jego właściwości: rodzaju przedstawianego

[17] M. Borowski: *O przedmiotach fizycznych...*, dz. cyt., s. 139-163.

przedmiotu (np. fizyczny lub psychiczny), ustalenia własnego względem niego punktu widzenia (np. „naukowy", „emocjonalny", „stereotypowy") oraz przyznania mu statusu realnego bądź nie-realnego. Uwzględnienie wielości różnych kategorii ontycznych dla różnych desygnatów tej samej nazwy, zapobiegło dowolności interpretacji ocenianego pod względem realności przedmiotu (osoba badana będąc w rzeczywistości wyobrażeń i zaznaczając przedmiot „kot" nie mogła przedstawiać sobie „kota w butach"). Stąd też nazwa „kot" w pytaniach testowych występuje w czterech różnych użyciach[18].

Przyjęto, że charakterystyczną cechą dyspozycji naturalnej (rzeczywistość rzeczy) jest działanie, ruch; dyspozycji radykalnej (rzeczywistość wrażeń) - emocje; dyspozycji fizykalnej (rzeczywistość fizykalna) — postawa poznawcza związana z światopoglądem naukowym; dyspozycji wizyjnej (rzeczywistość wyobrażeń) - śnienie, wyobrażanie na jawie. Spodziewano się, że osoba znajdująca się w konkretnej dyspozycji będzie kategoryzowała przyporządkowane tej dyspozycji przedmioty jako bardziej rzeczywiste. W badaniu wykorzystano komputer, telewizor oraz magnetofon.

Dzięki specjalnie opracowanemu programowi, komputer wyświetlał badanej osobie na ekranie okrąg, pod którym wyświetlane były kolejno nazwy desygnatów należących do czterech kategorii przedmiotów. Po pojawieniu się nazwy przedmiotu badany, za pomocą myszki, umieszczał kursor w wybranej części ekranu i klikał przyciskiem myszki z chwilą ustalenia wybranego położenia kursora. Po kliknięciu wyświetlała się kolejna nazwa przedmiotu. Komputer zapamiętywał położenie kursora względem środka okręgu, odległości pomiędzy poszczególnymi przedmiotami i grupami przedmiotów, a także czasy reakcji (udzielenia odpowiedzi). Ustawienie kursora w środku okręgu oznaczało, że dany

[18] 1. ‚Kot", jako zewnętrzny przedmiot fizyczny (dyspozycja naturalna /potoczna/, rzeczywistość rzeczy). 2. „Kot", jako wytwór organizacji psychicznej zespół wrażeń i danych zmysłowych, (dyspozycja radykalna /fenomemenalistyczna/, rzeczywistość wrażeń). 3. „Kot", jako przedmiot teoretyczny, idealny, pojęcie ogólne np. kot w ogóle (dyspozycja fizykalna /scjentystyczna/, rzeczywistość rzeczy). 4. „Kot", jako wytwór fantazji, np. zwierzę przynoszące pecha (dyspozycja wizyjna /wyobrażeniowa/, rzeczywistość wyobrażeń).

przedmiot badany traktuje jako rzeczywisty. Oddalanie się od środka oznaczało przyznawanie mniejszego stopnia realności. Umieszczenie kursora poza okręgiem i kliknięcie oznaczało, że badany odmawia przedmiotowi statusu przedmiotu rzeczywistego (realnego).

Podczas kolejnych etapów badania przedstawiano tę samą listę przedmiotów (zmienna zależna) w różnych dyspozycjach umysłu (zmienna niezależna). Badanie przeprowadzane było indywidualnie.

Etap 1 (tydzień pierwszy): Przed badaniem wywołana zostaje postawa *naturalistyczna*. Badani wykonują zadanie bez namysłu, bezrefleksyjnie i w ruchu. W trakcie testu, badany wykonywał jedną ręką szybki ruch za pomocą specjalnej korby, a „nogami maszerował w miejscu". Drugą ręką, przy użyciu myszki, zaznaczał kursorem na ekranie podane przez komputer nazwy przedmiotów. Celem wykonywanych czynności było wprowadzenie badanych w ruch i wywołanie postawy częściowo zautomatyzowanej.

Etap 2 (tydzień drugi): Wywołanie postawy *radykalnej* poprzez projekcję wywołującego silne emocje teledysku[19]. Badany, słuchając podkładu muzycznego wykorzystanego podczas projekcji filmowej, przy użyciu komputera wyznacza przedmiotom odpowiednie miejsca na ekranie. Badany jest proszony o koncentrację uwagi na własnym ciele i skupienie się na własnych wrażeniach.

Etap 3 (tydzień trzeci): Wywołanie postawy *fizykalnej* (naukowej). Osoba badana wchodzi do specjalnie przygotowanego pomieszczenia, którego wystrój (książki, aparatura laboratoryjna) wskazywał, że prowadzona jest w nim praca naukowa. Wystrój pomieszczenia, odczytanie krótkiej, poglądowej pracy naukowej oraz odtworzenie w trakcie testu ścieżki dźwiękowej zawierającej naukowe rozważania, miały na celu wywołanie dyspozycji fizykalnej (nastawienia badawczego charakterystycznego dla ludzi nauki). Badany zaznacza podane nazwy przedmiotów na ekranie komputera.

Etap 4 (tydzień czwarty): Wywołanie postawy *wizyjnej* (wyobrażeniowej), Dyspozycja ta wywołana zostaje przez wyświetlenie fragmentu filmu *The Neverending Story* (*Niekończąca się opowieść*) W. Petersena

[19] Do tego celu wykorzystano obraz video teledysku grupy Perl Jam *Do the evolution* i zapis dźwiękowy znanego fragmentu IX symfonii d-moll op. 125 L. Beethovena *(Oda do radości).*

(1984). Wybranym obrazom (znana scena lotu Bastiana na smoku Falkorze) towarzyszy muzyka, która odtwarzana jest również po zakończeniu projekcji filmowej w trakcie rozmieszczania przedmiotów na ekranie komputera.

Po wszystkich czterech etapach każda z osób była proszona o zapisanie krótkich danych obserwacyjnych z eksperymentu (materiał retrospekcyjny). Celem badania było wykazanie, że to, co uznajemy w danej chwili za rzeczywiste, nie jest efektem stałych właściwości podmiotowych, a raczej wynika ze zmiennej dyspozycji umysłowej. Łączna liczba osób badanych - 100 osób, w tym grupa eksperymentalna - 60 osób i grupa kontrolna - 40 osób. Osobami badanymi byli studenci Wydziału Psychologii. Badani otrzymywali prezent za udział w badaniu. Badanie uzyskało wstępna aprobatę Władz Wydziału Psychologii i możliwość dofinansowania. Niestety z powodów technicznych (uszkodzony twardy dysk komputera) wyniki nie zostały poddane analizie.

Ostatnie ze wspomnianych badań pilotażowych przeprowadzone przez T. Femiaka dotyczyło wpływu dyspozycji umysłowych na klasyfikacje przedmiotów w kategoriach „rzeczywisty vs. nie-rzeczywisty.

Asumpt do badania dała teoria wielość rzeczywistości L. Chwistka. Podobnie jak w badaniu M. Biernackiego, przyjęto istnienie czterech różnych dyspozycji umysłowych odpowiadających czterem odmiennym rzeczywistościom. Założono, że każdą z nich charakteryzuje adekwatna pozycja podmiotowa.

Przez pozycję podmiotową rozumiemy jeden z wielu możliwych sposobów myślenia i doświadczania zarówno siebie, jak i świata. Każda pozycja podmiotowa wiąże się z charakterystycznym dla siebie sposobem postrzegania i interpretowania doświadczenia. Pojęcie pozycji podmiotowej zaczerpnięte jest z psychologii narracji[20].

Istniejące w umyśle pozycje podmiotowe są aktualizowane w konkretnych sytuacjach, często więcej niż jedna na raz. Gdy zmieni się interpretujący zdarzenia schemat narracyjny związany z daną pozycją podmiotową (a wraz z nim historia porządkująca sens zdarzeń), te same

[20] K. Stemplewska-Żakowicz: *Koncepcje narracyjnej tożsamości. Od historii życia do dialogowego ‚ja'* w: *Narracja jako sposób rozumienia świata,* red. J. Trzebiński. Gdańsk 2002, s. 102.

fakty doświadczane są inaczej (stają się bowiem składnikami innej historii). Niektóre stracą na znaczeniu, inne, wcześniej niezauważane, zostaną odkryte i zaklasyfikowane jako najważniejsze. „Możemy mieć wtedy przeświadczenie, że znajdujemy się w innym otoczeniu, z innymi ludźmi, że sami jesteśmy też inną osobą, inaczej czującą, myślącą, chcącą czegoś innego”[21].

Wobec braku oparcia w innych badaniach przyjęto, że wywołanie określonej pozycji podmiotowej (dyspozycji umysłu) u badanych nastąpi poprzez uruchomienie odpowiednich zachowań, i tak:

Dyspozycję naturalną, związaną z codziennością (dyspozycja ta zarezerwowana jest przez L. Chwistka dla ludzi czynu[22], charakteryzuje ją brak refleksyjności nad niektórymi aspektami życia), powiązano z ruchem, zakładając, że automatyczne wykonywanie czynności ruchowych podczas wypełniania testu mieć będzie wpływ na sposób kategoryzowania przedmiotów (jedne schematy zostaną uruchomione, a inne zatrzymane, co w istotny sposób wpłynie na sposób klasyfikacji przedmiotów podanych w teście).

Dyspozycję radykalną (w której na plan pierwszy wysuwają się nasze przeżycia, wrażenia, odczucia), powiązano ze stanem, który zwykle towarzyszy zaangażowanemu słuchaniu muzyki. Zakładając, że stan ten pociągnie za sobą wywołanie określonych kategorii interpretacyjnych.

Dyspozycja fizykalna powiązana została z postawą naukową. Założono, że postawie tej towarzyszy charakterystyczny rodzaj wiedzy i zachowań zdobytych w procesie edukacji, i że wpłyną one na sposób odniesienia do świata. Dyspozycję wizyjną powiązano z funkcją wyobraźni - zdolnościami fantazjowania, śnienia na jawie *(day dreaming).*

Leon Chwistek nie wyznaczył zakresu każdej z rzeczywistości - wspomniał jedynie o przedmiotach, które w odpowiedniej dyspozycji wychodzą na plan pierwszy w odpowiadającej jej rzeczywistości. Przyjęto zatem, że każdej z rzeczywistości odpowiada określony rodzaj przedmiotów (rzeczywistość rzeczy - przedmioty fizyczne, rzeczywistość wrażeń - przedmioty psychiczne, rzeczywistość fizykalna -

[21] J. Trzebiński: *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości,* w: *Narracja jako sposób rozumienia świata,* red. J. Trzebiński. Gdańsk 2002, s. 27.

[22] L. Chwistek: *Wielość rzeczywistości,* dz. cyt., t. 1, s. 78-79.

przedmioty idealne, rzeczywistość wyobrażeń - przedmioty fikcyjne). Podział na cztery kategorie przedmiotów przyjęto za M. Borowskim, który podkreśla, że jego podział krzyżuje się z podziałem L. Chwistka[23]. Trzymając się podziału M. Borowskiego, arbitralnie wybrano po 10 przedmiotów z każdej kategorii przedmiotów: fizycznych, psychicznych idealnych i fikcyjnych[24].

Postawio dwa istotne pytania badawcze:

1. *Czy istnieje zależność pomiędzy uznawaniem jakiegoś przedmiotu za rzeczywisty, a dyspozycją umysłu wywołaną odpowiednimi warunkami badania?*

2. *Czy wiedza o teorii wielości rzeczywistości wpływa na postrzeganie tej wielości?*

W badaniu brali udział studenci Wydziału Psychologii UW (od 1. do 5. roku studiów). Badani otrzymywali do wypełnienia ten sam kwestionariusz w odstępach tygodniowych.

W pierwszym tygodniu badań podczas wypełniania kwestionariusza badani proszeni byli o pozostawanie w ruchu, np. poruszanie ręką (gr. RUCH). Założono, że wykonywanie czynności ruchowej podczas wypełniania kwestionariusza wpłynie na udzielane odpowiedzi, co odpowiadać będzie dyspozycji naturalnej w rozumieniu L. Chwistka.

W drugim tygodniu badań podczas wypełniania kwestionariusza odtwarzana była muzyka Preisner'a[25]. Badani proszeni byli o wsłuchanie się w odtwarzaną muzykę, a następnie o rozpoczęcie wypełniania kwe-

[23] M. Borowski: *O przedmiotach fizycznych...*, dz. cyt., s. 148.

[24] Podjęta została próba powołania sędziów kompetentnych (wśród pracowników i doktorantów Instytutu Filozofii UW), którzy zgodnie z założeniami M. Borowskiego podaliby własne przykłady poszczególnych przedmiotów. Niestety kwestionariusz oddała do tej pory tylko jedna osoba, która podała następujące przykłady przedmiotów: fizyczne (długopis, bęben, ucho, garnek, woda), psychiczne (miłość, nienawiść, skupienie, cierpienie, radość), idealne (kultura, naród, wiedza, absolut, byt), fikcyjnych (krasnoludek, Marsjanin, Zagłoba, anioł, syrena). Warto zauważyć, że podobnie jak w teście, sędzia kompetentny jako przykłady poszczególnych kategorii przedmiotów wybrał: rzeczy, stany emocjonalne i bohaterów mitów. Wybrany został natomiast inny zakres przedmiotów idealnych. W teście dominują przykłady przedmiotów z zakresu matematyki i fizyki.

[25] Płyta: Z. Preisner: *Preisner's music*, Virgin, 1995.

stionariusza (gr. MUZYKA). Przyjęto, że muzyka sprzyjać będzie wywołaniu dyspozycji radykalnej.

Podczas trzeciego tygodnia badanych poproszono, by przyjęli scjentystyczny punkt widzenia (dyspozycja fizykalna) a następnie, wypełnili kwestionariusz (gr. NAUKA).

W czwartym tygodniu badanych poproszono, by uruchomili swoją wyobraźnię, poczuli się w świecie fantazji (dyspozycja wizyjna), w którym wszystko jest możliwe i w tym stanie wypełnili kwestionariusz (gr. FIKCJA).

Kwestionariusz składał się z 160 pytań. Pytania przyporządkowane są do czterech kategorii przedmiotów (po 10 przedmiotów każda): fizycznych (np.: kot, kamień, dom), psychicznych (ból, miłość, radość), idealnych (liczba, kwadrat, dobro), fikcyjnych (jednorożec, kwadratowe koło, Herkules). Każda z kategorii przedmiotów mogła być klasyfikowana z czterech odmiennych punktów odniesienia, jako:

1. Zewnętrzny przedmiot fizyczny. 2. Wytwór organizacji psychicznej zespół wrażeń i danych zmysłowych. 3. Przedmiot teoretyczny, idealny, pojecie ogólne. 4. Wytwór fantazji.

Na pytania testu składają się cztery formuły zdaniowe, pod które można podstawić jeden z 40. przedmiotów czterech kategorii, w których x oznacza dowolny przedmiot jednej z czterech kategorii przedmiotów fizycznych, psychicznych idealnych i fikcyjnych[26].

Różnice między grupami sprawdzaliśmy za pomocą testu T-Studenta. W wyniku przeprowadzonej analizy otrzymano następujące odpowiedzi na postawione pytania:

Dla niektórych przedmiotów, istnieją istotne różnice między grupami badanymi w różnych warunkach badawczych, ze względu na przyporządkowanie przedmiotów do kategorii „rzeczywiste vs. nierzeczywiste”.

[26] Przykładowe pytania z testu: Chleb jest rzeczywisty jako zewnętrzny przedmiot fizyczny (TAK/NIE). Chłód jest rzeczywisty jako wytwór organizacji psychicznej, zespół wrażeń i danych zmysłowych (TAK/NIE). Kwark jest rzeczywisty jako przedmiot teoretyczny, ideahiy, pojecie ogólne, np. kwark w ogóle (TAK/NIE). Figura o 1000 boków jest rzeczywista jako wytwór fantazji, np. figura w świece UFO (TAK/NIE).

Badani rozpoznają różnice pomiędzy czterema kategoriami przedmiotów pod względem „rzeczywisty/nierzeczywisty”.

Dla niektórych przedmiotów istnieją istotne różnice między kobietami i mężczyznami w przyporządkowywaniu przedmiotów do kategorii "rzeczywiste nierzeczywiste”.

Pomiędzy osobami biorącymi udział w seminarium *Wielość rzeczywistości*, a osobami bez przygotowania teoretycznego, istnieją istotne różnice w kategoryzowaniu niektórych przedmiotów na skali "rzeczywiste vs. nierzeczywiste”.

Potwierdziła się hipoteza o wpływie dyspozycji umysłu na klasyfikowanie niektórych przedmiotów pod względem rzeczywisty - nierzeczywisty. O ile nie potwierdziło się przypuszczenie, że pod wpływem ruchu częściej przedmioty fizyczne będą uznawane za rzeczywiste, to - zgodnie z założeniami L. Chwistka, że w dyspozycji naturalnej, pomijane są przeżycia i wrażenia - okazało się, że wrażenia są uznawane za rzeczywiste jako fikcyjne.

Skrótowo ujmując, wyniki grupy kontrolnej potwierdziły postulat L. Chwistka mówiący o konieczności uczenia się podziału rzeczywistości na cztery główne klasy przedmiotów. Ciekawe wydaje się również i to, że osoby badane uznają za rzeczywiste inne zestawy przedmiotów.

O ile trafne są nasze założenia teoretyczne, to takie zjawisko można wytłumaczyć wywołaniem innej pozycji podmiotowej u osób badanych. Wiedza i doświadczenia typowe dla danej pozycji podmiotowej powodować mogą - w zależności od sytuacji - inną interpretację tych samych danych percepcyjnych.

Jak się wydaje, wyniki pokazują również, że osoby badane nie maja kłopotu z klasyfikacją pod względem rzeczywisty - nierzeczywisty, przedmiotów fizycznych i wrażeń (tę kategorię przedmiotów spotykamy najczęściej). Inaczej rzecz się ma z przedmiotami idealnymi i fikcyjnymi. Może mieć to związek z rozpoznaniem statusu ontycznego tych dwóch rodzajów przedmiotów, który jest sporny na gruncie filozofii.

Osoby, które zaciekawiła przedstawiona przez nas tematyka odsyłamy do książki Krzysztofa Mudynia, w której przedstawione są zaawansowane badania w dziedzinie psychoontologii .

Summary

Views of the philosophers are a perfect inspiration for psychological research. Good example of it are pilotage research in the range of *psychoontology*. They concern individual ontological orientation of human being. Research had been executed by the students of Psychology Department of Warsaw University. Research (Projects: Circles *of reality; Dynamics of perception of reality; What we take into account, when we evaluate something as real or not-real; Reality categorize* as set forth *dynamic; Influence of state of mind classifications of objects in categories "real" vs. " not-real")* was based on works of Polish philosophers: L Chwistek, M. Borowski, E. Stamm, K. Ajdukiewicz. Five investigative experiments described in the article were inspired by works of these philosophers.

[27] K. Mudyń: *W poszukiwaniu prywatnych orientacji ontologicznych. Psychologiczne badania nad oceną realności desygnatów pojęć.* Kraków 2007, s. 9-304.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 46 2008

BARBARA WIŚNIEWSKA-PAŹ
Uniwersytet Wrocławski

PSYCHOLOGIZM *VERSUS* ANTYPSYCHOLOGIZM

Przyjmuje się, że psychologizm (ang. *psychologism, fr. psychologisme,* nm. *Psychologismus*) to pogląd rozpowszechniony w XIX w. (zwłaszcza w drugiej jego połowie), początkowo na płaszczyźnie filozofii (głównie filozofii logiki i epistemologii). Na przełomie XIX i XX w. rozwinięty i rozszerzony na humanistykę i metodologię. Sprowadza rzeczywistość lub jej części do zjawisk psychicznych (wrażeń, myśli, wyobrażeń) istniejących w podmiocie poznającym (idealizm subiektywny). Występuje w dwóch odmianach. Wedle pierwszej (mocniejszej), psychologia stanowi podstawę różnych dziedzin wiedzy, m.in. filozofii, logiki, teorii poznania, natomiast wedle drugiej (słabszej), zwłaszcza logika (i inne nauki, gł. humanistyczne) jest traktowana jako część składowa psychologii lub pozostająca pod jej silnym wpływem. Nie opiera się na psychologii, ale nie jest od niej niezależna. Niekiedy bywa traktowana jako odrębny dział psychologii.

I. Najważniejsze założenia psychologizmu. Psychologizm powstał jako reakcja na powszechny w filozofii XIX i XX w. „metafizycyzm". Próbował spekulacyjnemu charakterowi filozofii nadać wymiar empiryczny, zwłaszcza w jego warstwie metodologicznej (aposterioryzm). Podejmowane w tym okresie próby unaukowienia filozofii reprezentowane były m.in. przez dwie skrajne opcje: najpierw psychologizm, a w późniejszym okresie także antypsychologizm[1]. W myśl psychologizmu przedmioty badawcze zarówno nauk apriorycznych (matematyka, logika matematyczna), jak i empirycznych (fizyka, psychologia, historia, nauki społeczne) posiadają naturę psychiczną i traktowane są jako część składowa psychologii (psychologii poznania). Podstawową metodą badania tych przedmiotów jest eksperyment i introspekcja. Pogląd ten cechuje

[1] Za J. Bobryk: *Twardowski: teoria działania.* Warszawa 2001, s.19-20.

redukcjonizm, subiektywizm i relatywizm. Charakterystyczna jest korelacja założeń psychologizmu z naturalizmem, scjentyzmem, niekiedy materializmem i pozytywizmem. Znosi dychotomiczną relację między logiką a psychologią, między naukami zajmującymi się badaniem poprawności twierdzeń a naukami badającymi ich prawdziwość (ingerując w autonomiczny charakter wymienionych nauk). W tym sensie sądy nigdy nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, lecz sprowadzane do motywów ich powstawania. Wiedza relatywizowana jest do struktur poznawczych człowieka. Kluczową rolę w teorii poznania odgrywają wrażenia, w etyce - przeżycia psychiczne i subiektywne odczucia, w logice - psychologiczne prawa myślenia, w socjologii - wyjaśnianie faktów społecznych na podstawie psychicznych cech jednostek (psychosocjologia), w pedagogice - koncentracja na psycho-fizycznym rozwoju wychowanka (pajdocentryzm), natomiast w filozofii określanie istoty zjawiska na postawie opisu jego powstania. W tym sensie wyróżniamy różne odmiany psychologizmu m.in.; ontologiczny, teoriopoznawczy, logiczny, etyczny, estetyczny, socjologiczny, pedagogiczny, literacki, językoznawczy czy dotyczący zagadnień filozofii religii.

II. Geneza, główni przedstawiciele oraz etapy kształtowania się psychologizmu. Zalążków psychologizmu można się doszukiwać w poglądach greckiego sofisty Protagorasa (V w.p.n.e.), który proces poznania uzależnił od poznawanego przedmiotu (zjawiska) oraz podmiotu poznającego, optując w ten sposób za subiektywizmem w poznaniu, względnym charakterze rzeczywistości oraz czyniąc człowieka miarą wszechrzeczy. Wyraźne symptomy tego kierunku zagościły jednak w drugiej fazie ery nowożytnej, w XVIII w., zwłaszcza w Anglii, gdzie, podobnie jak we Francji, dominował empiryzm (F. Bacon, J. Locke, D. Hume), w mniejszym stopniu w Niemczech, gdzie filozofia przybrała racjonalistyczny wymiar (Ch. Wolff). Filozofia tego okresu odchodziła od wielkich systemów (minimalizm), cechowała ją specjalizacja, krytyka i fragmentaryczność, miała być dostępna, praktyczna, skoncentrowana nie na wiedzy abstrakcyjnej, lecz konkretnej (minimalizm, naturalizm). W kanon tych założeń doskonale wpisywała się koncepcja empiryzmu D. Hume'a, która odegrała duże znaczenie w kształtowaniu się zrębów psychologizmu.

D. Hume wyróżnił dwa rodzaje przedstawień na temat badanych rzeczy: pierwotne (wrażenia) oraz wtórne (idee), zakładając, że empirycznie uchwytne wrażenia są nie tylko pierwowzorami wytwarzanych przez umysł idei, ale także jedynym właściwym środkiem poznania rzeczywistości i jednocześnie źródłem weryfikującym prawdziwość wiedzy[2]. Zasadę przyczynowości traktował nie jako metodę rozumowania, lecz jako konieczność natury psychologicznej, opartą na ukształtowanych nawykach[3].

Nieco dogmatyczna i schematyczna filozofia krytyczna XVIII-wiecznego racjonalizmu niemieckiego sama w sobie psychologistyczna nie była, niemniej, miała swoje zasługi w umocnieniu znaczenia psychologii jako nauki. Szczególne znaczenie miała w tym względzie koncepcja racjonalizmu Ch. Wolffa, który dokonał podziału nauk na racjonalne, dostarczające racji, i empiryczne, które stwierdzają fakty. Psychologię zaliczył do czterech spośród teoretycznych nauk racjonalnych obok ontologii, kosmologii i teologii racjonalnej. Jego zdaniem, tylko nauki racjonalne są podstawą prawdziwego poznania. Nie umniejszał przy tym znaczenia poznania zmysłowego, postulując jego zgodność z poznaniem rozumowym.

Powrót do siedemnastowiecznego minimalizmu nastąpił w latach 30. XIX w. Przyjmuje się, że w 1830 r. kończy się kolejna fala wielkich systemów (zwłaszcza idealizmu Hegla i jego uczniów) i zaczyna okres myślenia pozytywnego Auguste Comte'a i utylitaryzmu Johna St. Milla. Zwłaszcza utylitaryzm J. St. Milla wniósł kolejne zasługi w rozwoju psychologizmu. Mili, pod wpływem Davida Hume'a oraz Jeremy Bethama reprezentował stanowisko skrajnie empirystyczne. Na płaszczyźnie psychologii optował za asocjacjonizmem, w etyce za utylitaryzmem, zaś w logice założenia empiryzmu łączył z nominalizmem. Związki przyczynowo-skutkowe proponował badać w oparciu o koncepcję indukcji eliminacyjnej i jej cztery kanony: jednej zgody, jednej różnicy, reszty i zmian towarzyszących. Zawarte w jego dziele idee (*System of Logik Rationcinative and Inductive* (1943), wyd. niem. *System der*

[2] Zob. ks. l, cz. 1 *O rozumie*, w: *Traktat o naturze ludzkiej*. Warszawa 1963; *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Warszawa 1977.

[3] Por. ks. l, cz. 3 *O rozumie*, w: *Traktat o naturze ludzkiej*. Warszawa 1963.

deduktiven und induktiven Logik (1843), wyd. pol. *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, Warszawa 1962), wywołały dyskusję na temat psychologizujących ujęć w nauce. Logikę traktował jako naukę indukcyjną, która stanowi w jego ujęciu dział psychologii.

To podejście, w nieco mniej radykalnej postaci, znalazło w późniejszym okresie swoją kontynuację m.in. w poglądach Ch. Sigwarta, W. Wundta, wcześniej twórczości Th. Lippsa, F. Brentano, Th. Ziehena czy V. Gioberti, który w książce *Introdizione allo studio della filosofia* (1840), subiektywistyczną filozofię okresu nowożytnego traktował jako psychologistyczną. Po raz pierwszy pojęcia „psychologizm" użył J. E. Erdmann w książce pt.; *Grudriss der Geschichte der Philosophie* (1866) przedstawiając krytyczne stanowisko F. Benecke odnośnie do koncepcji aprioryzmu I. Kanta wyłożonej w *Krytyce czystego rozumu* (2001). Poglądy zawarte przez Kanta we wspomnianym dziele dały początek filozofii transcedentalnej.

Podstawą poznania i doświadczenia są w koncepcji Kanta sądy, które podzielił na dwa rodzaje: *a priori* (niezależne od doświadczenia, a zależne od umysłu) i *a posteriori* (empiryczne, czyli zależne od doświadczenia). Zaproponowany przez niego podział, w założeniu, miał znosić dychotomię między racjonalizmem a empiryzmem. F. Benecke w książce pt. *Grundriss der Philosophie* (1833) podważył rzekomą niezależność od doświadczenia krytyki poznania zaproponowaną przez Kanta, zarzucając mu jednocześnie stanowisko wyraźnie antypsychologiczne. Zdaniem Benecke, jedyną metodą poznania filozoficznego jest introspekcja oparta nie, jak to proponował Kant, na apriorycznej aktywności umysłu, lecz na uchwytnych empirycznie faktach. Kryterium prawdziwości wiedzy jest więc, w koncepcji Benecke, doświadczenie, nie zaś niezależne od doświadczenia składniki wiedzy. „Psychologizm był prądem, który wypływał z niezrozumienia kantowskiego transcendentalizmu i kantowskiej filozofii krytycznej. Wszystkie nurty neokantyzmu dokonywały w różnorodny sposób prób mediacji pomiędzy psychologią a filozofią transcendencji. (.. .)"[4].

[4] Zob. J. Kolarzowski: *Bronisława Wróblewskiego filozoficzne założenia procesu tworzenia prawa*, www.racionalista.pl/kk.php/s.4637.

W końcu XIX wieku na temat idei psychologizmu zaczęto mówić w ramach dwóch szkół. Z jednej strony, psychologii eksperymentalnej, z drugiej zaś, nowego nurtu - tzw. filozofii życia (*Lebensphilosophie*) zapoczątkowanej przez Henri Bergsona we Francji i Wilhelma Dilthaya w Niemczech. „Na przełomie XIX i XX wieku psychologizm przybrał charakter maniery naukowej. Autorom, którzy się nim posługiwali, jak W. Wundt, L. Petrażycki, zarzucano błąd psychologizmu.(...) zwolennicy psychologizmu, wprowadzając w dowolny sposób różnego typu kategorie służące do opisu zachowań człowieka, sądzili, że są w stanie w ten sposób zrozumieć istotę tych zachowań. Problem polegał jednak na tym, że również dzisiaj trudno jest ocenić wielkość tego błędu”[5] .

Godnym odnotowania rozdziałem w rozwoju psychologizmu przełomu XIX i XX w. są poglądy filozoficzne F. Brentana , do których nawiązywało później wielu autorów. Zjawiska metafizyczne uzależnił od teorii poznania, którą traktował jako szczególne przeżycie psychiczne. Psychologia zajmowała w jego koncepcji centralne miejsce w obrębie nauk filozoficznych (zwłaszcza logiki, etyki, estetyki), gwarantując ich jedność i naukowy charakter. Psychologii opisowej (deskryptywnej, zwanej psychognozją) przeciwstawił psychologię genetyczną. Pierwsza, aprioryczna, określana jako „czysta” miała w założeniu zajmować się wyłącznie tym, co psychiczne (badać podstawowe elementy świadomości) wykorzystując indukcję i intuicyjną analizę pojęć, natomiast druga określona została jako nauka empiryczna (probabilistyczna i aposterioryczna), która w oparciu o dane doświadczenia wewnętrznego indukcyjnie formułuje generalizacje na temat praw przyczynowych rządzących powstawaniem aktów świadomościowych oraz ich wzajemnych relacji ze zjawiskami fizycznymi[7]. ,,Metoda badania zjawisk psychicznych jest rodzajem wiedzy bezpośredniej zwanej przez niego spostrzeżeniem wewnętrznym. Brentano odróżnia wewnętrzne

[5] Zob.Tamże.

[6] F. Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (1874), wyd. pol. *Psychologia z empirycznego punktu widzenia.* Warszawa 1999.

[7] Zob. F. Brentano: *Deskriptive Psychologie,* red. R. M. Chrisholm, W. Baumgartner. Hamburg 1982; także J. Ch. Marek: *Psychognosie - Geognosie. Apriorisches und Empirisches in der deskriptiven Psychologie Brentanos,* w: „Brentano-Studien“, nr 2/ 1989, s. 53-61

spostrzeżenie od wewnętrznej obserwacji”[8]. Zakładając przy tym, że nie ma możliwości przejścia wewnętrznego spostrzeżenia w wewnętrzną obserwację. Nie rozdzielał przedmiotów świata psychicznego od świadomości, aktów i treści od ich przedmiotów. Istotną rolę w jego poglądach odgrywała tzw. intencjonalność, która stanowiła kryterium rozróżnienia zjawisk psychicznych od fizykalnych[9]. Akty psychiczne podzielił na trzy sfery: przedstawienia oraz oparte na nich sądy i fenomeny emocjonalne[10]. Przeciwstawiał się redukowaniu psychologii do zjawisk fizykalnych.

III. Między psychologizmem i antypsychologizmem. W wieku XX kontynuatorami psychologizmu byli późniejsi jego krytycy, promotorzy antypsychologizmu. Należał do nich m.in. K. Twardowski, który we wczesnym etapie studiów, pod wpływem F. Brentano, sprowadzał prawa logiki do prawidłowości psychologicznych. Psychologię traktował jako część składową filozofii. Negował redukcję psychologii do neurofizjologii. Przełomową rolę w jego poglądach odegrały dwie prace: *O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki,* Lwów (1912) oraz *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i jej rozwoju* (1913), w których zrywa z psychologizmem. Zwł. w pierwszej z nich, dokonał istotnego rozróżnienia przedmiotów będących w sferze badania logiki od materiału badawczego psychologii, twierdząc, że psychologia zajmuje się badaniem czynności (psychicznych), logika zaś weryfikowaniem prawidłowości ich wytworów. Pomieszanie czynności i wytworów oraz sprowadzanie logiki do psychologii uznał za podstawowy błąd psychologizmu.

Na uwagę zasługują także, systematycznie pomijane, poglądy kolejnego brentanisty, A. Meinonga, autora „teorii przedmiotów”[11], który

[8] Zob. J. Bobryk: *Twardowski. Teoria działania,* wyd. cyt., s.25

[9] Zob. ks. 2, rozdz. 1 *O różnicy między fenomenami psychicznymi i fizycznymi,* w: F. Brentano: Psychologia z empirycznego punktu widzenia. Warszawa 1999, s. 111-142.

[10] Zob. F. Brentano: *Von der Klassifikation der psychischen Phänomen.* Leipzig 1911.

[11] Por. A. Meinong: *Über Gegenstandstheorie,* w: A. Meinong (wyd.): *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie.* Leipzig 1904; także A. Meinong: *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung.* Hamburg 1988.

twierdził, że przedmiot jest niezależny od aktu intencji oraz od treści tego aktu zlokalizowanej w umyśle. Jest przy tym nie tylko doświadczany jako przeżycie psychiczne, ale może stać się jego obiektem[12]. Bronił przy tym specyficznego rodzaju psychologizmu, twierdząc, że istnieje wszystko, nawet byty sprzeczne. Wyróżnił kilka form istnienia przedmiotów, m.in. istniejące realnie, idealnie, pseudoistniejące (zależne od treści umysłu) oraz pozaistniejące (będące przedmiotem możliwego sądu, np. niebieskie słońce). Podobną drogę, co K. Twardowski, od psychologizmu do antypsychologizmu przeszedł kolejny uczeń F. Brentana — Edmund Husserl, który zarówno w swojej habilitacji *Über den Begriff der Zahl: psychologische Analysen* (1887), jak i późniejszej, rozszerzonej jej wersji *Philosophie der Aritmetik* (1891) hołdował założeniom psychologizmu. Punktem zwrotnym w poglądach Husserla była recenzja jego książki napisana przez G. Fregego (*Rezension von E. Husserl: Philosophie der Arithmetik. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 103*, 1894, s. 313-32), która okazała się być bardzo przekonującą krytyką (zwłaszcza dla Husserla) jego psychologizmu. Zarzucał mu przede wszystkim brak rozróżnienia między wyobrażeniem (aktem sądzenia) a pojęciem (treścią sądu), a także pojęciem a przedmiotem[13]. Na zmianę poglądów Husserla miało wpływ wielu znaczących przedstawicieli antypsychologizmu, oprócz G. Fregego, także B. Bolzano.

IV. Antypsychologizm - główne założenia i zarzuty wobec psychologizmu. Antypsychologizm (gr. *Anti* - przeciw, *psyche* - dusza, *logos* - nauka) zrodził się jako pogląd rozpowszechniony na przełomie XIX i XX w., będący próbą rewizji dominujących w tym okresie (głównie psychologistycznych) poglądów na istotę wiedzy (filozofii). Przeciwstawiał się redukcji przedmiotu badań teoriopoznawczych, logiki i większości nauk humanistycznych do przedmiotu psychologii. Na płaszczyźnie ontologii postulował brak możliwości sprowadzania rzeczywistości do treści podmiotowych. Konsekwentnie krytykował me-

[12] Zob. A. Meinong (wyd.): *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie.* Leipzig 1904; A. Meinong: *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung.* Hamburg 1988; A. Meinong: *Supozycje.* Toruń 2004.

[13] Zob. K.Michalski: *Logika i czas.* Warszawa 1988, s.13.

tody badawcze psychologizmu, zarzucając mu jednocześnie subiektywizm, sceptycyzm oraz relatywizm.

Definitywny cios psychologizmowi zadała fenomenologia (E. Husserl, R. Ingarden), logika formalna (G. Frege, J. Łukasiewicz), nurt metodologii nauk przyrodniczych (K. R. Popper), a także niektóre nurty oraz szkoły neokantyzmu, zwłaszcza krytycyzm psychologiczny (J. Fries, L. Nelson), logicyzm (szkoła marburska: H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer), czy krytycyzm teoretyczno-aksjologiczny (szkoła badeńska: W. Windelband, H. Rickert, E. Lask). Krytyczne opinie na temat psychologizmu formułowali także niektórzy przedstawiciele neoheglizmu i hermeneutyki (zwłaszcza nurtu semiotycznego i filologicznego). *Badania logiczne* (1900/1901) E. Husserla otworzyły nie tylko nowy rozdział w radykalnej zmianie poglądów tego badacza, ale także stanowiły punkt zwrotny w filozofii, nauce oraz poglądach na istotę wiedzy przełomu XIX i XX w. W *Prolegomenach do czystej logiki*[14] Husserl rozpoczął otwartą polemikę z psychologizmem dokonując krytycznej jej oceny. Postulował obalenie dominującego pod koniec XIX w. poglądu, wedle którego prawa logiki sprowadzane są do reguł psychologii, zaś wszystko, co istnieje, jest albo fizyczne, albo psychiczne. Zdaniem Husserla, niedopuszczalne jest mieszanie treści i aktu sądzenia, przyczyny i racji, subiektywnego aktu psychicznego i obiektywnego przedmiotu aktu. Podobnego rozróżnienia między treścią sądu a aktem sądzenia dokonał już wcześniej G. Frege, m.in. w arytkule *Über Sinn der Bedeutung* (1891) oraz książce *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884), a także czeski logik B. Bolzano, czy R. Lotze, używając jedynie innej terminologii. G. Frege mówił przykładowo o różnicy między „wyobrażeniem" a „pojęciem", B. Bolzano dzielił twierdzenia na jednostkowe (względne) oraz powszechne (bezwzględne), rozróżniając przy tym „prawdy w sobie" od „wyobrażeń o sobie" (Por. *Wissenschaftslehre* (1837), natomiast R. Lotze mówił o różnicy między „aktem myślenia" a „treścią myśli"[15]. Kwestią sporną są w literaturze badawczej wzajemne wpływy Husserla i

[14] Por. *Badania Logiczne*, tom 1, Toruń 1996.

[15] Por. *Grundzüge der Psychologie. Diktate aus den Vorlesungen*, Leipzig 1881 (1882^2, 1884^3); *Grundzüge der praktischen Philosophie. Diktate* .... Leipzig 1882 (1884^2).

Fregego, a także ustalenie znaczenia obu badaczy w kontekście kształtowania się zrębów antypsychologizmu. Wegług D. Fóllesdala[16], ojcem przewrotu antypsychologicznego jest G. Frege, na którego spostrzeżeniach bazował później E. Husserl. Innego zdania był J. N. Mohanty[17], który podważył przełomowy charakter recenzji Fregego w zmianie poglądów Husserla, dowodząc, iż większość ze sformułowanych przez Fregego zarzutów, odnośnie poglądów Husserla, można odnaleźć w dwóch opublikowanych trzy lata wcześniej pracach autora późniejszych *Badań Logicznych*[18]. Nieco bardziej wypośrodkowane stanowisko zajmował przykładowo M. Sommer (Por. *Husserl und der frühe Positivismus,* Frankfurt 1985), który nie kwestionował opinii J. N. Mohanty'ego, ale skłaniał się także do stwierdzenia D. Fóllesdala odnośnie znaczenia recenzji Fregego, która w ostateczności utwierdziła Husserla w konieczności „odrzucenia obiektywistycznej psychologii opisowej i zastąpieniu jej czysto subiektywną (...) psychologią opisową - fenomenologią" (Por. E. Husserl „Badania logiczne, cz. 1, Toruń 1996, Od tłumacza, s.XVI). Po opublikowaniu *Badań Logicznych* E. Husserla, psychologizm okazał się nie do przyjęcia w logice, matematyce i naukach ścisłych[19]. Na tym obszarze (zwł. logiki formalnej) szczególne zasługi odniósł wspomniany G. Frege, który twierdził, że wprowadzanie psychologicznych uzasadnień na grunt matematyki prowadzi do subiektywizmu oraz pomieszania opisu i definicji. Pojęcie liczby próbował uzasadnić na płaszczyźnie logiki formalnej[20] za pomocą sformalizowanego języka czystego myślenia wzorowanego na arytmetyce (ideografia logiczna). Przeciwstawiał się nie tylko psychologizmowi, ale także innym formom genetyzmów (fizykalizmowi, socjologizmowi czy history-

[16] D. Føllesdal: *Husserl und Frege. Ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der phänomenologischer Philosophie* Oslo 1958.

[17] J. N. Mohanty: *Husserl and Frege: A New Look at their relationship* [w:] J. N. Mohanty (wyd.): "Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations". The Hague 1977; także *Husserl and Frege,* Bloomington 1982.

[18] Por. recenzja E. Husserla *Schröder, Ernst, Vorlesungen über die Algebra der Logik* ,1891 oraz *Der Folgerungskalkul und die Inhaltslogik,* 1891.

[19] Por. E. Husserl: *Badania logiczne,* t. 1, przekł. B. Sidorek, Toruń 1996

[20] Por. G. Frege, *Begriffsschrift eine der Aritmetischen Nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens,* 1879.

zmowi). Stąd wprowadzony przez niego rozdział sposobu dochodzenia do prawdy od sposobu jej uzasadniania, a także rozróżnienie przedstawień od przedmiotu badania. Zakładał program redukcji matematyki do logiki. Twierdził, że prawa logiki mają charakter analityczny. Podważył przy tym pogląd I. Kanta jakoby prawa arytmetyki miały charakter aprioryczny i syntetyczny[21]. Zainicjowany przez Fregego logicyzm znalazł swoje odniesienie wśród przedstawicieli neokantyzmu zwł. szkoły marburskiej (H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer), ale także innych kierunków i szkół w ramach tego nurtu, o których już wspominałam. W nurcie metodologii nauk przyrodniczych na szczególną uwagę w zwalczaniu psychologizmu zasługują poglądy K. R. Poppera, który postulował rozgraniczenie pomiędzy badaniem „kontekstu odkrycia" a „kontekstu uzasadniania". Badaniem rozwoju wiedzy powinna, jego zdaniem, zajmować się tzw. logika odkrycia naukowego[22], która jest gwarantem racjonalnego poznania, wolnego od wszelkich form relatywizmu czy genetyzmu (w tym także psychologizmu). Konsekwentnie kwestionował indukcję na rzecz dedukcji, odrzucając w ten sposób główne tezy radykalnego empiryzmu. Nie koncentrował się osiągnięciu absolutnej prawdy, lecz na eliminacji fałszu (falsyfikacjonizm). Z biegiem czasu poglądy Poppera ulegały dość istotnym odstępstwom od wcześniej przyjętych założeń[23]. Dotyczyło to m.in. koncepcji całkowicie autonomicznego i niezależnego podmiotu poznającego, która później została zastąpiona koncepcją tzw. „poznania bez podmiotu"[24]. W tym sensie postulowany dotąd - radykalny redukcjonizm filozofii nauki do logiki uległ w koncepcji Poppera istotnemu złagodzeniu.

V. Renesans idei psychologizmu w XX w. Mimo wyjątkowego charakteru osiągnięć E. Husserla, G. Fregego, K. R. Poppera oraz pozostałych adwersarzy psychologizmu, w XX w. na nowo odżyły idee tego

[21] Zob. M. Klementowicz: *Fregowska krytyka poglądów* w *kwestii natury arytmetyki*, w: „Nowa krytyka. Czasopismo filozoficzne", 14/2003, s. 185-222

[22] K. R. Popper: *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 1977, oryg. *Logik der Forschung*, 1973; ang. *The logic of scientific discovery*, 1959

[23] Por. A Chmielewski: *Filozofia Poppera: analiza krytyczna.* Wroclaw 1995.

[24] Por. K. R. Popper: *Wiedza obiektywna: ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Warszawa 1992, oryg. *The Objective Knowledge* London 1973.

kierunku, przede wszystkim na gruncie nauk społecznych, językoznawstwa, logiki czy pedagogiki. Na szczególną, uwagę zasługują w tym względzie poglądy m.in. J. Piageta, L. Hjehnslev'a, N. Chomsky'ego, czy J. Macnamara. J. Piaget, dokonując fuzji psychologii genetycznej i tradycyjnej teorii poznania, stworzył zupełnie nową dyscyplinę naukową zwaną epistemologią genetyczną[25], którą traktował jako subdyscyplinę psychologii mającą w założeniu zastąpić epistemologię tradycyjną. Psychologia stanowiła w jego koncepcji podstawę eksploracji rozwoju wiedzy naukowej. Wyraźnie przy tym oddzielał przedmiot badania logiki i matematyki od przedmiotu dociekań psychologii i epistemologii. W ten sposób kontekst uzasadniania odseparował od kontekstu odkrywania, ograniczając się w swojej koncepcji li tylko do drugiego z nich. W konsekwencji zaproponowana przez niego epistemologia genetyczna reprezentowała nieco zredukowany sposób wyjaśniania rzeczywistości, ale jednocześnie obca jej była odmiana psychologizmu logicznego sprowadzającego psychologię do logiki.

W literaturoznawstwie i filozofii języka psychologizujące symptomy reprezentowała koncepcja N. Chomsky'ego[26], czy L. Hjehnsleva[27]. Zwłaszcza ten pierwszy wywarł ogromny wpływ na oryginalną koncepcję kolejnego z wymienionych badaczy - J. Macnamara[28]. N. Chomsky[29] traktował językoznawstwo jako dział psychologii. Stworzył teorię kompetencji językowej, którą rozumiał jako zespól reguł gramatycznych regulujących korzystanie z języka. W jego ujęciu „Lingwistyka pojmowana jako studia nad językiem zinternalizowanym staje się częścią psychologii, ostatecznie biologii"[30]. Do koncepcji tej nawiązał później

[25] Por. J. Piaget: *Psychologia i epistemologia.* Warszawa 1977.

[26] Zob. W. Zabrocki: *Psychologizm* w *teorii N. Chomsky'ego.* w: J. Pogonowski (red.): *Eufonia i logos. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesor Marii Steffen-Batogowej oraz Profesorowi Tadeuszowi Batogowi.* Poznań 1995, s. 637-645.

[27] Por. *Prolegomena do teorii języka,* w: Językoznawstwo strukturalne. Wybór tekstów, red. H. Kurkowska, A. Weinsberg, Warszawa 1979, oryg. *Prolegomena to a theory of language.* Madison 1943.

[28] Por. J. Macnamara: *Logika i psychologia.* 1993; oryg. *Logic and Psychology,* 1986.

[29] Por. N. Chomsky: *Aspects of the Theory of Syntax.* Cambridge 1965, pol. wyd. *Zagadnienia teorii składni.* Wroclaw 1982.

[30] Zob. N. Chomsky: *Knowledge of Language: Its Nature, Orgin, and Use,* 1986, s. 39.

wspomniany J. Macnamara, który na wzór kompetencji językowej stworzył koncepcję kompetencji logicznej. Definiował ją jako zbiór mechanizmów wykonujących określone operacje przy spełnieniu określonych warunków oraz symboli, których kombinacje przyczyniają się do tworzenia zadań posiadających strukturę logiczną. Zakładał, że logika stanowi teorię kompetencji dla odpowiadającego mu wycinka psychologii poznawczej. ''Celem moim jest tu stworzenie ogólnych zasad wyjaśniających umysł w jego aspekcie logicznym, łącznie z jego dążeniem do logicznej poprawności. Usiłuję również wyjaśnić, w jaki sposób intuicja logiczna opiera się na własnościach umysłu. Ważne przy tym, by zdawać sobie sprawę, że przedstawione tu zasady są zasadami psychologicznymi, a nie mają na celu uzasadniania twierdzeń logiki"[31]. Zdaniem tego badacza, umysł wyposażony jest w tzw. intuicję logiczną do której dostęp jest naturalny i wyznaczają go tzw. „interpretatory" (mechanizmy intencjonalnego kontaktu umysłu z obiektem) oraz „implikatory" (sposoby wnioskowania)[32].

Interpretacje koncepcji tego badacza wykazują jednak wiele sprzeczności. Jedni twierdzą że teorię Macnamara'ego cechują znamiona psychologizmu, inni zaś doszukują się w jego koncepcji wyraźnych wątków antypsychologizmu. ''Macnamara proponuje stanowisko, które można określić jako pośrednie pomiędzy dzisiejszą postawą odrzucenia wzajemnych związków psychologii z logiką oraz psychologizmem. Logika nie ma być częścią psychologii, lecz może dostarczyć psychologii ważnych danych dla zbudowania teorii umysłu ludzkiego. Jest bowiem teorią kompetencji logicznej, tak jak gramatyka jest teorią kompetencji językowej"[33]. Spostrzeżenie to potwierdzają słowa samego autora przedstawianej koncepcji, który we wstępie do swojej książki pisze „Zobaczyłem, że nawet gdy przyjmujemy najbardziej skrajne antypsychologistyczne stanowisko, nawet gdy przyjmujemy platoński pogląd, że struktury logiczne istnieją poza umysłem, w obszarze znajdującym się poza czasem i przestrzenią nawet wtedy struktury te muszą

[31] Zob. J. Macnamara: *Logika i psychologia.* Warszawa 1993, s.9.

[32] Za: R. Stachowskim: *Psychologizm*, w: *Encyklopedia Socjologii*, t.,3, Warszawa 2000, s. 267.

[33] Zob. R. Ziemińska: *Logika a psychologiczna teoria umysłu.* „Edukacja Filozoficzna" vol. 18, 1994, s. 324.

urzeczywistniać się jakoś w naszych umysłach, jeśli mamy je stosować w swoim myśleniu”[34]. Stanowisko Macnamary’ego nie jest więc typowym psychologizmem, gdyż nie traktuje praw logiki jako procesów myślowych, lecz jako ich wytwory. Zakłada przy tym, że prawom logiki odpowiada pewna realność psychologiczna „w postaci symboli oraz mechanizmów, które są źródłem informacji dla intuicji logicznej”[35].

VI. Literatura źródłowa na temat psychologizmu i antypsychologizmu:

I. Kant: *Krytyka czystego rozumu.* Warszawa 1911, 1957, Kęty 2001 (wyd. oryg. *Kritik der reinen Vernunft.* 1781, [2]1787, [3]1790); I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu.* Warszawa 1911, 1972, 2000 (wyd. oryg. *Kritik der praktischen Vernunft.* Riga 1788, Hamburg 2003); H. R. Lotze: *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele.* Leipzig 1852; F. Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkte.* (3 tomy) Leipzig 1874 oraz Leipzig 1924-28; W. Wundt: *Grundzüge der physiologischen Psychologie.* Leipzig 1874; G. Frege: *Begriffsschrift ('Concept Notation'), eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens.* Halle 1879; H. Lotze: *Grundzüge der Psychologie. Dictate aus den Vorlesungen.* Leipzig 1881 (ang. tłum z niem. wyd. z 1884: H. Lotze: *Outlines of psychology. Dictated Portions of the Lectures of H. Lotze,* tłum. G. T. Ladd. Boston 1886, 1998); G. Frege: *Die Grundlagen der Arithmetik ('The Foundations of Arithmetic'): eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl.* Breslau 1884; F. Brentano: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis.* Leipzig 1889; E. Husserl: [Besprechung:] Schröder, Emst, Vorlesungen über die Algebra der (Exakte Logik). I Band. Leipzig 1890 oraz w: Göttingische gelehrte Anzeigen (Göttingen), 1891 s. 243-278; E. Husserl: *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen.* Halle 1891; G. Frege: *Funktion und Begriff (Function and Concept'): Vortrag, gehalten in der Sitzung vom 9. Januar 1891 der Jenaischen Gesellschaft für Medizin und Naturwissenschaft.* Jena 1891; G. Frege: *Über Sinn und Bedeutung,* w: „Zeitschrift für Philosophie und

[34] Zob. J. Macnamara: *Logika i psychologia.* Warszawa 1993, s. 8.

[35] Zob. R. Ziemińska, *Logika a....* wyd. cyt., s. 326.

philosophische Kritik“, 100 (1892), 25-50; G. Frege: *Rezension von E. Husserl: Philosophie der Arithmetik,* w: ‚Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ 103, 1894, s. 313-332; E. Husserl: *Der Folgerungscalcul und die Inhaltslogik,* w: „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“. Leipzig, 15 (1891), s. 168-189; G. Frege: *Grundgesetze der Arithmetik* (Basic Laws of Arithmetic'). Jena, t. I (1893), t. II (1903); K. Twardowski: *Psychologia wobec fizjologii i filozofii,* w: tenże *Wybrane pisma filozoficzne.* Warszawa 1897/1965, oraz w: T. Rzepa (red.): *Psychologia w szkole Lwowsko-warszawskiej*. Warszawa 1897/1997; K. Twardowski: *Wyobrażenie i pojęcie* (1898); E. Husserl: *Logische Untersuchungen* (t. 1-2, 1900-1901) (wyd. pol. *Badania Logiczne* t. 1 Warszawa 2006, t. 2 cz. 1 Warszawa 2000, t. 2. cz. 2 Warszawa 1999); K. Twardowski: *O tzw. prawdach względnych,* (1900), w: *Wybrane pisma filozoficzne.* Warszawa 1965, s. 319-320; A. Meinong (wyd.): *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie.* Leipzig 1904; L. Petrażycki: *Wstęp do nauki prawa i moralności.* Warszawa 1905, 1959; F. Brentano: *Untersuchungen zur Sinnespsychologie.* Leipzig 1907; F. Brentano: *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene.* Leipzig 1911; K. Twardowski: *O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logik. Księga pamiątkowa ku uczczeniu 250 rocznicy założenia Uniwersytetu Lwowskiego.* Lwów 1912; K. Twardowski: *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i jej rozwoju,* w: tenże: *Wybrane pisma filozoficzne.* Warszawa 1913/1965, oraz w: T. Rzepa (red.): *Psychologia w szkole Iwowsko-warszawskiej*. Warszawa 1913/1997; K. Twardowski: *O naukach apriorycznych, czyli racjonalnych (dedukcyjnych) i naukach aposteriorycznych, czyli empirycznych (indukcyjnych),* w: K. Twardowski: *Wybrane pisma filozoficzne* Warszawa 1922/1965; K. Twardowski: *Rozprawy i artykuły filozoficzne.* Lwów 1927; K. R. Popper: *Logik der Forschung.* Vienna, 1935; F. Brentano: *Gesamtausgabe,* wyd. F. Mayer-Hillebrand. Leipzig 1952; K. R. Popper: *The Logic of Scientific Discovery* (tłum. *Logik der Forschung).* London 1959, 1968, 1972, 1980, 1999 (wyd. pol. *Logika odkrycia naukowego.* Warszawa 2002); K. R. Popper: *The Poverty of Historicism.* London, 1961; K. R. Popper: *Conjectures and Refutations:*

The Growth of Scientific Knowledge. London 1963; N. Chomsky: *Aspects of the Theory of Syntax.* Cambridge 1965 (pol. wyd. *Zagadnienia teorii składni.* Wroclaw 1982); K. Twardowski: *Wybrane pisma filozoficzne* Warszawa 1965; K. R. Popper: *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach.* Clarendon Press, Oxford, 1972, 1979 (wyd. pol. *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna.* Warszawa 1992); D. Hume: *A Treatise of Human Nature.* New York 1975, 2000; G. Frege: *Pisma semantyczne,* wstęp oraz przypisy B. Wolniewicz. Warszawa 1977; J. Piaget: *Psychologia i epistemologia.* Warszawa 1977; K. R. Popper: *The Open Universe: An Argument for Indeterminism.* London 1982 (wyd. pol. *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu.* Kraków 1996); A. Meinong: *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung.* Hamburg 1988; K.R. Popper: *Realism and the Aim of Science.* London 1982; *Frege's Collected Papers on Mathematics, Logic und Philosophy.* Blackwell, Oxford, 1984; H. R. Lotze: *Kleine Schriften zur Psychologie,* wpr. i oprac. R. Pester. Berlin-Heidelberg-New York-London-Paris-Tokyo 1989; J. Macnamara: *Logika i psychologia. Rozważania z pogranicza nauk.* Warszawa 1993; K. R. Popper: *Knowledge and the Mind-Body Problem: In Defence of Interactionism.* London, 1994; F. Brentano: *Filozofia z empirycznego punktu widzenia,* przekł. W. Galewicz, Warszawa 1999 (oryg. *Psychologie vom empirschen Standpunkt,* red. O. Krause, t. 1-2, Leipzig 1924-1925); F. E. Beneke: *Filosofia e Psicologia. Sulla Riforma Recentemente Introdotta in Psicologia e le sue Conseguenze per la Vita Pratica,* wpr. Renato Pettoello. Collana 2003; F. Benecke: *Pilosophie und Psychologie.* Milano 2003; A. Meinong: *Supozycje.* Toruń 2004.

VII. Zstawienie bibliograficzne na temat psychologizmu i antypsychologizmu:

E. B. Titchener: *Brentano and Wundt: empirical and experimental psychology.* 1921; K. Zamiara: *Epistemologia genetyczna Piageta a społeczny rozwój nauki.* Warszawa-Poznań 1979; J. N. Mohanty: *Husserl and Frege.* Indiana University Press, Bloomington IN 1982; D. W. Smith, R. McIntyre: *Husserl on Intentionality.* Reidel, Dordrecht, 1982; D. Willard: *Logic and the Objectivity of Knowledge.* Ohio Univer-

sity Press, Athens OH. 1984; S. Kripke: *Nazywanie i konieczność.* Warszawa 1988; K. Michalski: *Logika i czas.* Warszawa 1988; D. Bell: *Husserl.* London 1990; C. O. Hill: *Word and Object in Husserl, Frege, and Russell.* Ohio University Press, Athens OH 1991; M. Dummett: *Frege, Philosophy of Mathematics.* Harvard University Press, Cambridge MA 1991; J. Bobryk: *Przyczynowość i intencjonalność.* Warszawa 1992; D. Fpllesdal's: *Husserl and Frege: A Contribution to Elucidating the Origins of Phenomenological Philosophy,* w: *Mind, Meaning and Mathematics,* L. Haaparanta (wyd.), Kluwer, Dordrecht, 1994; R. Ziemińska: *Logika a psychologiczna teoria umysłu,* w: „Edukacja Filozoficzna", vol. 18, 1994, s. 323-327; A Chmielewski: *Filozofia Poppera: analiza krytyczna'.* Wrocław 1995; J. Bobryk: *Reprezentacja, intencjonalność, samoświadomość.* Warszawa 1996; M. Łagosz: *Znaczenie i prawda: rozważanie o Fregowskiej semantyce zdań.* Warszawa 2000; A. Olech (red.): *Psychologizm antypsychologizm. W setną rocznicę Logische Untersuchungen Edmunda Husserla.* Kraków 2001; O.-P. Rudolph, J.-F. Goubet: *Die Psychologie Christian Wolffs: systematische und historische Untersuchungen,* [Hallesche Beiträge zur europäischen Aufklärung; Bd. 22], Halle 2004.

Summary

The basic goal of this article is to present the basis and origin of the dispute between psychologism and anti-psychologism, as well as examine the symptom of the psychologism ideas renaissance of the XX century. The article is composed of five parts. The first and second parts introduce the most important foundations of psychologism, as well as its origins, the views of its most important figures and stages in the shaping of the analyzed school. Part three analyzes the relationship between psychologism and anti-psychologism, constituting in this way a prelude to pail four - which presents the main foundations and views of anti-psychologism's figures. The article finishes with an analysis of the contemporary reception and revival of psychologism ideas in the XX century. As a supplement to the problem presented in the article, provided are a separate bibliographic list concerning the literary sources and a list of the most important positions (studies) presenting various points of views and perspectives on the topics of psychologism, anti-psychologism and antagonisms existing between both schools.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 46 2008

PAWEŁ OKOŁOWSKI
Uniwersytet Warszawski

DWIE RELIGIE MATERIALIZMU: LUKRECJUSZ I LEM

1. O eschatologii i o Lema stosunku do śmierci. Stanisław Lem, co wiemy z relacji syna[1], umierał w spokoju, choć w smutku. Nie jak Plotyn czy Epikur, raczej jak Sokrates. (O agonii Lukrecjusza nic nie wiadomo). Powodem goryczy - i związanego z nią milczenia - było zapewne definitywne rozstanie z bliskimi i troska o ich nieznany los[2], na które nie ma lekarstwa, zwłaszcza dla surowego i przenikliwego rozumu. Trudno przypuszczać natomiast, żeby umysł tego pokroju, który ponadto gotował się od dawna na śmierć, w ostatnich swych chwilach nie miał przeciwko niej żadnego oręża. Platon mówił przecież:

> „(...) ci, którym zdarzyło się prawdziwie poświęcić filozofii, nie zajmują się niczym innym jak umieraniem i śmiercią”[3].

Znaczy to, że prawdziwy filozof gotów jest na śmierć, bo się w stawianiu jej czoła - budując pogląd na świat - ćwiczył.

Lem nie napisał swego *Fedona.* Domysły na temat rzeczy ostatecznych jednak snuł. (Używa on nawet wyrażenia „eschatologia naturalistyczna”[4] i przypisuje takową sobie, chociaż w znaczeniu innym niż normalne - filozoficznej teorii bytu, po prostu, która wykracza poza naukę). Pozostały w jego pismach ich znaki, jak choćby sławny fragment wiersza Swinburne’a wieńczący powieść *Głos Pana.* Powściągliwość w tej materii tłumaczyłaby się najintymniejszym charakterem

[1] Por.: T. Lem: *Ojciec.* „Tygodnik Powszechny”, 25. 03. 07.

[2] Księżom pod jednym względem łatwiej jest opuszczać ten świat, gdyż nie mają własnych rodzin, a więc pewna klasa trosk ich nie dotyczy. Kto wie, czy temu także celowi, tj. pewnemu wzorcowi umierania, nie służy celibat. W ostatnich linijkach komentarza do swego przekładu *Obrony Sokratesa* powiada Witwicki: „Jak smutno musi być filozofowi przy całej jego pogodzie na twarzy! Dzieci mu na myśl przychodzą. (...) Sierotami ich zostawi teraz (...)” itd.

[3] *Fedon,* 64 a, tł. R. Legutko.

[4] Por.: S. Lem: *Filozofia przypadku.* Kraków 1988, t. 2, s. 95.

owych myśli, a on z kolei tym, że są nad wyraz skąpe i że łatwo wykracza się w nich poza granicę „tego, co się w ogóle da powiedzieć". Nie będziemy wnikać w hipotetyczne solilokwia Lema, postaramy się jedynie wskazać, którymi z utartych w eschatologii dróg mógł iść. A to rzuci jakieś światło na treść religijną wypełniającą duszę tego, jak sam siebie określał, „zrozpaczonego racjonalisty". Byłoby to zgodne choćby z Bierdiajewem, który mówi: „nie wierzę w istnienie «czystych» (tj. zupełnych - P. O.) ateistów"; także z Miłoszem powiadającym: „Prawdziwy ateista jest, myślę, rzadkim ptakiem"[5].

Jan Woleński pisze, że powszechnie żywione jest przekonanie, wedle którego wiara, to wiara religijna, kropka. (W normalnym, kolektywnym sensie tego słowa; terminu „wierzyć" używa się natomiast w znaczeniu szerszym). Autor ów takie stanowisko odrzuca, reprezentował je zaś Stanisław Lem. Zapytany o to, „w co wierzy ten, kto nie wierzy?", Lem odmówił odpowiedzi, uznając pytanie za wewnętrznie sprzeczne[6]. Czyż nie miałby jednak nic do powiedzenia, gdyby zapytano go wprost: w czym pokłada nadzieję eschatologiczną? Albo równoważnie jakoś, na przykład: jak sobie duchowo radzi z faktem ludzkiej śmiertelności?

Lem, oczywiście, nie był człowiekiem wiary, w sensie potocznym; jego obraz świata, obcy dzisiejszym kościołom, uzasadnia takie postrzeganie jego osoby. W przeciwieństwie jednak do wielu ateistów (ale i katolików) całkowicie, na przykład, wyzbył się magii i żył zgodnie z *Dekalogiem* - co wskazywałoby na jakąś jego żarliwość, tradycyjnie religijną. Można by nawet rzec: Lem wierzył w Boga twórcę *Dekalogu*, w Stwórcę świata nie wierząc. Z punktu widzenia chrześcijaństwa był zatem człowiekiem „innej wiary". (To przede wszystkim odmienny system wartości każę tak nazywać ideowych oponentów, ale, jak widać, nie tylko on). Na pewno różna od wszelkiej utartej pozostaje jego eschatologia.

[5] M. Bierdiajew: *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, tł. H. Paprocki. Kęty 2005, s. 118; Cz.Miłosz: *Ziemia Ulro*. Kraków 2000, s. 275.

[6] Por.: J. Woleński: *Granice niewiary*. Kraków 2004, s. 87-88. Lema pytał o to, w ankiecie dla kwartalnika „Życie Duchowe", jezuita ks. Stanisław Obirek (autor książki *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi*, 2002; w 2005 wystąpił z zakonu). Por. też: S. Lem: *Dwie nogi i koniec (rozmawiała K. Janowska)*. „Polityka" 2001, nr 37.

Jeżeli ktoś duchowo zmaga się z faktem śmiertelności, jest religijny w znaczeniu Lema teorii[7]. Bywa religijny tym bardziej, im silniejsze w nim poczucie nieuchronności śmierci. Musi wtedy żyć eschatologiczną nadzieją (inną niż nadzieje doczesne). I taką żył Lem. (Czuli ją wielbiciele jego prozy, zwłaszcza ci niewierzący - jak krakowski bard Maciej Maleńczuk, który w poświęconej pisarzowi pieśni żałobnej[8] prostodusznie niby śpiewa: „Leć pilocie Pirxie, przywieź mi nadzieję/ Dobry to skafander, w niego się odzieję". Nie o życiu przecież tu mowa).

Eschatologia jest najważniejszą, bo niezbywalną częścią każdej religijnej doktryny; jest też, obok kultu, rdzeniem wszelkiej religijności. Wyraża się w niej nadzieja eschatologiczna. (Czasem, w bogatej treściowo doktrynie, nadzieja taka dostępna jest tylko w formie mglistych poczuć - mieści się w niewyrażalnym tle obrazu świata; kiedy indziej bywa wyraźna, gdy doktryna nawet uboga). Tradycyjnie rzecz ujmując - eschatologia to „teoria rzeczy ostatecznych"[9], a jedyną wspólną dla wszystkich taką „rzeczą" jest śmierć. Otóż, na gruncie wszelkich historycznych religii (a zwłaszcza tych długowiecznych), człowiek musi uczynić coś ze swoim trwającym, a skończonym życiem - także z życiem bliskich - aby wbrew nieuchronnej śmierci mieć poczucie jego sensowności. Nie chodzi tu o jakikolwiek sens pozytywny, o afirmację życia sprzężoną z nadzieją doczesną, lecz, powiedzmy, o sens minimalny, śmiercioznośny - o to jedynie, żeby życie nie było absurdem z powodu nieodwołalnego zgonu[10]. Każdy musi z nim coś uczynić, to znaczy pomyśleć żywot miły sobie, a skazany na zagładę, w pewien kolektywnie określony sposób (w pojedynkę jest się za słabym, aby się z tym problemem uporać). Trzeba go pomyśleć dlatego, że będzie ten ży-

[7] Por. nasz artykuł: *Lukrecjusz i Lem: antyreligijność i ascetyczny hedonizm.* „Przegląd Filozoficzny" 2007, nr 2.

[8] *Lema pamięci kosmiczny pogrzeb,* na płycie CD *Matematyk* zespołu *Homo Twist,* z 2008 r. Mówi się w tej pieśni także o Lema ateizmie („Śpiewają Plejady, kipi Mleczna Droga/ Tam na jej rozstaju pożegnalim Boga") i o wielkości [„Tyś w gnozie nie uwiądł, miał myślenie czyste (...)/ Drugiego takiego już nie będziem mieli"].

[9] Zgodnie z katechizmem są to: śmierć, sąd, niebo i piekło.

[10] Camus powiada nawet, na wstępie *Mitu Syzyfa:* „Orzec, czy życie jest, czy nie jest warte trudu, by je przeżyć, to odpowiedzieć na fundamentalne pytanie filozofii" (tegoż: Eseje, tł. J. Guze. Warszawa 1971, s. 91). Nie wszelkiej, ale szczególnych filozofii - tak.

wot jakoś kontynuowany; albo dlatego właśnie, że definitywnie nie będzie. (Psychologiczna przyczyna tego pomyślenia - jedna z dwóch wymienionych - należy już do niego samego). W obu wypadkach należy się jakoś przygotować do stanu, który nastąpi po śmierci - coś duchowo na tę okoliczność zaradzić. W pierwszym przypadku przyłączamy się do którejś z żywych eschatologii infinitystycznych (na gruncie wiar, które przykładowo prof. Wolniewicz nazywa „religiami ocalenia") i zakładamy życie pozagrobowe (jak - generalnie - Egipcjanie, Persowie, Grecy, Rzymianie, Hindusi czy chrześcijanie). W przypadku drugim przystajemy do którejś z finitystycznych (eschatologii doczesności). Rozważamy wówczas (jak powiada, upraszczając nieco sprawę, Zygmunt Poniatowski[11]) „sytuację ludzkości w *eonie* eschatologicznym (*eschatonie*)", czy raczej ogólniej - sytuację świata poza horyzontem indywidualnego trwania; wzorem Chińczyków czy starożytnych Żydów. Myśli się wówczas: po mnie, czy po moim bliskim „będzie trwał nasz ród" (rozwiązanie judejsko-konfucjańskie), albo pozostanie „Pustka-Bezcierpienie" jako droga wyjścia z „kołowrotu wcieleń" (buddyjskie), albo nastanie lepsza ludzkość (na gruncie oświeceniowej wiary w postęp), czy wręcz „nadejdzie raj na Ziemi" (jak w komunizmie). Trud życia nie pójdzie zatem na marne, a ono będzie miało udział w czymś wielkim i trwałym, choć samo zgaśnie. To niesie pociechę. Byłyby te wiary bez osobowej nieśmiertelności, można rzec, religiami kontraktowej służby jedynie. Nadzieja może być jednak w jakiejś religii podwójna, czy, szerzej nawet, złożona. [W chrześcijaństwie też się ‚jest na kontrakcie" i na tym świecie czasowo służy chwale Bożej, co daje ukojenie. Ale dodatkowo zyskuje się ocalenie osobiste[12] - tożsame ze służbą wieczną. Wymienia się jeszcze (np. Bierdiajew) trzecią „perspektywę eschatologiczną": przeobrażenie „całego świata i ludzkości w końcu

[11] Por. tegoż: *Mały słownik religioznawczy*. Warszawa 1969, s. 128.

[12] Ocalenie jaźni ma tu miejsce zawsze - *in plus*, albo *in minus*. Jest to najbezpieczniejszy ukłon, bo przeniesiony na tamten świat, w stronę potężnego w ludziach egocentryzmu. Niezignorowanie tego ostatniego, mimo podporządkowania go Bogu, jest jednym ze źródeł uniwersalizmu tej religii (tym bardziej w islamie).

czasu, u kresu historii" - związane z „ideą wskrzeszenia zmarłych"[13]. Na czym polegałaby „kontraktowa służba" według Lema (bo drugi i trzeci komponent nadziei chrześcijańskiej on jawnie odrzuca)? W czym wielkim mógłby mieć tu udział ateista? Co swoją śmiercią mógłby ocalić bądź uwiarygodnić? Spójrzmy wpierw jak się ta rzecz przedstawia u bliźniaczego materialisty - Lukrecjusza.

2. Nadzieja Lukrecjańska. Lukrecjusz, jak wiadomo, utrzymywał, że jesteśmy wytworem przypadku, albo jak kto woli, nieskończonej machiny losującej (z „przestworu bezdennego"). Powiada on:

> „Tak wiele bowiem zarodków rzeczy, na tyle sposobów/ Od niepamiętnego czasu nękane uderzeniami/ (...) w nieustającym mknie pędzie/ I rozmaicie się łącząc z sobą, próbuje wszystkiego"[14].

Zgodnie z powyższym:

> „nie ma w tym nic dziwnego, iż przytrafiły się również (...) takie układy cząstek", które nas stanowią (V, 192-193).

Ponadto, mówi on, dni nasze są policzone, bowiem:

> „z wolna wszystko się ciągle rozkłada/ I wyczerpane postępem starości, zmierza ku śmierci" (ostatni dwuwiersz ks. II).

(W związku z tą powszechnością destrukcji, i w ogóle z fizyką epikurejską, wnioskuje Camus o zadaniu, które stawia sobie Lukrecjusz: „Skoro śmierć nam zagraża, trzeba dowieść, że śmierć jest niczym"[15]). Subiektywnie śmierć ma być dla nas „niczym", bo obiektywnie nie jest niczym wyjątkowym. Dalej jednak padają słowa tajemniczo patetyczne - o „śmierci nieśmiertelnej", która niweczy jednostkowe „śmiertelne życie" (III, 869). *Mors inmortalis* -„nieśmiertelna śmierć" - podniesiona zostaje do rangi atrybutu Kosmosu. W obliczu jego potęgi nasze istnienie sprowadza się, pod każdym względem (nie tylko czasowym), do mgnienia czy przebłysku. W epikurejskim duchu, a niejako wzorcowo,

[13] Por.: tegoż, *Zarys metafizyki eschatologicznej'*, tl. W. I. R. Paradowscy. Kęty 2004, s. 117; 158. Jeżeli pojmuje się to „przeobrażenie", jak chce Bierdiajew, w duchu *apokatastazy* Orygenesa, to jest ono sprzeczne z pierwszym komponentem chrześcijańskiej nadziei. Nie po to się służy chwale Bożej, żeby zyskali na tym ci, co służyć nie chcą. Bierdiajew tego nie widzi, a to świadczy, że w przeciwieństwie do Lema jest irracjonalistą.

[14] Titus Lucretius Carus: *O naturze rzeczy*, tł. G.Żurek (Warszawa 1994), V, 187-190.

[15] A.Camus, dz. cyt., s. 283.

wyraził ten punkt widzenia „starożytny Leśmian", grecki poeta z wieku III przed Chr. Leonidas. Czytamy u niego:

„Czas nieskończony upłynął, zanim na świat przyszedłeś,/
człowieku. I nieskończony czas upłynie po twoim odejściu./
Czym więc jest to, co w środku zostaje, ten punkcik maleńki?
Cale życie twoje - mniej niż chwila"[16].

Ów „punkcik maleńki" posiada jednak specjalną własność - może on, według Lukrecjusza, „zrozumieć/ Powszechną naturę rzeczy, zgłębić, jak jest urządzona" (I, 949-950). To nadaje mu wartość jak „trzcinie Pascala"; sprawia, że „mniej niż chwila" nie jest zupełnie daremna. Ale jednak jawi się daremna, znów dalej, gdyż wszystko, czego ów „przebłysk" - wraz z jakimiś innymi - dokona, nieuchronnie sczeźnie. Lukrecjańskie „wały świata" - *moenia mundi* - które chronić mają metafizyczną subtelność człowieka, ale także gwarantować mu wyniosłą obojętność, niechybnie runą. W czym tu zatem nadzieja?

Przypomnijmy: powiada Elzenberg (w eseju *Lukrecjusz i religia materializmu),* że autor *De rerum natura* nie po stronie człowieka staje, ale przyrody; że czci ją - śmiercionośną, „nieludzką i tępą" - „za jej wieczność, wielkość i siłę". Lukrecjanizm to antypody Pascala, z jego sławną frazą: „Wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie"[17]. I Lukrecjusza przerażała natura, lecz ją wielbił (co jest zgodne z Otta charakterystyką *sacrum: mysterium augustum, tremendum, et fascinosum* - świętość jest misterium wzniosłym, strasznym i przykuwającym). Litera rzymskiego poematu nie ujawnia jednak w pełni swych eschatologicznych konsekwencji; nie widać wyraźnie sposobu, choć duch dzieła jasno podpowiada przezwyciężenie rozpaczy. Marian Przełęcki, na przykład, spierając się w tej sprawie z Elzenbergiem mówi, że dla wyznawcy epikureizmu przedmiotem owej „religijnej czci" jest „epikurejski mędrzec"[18], nie natura. Jedno z drugim nie musi się kłócić, o ile pojmować będziemy „mędrca" nie jako człowieka, ale swoistą „ideę". Rzeczywisty mędrzec jest bowiem ucieleśnieniem rozumu, bo

[16] Leonidas: *Smutek życia,* tl. Z.Kubiak, w: *Muza grecka.* Warszawa 1968, s. 68.

[17] (*Myśli,* 91). Jeszcze mocniej wyraził to „antykosmiczne" stanowisko Kafka: „Ulubione powiedzenie żony filozofa Mendelssohna: „Jakże mnie mdli na widok *de tout l'univers* (wszechświata - P.O.)!" (F. Kafka *Dzienniki 1910-1923,* tł. J.Werter. Kraków 1961, s. 103).

[18] Por. M.Przełęcki: *Intuicje moralne.*Warszawa 2005, s. 20.

jest jego reprezentantem. Rozum zaś, jako taki, stanowi możliwość Kosmosu, a więc jest czymś wiecznym. Potencja ta mieści się w drugim z kosmicznych atrybutów - w nieśmiertelnej kreacji. Myśl, że zawiążą się gdzieś „inne światy", a w nich się zrodzą „odmienne rozumy", które będą żyć niczym nasi mędrcy - ba, nieskończenie doskonalej! - myśl taka niesie pociechę w obliczu własnej skończoności. Oparciem dla niej są epikurejscy bogowie, a ludzkie, udane życie, tej wzniosłej wizji jest potwierdzeniem. W tym sensie należy rozumieć wołanie:

> „Nikt nie zapada się w otchłań (...)/ Nasza materia potrzebna jest dla następnych pokoleń"[19].

Chodzi tu nie o generacje np. Chińczyków, Japończyków czy Żydów (jak w ich religiach), lecz o pokolenia rozumów. Eschatologia Lukrecjańska niezupełnie odbiega w tym punkcie od stoickiej. Już Epikur, metaforycznie wprawdzie (ale jednak!), nazywał mądrość dobrem nieśmiertelnym[20]. U Diogenesa Laertiosa możemy przeczytać, iż według Epikura: „(...) człowiek żyjący w sferze dóbr niezniszczalnych jest zgoła niepodobny do żadnej śmiertelnej istoty"[21].

Ani Lukrecjusz, ani tym bardziej Lem, nie wierzą w człowieka; można co najwyżej rzec, że w pewne jego możliwości, nazywane człowieczeństwem (ono jest właśnie potencją kosmiczną[22]). Można wskazać wiele uderzająco paralelnych odsłon tej wspólnej wiary; w obliczu śmierci wyobraźnia obydwóch krąży po jednej orbicie. Oto, krótko - dla przykładu, Lem wymownie tytułuje jedną ze swych ostatnich książek *Okamgnienie.* Stoi za tym hasłem idea, o której była już mowa, rodem z Epikura. W tomie *Biblioteka XXI wieku* znajduje się esej (z 1983 r.) *Das Kreative Vernichtungsprinzip. The World as Holocaust.* Autor pisze w nim:

> „Katastrofy w skali największej, bo kosmicznej, są nieodjemnym warunkiem ewolucji gwiazd oraz ewolucji życia. Alternatywę

[19] *O naturze rzeczy,* III, 966-967.

[20] Por. A.Krokiewicz: *Nauka Epikura.* Warszawa 2000, s. 258.

[21] Diogenes Leartios: *Żywoty I poglądy słynnych filozofów,* tł. K. Leśniak. Warszawa 1984, s. 649-650.

[22] Oto jak Feuerbach przedstawia wyraziste stanowisko Lutra w tej sprawie: „(...) człowiek w sobie samym ma zwierzęcość, a poza sobą i ponad sobą - człowieczeństwo" (tegoż, *Wykłady o istocie religii,* tł. E. Skowron i T. Witwicki. Warszawa 1981, s. 238).

> «albo destrukcja, albo kreacja» utworzył umysł ludzki [To pozór! - mówi Lem]. „Powstaliśmy i rozmnożyliśmy się do miliardów, ponieważ miliardy innych istot uległy zagładzie”[23].

Czyż nie są te słowa współczesną wersją lukrecjańskiej „nieśmiertelnej śmierci”? (W rozdziale *Summy - Paszkwil na ewolucję* sprawa nie została jeszcze tak radykalnie postawiona. Wraca zaś autor do tej idei w sylwie LXXIX, a zwłaszcza w felietonie *Zagłada i kreacja*[4]).

Lukrecjusz z kolei powiada:

> „A pomyśl jeszcze i o tym, że zanim się urodzimy,/ Odwieczny bieg minionego czasu nic dla nas nie znaczy./ I właśnie takie zwierciadło stawia przed nami natura,/ Byśmy w nim mogli zobaczyć, co będzie po naszej śmierci./ Czy widać tam coś strasznego (...)?” (III, 972-976).

U Lema znów znajdujemy myśl porażająco identyczną. Oto ona, podniesiona serio, choć w szacie humorystycznej (z *Podróży dwudziestej pierwszej)'*.

> „Duizm głosi, że każde życie zna dwie śmierci, przednią i tylną, to jest tę sprzed narodzin i tę po agonii. Teologowie dychtońscy za szperklapy się brali ze zdziwienia słysząc potem ode mnie, że my tak na Ziemi nie myślimy i że są kościoły, interesujące się tylko jednym, mianowicie przednim bytowaniem pośmiertnym. Nie mogli pojąć, czemu ludziom przykro myśleć o tym, że ich kiedyś nie będzie, a nie jest im tak samo przykro rozmyślać o tym, że ich przedtem nigdy nie było”[25].

I kolejny przykład. Pisze Lukrecjusz: „to wszystko, co się rzekomo przytrafia/ W acheruzyjskim podziemiu, w istocie dzieje się w życiu” (III, 978-979). Nie trzeba nawet szukać stosownego cytatu, by rozumieć, że także dla Lema piekło zdarza się jedynie na ziemi.

Z najbardziej może sugestywnym eschatologicznie podobieństwem mamy do czynienia w przypadku zacytowanego przez Lema ustępu ze Swinburne’a. Oto on:

> "I porzuciwszy gniew, nadzieję, pychę,
> Wolni od pragnień i wolni od burz.
> Dziękczynnych westchnień ślemy modły ciche,
> Ktokolwiek jest tam pośród gwiezdnych głusz,

[23] S. Lem: *Biblioteka XXI wieku.* Kraków 1986, s. 38, 35.

[24] Tegoż: *Krótkie zwarcia.* Kraków 2004, s. 90-94.

[25] Tegoż: *Dzienniki gwiazdowe.* Kraków 1982, s. 225-226.

Za to, że minąć dniom żywota dano,
Za to, że nigdy raz zmarli nie wstaną
I rzek gwałtownych nurt, zmącony pianą,
Zawinie kiedyś w głąb wieczystą mórz”[26].

Lem i Lukrecjusz znów mówią jednym głosem. W starożytności bowiem już można było usłyszeć, co następuje:

„(...) ten, kogo raz ogarnął/ Chłód przerwy w życiu, już nigdy się nie obudzi, nie wstanie” (III, 929-930).

A dalej idą słowa nie tyle pouczenia, co jakby modlitwy dziękczynnej:

„Jeżeli miłe ci było to życie, które minęło,/ I wszystkie jego pożytki nie przepłynęły na próżno,/ Niczym przez dziurę w naczyniu, wcale nie poszły na marne,/ Dlaczego stąd nie odchodzisz jak syty życia biesiadnik/ I nie przyjmujesz spokojnie, głupcze, błogiego wytchnienia?/ Jeżeli zaś przeminęło z wiatrem to wszystko, coś przeżył,/ I brzydzisz się życiem, czemu pragniesz do niego coś dodać,/ Coś, co by znów obróciło się wniwecz, zmarnotrawione,/ A czemu raczej nie kończysz z życiem i jego udręką?” (III, 935-943).

Algernon Charles Swinburne (1837-1909) był najwybitniejszym przedstawicielem „hellenizmu XIX w.” w angielskiej poezji; m.in. wielbicielem Lukrecjusza[27]. Powyższą, przedostatnią strofę z jego poematu *Ogród Prozerpiny* zamieścił wpierw w swej powieści *Martin Eden* Jack London (1876-1916). (Pisarz ten - naturalista, zwolennik Darwina i Marksa - w rozdz. XLVI książki po epikurejsku odmalowuje samobójstwo swego bohatera Martina). Do polskiego tłumaczenia Londona osiem linijek poezji Swinburne’a przełożył genialnie Wiłam Horzyca (właśc. Wilhelm Henryk Horitza; 1889-1959, reżyser teatralny i krytyk literacki, współtwórca grupy poetyckiej Skamander) i jego słowami zachwycił się Lem[28]. Autor *Solaris* miał w ogóle skłonność do „poetów śmierci” - jak Leśmian czy Rilke - co świadczy o jego eschatologicznej wrażliwości. Można wręcz mówić o fascynacji Lema (por. np. opowia-

[26] Tegoż: *Głos Pana*. Kraków 1984, s. 239.

[27] Por. G. Żurek: *Wstęp*, w: Lukrecjusz, dz. cyt., s. 10.

[28] Miłosz powiada (w *Ogrodzie nauk*, s.176, oraz w *Innym abecadle*, s. 151), że te „kilka linii” przekładu Horzycy ceni najbardziej z jego dokonań. Istnieje też, np. pełny przekład S. Barańczaka, pt. *Ogród Persefony* - ale w innym zupełnie duchu. Według prof. B. Wolniewicza, Horzyca jest bardziej lukrecjański niż Barańczak, a nawet niż Swinburne.

danie *Ananke)* poetą i nowelistą Edgarem Allanem Poe, uważanym za ojca „czarnej" literatury amerykańskiej. Twórczość Poego - który był admiratorem oświeceniowego empiryzmu, ale przeciwnikiem wiary w postęp - przepełniona jest ostrym pesymizmem, poczuciem znużenia i duchem definitywnego przemijania (choćby sławne wiersze - *Robak Zdobywca*, *Kruk* czy *Dzwony).* Warto przy tej okazji wspomnieć, że materialista Tadeusz Kotarbiński (którego poezje Lem znał, bo fraszkę o śledziu przytacza w jednym z felietonów) nie stronił w swych epigramatach od tonów podobnych. Oto próbka.

„ (...) Że co się stało - już się nie odstanie,
Że próżnym żalom czas położyć kres,
Zbiera się przeto sercu na płakanie
I to przeminie... wyschnie źródło łez"[29].

Eschatologia nie musi być obca materialiście, a niezrównanym do dziś sposobem na jej wyrażenie bywa poezja.

3. Smiercioznośna nadzieja u Lema. Powiada Lem ustami Golema: „Człowiek, bardzo intensywnie oddany myśleniu, zatraca się w przedmiocie rozważań i cały staje się świadomością brzemienną duchowym płodem. Wszystko co w jego intelekcie osobne zanika na rzecz tematu (podkr. - P.O.). Podnieście taki stan do wysokiej potęgi, a pojmiecie, czemu poświęcam szansę osobowości dla ważniejszych spraw (podkr. - P. O.). (...) im duch większy Rozumem, tym mniej w nim osoby"[30]. Golem nie jest osobą, jest „samym intelektem" - to znaczy dąży on wyłącznie do prawdy, tylko jej służy. To dla nas pewien ideał. Człowiek bowiem ma wielu „panów", a służąc prawdzie i zatracając się w niej ignoruje tych pośledniejszych, a więc i swoje ja. Od prawdy mogą go wówczas jedynie odciągnąć równorzędne powinności, nie pragnienia.

Zatracanie się w prawdzie ma wymiar eschatologiczny, jak w lukrecjanizmie. („Pobożnością dla Lukrecjusza jest niewątpliwie «moc ogarniania wszystkiego niezmąconym *umysłem»"* - pisze znowu Camus[31]). Za ludzkim dążeniem stoi w tym wypadku „temat", „ważniejsze sprawy", to znaczy Byt, albo Kosmos. Powiada się, nie bez powodu, że

[29] T. Kotarbiński: *Poezje wybrane.* Warszawa 1984, s. 94.

[30] S. Lem: *Golem XIV.* Kraków 1981, s. 79.

[31] A. Camus, dz. cyt., s. 285.

doktryna Lema jest kosmocentryczna. Według Lema przecież, nie rodowi, narodowi czy lepszej ludzkości służy powszechna śmierć. Także - nie dla Kosmosu, jako takiego, jest ona (a życie nie stanowi po prostu „nawozu świata"). Człowiek żyje dla prawdy. Ale co to eschatologicznie znaczy, i jaka w tym pociecha? Już raczej należałoby uznać, że wiedzie on żywot dla nominalistycznie pojmowanej kultury, dla namacalnego zbioru dzieł[32]. Ale i ona niechybnie umrze? Stwierdza to Lem:

> „(...) jak powiedział starożytny filozof, godzi się, ażeby to, co śmiertelni tworzą, było samo również śmiertelne"[33].

(W którymś z felietonów przytacza też wymownie dwa ironiczne wersy z Miłosza; tu - o kruchości wszelkich ludzkich dokonań: „Niczego mi proszę pana/ Tak nie żal jak porcelany"[34]). Otóż, nadzieja jego tkwi w tym, że z martwego, kosmicznego tworzywa znów się kiedyś jakiś rozum wyłoni i wyda z siebie kulturę własną. Mogą zaistnieć rozmaite rozumy (jak np. ten na Solaris), coś je jednak wszystkie łączy. Są lepsze czy szlachetniejsze od reszty Kosmosu, jak „trzcina Pascala". Jest bowiem wszelka rozumność - jakby to niedorzecznie na gruncie natura-

[32] Mówi J. J. Szczepański: „I ci, którzy wierzą w nieśmiertelność, i ci, którzy uwierzyć w nią nie mogą, z trudem godzą się na nicość. Ci drudzy zwłaszcza znajdują pociechę w fakcie trwałości ludzkich dokonań. W fakcie uczestnictwa w rzeczywistości kultury i tradycji (...)" (tegoż: *List o nadziei.* „Gazeta Wyborcza", 29-31.03.97., s. 8). Lem jej nie znajduje.

[33] S. Lem: *Tajemnica chińskiego pokoju.* Kraków 1996, s. 77. Nie udało nam się jednoznacznie ustalić autora tej myśli, chociaż „aż się prosi", żeby pochodziła ona od Heraklita bądź Demokryta. Prawdopodobnie sama idea wywodzi się od Ksenofanesa (VI w. p.n.e.), który „pierwszy powiedział, że wszystko, co się staje, jest przemijające" (Diogenes Laertios, IX, 19). [Bliska byłaby też Lemowi jego krytyka antropomorfizmu oraz „dialektyka poznania" - tj. przekonanie, że ludzka wiedza nigdy nie jest absolutna, a wymaga ustawicznego poszerzania i pogłębiania (Legowicz, *Historia starożytnej Grecji i Rzymu.* Warszawa 1973, s. 62). U Lema przytoczone słowa padają w kontekście wywodu o przemijałności teorii naukowych]. Podobnie brzmią słowa Platona z *Praw* (889A): „Sztuka (...) sama, śmiertelna i będąca dziełem śmiertelnych" (za Tatarkiewiczem, z jego *Historii estetyki,* t. 1, s. 137. Przekład Maykowskiej w innym jest duchu). Platon referuje w ten sposób poglądy atomistów, a zwłaszcza Demokryta. Arystoteles, z kolei, w *Retoryce* (ks. II) cytuje dramaturga Epicharma (V w.p.n.e.): „Jako śmiertelny myśleć ma śmiertelnik, a nie z nieśmiertelnymi równać się w myśleniu". (Idea ta często pojawia się też u Eurypidesa). Nic dziwnego zatem, że i w *Lewiatanie* (XXIX) Hobbesa znajdujemy zdanie: *„Nothing can be immortal which mortals make".*

[34] Cz. Milosz: *Piosenka o porcelanie* (z tomu *Światło dzienne,* 1953), w: tegoż, np. *Poezje.* Warszawa 1981, s. 111.

lizmu zabrzmiało[35] - wyrazem absolutnych wartości, które tylko poprzez nią, to jest w kulturach, mogą się ziścić. („Lokalność" czy „partykularność" rozumu, wynikająca z jego konkretnego, atomowego wcielenia, ogranicza jedynie jego dostęp do pewnego podzbioru powinności). „Emergencja ducha" faktycznie implikuje więc metafizyczny dualizm: rozum jest materią i jednocześnie nią nie jest - gdyż odnosi się, z definicji niejako, do dóbr transcendentnych[36]. Dlaczego bowiem w materialnym świecie przejawiają się wartości - na przykład winno się ów świat bezinteresownie zgłębiać, i niektórzy to czynią? Na to pytanie wewnątrz niego nie ma odpowiedzi[37]. Jeśli dobra pojmować naturalistycznie (jak np. w socjobiologii), tajemnicą staje się rozum; jeżeli rozum tak pojmować, niewytłumaczalna będzie powinność. Ponadto - rozum będąc śmiertelnym, bo z atomów zbudowanym, jest też wieczny, gdyż może się stale - w takiej czy innej postaci - odradzać.

W eschatologii Lema jego konsekwentny naturalizm pęka. Można go traktować jako skrajny agnostycyzm metafizyczny typu kantowskiego, dlatego mowa w nim jedynie o naturze - która jednak posiada niewyrażalne tło. Można też powiedzieć, że niekonsekwencje Lemowego naturalizmu mają eschatologiczny charakter. To stosunek do śmierci w pełni je ujawnia i legitymuje. Zwracano już na ten fakt uwagę. Jarzębski, na przykład, pisał:

> „Ten ateista bardzo mocno jednak optował za jakąś świecką wersją transcendencji, za jakimś bytem umieszczonym poza znanym nam światem, który jest niezbędny, aby ten świat zyskał jakiś sens"[38].

[35] Lem mówi: „tylko w chwilach umysłowej słabości mogę pomyśleć, że Zło i Dobro to nie są lokalne jakości, współistniejące z ludźmi" itd. *(Tako rzecze Lem.* Kraków 2002, s. 188).

[36] Jak u Kanta. Czytamy w *Prolegomenach:* „Posiadamy w sobie władzę (...) (którą- P. O.) również odnosimy do podstaw obiektywnych (...). Związek ten wyraża się przez *powinność.* Władza ta zwie się *rozumem* (...)". I dalej: „Tego, że właściwość ta jest możliwa, nie możemy wcale zrozumieć, mianowicie tego, w jaki sposób *powinność,* a więc coś, co się jeszcze nigdy nie stało, określa czynność tej istoty (ludzkiej - P. O.) i może być przyczyną działań, których skutek jest zjawiskiem w świecie zmysłowym" (tł. B. Bornstein. Warszawa 1993, s. 144).

[37] Twierdził to w *Traktacie* Wittgenstein; mówi też Bierdiajew: „Konsekwentny materializm powinien negować prawdę" (tegoż: *Zarys...,* dz. cyt., s. 44).

[38] J. Jarzębski: *Przyzwoitość (Etyka Lema).* „Tygodnik Powszechny", 09. 04. 2006.

A oto czytelna ilustracja powyższego. Podpowiada Stanisław Bereś Lemowi: "*Jako ostateczna sankcja etyki pozostaje więc znowu rozum?"* Na co padają następujące słowa: „Tak, proszę Pana, ROZUM"[39].Tkwi jednak w tym stwierdzeniu głęboka filozoficznie dwuznaczność. Czy jest tak, że etyka, czyli ogół powinności, daje się rozumowo uzasadnić, czy też raczej tak, że etyka i rozum to jedno - wartości nie dają się od rozumności oddzielić, i odwrotnie, wzajemnie się konstytuując? Nic u Lema nie przemawia za rozwiązaniem pierwszym. Mówi on, na przykład: i

> „(...) nie rozmyślałem zbyt wiele nad sprawami etyki, bo miałem poczucie, że niczego nowego nie wymyślę. Przyjąłem po prostu na własny użytek taki minimalistyczny kodeks postępowania, którego staram się (...) przestrzegać"[40].

Celniej byłoby chyba rzec, że ów kodeks jakoś sam wyniknął z rozumnej konstrukcji podmiotu. Wedle bowiem rozszerzonej formuły Kanta:

(TK) X realizuje autonomiczne wartości ≡ X jest rozumny

(gdzie X jest dowolnym bytem).

Lem pokładał nadzieję eschatologiczną (bo przecież nie życiową) w nieskończonym Kosmosie, a dokładniej w tym, że ów Moloch wiecznie emanuje z siebie Rozum. (Jego wiara, mimo „egzotycznej", bo atomistycznej metafizyki oraz wrogości do „geocentryzmu", nie odbiega aż tak bardzo od wiary w chwałę Bożą. Więcej nawet - inaczej niż na przykład pasywny buddyzm, jest też religią czynu). Ostatecznie, choć sam nigdy tego powiedzieć nie mógł, pociechę dawało mu to, że istnieją wieczne wartości i że „ktoś" kiedykolwiek będzie je realizował (na przykład te „conradowskie"). Może słaba to pociecha, ale innej nie ma. „Nieśmiertelna śmierć" oraz natura rozumu inną uniemożliwiają. To, co starałeś się w życiu urzeczywistniać - na przykład walkę ze złem i cierpieniem, czy powiększanie wiedzy - po twojej zagładzie będzie czynił kto inny, a po zagładzie Ziemian będą kontynuować jacyś Encjanie, po nich zaś kolejne istoty myślące. Tako, zdaje się, rzecze Lem. Czyż nie dlatego, jak relacjonuje sprawę Jarzębski, pisarz był zasmu-

[39] W rozmowie z 1982 r. *Tako rzecze...*, dz. cyt., s. 404.

[40] Tamże, s. 403.

cony werdyktem dzisiejszej nauki, który głosi, że kosmos będzie wiecznie stygł? Czytamy:

> „Mam wrażenie, że „entropijna" wizja końca wszechświata sprawiała Lemowi wręcz osobistą przykrość (...)"[41].

No bo jak inaczej tę reakcję wytłumaczyć, jeśli nie tym, że śmierć wszechświata godzi w nadzieję eschatologiczną epikurejczyka? („Człowiek żyje krótko. Sprawa przelotowości świata" - napisał Stanisław Jerzy Lec. Ustanie tej „przelotowości", to dopiero rzecz straszna). Mimo pewności, że nauka nie wypowiada się o Kosmosie, lecz o kosmosie, wspomniany smutek był faktem. Świadczy on o neolukrecjańskiej wrażliwości tego filozofa; o tym, jak ważna była owa nadzieja.

Summary

The Author presents in this paper (and in few others) the philosophy of Stanislaw Lem as Neo-Lucretianism and calls Lem as a Lucretius of the 20th century. The article demonstrates pararell strains in their views on death.

Lem - the atheist in common parlance - on Christian point of view is the man of 'strange faith'. There is an eschatology in his outlook, though warldly (finitistic?) one, which has clearly Lucretian nature. In opinion of both there are two attributes of the Cosmos: extermination (Lucretius says *mors inmortalis*, Lem - *holocaust*) and creation. Mortal human finds comfort in an idea that 'other worlds' come into being in dead Cosmos eternally and 'different minds' are bom in them. Eschatological hope lies in thought that antonomous values will be always realized because each kind of mind realizes some part of the class of them. Lem's naturalism breaks in this point.

[41] J. Jarzębski: *Przyzwoitość*, dz. cyt. Autor dodaje, że u Lema zawsze jest „droga ucieczki" przed ontologiczną nicością.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 46 2008

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

TOMASZ WOJTAŚ
UMCS w Lublinie

SCHOPENHAUEROWSKIE INSPIRACJE FILOZOFII KULTURY STANISŁAWA IGNACEGO WITKIEWICZA

Filozofia kultury Stanisława Ignacego Witkiewicza dość dobrze zadomowiła się w świadomości polskich filozofów i humanistów. Wpłynęły na to liczne publikacje, konferencje i odczyty, reedycje dzieł Witkacego i ciągle wzrastające zainteresowanie jego twórczością. Można powiedzieć, że w polskiej świadomości humanistycznej Witkiewiczowska filozofia kultury jest najczęściej akcentowanym wątkiem jego twórczości teoretycznej. Ale pomimo tej badawczej popularności, ciągle skrywa ona w sobie wiele niedostrzeżonych i interesujących aspektów.

Filozofia kultury Witkacego zrodziła się z filozoficznej ciekawości, potrzeby uzasadnienia własnej teorii sztuki (nie przez przypadek pierwszy wykład filozoficzno-kulturoznawczy znalazł swe miejsce na kartach jego pierwszego dzieła z zakresu estetyki - w *Nowych formach w malarstwie*), czy też na gruncie przyjaźni i „rozmów istotnych" z Bronisławem Malinowskim, przyszłym „mistrzem" antropologii społecznej[1]. Jej zręby powstały zaś - jak postaram się wykazać - już w trakcie młodzieńczych lektur i przemyśleń, spośród których na szczególną uwagę zasługuje, jak

[1] Witkacy często swe filozoficzno-kulturoznawcze wywody wplatał w polemiczny - wobec Malinowskiego - kontekst. Chodziło przede wszystkim o zagadnienie źródeł i pochodzenia kultury. Warto zwrócić uwagę, że Witkacy znał myśl Malinowskiego bezpośrednio, z „pierwszej ręki" (patrz: S. I. Witkiewicz: *Listy do Bronisława Malinowskiego.* Warszawa 1981). Jak wiadomo, Malinowski redukował kulturę do potrzeb psychobiologicznych, traktował ją instrumentalnie, z czym metafizycznie „nastrojony" Witkiewicz zgodzić się nie mógł.

go nazwę, „wątek Schopenhauerowski", który nie został jednak należycie dostrzeżony w dotychczasowej „witkacologii"[2].

Witkiewicz swe pierwsze filozoficzne „szlify" (i przemyślenia) zdobywał obcując z dziełem Artura Schopenhauera. Owocem tego były jego młodzieńcze pisma, przede wszystkim: *Dodatek* do *Marzeń improduktywa*, pt. *Filozofia Schopenhauera i jego stosunek do poprzedników* z 1902 r. To wczesne zetknięcie się z filozofią autora *Świata jako woli i przedstawienia* pozostawiło w przyszłym twórcy „Ogólnej Ontologii" filozoficzny ślad. Zresztą sam Witkiewicz pisał w liście do Romana Ingardena (w 1937 r.): „Możliwe, że jest we mnie coś z schopenhaurianizmu, bo w roku 17 życia po Kancie wchłonąłem z wielkim zapałem całego Szopcia"[3]. To „coś z schopenhaurianizmu" to nie tylko wątki *stricte* filozoficzne, ale również - co postaram się wykazać - kluczowe wątki filozofii kultury Witkacego.

U źródeł kultury. Sednem myśli Stanisława I. Witkiewicza było przekonanie, że źródłem kultury (filozofia, sztuka, religia) jest uczucie i niepokój metafizyczny, które powstają na bazie odczuwania Tajemnicy Istnienia.

Kategoria „uczucia metafizycznego" należy raczej do repertuaru pojęć niejasnych, nieostrych i wieloznacznych. Można przybliżyć jego znaczenie na podstawie różnych wypowiedzi autora *Nowych form*. Można je określić jako: 1) Poczucie własnej indywidualności (tożsamości i jedności). 2) Przeciwstawienie własnego Ja reszcie Istnienia. 3) Poczucie „dziwności Istnienia", tj. stanu, kiedy podmiot odrzuca wszelkie „kalki" poznawcze, kulturowe i społeczne, konsekwencją czego jest poczucie „grozy, obcości i dziwności Istnienia" (ten stan rodzi niepokój metafizyczny). 4) Odczucie Tajemnicy Istnienia, tj. niemożności ostatecznego poznania świata i istnienia itp.[4].

[2] O *stricte* filozoficznych (ontologia i epistemologia) inspiracjach Witkacego filozofią Schopenhauera, patrz: T. Wojtas: *O Schopenhauerowskiej perspektywie monadyzmu biologicznego Stanisława Ignacego Witkiewicza.* „Ruch Filozoficzny", 2005, t. LXII, nr 3, s. 517-531.

[3] S. I. Witkiewicz, R. Ingarden: *Korespondencja filozoficzna.* Warszawa 2002, s. 67.

[4] B. Szymańska wymienia osiem znaczeń tego terminu. Patrz: B. Szymańska: *Teoria poezji S. I. Witkiewicza.* „Studia Estetyczne", t. VIII, 1971. Bez wątpienia - ze względu na pojemność i wieloznaczność tego terminu - tych znaczeń może być więcej.

Człowiek, zdaniem Witkacego, jest zdumiony Istnieniem (swoim i świata) i potrzebuje „coś" z tym zdumieniem zrobić; przede wszystkim: „oswoić" bądź „opracować". Istnienie bowiem jest niepoznawalne w swej istocie, obce i wrogie, brak w nim bowiem ludzkiego sensu i odpowiedzi na ludzkie potrzeby. Uświadomienie sobie tego faktu rodzi niepokój metafizyczny, który może być postrzegany jako pewien psychiczny dyskomfort, a nawet duchowe cierpienie. Człowiek czuje bowiem - mówiąc eufemistycznie - pewne „nieukontentowanie" w Istnieniu. Jawi się w nim jako nic nie znaczący element, rzucony w wir - mniej lub więcej - nieznanych potęg, i otoczony wszechobecną „zagadką bytu". Można śmiało powiedzieć, że nie jest to stan, w którym człowiek chciałby permanentnie żyć. Dlatego też szuka on dla tego niepokoju pewnej formy „oswojenia" bądź „opracowania/wyrażenia" - „oswojeniem" będą: religia, sztuka nie realizująca założeń „Czystej formy", filozofia pozbawiona metafizycznego wymiaru (np. neopozytywizm, pragmatyzm itp.), wartości społeczne itp. „Opracowaniem czy wyrażeniem" zaś (nie ucieczką czy też „oswojeniem) - sztuka, realizująca założenia Czystej Formy i wyrażająca uczucie metafizyczne oraz filozofia, będąca próbą opisania Istnienia i zakreślenia granic Prawdy Absolutnej.

Warto zapytać: skąd u Witkiewicza taka genealogia kultury? Czy stworzył ją samodzielnie od podstaw, czy też zainspirował się czyjąś myślą?

Sądzę, że odpowiedzi na to pytanie udzieli poniekąd krótka analiza pokrewieństw z myślą Artura Schopenhauera. Oczywiście nie będzie to jednoznacznie świadczyć o „inspiracji schopnehaurowskiej", ale ukaże, że Witkiewiczowskie myślenie o kulturze nie było osamotnione - że mógł je oprzeć o wcześniej położone fundamenty.

Metafizyczny obraz świata. Warto na samym początku przedstawić obraz świata, który wyłania się z filozoficznej wizji obu filozofów, a który wpłynął na ich filozoficzno-kulturoznawcze zapatrywania, np. wyznaczył sposób pojmowania sztuki.

Na pytanie o świat Schopenhauer odpowiada już samym tytułem swego głównego dzieła - *Świat jako wola i przedstawienie.* Witkiewicz

zaś - parafrazując ten tytuł - mógłby powiedzieć: *Świat jako wielość monad i przedstawienie w ich trwaniach.*

Przedstawienie, bo - chociaż o tym się zapomina - monadyzm biologiczny to pewna forma idealizmu epistemologicznego. Dla Witkiewicza świat w jego uposażeniu jakościowym był przede wszystkim sferą fenomenów. Podmiot w głównej mierze obcuje z przedmiotami immanentnymi. Witkiewicz pisał: „System mój jest realistyczny, z pewną dozą idealizmu w tym znaczeniu, że przedmioty świata zewnętrznego nie przedstawiają się nam jako to, czym są w istocie (,..)”[5]. Było to stanowisko łączące realizm ontologiczny (zakładający istnienie świata zewnętrznego) z pewnym idealizmem epistemologicznym w tym znaczeniu, że „przedmioty postrzegane nie są tym, czym się wydają”. Przedmioty są bowiem bytem fenomenalnym - „(...) gdy jednak wszyscy wyjdziemy, przedmioty w pokoju, jako byty zjawiskowe (fenomenalne), dla nas istnieć przestają, nie są dla nas rozciągłe, twarde, kolorowe, ciepłe itd. Jakie są, czym są, jest właśnie zadaniem filozofii ustalić”[6]. Jednakże - co należy wyraźnie podkreślić - istnieje świat pozapodmiotowy, świat zewnętrzny - świat rzeczy samych w sobie. A światem tym była dla Witkiewicza wielość biologicznych monad.

Podobne pytanie/zadanie stawiał wcześniej Schopenhauer: „(...) czym jest ów świat naoczny poza tym jeszcze, że jest moim przedstawieniem?”[7]. Przedmiot poznania to wyłącznie byt fenomenalny, pewna konstrukcja podmiotu. „Cokolwiek bowiem istnieje, istnieje tylko dla podmiotu”. Chociaż Schopenhauer jest bardziej radykalny w swym fenomenalizmie, to jego połowiczną formę znajdujemy i u Witkiewicza - „przedmiot-rzecz ma tylko i jedynie byt zjawiskowy, jako taki, jako zielony, pachnący, kwaśny itp., jako rozciągły w tychże jakościach wypełniających (...) jako w dotykowych czuciach nieprzenikliwy i twardy, i też rozciągły, istnieje tylko dla nas: jako tzw. przedmiot imma-

[5] S. I. Witkiewicz: *O idealizmie i realizmie. Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne prace filozoficzne,* w: *Pisma filozoficzne i estetyczne,* t. IIl, Warszawa 1977, s. 257.

[6] Tamże, s. 296.

[7] A. Schopenhauer; *Świat jako wola i przedstawienie,* t. I, tłum. J. Garewicz. Warszawa 1994, s. 54.

nentny (...)”[8]. Dla autora *Pojęć i twierdzeń* świat w wyposażeniu jakościowym był złudą, ale konieczną złudą (wynikającą z samej struktury istnienia) - „(...) bez rozróżnienia bytu samego dla siebie i bytu zjawiskowego nie można mówić o istnieniu”[9]. W konsekwencji świat postrzegany (rzeczy w uposażeniu jakościowym, materia martwa) to w głównej mierze świat kreowany przez podmiot, czyli innymi słowy - jego sfera immanentna (przedstawienie - używając terminu Schopenhauera).

Zjawiskowy charakter świata w żadnym razie nie przekreśla istnienia bytu obiektywnego, niezależnego od świadomości - obaj filozofowie byli zgodni co do tego, że solipsyzm i idealizm metafizyczny jako uznanie jaźni za jedyny rodzaj rzeczywistego bytu, są błędnymi i z gruntu fałszywymi stanowiskami. Obok bytu zjawiskowego przyjmowali istnienie bytu pozapodmiotowego (rzeczy samej w sobie). Dla Witkiewicza był nim (czy też była) wielość monad, dla Schopenhauera zaś - Wola.

Dla obu myślicieli świat w swej metafizycznej istocie to w gruncie rzeczy arena „mrocznych sił”. Wola bowiem to „istota wszelkiej siły, która w naturze dąży do czegoś i działa”. To ślepy i bezsensowny pęd, któremu wszystko podlega i służy. Człowiek nie jest wyjątkowym bytem, wręcz przeciwnie - jest tak samo uprzedmiotowiony przez Wolę jak każdy inny byt. W przypadku Witkiewiczowskiej wielości monad jest podobnie, wręcz identycznie - monady to byty na wskroś biologiczne. Ich działanie, oddziaływanie (lub ogólnie: życie) determinują prawa biologiczne. Dla „ludzkich” monad istnieje względna wolność, ale jest ona właśnie względna, uzależniona od charakteru konkretnego indywiduum. Można więc śmiało powiedzieć, że świat dla Witkiewicza to arena realizacji biologicznych praw, bezcelowego pędu obojętnego na ludzkie potrzeby i cele. Spostrzegł to Roman Ingarden pisząc o Witkiewiczu: „Rozum, wiedza, jasna zdecydowana wola, przejrzysta świadomość - to wszystko wydawało mu się czymś, co się wyłania z jakiegoś

[8] S. I. Witkiewicz: *O idealizmie i realizmie*, wyd. cyt., s. 327.

[9] Tamże, s. 298. Schopenhauer zaś pisał: „(...) jest naprawdę absurdem przyjmować, jakoby rzeczy jako takie istniały też poza naszą świadomością i niezależnie od niej” (patrz A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, t. II, Warszawa 1995, s. 13).

całkowicie mrocznego, irracjonalnego podłoża (...) wobec którego człowiek jako osoba jest tylko czymś pochodnym, a zarazem czymś znikomo słabym, bezsilnym *de facto* i stale w swych najlepszych wysiłkach unicestwianym. To wrogie człowiekowi podłoże, przerażające w swej odmienności od tego, co ludzkie, pełnię zła w sobie kryjące, nie była dlań materią martwą, jakby tego chciał - wedle jego terminologii - materializm fizykalny. Wedle jego przeświadczeń stanowi je wroga, pierwotna potęga życiowa, biologiczna, produkująca coraz nowe postaci życia w olbrzymim chaosie wielorodności, w całkowitej bezsensowności rozwoju. W obliczu jej staje człowiek, jak ryba wyrzucona falą na ląd, do głębi przerażony, czując zarazem całkowitą obcość i odmienność wobec świata i w nim właśnie znajdując ostateczne źródło swego zagadkowo się pojawiającego bytu”[10]. Świat, a wraz z nim człowiek, to nic innego jak igraszka „pierwotnych potęg życiowych”, „owoc” metafizyczno-biologicznych sił.

Mało tego - świat to arena ciągłej walki „wszystkiego ze wszystkim”. Schopenhauer mówił, że istnieć to „pożerać lub być pożeranym”, Witkiewicz zaś, że istnienie to „kłębowisko walczących o byt cielesnych monad”[11]. „Ta walka wszystkich gatunków IPN (Istnień Poszczególnych) między sobą jest wielkim regulatorem bytu i tylko w wyniku tej «walki potworów», jaką jest świat, na pewnych wycinkach czy «kupiurach» istnienia, stwarza się mały względny «porządeczek» społeczny (,..)”[12]. Istnienie to „metafizyczna okropność”.

Pesymistyczny wymiar obu wizji jest oczywisty. Świat to w najgłębszej swej istocie „kłębowisko mrocznych sił”, brak w nim sensu i celu, brak odpowiedzi na nadzieje i ludzkie pytania, człowiek jest jedynie wypadkową „niezrozumiałych potęg”. Warto jeszcze dodać, że Witkiewicz przekroczył wizję Schopenhauera - odrzucając wątek idealizmu

[10] R. Ingarden: *Wspomnienie o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu,* w: *Stanisław Ignacy Witkiewicz. Człowiek i twórca.* Księga pamiątkowa pod. red. T. Kotarbińskiego i J. E. Płomieńskiego. Warszawa 1957, s. 175.

[11] S. I. Witkiewicz: *Spór o monadyzm. Dwugłos polemiczny z Janem Leszczyńskim.* Warszawa 2002, s. 191.

[12] S. I. Witkiewicz: *Zagadnienie psychofizyczne,* w: *Pisma filozoficzne i estetyczne,* t. IV. Warszawa 1978, s. 79.

transcendentalnego, „wypełnił" tajemnicę woli (tajemnicę, bo wola była ostatecznie niepoznawalna) biologią. Był bowiem przekonany, że centralna kategoria filozofii Schopenhauera niczego w rzeczywistości nie wyjaśnia[13], a co najważniejsze - uważał, że wola jest hipostazą własności każdej monady[14]. W ten sposób następuje swoiste utożsamienie „pędu" woli z „pędem" biologicznym - wola zostaje „wypełniona" własnościami biologicznymi monad, prawami biologicznymi. Można więc śmiało powiedzieć, że Witkiewicz dokonał materializacji biologicznej Schopenhauerowskiego woluntaryzmu.

Tajemnica Istnienia - zagadka świata. Czy tylko przez przypadek te pesymistyczne wizje świata są pokrewne? Czy Schopenhauerowska lektura nie pozostawiła po sobie śladów w postaci emocjonalnego zabarwienia metafizyki Witkacego? Warto przypomnieć, że Witkiewicz dojrzewał w modernizmie, którego teoretyczne i metafizyczne zaplecze stanowili Nietzsche i Schopenhauer - biologizm, pesymizm i irracjonalizm były wręcz ideologicznymi sztandarami tego okresu (intelektualna atmosfera domu zapewne potęgowała recepcję „ducha epoki" u młodego Witkacego). Takie duchowe dojrzewanie „wspomagane" lekturą „całego Szopcia" musiało, jak sądzę, mieć swoje filozoficzne konsekwencje.

Skoro zrozumiałym się stało źródło pesymistycznej metafizyki Witkiewicza, warto zapytać o centralną kategorię jego filozofii kultury - Tajemnicę Istnienia - której korzenie również mogły wywodzić się z schopenhauerowskiej lektury.

Witkiewicz jako dojrzały filozof uszczegółowił pojęcie Tajemnicy Istnienia, uznając ją m.in. za: 1) Niemożliwość zdefiniowania wszystkich pojęć systemu. 2) Ograniczenia czasoprzestrzenne poznającego umysłu. 3) Ontologiczną niemożliwość odpowiedzi na fundamentalne pytania itp. Jednak wczesne jego pisma wskazują, że wyrosła ona z Kantowsko-Schopenhaurowskiej „gleby" - z „tajemniczej rzeczy samej w sobie", z przekonania, że świat dla człowieka istnieje „tylko jako zjawisko w jego świadomości". Zresztą Schopenhauer wielokrotnie używał takich sformułowań, jak np. „zagadka bytu" czy też „zagadka świata". Pokrewieństwo nasuwa się samo.

[13] Por. Tenże: *O idealizmie i realizmie...*, wyd. cyt., s. 210.
[14] Por. Tenże: *Zagadnienie psychofizyczne*, wyd. cyt., s. 84.

Schopenhauer, rozwiązując tajemnice rzeczy samej w sobie, zakreślił jednocześnie granice poznania - brak bowiem, jak już sygnalizowałem, ostatecznej odpowiedzi na to, czym jest wola. Poznanie zajmuje się tylko zjawiskami. Poznać rzecz, to poznać ją poprzez formy poznania (zdaniem Schopenhauera, inaczej postępować nie można, w przeciwieństwie - do odrzucającego aprioryczne formy poznania - Witkiewicza), ale wtedy nie poznajemy jej samej, lecz zjawisko. Dlatego „rzeczywiste, pozytywne rozwiązanie zagadki świata musi polegać na czymś, do czego uchwycenia i zrozumienia umysł ludzki jest całkowicie niezdolny, tak iż gdyby pojawiła się istota wyższa i zadała sobie trud, by nas tego nauczyć, nie moglibyśmy niczego pojąć z jej wyjaśnień”[15]. Dlatego najgłębsza istota świata musi pozostać Tajemnicą.

Chociaż obu myślicieli dzielił wątek idealizmu transcendentalnego, to łączył wątek Tajemnicy Istnienia (świata, bytu itp.). Obaj wyraźnie i świadomie zakreślili granice poznawcze własnej filozofii. Witkiewicz wielokrotnie przyznawał, iż jego system nie ma pretensji do kompletnego rozświetlenia Tajemnicy Istnienia (filozofia ograniczała się jedynie do określenia jej granic, miała być systemem Prawdy Absolutnej Negatywnej). Tajemnica Istnienia jest bowiem koniecznością ontologiczną - człowiek jest ograniczoną przestrzennie i pojęciowo monadą; nie jest w stanie poznać nieograniczonego Istnienia. „Nieskończoności Aktualnej nie zgłębimy nigdy: ani pojęciowo, ani bezpośrednio, ani w przeżywaniu, ani w twórczości, a jednak musimy ją przyjąć - tu leży źródło wszelkich tajemnic bytu”[16]. Nigdy nie odpowiemy na pytanie o „cud” istnienia (dlaczego istnieje „coś” a nie „nic?” dlaczego jestem, skoro mogło mnie nie być? dlaczego istnieją żywe stworzenia posiadające świadomość? czy świat ma sens?). Z jednej strony, jest to zakreślenie racjonalnych granic filozofii, tzn. wykluczenie z jej zakresu luźnych i bezzasadnych spekulacji, a z drugiej - konstatacja poznawczych granic samego umysłu[17]. Filozofia musi posiadać granice, a najgłębsza

[15] A. Schopenhauer: *Świat jako wola....*, t. n, wyd. cyt., s. 265.

[16] S. I. Witkiewicz: *Narkotyki-Niemyte dusze*. Warszawa 1979, s. 237.

[17] Świat (Istnienie) - na gruncie monadyzmu biologicznego - musi pozostać w najgłębszej swej istocie zagadką, bowiem biologia nie jest w stanie odpowiedzieć na najbardziej fundamentalne pytania. Odpowiedzi na nie muszą znaleźć swe miejsce na gruncie religii bądź światopo-

istota zjawisk - jak pisze Schopenhauer - musi pozostać „na wieki tajemnicą, czymś zupełnie obcym i nieznanym, zarówno w zjawiskach najprostszych, jak w najbardziej skomplikowanych”[18]. „Zagadka świata”/Tajemnica Istnienia musi pozostać bez odpowiedzi - jest to konieczność metafizyczno-epistemologiczna.

Obaj filozofowie granice poznania i filozofii upatrywali w ograniczeniach umysłu, wynikających z jego właściwości i pochodzenia. Obaj zakreślili granicę poznania, poza którą pozostawała „zagadka świata” bądź „Tajemnica Istnienia”. Obaj też uważali, że zagadka/tajemnica domaga się „oswojenia” bądź „opracowania”.

Jakkolwiek pojmować Tajemnicę Istnienia bądź „zagadkę bytu”, to oczywistym jest, że człowiek staje w swym poznaniu/życiu twarzą w twarz z nieobojętną mu, a jednocześnie obcą i tajemniczą rzeczywistością. Obaj filozofowie są zgodni, że sytuacja ta rodzi pewną postawę - człowiek potrzebuje wiedzieć czym jest świat, rzeczywistość, życie itp.; potrzebuje wykładni świata - czegoś, co umożliwi mu partycypację i życie w tym świecie. Taką wykładnią może być, ogólnie rzecz biorąc, kultura (ściślej: metafizyka lub religia), jednak nie byłoby tej wykładni bez jej źródła, bez fundamentu - niepokoju, potrzeby wiedzy, potrzeby wytłumaczenia istnienia własnego i świata.

Zwierzę metafizyczne czy nastrojona metafizycznie monada? Dla Witkiewicza ludzkość była zaledwie jednym z gatunków monad. Jednak gatunkiem szczególnym - posiadającym rozwiniętą psychikę („ducha”), operującym pojęciami, co umożliwia komunikację, a w konsekwencji stworzenie szczególnego tworu, jakim są wiedza i kultura. „Wszystko dzieje się w jakichś świadomościach, które przy pomocy używania znaków pojęciowych, tj. znaków o pewnych znaczeniach, stwarzają intersubiektywny świat wiedzy i kultury”[19]. Ten intersubiektywny świat to - przede wszystkim - efekt przystosowania się gatunku ludzkiego do świata, swoisty sposób organizacji życia. Jednak nie byłoby tego świata - świata wiedzy i kultury (a przede wszystkim czło-

glądu; nigdy zaś na gruncie filozofii (przynajmniej tej uważanej przez Witkiewicza za wartościową).

[18] A. Schopenhauer: *Świat jako wola...*, t.1, wyd. cyt., s. 170.

[19] S. I. Witkiewicz: *Zagadnienie psychofizyczne*, wyd. cyt., s. 40.

wieka) - bez najważniejszej cechy ludzkiego gatunku, tj. zdolności zdziwienia światem.

To zdziwienie - u obu filozofów - definiuje człowieka. „Z wyjątkiem człowieka - pisał Schopenhauer - żadna istota nie dziwi się własnemu istnieniu”[20] . Mało tego, to zdziwienie nobilituje człowieka, stanowi o jego wartości (można powiedzieć, że im większe zdziwienie, tym większa wartość). „Im niżej stoi człowiek pod względem intelektualnym, tym mniej zagadkowe jest dla niego samo istnienie”" . „Wyrzekanie się bowiem uczuć metafizycznych czyni nas, mimo całego uspołecznienia, bardziej podobnymi do zwierząt, niż nam się wydaje”[22] - pisał zaś Witkiewicz.

Uczucie i niepokój metafizyczny stoją na samym szczycie aksjologicznego podium. Witkacy widział w nich najważniejszy wyróżnik ludzkiej wartości - metafizycznie „nastrojone” indywiduum, nieustannie zdziwione Istnieniem - góruje bowiem nad resztą społeczeństwa. Leży w nich sens, a nawet cel wartościowego życia. Chociaż z drugiej strony - oznacza to ciągłe obcowanie z „grozą i obcością Istnienia”, pewne duchowe cierpienie, na którego „działanie” nieustannie wystawieni są filozofowie i artyści. „Filozoficzne zdumienie jest zatem w gruncie rzeczy przerażeniem i zatroskaniem”[23] - pisał Schopenhauer (a Witkiewicz się pod tym stwierdzeniem bez wątpienia podpisywał).

To zdziwienie bytem jest źródłem kultury. Kultura, jak już pisałem, powstała, zdaniem Witkiewicza, na bazie uczucia i niepokoju metafizycznego, w których indywiduum (i ludzkość) odczuwało świat jako tajemniczy, dziwny i obcy. Ten swoisty stan ducha wymagał (i ciągle wymaga) konkretnego działania, reakcji - próby „opanowania” go, bądź „oswojenia”. To zadanie spełnia kultura - dostarcza metafizycznej wykładni, która pozwala zrozumieć, oswoić bądź wyrazić Tajemnicę Istnienia. W tym przekonaniu tkwi istota Witkiewiczowskiej filozofii kultury.

[20] A. Schopenhauer: *Świat jako wola...*, t. II, s. 226.

[21] Tamże, s. 227

[22] S. I. Witkiewicz: *Nowe formy* w *malarstwie. Szkice estetyczne. Teatr*, w: *Pisma filozoficzne i estetyczne*, t.1. Warszawa 1974, s. 11.

[23] A. Schopenhauer: *Świat jako wola...*, t. II, wyd. cyt., s. 245.

Jednak Witkiewicz - automatycznie kojarzony z tym, co „metafizyczne" - nie był pierwszym i jedynym, który nadał kulturze i ludzkiemu istnieniu wymiar metafizyczny. Myślicielem, który wyraźnie nawiązywał do metafizycznej kondycji ludzkiego istnienia, był właśnie Schopenhauer. Autor *Świata jako woli...* wyraźnie pisał o „metafizycznej potrzebie człowieka", a nawet o „zdumieniu metafizycznym" i w oparciu o nie - tak, jak Witkiewicz - wyjaśniał powstanie wiedzy i kultury[24].

Człowiek, jak już pisałem, był - zdaniem Schopenhauera - jedyną istotą, która dziwi się swemu istnieniu. Kiedy zaś zastanawia się i dziwi, powstaje wyłącznie mu właściwa potrzeba metafizyki - potrzeba pewnej wykładni; potrzeba odpowiedzi na pytanie: czemu świat istnieje i czemu ma takie, a nie inne właściwości. W tym sensie człowiek jest - jak nazywa go Schopenhauer - *animal metaphysician* - zwierzęciem metafizycznym[25]. Najsilniejszym bodźcem do filozoficznej refleksji i potrzeby stworzenia metafizycznej wykładni jest zaś „obserwacja cierpień i nędzy życia", „widok nieszczęścia i zła na świecie", można powiedzieć: swoisty „ból istnienia".

Pokrewieństwo z Witkiewiczowską filozofią kultury nasuwa się samo. Potrzeba metafizyki, „ból istnienia" i metafizyczne zdumienie są, według Schopenhauera, źródłem i siłą napędową filozofii i religii. Filozofia pochodzi ze „(...) zdziwienia nad światem i naszym własnym istnieniem, narzucającym się potem umysłowi jako zagadka, której rozwiązaniem zajmuje się ludzkość bez przerwy"[26]. Genealogia filozofii podobna do Witkiewiczowskiej, w myśl której jest ona próbą opanowania Tajemnicy Istnienia, konstrukcją pojęć powstałą na bazie uczucia i niepokoju metafizycznego. Podobnie na grancie genealogii religii - obaj uważają, że ma ona cele praktyczne, chciałoby się rzec: „buforowe", jest pociechą w cierpieniu - „(...) wznosi człowieka ponad niego samego i

[24] Temu zagadnieniu poświecił osobny rozdział pt.: *O metafizycznej potrzebie człowieka* (patrz: A. Schopenhauer: *Świat jako wola...*, wyd. cyt., t. II, s. 226 i n.).

[25] Por. Tenże: *Świat jako wola...*, t. U, wyd. cyt., s. 227.

[26] Tamże, s. 243.

doczesne istnienie; objawia się w tym błyskotliwie jej wielka wartość, ba, jej niezbędność”[27].

Schopenhauer uważa religię za „metafizykę ludową”, tym samym daje do zrozumienia, że religia w swej najgłębszej istocie jest metafizyką-filozofią-wykładnią, której odpowiedzi są „nienaukowe”, oparte na wierze; wypływa z tego samego źródła, co rzeczowa metafizyka (potrzeba metafizyczna), jednakże nie może do niej pretendować. Podobnie u Witkiewicza - filozofia i religia mają to samo źródło - niepokój metafizyczny i Tajemnicę Istnienia; są wykładnią, która ma opracować *resp.* oswoić tajemniczość i obcość świata. Jednakże różni je zakres odpowiedzi, tj. wykraczanie bądź uznanie granic Tajemnicy Istnienia. Nawet wątek aksjologiczny zdaje się podobny. Schopenhauer wyżej stawia - tak jak Witkiewicz - metafizykę od religii i nauki; widzi jej wyższość, gdyż religia opiera się na wierze, a nauki badają wyłącznie zjawiska; metafizyka zaś bada rzecz samą w sobie - to, co leży u podłoża wszelkich zjawisk. Warto zwrócić uwagę, że Schopenhauer - tak jak S. I. Witkiewicz - niechętnie spoglądał w stronę filozofii akademickiej, jeżeli nie towarzyszyło jej rzetelne poszukiwanie prawdy, tj. filozofowanie poza modą czy też ustalonymi kanonami, bez wglądu na korzyści. Zresztą charakter filozofii jest w gruncie rzeczy ten sam - jest nią refleksja metafizyczna, wykraczanie poza fenomen (dla Witkiewicza był nim świat w uposażeniu jakościowym) ku rzeczy samej w sobie[28].

Metafizycznego wymiaru nie jest pozbawiona również sztuka. Zdaniem autora *Nowych form*, jest ona „potwierdzeniem Istnienia w jego metafizycznej okropności”[29] - jej funkcją jest ekspresja, jak również inspiracja metafizyczna (wyraża i powoduje uczucie metafizyczne). Wypływa z poczucia Tajemnicy i do niego dąży; tym samym jest „siostrą” filozofii.

[27] Tamże, s. 238.

[28] Warto zwrócić uwagę, że początkowo Witkiewicz utożsamiał terminy: filozofia i metafizyka. Nie używał zaś terminu ontologia.

[29] S. I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie...*, wyd. cyt., s. 25. Na uwagę zwraca powiązanie sztuki - u obu filozofów - z pesymistyczną metafizyką.

„Nie tylko filozofia, ale też sztuki piękne zmierzają w gruncie rzeczy do rozwiązania zagadki bytu. Albowiem w każdym duchu, który choć raz oddał się rozważaniom nad światem, rodzi się dążenie do uchwycenia prawdziwej istoty rzeczy, życia, bytu, nawet jeśli jest głęboko ukryte i nieświadome”[30] - pisał Schopenhauer, tym samym przyznając sztuce wartość poznawczą.

U obu myślicieli sztuka rodzi się na gruncie Tajemnicy Istnienia/zagadki bytu - jej korzenie tkwią w tej samej „glebie”, co filozofia. Różnica polega tylko na tym, że sztuka u Schopenhauera jest pewną formą poznania, u Witkiewicza zaś - wyrazem poznania, nie tyle poznaniem Tajemnicy, co jej ujęciem i potwierdzeniem, ekspresją twórcy i inspiracją odbiorcy. Zresztą obu myślicieli łączy przyznanie sztuce kontemplacyjnego i bezinteresownego charakteru; na czoło wysuwa się zdolność ujmowania bytu. Obaj łączą sztukę z metafizycznym obrazem świata, z jego pesymizmem i „okropnością”. Chociaż Witkiewicz nie zgodziłby się z Schopenhauerem, że sztuka (ta „prawdziwa”) ma nieść ukojenie (taki cel realizuje „niska” sztuka, „wysoka” spogląda cierpieniu prosto w „oczy”), to jednak zgodziłby się - przynajmniej w klasycznym okresie swej twórczości, tj. przed porzuceniem malarstwa artystycznego - na Schopenhauerowską apologię sztuki - na przyznanie jej szczególnego miejsca w ludzkiej egzystencji. Zresztą czy Witkiewiczowskie „potwierdzenie Istnienia w jego metafizycznej okroponości” - cel, który wyznaczył sztuce - nie jest w gruncie rzeczy pewną formą (masochistycznego) ukojenia?

Zakończenie. Pokrewieństwa, moim zdaniem, są na tyle wyraźne, iż trudno mówić o przypadkowych bądź luźnych zbieżnościach. Wczesne lektury dzieł Schopenhauera nie pozostały bez śladu. Być może nie była to świadoma inspiracja, jednakże wiele wskazuje na to, że Schopenhauer mógł ukierunkować „metafizyczny” sposób myślenia Witkiewicza. Wskazują na to nie tylko filozoficzne wątki (np. wspólne obu myślicielom poszukiwanie rzeczy samej w sobie), lecz również podobne (wręcz identyczne) sformułowania, jak np.: „zagadka bytu”, „zdumienie metafizyczne”, „metafizyczna potrzeba” itp. Nie sądzę, że jest to tylko przypadkowa zbieżność bądź luźne pokrewieństwo; przeczy temu kontekst.

[30] A. Schopenhauer: *Świat jako wola...*, wyd. cyt., t. II, s. 581.

Obaj przyjmowali, że postrzegany świat to byt zjawiskowy (konieczna złuda - jak pisał Witkiewicz), obaj przyjmowali, że rzecz sama w sobie (i świat) to w rzeczywistości realizacja „mrocznych sił" (Witkiewiczowskie monady podlegają „ślepym" prawom biologicznym) - stąd pesymizm i pesymistyczna wizja Istnienia. Obaj przyjmowali, że świat w swej najgłębszej istocie pozostanie na zawsze Tajemnicą (Schopenhauerowska zagadka bytu, Witkiewiczowska Tajemnica Istnienia); temu twierdzeniu dali metafizyczno-epistemologiczne uzasadnienie. Obaj też uważali, że ta obcość, tajemniczość i „okropność" świata wymaga „oswojenia". W zdumieniu, „w potrzebie metafizycznej", w „bólu istnienia" leży bowiem źródło kultury.

Człowiek potrzebuje „metafizycznej wykładni", tym są bowiem filozofia i religia. Sztuka również nie jest pozbawiona metafizycznego wymiaru - jest potwierdzeniem „okropności Istnienia" (Witkiewicz) bądź tej „okropności" wyciszeniem (Schopenhauer). Źródło sztuki, filozofii i religii jest jedno - jest nim Byt, jego Tajemnica, „okropność"; jest nim „walka wszystkiego ze wszystkim", poczucie obcości, ciągły wybór - „pożerać, czy być pożeranym"; jest nim brak miejsca na ludzkie nadzieje i odpowiedzi. W tym też tkwi, jak sądzę, humanizm obu myślicieli - człowiek winien być czymś więcej niż igraszką „mrocznych potęg", winien przezwyciężać pesymizm - tu rola sztuki i współczucia u Schopenhauera, u Witkiewicza zaś - walka o uczucia metafizyczne.

W tym kontekście staje się zrozumiała nieustanna walka Witkiewicza o kulturę, o uczucia metafizyczne, intelekt i przeżywanie Tajemnicy Istnienia - jej stawką jest ludzki los - wyrwanie go z „irracjonalnego i ślepego" podłoża i nadanie mu nowego znaczenia. W tym sensie myśl Witkiewicza jest myślą na wskroś humanistyczną - przejętą tym, co ludzkie, i tym, co ludźmi nas czyni.

Summary

The paper presents connections between the philosophy of culture of Stanislaw Witkiewicz and the thinking of Artur Schopenhauer. They show that the interests of young Witkacy in the philosophy of Schopenhauer left clear footprints in his literary output. They can be witnessed by similar views on being, the origins of culture (philosophy, religion, arts), conceptions and anthropology.

EDUKACJA FILOZOFICZNA REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE
Vol. 46 2008 PRZEGLĄDY

PIOTR S. MAZUR
UKSW w Radomiu

DZIAŁANIE CELOWE - MIĘDZY PRAKSEOLOGIĄ A PROWIDENCJĄ LUDZKĄ

Odkąd pod koniec wieku XIX zaczęto bardziej szczegółowo badać zagadnienie celowego działania od strony jego skuteczności, problem ten pozostaje przedmiotem zainteresowania nie tylko filozofii czy socjologii. Jednakże przynajmniej niektóre z problemów dziś przypisanych do prakseologii podejmowane były na wiele wieków przed rozważaniami L. Bourdeau, A. Espinasa czy T. Kotarbińskiego. Wydaje się, że tak właśnie należy patrzeć na klasyczną koncepcję prowidencji ludzkiej, która mogłaby dopełniać współczesne badania prowadzone w ramach prakseologii, gdyby nie popadła nieomal w całkowite zapomnienie. Warto więc w kontekście prakseologii nieco ją przybliżyć, biorąc za punkt odniesienia poglądy głównych twórców obydwu koncepcji w osobach św. Tomasza z Akwinu i Tadeusza Kotarbińskiego.

Czym jest prowidencja? Termin *prowidencja,* będący odpowiednikiem greckiego *prónoia* i łacińskiego *providentia,* w dziejach filozofii, jak i polskiej literaturze filozoficznej, tak mocno splótł się z opisem relacji Boga do świata, że w zasadzie jedynie sporadycznie jest odnoszony do działania człowieka. Gdy jednak prześledzi się dzieje filozofii, bez trudu można dostrzec, że był on używany także do działania ludzkiego. Wprost posługiwali się nim m.in.: Cyceron, Plotyn[1], św. Tomasz, a nawet L. Feuerbach[2], choć w tym ostatnim przypadku chodziło przede wszystkim o negację opatrzności Bożej.

[1] Zob. *Enneady,* III, 2, 1, tłum. A. Krokiewicz. Warszawa 1959, s. 279.

[2] Zob. L. Feuerbach: *O istocie chrześcijaństwa,* w: *Wybór pism,* tłum. M. Skwieciński, t. 2. Warszawa 1988, s. 177.

Już Cyceron uznawał prowidencję za szczególną dyspozycję intelektu ludzkiego służącą roztropnemu działaniu[3]. Przeciwstawiając ją popularnemu wówczas wróżbiarstwu, podkreślał znaczenie przewidywania w sferze praktycznej opartego wyłącznie na racjonalnych przesłankach. Jednakże przewidywanie obejmuje tylko jeden z aspektów prowidencji, i dlatego Akwinata, obok zdolności przewidywania przyszłości poprzedzającego działanie nazywanej przez niego *zamysłem porządku* (*ratio ordinis*) lub *zamysłem prowadzenia bytów do ich celów*, wskazywał również na porządek jego wykonania, jakim jest *rządzenie* (*executio ordinis*)[4]. Prowidencja jako rządzenie polega na kierowaniu bytów do ich celów i należy do obowiązków tych, którzy w danym aspekcie sprawują władzę. Rządzenie to obejmuje także samego działającego (autoprowidencja), który jest zdolny do pokierowania sobą, oraz cały porządek rzeczowy. Roztropne przewidywanie i rządzenie są, zdaniem św. Tomasza, przejawem *troski* (*cura*) człowieka o dobro podlegającej mu rzeczywistości[5]. O ile więc w swojej istocie prowidencja jako przewidywanie należy do działania intelektu praktycznego, podobnie jak rządzenie, o tyle troska byłaby sposobem udziału w prowidencji aktów ludzkiej woli. Mając na względzie przewidywanie, rządzenie i troskę, które spotykają się w jednym działaniu, odniesienie terminu *providentia* do człowieka wydaje się jak najbardziej zasadne.

W ujęciu św. Tomasza określenie celu, ku któremu prowidencja zmierza, czy to w aspekcie przewidywania, rządzenia czy troski, nie należy do jej zakresu, choć trudno sobie wyobrazić, aby cel pociągał do działania bez podmiotowej wizji przyszłego zjednoczenia się z nim. W ścisłe prowidencjonalnej fazie praktycznego działania (*nakaz*) chodzi natomiast o przewidywanie środków prowadzących do wykonania celu wybranego w akcie decyzyjnym. Cel ten nie jest dla prowidencji obojętny, gdyż - jeśli jest niegodziwy - odbiera ludzkiemu przewidywaniu, rządzeniu czy trosce właśnie ów prowidencjonalny charakter. Co więcej, Tomasz wyróżnia prowidencję szczegółową i ogólną. Prowidencja

[3] Zob. M. T. Cicero: *O wróżbiarstwie*, w: *Pisma filozoficzne*, tłum. W. Kornatowski, t. 1. Warszawa 1960, s. 237.

[4] Zob. *Sth*, q. 22, a. 1, ad 1.

[5] Zob. j.w.

szczegółowa odnosi się do konkretnych celów, jakich wiele człowiek realizuje w różnych sferach swojego życia indywidualnego czy społecznego. W tym zakresie każda forma prowidencji indywidualnej podlega prowidencji społecznej, jaka jest realizowana przez rządzących rodziną czy państwem. Szczególnego jednak wymiaru nabiera prowidencja wertykalna odnosząca się do realizacji celu całego życia człowieka. W jej świetle wszystkie cele partykularne stają się środkami do osiągnięcia tego zasadniczego celu. Co więcej, cel ten jest racją realizacji celów partykularnych[6]. W świetle tego celu prowidencja staje się koniecznym czynnikiem właściwego pokierowania całym życiem człowieka.

Co do środków, jakie ma do dyspozycji podmiot prowidencji, to muszą one spełniać jednocześnie warunek skuteczności i godziwości moralnej. Tylko wówczas bowiem oparte na nich działanie może być uznane za roztropne. Brak skuteczności utrudnia lub uniemożliwia osiągniecie celu, zaś naruszenie godziwości moralnej jako pomnażające braki (zło), przeczy naturze celu jako dobra. Nie można bowiem realizować dobra-celu przy użyciu niegodziwych środków, nie mówiąc już o realizacji niegodziwego celu. Akwinata wskazuje tu na dwie zasadnicze wady przeciwstawiające się prowidencji. *Nieprowidencja* (*improvidentia*) jest przewidywaniem i rządzeniem przez człowieka podlegającą mu rzeczywistością w sposób pozbawiony roztropnego wymiaru. O wiele gorszą wadą jest natomiast *antyprowidencja,* która jest przewidywaniem służącym przebiegłości (*astutia*), w której podmiotowe dyspozycje człowieka służą realizowaniu celu niegodziwymi środkami lub jakiegoś niegodziwego celu nawet godziwymi środkami.

Mimo rozlicznych braków wynikających z niedoskonałości czy to w przewidywaniu przyszłości, czy w rządzeniu, w wizji Akwinaty prowidencja jest wyrazem zdolności człowieka do kierowania sobą oraz podlegającą mu rzeczywistością osób i rzeczy. Jako taka jest szczególnym przejawem jego godności osobowej[7].

O podobieństwie prowidencji do prakseologii. Zarówno prowidencja jak i prakseologia, wyjaśniając ludzkie działanie, służą zwłaszcza jego usprawnieniu polegającym na realizacji celu. Podstawą prakseologii

[6] Zob. *Sth*, 1-2, q. 1, a. 4, c.
[7] Zob. *De veritate,* q. 5, a. 5, ad 2.

jest istnienie w świecie zauważalnych związków przyczynowo-skutkowych, gdzie ogólny sposób przyczynowania polega na tym, że zdarzenia wystarczające do zaistnienia określonego skutku zachodzą wcześniej niż sam skutek. Stąd T. Kotarbiński wskazuje na „przyrodzoną prawidłowość następstwa zdarzeń", którą człowiek może poznać i którą może się posłużyć[8]. Prowidencja, jako forma racjonalnego przewidywania środków i kierowania za ich pomocą określonych podmiotów do ich celów, również posługuje się poznaniem przyczynowo-skutkowym. Jednakże biorąc pod uwagę złożoność całej sfery działalności moralnej, która - zdaniem św. Tomasza - nie posiada szczegółowych i jednoznacznych reguł postępowania, dodatkowo istnieje konieczność korzystania z poznania analogicznego. Służy ono nabyciu odpowiedniego doświadczenia w przewidywaniu i rządzeniu poprzez znalezienie podobieństwa obecnej sytuacji i podejmowanych w niej działań do działań zaistniałych w przeszłości w podobnych okolicznościach. I dlatego roztropne działanie oparte na prowidencji jako roztropnym przewidywaniu domaga się w równym stopniu pamięci przeszłości i znajomości (rozpoznania) teraźniejszości. Jednakże są one przyporządkowane do przewidywania przyszłości[9]. Doświadczenie użycia takich a nie innych środków przez określone podmioty w określonych okolicznościach w przeszłości może pomóc w zaplanowaniu właściwego sposobu użycia środków służących osiągnięciu celu aktualnego działania. Trzeba jednak pamiętać, że wnioskowania oparte na analogii nie są niezawodne, i nawet bardzo duże podobieństwo dwóch działań nie daje gwarancji osiągnięcia celu aktualnego działania. Jednakże w sytuacji ograniczonego przewidywania i posługiwania się istniejącymi środkami, których nie da się ująć za pomocą określonego algorytmu pozwalającego bezbłędnie wnioskować, każda forma racjonalnego uchwycenia przyszłości wydaje się pomocna.

Za wspólną prakseologii i prowidencji można uznać definicję środka wskazaną przez polskiego filozofa, jako „(...) będące dziełem czyimś zdarzenie w postaci zmiany lub stanu rzeczy spowodowane dla osiągnięcia tego celu"[10]. Mówiąc językiem filozofii klasycznej, środek to emana-

[8] Zob. T. Kotarbiński: *Traktat o dobrej robocie,* Wrocław-Warszawa 1975, s. 23.

[9] *Sth,* 1, q. 22, a. 1, c.

[10] T. Kotarbiński, dz. cyt., s. 55.

cja czyjegoś działania, poprzez którą staje się on sprawiającą coś przyczyną. Środkiem działania nie musi więc być jedynie jakieś narzędzie. W ujęciu Akwinaty, podmiotowymi środkami są m.in. same władze rozumu czy woli, za pomocą których człowiek działa, ale i ich różne trwałe dyspozycje pozwalające czynić to sprawnie.

Ani prakseologia, ani prowidencja same w sobie nie zajmują się od strony treściowej określaniem celu działania. Nie oznacza to bynajmniej, że zagadnieniem tym w ogóle się nie interesują. W rzeczywistości ludzkiego działania istnieje wiele celów. Są wśród nich cele pośrednie, a więc podrzędne wobec jakiegoś celu nadrzędnego[11]. Istnienie tych celów wchodzi w strukturę ludzkiego działania jako środek, i dlatego konieczne jest ich uwzględnienie. Warto tu jednak odnotować, że prakseologię wyróżnia utylitarne podejście do środków, nakazujące stosowanie wszystkiego co niezbędne, za wyjątkiem tego, co uniemożliwia realizację celu[12]. Prowidencja spośród wielu środków i możliwości ich użycia bierze pod uwagę jedynie te, które są godziwe, a więc nie tylko pozwalają skutecznie osiągnąć cel działania, ale przez to czynią dobrym sam działający podmiot.

Wspólne prakseologii i prowidencji jest wreszcie przekonanie o zawodności ludzkiego przewidywania przyszłości i działania. T. Kotarbiński odwołuje się m.in. do niepożądanych skutków, jakie pojawiają się nawet w najbardziej przemyślanym i zamierzonym ludzkim działaniu[13]. Wyjaśnieniu tej trudności służy klasyczne odróżnienie *prowidencji akceptującej* (*providentia approbations*) od *prowidencji dopuszczającej* (*providentia concessions*), którym posługuje się Akwinata[14]. W ludzkim działaniu, obok skutków pożądanych w postaci zrealizowanego celu działania, pojawiają się także skutki uboczne. Dla Akwinaty ten stan stanowi wyzwanie, gdyż chodzi o skutki związane z wprowadzeniem w rzeczywistość realnych braków, a więc zła. Świadome i celowe (akceptujące) wprowadzenie takich niepożądanych skutków sam działający

[11] Zob. tamże, s. 76.

[12] Zob. tamże, s. 78.

[13] „(...) Jesteśmy zawsze sprawcami nie tylko tego, do czego zmierzamy, a jakże często - tylko nie tego, do czego zmierzamy” (T. Kotarbiński, dz. cyt., s. 28).

[14] Zob. *De veritate*, q. 5, a. 4, c.

podmiot prowidencji czyniłoby kimś złym i dlatego jest wykluczone. W realnym działaniu, z uwagi na większe dobro, konieczne jest niekiedy dopuszczenie do zaistnienia braków. Szczególnymi wypadkami dla takich sytuacji będą wskazywane przez Kotarbińskiego tzw. sytuacje przymusowe, gdzie działanie dokonuje się pod wpływem nakazu czy też „sytuacja jednego wyjścia", kiedy uniknięcie braków jest możliwe tylko w jeden sposób.

Przy wszystkich różnicach między prowidencją a prakseologią, które zostaną tu jeszcze uwyraźnione, wskazuje się w nich na podobne fazy ludzkiego działania. Zaczyna się ono od opartego na związkach przyczynowo-skutkowych przewidywania i budowania planu działania zogniskowanego na poszukiwaniu koniecznych i wystarczających środków do osiągnięcia celu. Na etapie wykonania konieczne jest natomiast urzeczywistnienie zamierzonych środków poprzez uruchomienie odpowiednich przyczyn sprawczych. Przy czym cel działania w obu przypadkach jest praktyczny, a więc nie chodzi tu o poznanie prawdy, lecz o osiągnięcie jakiegoś dobra. Cel ten może być realizowany przez jednostkę, jak i jakąś grupę ludzi, może być osiągany od razu lub etapami poprzez cele pośrednie, może wreszcie być realizowany bezpośrednio przez działający podmiot lub za pośrednictwem osób drugich.

Teoretyczny charakter obydwu koncepcji nie stanowi bynajmniej problemu w praktycznym wykorzystaniu rezultatów ich badań. W tym sensie można mówić o złożonym celu poznania ludzkiego działania czy to od strony prowidencji, czy prakseologii.

Wskazane tu niektóre podobieństwa prowidencji do prakseologii jako koncepcji tłumaczących ludzkie działania i służących jego usprawnieniu, nie prowadzą jednak do ich utożsamienia. Akcentując bowiem szczegółowiej specyficzny charakter tych teorii, nietrudno dostrzec różnicę między nimi.

O różnicy między prowidencją a prakseologią. Zarówno prowidencja jak i prakseologia mają na względzie sprawne osiąganie celu w ludzkim działaniu. Obie też są formami racjonalnego pokierowania tym działaniem. Sama jednak racjonalność w żadnym przypadku nie jest cechą rozstrzygającą o przynależności jakiegoś przewidywania do prowidencji czy prakseologii. Jasno dał temu wyraz T. Kotarbiński

stwierdzając, że „prakseolog nie pyta, jaki będzie racjonalny sposób dojścia do celu, lecz pyta, jakie działanie jest potrzebne, by dojść do celu, poszukuje tedy warunków sprawności przyszłych działań. To odpowiada definicji prakseologii jako nauki o działaniu sprawnym, choć prawdą jest, że działanie wykonywane wedle osiągnięć prakseologii jest działaniem racjonalnym, gdyż jest sprawne metodologicznie”[15]. Natomiast dla prowidencji w jej klasycznym ujęciu racjonalność przewidywania przyszłości, tworzenie planu działania i jego realizacja jest tylko elementem tego, co Akwinata uznawał za działanie *roztropne*. Jak bowiem istnieje różnica między działaniem racjonalnym, a działaniem skutecznym, tak też istnieje różnica między działaniem racjonalnym a roztropnym. W działaniu racjonalnym wystarczy, aby rozum wskazał odpowiednie środki i pokierował nimi umożliwiając osiągnięcie celu.

Środków w działaniu może być jednak wiele, różny może być ich dobór i sposób użycia. Dlatego prakseologia wyakcentowuje moment skuteczności w osiągnięciu celu. Tymczasem prowidencja z założenia idzie o krok dalej. Skuteczności bowiem przydaje znamię moralne, poprzez to angażując nie tylko intelekt, ale i wolę działającego podmiotu. Przewidywanie racjonalne o tyle jest prowidencją jako przewidywaniem roztropnym, o ile opierając się na rzetelnym poznaniu umożliwia „(...) poprawne skierowywanie do celu (...)”[16] oraz w o ile ma jednocześnie na względzie „osiąganie dobra i ustrzeżenie przed przeciwstawnym złem”[17]. Można więc stwierdzić, że jak prakseologia zmierza do uskutecznienia celu, tak prowidencja na równi z nim zmierza do dobra bytu objętego skutecznym działaniem i to tak dalece, że nie w jej ramach nie ma osiągnięcia celu z pominięciem dobra moralnego przedmiotu działania. Nawet bowiem wówczas, gdy prowidencja zorientowana jest na jakieś cele o charakterze rzeczowym, jak np. wygranie bitwy w czasie wojny czy organizacja państwa w ramach rządzenia, to ich sens i ocena dokonuje się jedynie w odniesieniu do dobra osób, którym całe to działanie jest przyporządkowane. Dla oceny działania w aspekcie prakseolo-

[15] T. Kotarbiński: *Oskar Lange, sojusznik prakseologów"*, w: *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, red. J. Kotarbińska. Wrocław 1986, s. 24-25.

[16] *Sth*, 2-2, q. 49, a 6, ad 3.

[17] Tamże, q. 49, a. 8, ad 1.

gicznym ważna więc będzie skuteczność osiągnięcia celu, jakim jest np. budowa stadionu narodowego na Euro 2012, dla oceny prowidencji zaś, która takiego celu pośredniego działania nie wyklucza, zasadnicze znaczenie będzie miało dobro osób, którym ta budowa ma ostatecznie służyć. Co więcej, w perspektywie prowidencji samo podjęcie przez rządzących realizacji takiego celu podyktowane jest tym właśnie dobrem osób będących przedmiotem prowidencji. Tak więc cel działania w punkcie dojścia nie może być od strony moralnej odmienny od celu w punkcie wyjścia (motyw).

Zasadnicza różnica między prowidencją a prakseologią dotyczy tego, że o ile pierwsza służyć ma celem moralnym, nie wykluczając przy tym działań skierowanych na jakieś wytwory, o tyle prakseologia w całości służy właśnie tym ostatnim i to nawet wówczas, gdy bierze pod uwagę także względy moralne. Nie jest przypadkiem, że w filozofii klasycznej w sferze praktycznej odróżniano działanie wytwórcze (sztukę) skierowane na cel zewnętrzny wobec działającego podmiotu oraz działanie moralne, mające na względzie dobro samego działającego podmiotu[18]. Cel działania moralnego jest wsobny, pochodzi od człowieka i kieruje się bezpośrednio na dobro człowieka stąd wszystkie środki rzeczowe pełnią jedynie funkcję narzędzi w realizacji dobra moralnego, nawet jeśli związane jest z nim praktyczne działanie np. rolnik orze pole, czy kucharz gotuje zupę. W sferze wytwarzania tymczasem, którą zajmuje się prakseologia, działanie nakierowane jest na dobro zewnętrznego przedmiotu.

O zasadności uznania prakseologii za naukę odnoszącą się do klasycznie rozumianej wytwórczości świadczy to, że mówi ona o zasadach sprawnego działania, gdy tymczasem w sferze moralnej, do której prowidencja się odnosi nie ma żadnych konkretnych reguł działania, poza normą *czyń dobro, zła unikaj*, będącą odczytaniem prawa naturalnego[19]. Gdy prakseologia uformowanie obiektywach zasad skutecznego działa-

[18] Zob. tamże, q. 47, a. 5, c.

[19] Św. Tomasz, wskazując na to, że sztuka z uwagi na cel wymaga posługiwania się ściśle określonymi środkami, zaznacza, że są też i takie sztuki jak żegluga, gdzie środki nie są tak oczywiste i dlatego podobnie jak w sferze moralnej potrzebny jest nad nimi odpowiedni namysł (zob. *Sth*, 2-2, q. 47, a. 4, ad 2).

nia stawia sobie za cel, cechą rozpoznawczą prowidencji jest niemożność wskazania takich przedmiotowych zasad działania. W prowidencji natomiast akcent kładziony jest na wyrobieniu trwałych dyspozycji podmiotowych (cnót), dzięki którym możliwe jest pokierowanie konkretnymi środkami, w konkretnych okolicznościach z łatwością, przyjemnie i natychmiastowo. W rezultacie w sferze życia moralnego człowiek posługuje się jedynie ogólnymi zasadami, które musi na sposób analogiczny zastosować do bieżących okoliczności. Usprawnienie działania moralnego jest możliwe tylko poprzez udoskonalenie dyspozycji podmiotowych, a nie rzeczywistości przedmiotowej.

Kolejna różnica między prakseologią a prowidencją dotyczy tego, że konkretne cele działania opartego na prowidencji pozostają w odniesieniu do jakiegoś bardziej ogólnego celu, który Tomasz nazywa celem całego ludzkiego życia. Choć prowidencją sama w sobie nie wskazuje, czym jest ów cel, to jednak w sposób fundamentalny zmienia on sposób patrzenia na wszystkie cele partykularne. Cele partykularne pełnią rolę środków w realizacji zasadniczego celu całego życia człowieka, tak, że ostatecznie w zasadzie nie ma działań ludzkich dokonujących się poza obrębem jego prowidencji. Albo pozwalają one cel ten osiągnąć, albo nie. Stąd w prowidencję wpisana jest określona wizja świata, ale i człowieka. Prakseologia natomiast, mówiąc o celach podrzędnych i celu nadrzędnym działania, tego ostatniego nie rozpatruje pod kątem całego życia ludzkiego. Zresztą na czym miałaby polegać skuteczność w osiąganiu takiego celu? Skuteczność działania złożonego, gdzie pojawiają się cele pośrednie, przejawia się w wytworze dostępnym w doświadczaniu zewnętrznym. W tym sensie cel całego życia ludzkiego, jakim jest, zdaniem św. Tomasza, szczęście wynikające z aktualizacji potencjalności osobowych, nie jest od strony zewnętrznej mierzalny, natomiast stanowi on składnik wszystkich decyzji i działań moralnych.

Brak zasad przedmiotowych dla prowidencji sprawia, że w odróżnieniu od prakseologii trudno w niej mówić o metodzie skutecznego działania. Przyjmując za Kotarbińskim, że metoda jest to „(...) sposób *

[20] „(...) Działania wypływające ze sprawności dają zadowolenie, pozostają zawsze w gotowości i łatwo nam je wykonać, gdyż są zgodne w naturze z władzami wykonawczymi" (*De veritate*, q. 20, a. 2, resp.).

wykonywania czynu złożonego, polegający na określonym doborze i układzie jego działań składowych, a przy tym uplanowiony i nadający się do wielokrotnego stosowania”[21], trudno takie cechy przypisać sferze życia moralnego, do której prowidencja należy, gdzie każde zdarzenie jest wyjątkowe i niepowtarzalne.

Jeszcze inna różnica między prowidencją a prakseologią polega na sposobie ukonstytuowania się działającego pomiotu. Za rzeczywisty podmiot prowidencji uchodzi nie tylko ten, kto posiadając w danym zakresie władzę zrealizował cel działania opartego na roztropnym przewidywaniu, ale również ten, który natrafiając na nieprzezwyciężalne trudności, celu tego nie osiągnął. Czasem zaś przejawem prowidencji będzie właśnie niezrealizowanie celu, jak np. wtedy, gdy skuteczne doprowadzenie do celu godziłoby w dobro moralne osób, których to działanie dotyczy. Inaczej jest w przypadku prakseologii. Tutaj dla pozytywnej oceny działania konieczne jest każdorazowe zrealizowanie celu i wszystko, co tej skuteczności się przeciwstawia, włącznie z moralnością, stanowi w osiągnięciu celu przeszkodę. Moralne konstytuowanie się człowieka poprzez prowidencję nie pokrywa się więc ze skutecznością działania, opisywaną przez prakseologię.

Zakończenie. Na kanwie podniesionych tu rozważań trudno nie zadać pytania o zasadniczy sens celowego działania człowieka. Zakładając, że powinno być ono zarazem godziwe od strony moralnej, i skuteczne w aspekcie prakseologicznym, można pytać o to, który wymiar jest bardziej istotny. Tak więc, czy prakseologia winna wyprzedzać moralność, jak to się dzieje w praktyce, czy też prymat winna mieć godziwość działania, co było postulatem etyki od jej greckich początków? Co ciekawe, mówiąc o koniunkcji skuteczności i godziwości moralnej działania, które akcentują odmienne sposoby ujmowania niekiedy tej samej rzeczywistości ludzkich czynów, nietrudno zauważyć, że w różnych sferach aktywności człowieka raz jeden, a raz drugi czynnik jest ważniejszy. W życiu indywidualnym, jak w czasach starożytnych, wciąż pierwszorzędną rolę przypisuje się moralności. Tymczasem w sferze działania społecznego (polityka) sprawa nie przedstawia się tak jedno-

[21] T. Kotarbiński: *Traktat...*, wyd. cyt., s. 79.

znacznie, gdyż przynajmniej od czasów N. Machiavellego podnosi się rangę skuteczności w działaniu na niekorzyść sfery moralnej.

Odmienność między prowidencją a prakseologią nie ogranicza się jedynie do natury samego działania, lecz sięga głębiej do leżących u ich spodu założeń ontycznych i antropologicznych. W myśli klasycznej, której reprezentantem jest Tomasz z Akwiniu, dobre życie człowieka jest związane z teoretyczną spekulacją i moralnością. Wytwórczość stanowi względem nich sprawę wtórną. Sama zaś możność realizacji prowidencji względem osób drugich jest wyrazem wyjątkowej pozycji człowieka w świecie i wynikającej stąd godności. Poprzez roztropne przewidywanie i rządzenie, które składają się na troskę względem osób drugich, człowiek w istocie, choć niedoskonale, to jednak naśladuje działanie samego Absolutu, rozciągającego swoje rządy nad światem.

Z racji praktycznego nachylenia myśli współczesnej, które dokonało się zwłaszcza za sprawą pozytywizmu, głoszącego prymat działania nad spekulacją teoretyczną, akcent pada na to, co przedmiotowo jest mierzalne. W sferze tego, co klasycznie określano jako *tećhne* (wytwarzanie) łatwiej też wskazać zasady sprawnego działania. Nie jest więc przypadkiem, że w świecie dwóch różnych typów spojrzenia na rzeczywistość i człowieka, o prowidencji mówiło się w myśli klasycznej, a o prakseologii w filozofii współczesnej. Teza ta jest jednak pewnym uproszczeniem, gdyż nie jest tak, że w starożytności i średniowieczu w refleksji nad działaniem ludzkim nie interesowano się sztuką, a współcześnie pomija się moralność. Aspekt etyczny w zakresie prakseologii pojawia się już przecież w samym tytule dzieła T. Kotarbińskiego, jakim jest *Traktat o dobrej robocie.*

Zestawienie prakseologii T. Kotarbińskiego z prowidencją nie byłoby tu w pełni zasygnalizowane, gdyby pominąć jego koncepcję spolegliwego opiekuna. Niezależnie od wskazywanych tu różnic w sposobie widzenia człowieka i świata, to właśnie w postawie spolegliwego opiekuna wyrażałaby się obecna w prowidencji troska o byty drugie. Rolę opiekuna może spełniać jedynie ta osoba, której można do tego stopnia zawierzyć, że nie zawiedzie nawet w trudnościach czy niebezpieczeństwie[22]. Opiekunem, zdaniem Kotarbińskiego, będzie „(...) każdy, kto

[22] Zob. T. Kotarbiński: *Medytacje o życiu godziwym.* Warszawa 1986, s. 59.

ma jako zadanie dbać o kogoś poszczególnego lub o taką czy inną gromadę istot, pilnując takiego lub innego ich dobra”[23].

Uznając odrębność prakseologii i prowidencji wspartą na klasycznym odróżnieniu moralności od sztuki nietrudno dostrzec, że mają one na względzie działanie celowe. Działanie to domaga się realizacji dobra. Jeśli akcent postawić na prowidencję, to będzie ona zawsze wskazywać na ostateczne przyporządkowanie działania (pracy) także w sferze wytwórczej do dobra osoby. I o ten właśnie aspekt prowidencja może wzbogacić rozwinięte już dziś badania w zakresie prakseologii.

Summary

Praxeology is a science of human action in respect to its efficiency and effectiveness. It is in the context of praxeology that the author tries to familiarize his reader with St. Thomas Aquin's conception of human providence. Just like praxeology, providence as an "order of things foreordained towards an end" and "the execution of that order" deals with ways of reaching the goals of human action. Prudent foresight and governance mindful of human responsibility for the world in which he lives are the two basic elements of providence. Notwithstanding numerous similarities between the providence of St. Thomas Aquin and the praxeology of T. Kotarbiński, there is one major difference between the two: providence deals primarily with moral aspect of human life while praxeology is more applicable to an art. Providence, however, can supplement praxeology by suggesting that caring for a human being is paramount to its effectiveness.

Tamże, s. 59.

EDUKACJA FILOZOFICZNA REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE
Vol. 46 2008 PRZEGLĄDY

JANUSZ IDŹKOWSKI
UJKSW w Warszawie

KONTEMPLACJA A „MOWA SERCA”

1. Wstęp. Istotnym celem niniejszego artykułu będzie zaznaczenie i uwypuklenie zależności, jakie zachodzą pomiędzy kontemplacją a mową serca. Są to zagadnienia, którym nie poświęcono zbyt wielu opracowań we współczesnej literaturze filozoficznej. Powodów tego stanu rzeczy zapewne jest kilka. Wymienić należy chociażby najważniejsze.

Kontemplację potraktowano przede wszystkim jako zagadnienie z dziedziny teologii lub religii, z dziedziny religii chrześcijańskich i niechrześcijańskich. Ponadto jest sprawą zasadną zajmowanie się kontemplacją w kontekście religii objawionej czyli nadprzyrodzonej. Jednak trzeba zwrócić uwagę na fakt, że kontemplacja jest czynnością naturalną dla każdego człowieka, tzn. wynikającą z jego ludzkiej natury, a tym samym jest również czynnością niezależną od życia religijnego.

Od siedemnastego wieku do dziś dominuje rozumienie uprawiania filozofii, czy w ogóle nauki, w sposób zaproponowany przez Kartezjusza, jako poznanie jasne i wyraźne. Później, począwszy od Kanta, w kulturze uprawiania filozofii zaczyna dominować subiektywizm i gnozeologiom, co oznacza, że sposób poznania wyznacza przedmiot poznania, lub aspekt poznania tego przedmiotu. W czasach współczesnych neopozytywizm, filozofia analityczna, strukturalizm, fenomenologia, egzystencjalizm, hermeneutyka proponują jako uprawianie filozofii analizę języka, tekstów, znaczeń, przeżyć. Tym samym zawężają filozofię do teorii poznania, logiki, filozofii kultury czy antropologii. Nawet odrodzenie tomizmu w XX wieku i wielkie zasługi Jacques Maritaina i Etienne Gilsona za granicą, a Mieczysława Krąpca i Stefana Swieżawskiego w Polsce, nie przełamały do końca neopozytywistycznego sposobu filozofowania. Pominięto, między innymi, pewien etap w procesie poznawania rzeczywistości przez człowieka, nazywany obecnie poznaniem niewyraźnym, nieświadomym, przedświadomym lub poznaniem na etapie „mowy serca”.

Obecnie używa się tylu określeń, gdyż terminologia nie została jeszcze do końca ustalona. Zagadnienie poznania na poziomie „mowy serca" porusza, i to we wszystkich ważnych swoich dziełach, św. Tomasz z Akwinu, lecz nie w tekstach dotyczących człowieka, ale w tekstach dotyczących Boga i Trójcy Świętej. Być może zasugerowało to nawet w pewien sposób, wyżej wspomnianych, wybitnych światowych i krajowych tomistów, którzy zajęli się teorią poznania przedstawioną przez Akwinatę w zagadnieniach antropologicznych, a która prezentuje w zasadzie tylko pogłębione i doprecyzowane ujęcia Arystotelesa.

Natomiast w ujęciach typowych dla św. Tomasza z Akwinu, to właśnie na etapie poznania niewyraźnego znajduje się tematyka kontemplacji i „słowa serca". W Polsce dopiero Mieczysław Gogacz[1] zaczął rozwijać tę poruszoną przez Akwinatę tematykę etapu poznania niewyraźnego. Badania nad tym zagadnieniem kontynuuje dalej Lech Szyndler, wyjaśniając i interpretując teksty św. Tomasza z Akwinu[2] .

Z uwagi na potrzeby opracowania niniejszego artykułu przeanalizowane zostały przede wszystkim teksty św. Tomasza i M. Gogacza.

Intelekt ludzki, wskazując na pierwsze elementy strukturalne każdego realnego jednostkowego bytu, a więc na to, co znajduje się poza intelektem, tworzy metafizykę.

Rozpatrując samo poznawanie tych elementów, a więc to, co w nim się dzieje lub to, czego doznaje, tworzy teorię poznania.

Zachodzi więc głęboka więź pomiędzy bytowaniem i poznawaniem. Jednocześnie uwidacznia się faky, że poznawanie i bytowanie są zagadnieniami realnie różnymi.

Metafizyka wskazuje na kompozycję w realnym bycie jednostkowym, zapoczątkowujących ten byt, pierwszych elementów strukturalnych jako jego pryncypiów. Teoria poznania wskazuje na skutki recepcji tych

[1] L. Szyndler: *„Mowa serca"* w *ujęciu Mieczysława Gogacza.* „Studia Philosophiae Christianae" 32(1996)2, s. 105-112.

[2] Na przykład. L. Szyndler *Zagadnienie cnót intelektualnych w perspektywie „słowa serca".* „Studia Philosophiae Christianae" 33(1997)1, s. 41-51; Tenże: *Doprecyzowanie zagadnienia verbum interius* (*słowo wewnętrzne*) *w pismach św. Tomasza z Akwinu.* „Studia Philosophiae Christianae" 42(2006)2, s. 109-132.

elementów wewnątrz uzyskującego te skutki ludzkiego intelektu możności owego[3].

2. Charakterystyka ogólna przebiegu poznania ludzkiego. Poznanie jest swoistą czynnością intelektu możnościowego. Jest jego gotowością do przyjmowania wpływu oddziałujących na ten intelekt pierwszych elementów strukturalnych bytów jednostkowych, gdy wśród tych elementów jest materia. Poznanie jawi się więc jako pierwszy skutek doznania bytów oddziaływujących tym, czym są, dzięki warunkującej to doznanie realności. Jawi się też ono jako czynność intelektu, który, gdy nie orientuje go jakiś dodatkowy aspekt, najpierw rozpoznaje to, co staje się treścią metafizyki.

Ten tzw. dodatkowy aspekt poznania to skutek wpływu intelektu czynnego na intelekt możnościowy.

Intelekt czynny jest władzą tworzenia wiedzy porządkowanej przez przedmiot, jako wskazany przez intelekt czynny właśnie aspekt, czyli część tego, co zamierza dokładnie poznać. Tych części wyodrębnionych przez intelekt czynny jest wiele, a zatem wiele jest przedmiotów poznania, które intelekt możnościowy odbiera, swoiście posłuszny intelektowi czynnemu.

Intelekt czynny tworzy ponadto obraz cech gatunkowych i rodzajowych, które to cechy zestawia zmysłowa władza łączenia *(vis cogitativa')*, zwana też władzą konkretnego osądu. Zbiera ona w te dwa scalenia, tzn. w gatunek i rodzaj to wszystko, czego doznały wewnętrzne władze zmysłowe. Tworzy on więc dla tych scaleń pewien symbol jako pojęcie, który ujmuje je w jeden obraz cech. To utworzenie symbolu jest abstrahowaniem gatunkowego lub rodzajowego połączenia tych cech, znajdujących się w poznawanych bytach.

Intelekt czynny z kolei tworzy wiedzę, gdy łączy pojęcia w sądy, a sądy w rozumowanie jako uporządkowanie sądów według zakresu i nierównej jasności znaczeń.

Intelekt czynny wreszcie, za pomocą *vis cogitativa*, wpływa na łączenie przez tę władzę zmysłową, pojęcia ze znakami fizycznymi, dzięki czemu powstaje język wyrażający utworzoną wiedzę zgodnie z wpływem

[3] M. Gogacz: *Metafizyka św. Tomasza (specyfika głównych zagadnień).* „Edukacja Filozoficzna" (1995)20, s. 127-138.

na ten intelekt ludzkiej kultury. Dodać bowiem należy, że intelekt czynny jest kierowany właśnie przez kulturę, która nie tylko steruje jego tworzeniem wiedzy, lecz także uwrażliwia go na to, co w niej dominuje. Intelekt czynny nie poznaje realnych bytów, nie kontaktuje się z nimi, lecz tylko z samym wpływem na wewnętrzne władze człowieka wywołanym, przez realne byty i ludzkie wytwory stanowiące kulturę[4].

3. Opis szczegółowy przebiegu poznania ludzkiego. Po przedstawieniu w sposób dość ogólny charakterystyki zagadnienia poznania ludzkiego, należy w celu ukazania problemu we właściwym świetle zobrazować jego poszczególne etapy.

Fizyczne cechy realnego bytu jednostkowego są odbierane przez zewnętrzne władze zmysłowe człowieka. Każdy więc zmysł jest pobudzony, a znakiem odbioru wpływu danej cechy fizycznej jest wrażenie.

Oprócz zewnętrznych władz zmysłowych są w człowieku wewnętrzne władze zmysłowe. Wśród nich jest zmysł wspólny. Ten zmysł jest władzą służącą scalaniu wrażeń jako doznań zmysłów zewnętrznych w jedną postać zmysłową (*species sensibilis*). Jest to stan zmysłu wspólnego, jego zareagowanie na całość doznań wszystkich zmysłów zewnętrznych. Ta postać zmysłowa staje się polem działań dwóch innych zmysłowych, również wewnętrznych, władz poznawczych, tj. wyobraźni i pamięci.

Wyobraźnia zachowuje się czynnie i wydobywa ze *species* zmysłowej fragmenty doznań poszczególnych zmysłów zewnętrznych. Scalając te doznania lub wrażenia, wyobraźnia reaguje tymi scaleniami już jako wyobrażeniami. Tworzy na przykład wyobrażenia kolorów, dźwięków, smaków, zapachów. Te wyobrażenia stają się później w działaniach intelektu czynnego znakami znaczeń, gdy te znaki *vis cogitativa połączy* ze znaczeniami. W polu jej czynności łączenia ustawia te znaki i znaczenia intelekt czynny. *Vis cogitativa* nie wybiera ich, gdyż nie jest władzą rozumiejącą. Łączy jedynie to, co jest w jej zasięgu.

Pamięć jest wyobraźnią bierną i miejscem przechowywania wyobrażeń. To właśnie z pamięci intelekt czynny wydobywa znaki dla znaczeń, które zarazem wydobywa z intelektu możnościowego. Stawia ponadto znaki i znaczenia w polu działań *vis cogitativa*, która je łączy.

[4] Tamże.

Intelekt czynny wydobywa jednak przede wszystkim, w swoim pierwszym akcie poznawczym, z całej *species sensibilis* zawarte w niej i splątane z wrażeniami podobieństwa elementów strukturalnych oddziałującego bytu. Jako władza duchowa, jest właśnie wrażliwy na to, co niematerialne. Wydobywa te podobieństwa, lecz nie zatrzymuje ich w sobie, nie staje się nimi zaktualizowany, lecz przekazuje je dalej. Nazywa się je *species intelligibilis expressa*, postacią umysłową wyrażoną.

Intelekt czynny nie scala tych skutków oddziaływania niematerialnych elementów strukturalnych na władze poznawcze. *Species intelligibilis expressa* jest scalana przez wpływ przejawów bytu ze względu na jego istnienie *(esse)*, które nazwano transcendentaliami. Dzięki temu zintegrowaniu przez doznanie istnienia *species intelligibilis* jest *expressa*, wyrażona, już nie powiązana z wrażeniami i intelektem czynnym. Jest ona wpływem bytu dostosowanym do przejęcia go przez intelekt możnościowy. Ten wpływ, tak przygotowany, odciska się w intelekcie możnościowym. Staje się *species intelligibilis impressa*, *species* wrażoną w intelekt możnościowy i w nim zawartą. Wywołuje ona w intelekcie możnościowym taki jego stan, który nazywa się rozumieniem. Dzięki *species* intelekt możnościowy rozumie pierwsze elementy strukturalne istoty bytu, to znaczy pełną istotę jako *quidditas* przenikniętą realnością i podmiotującą przypadłości, czyli tzw. subsystencję[5].

4. „Mowa serca”. Rozumienie, jako przyjęcie przez intelekt możnościowy podobieństwa substancji, jest swoistą przyczyną spowodowania przez ten intelekt takiego skutku, który wewnątrz intelektu jest zrodzonym „słowem serca” *(verbum cordis)*. Termin „zrodzenie” *(generatio)* wskazuje na to, że „słowo serca” nie zostało wytworzone, skonstruowane[6]. Nie jest wytworem, jak pojęcie czy nazwa.

[5] M. Gogacz: *Doprecyzowanie problemu „species"*. „Studia Philosophiae Christianae” 31(1995)2, s. 69-76.

[6] S. Thomas: *Summa Theologiae*, I, 27, 4 co., R. Busa SJ (ed.), Romae 1888 (dalej jako: *STh.;* cyfra rzymska oznacza pierwszą cześć lub drugą, dzielącą się jeszcze na pierwszą i drugą, cyfra arabska oznacza kwestię i artykuł): „Ad cuius evidentiam, sciendum est quod haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem, voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitude voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam. Processio igitur quae attenditur secundum rationem intellectus, est secundum

„Słowo serca” jest stanem intelektu możnościowego i niejako powodem gotowości tego intelektu do wywołania w woli decyzji skierowania relacji istnieniowych do oddziałującego bytu. Wola skłoniona przez „słowo serca” sprawia odniesienie się do oddziałującego bytu z zaufaniem i życzliwie. Zaufanie wyzwolone przez transcendentalną własność prawdy jest naturą wiary, a życzliwość wyzwolona przez realność jest naturą miłości. Dążenie do trwania w powiązaniach przez miłość i wiarę jest naturą nadziei wyzwalanej przez dobro. Św. Tomasz wyjaśnia, że miłowane jest to, co poznaje intelekt możnościowy[7] .

Tak więc wszystkie bierne doznania intelektu możnościowego są „mową serca”. Ponadto na „mowę serca” składa się z kolei zrodzenie „słowa serca”. Powoduje ono skłonienie woli do powiązania się człowieka jako podmiotu poznającego z oddziałującym na niego bytem jako przedmiotem poznania przez relację zaufania i życzliwości.

„Mową serca” jest więc recepcja *species*, przyjęcie wpływu transcendentaliów, zrodzenie „słowa serca”, oraz nawiązanie relacji istnieniowych jako życzliwości, zaufania i zabiegania o trwanie życzliwości i zaufania.

5. Zależności pomiędzy kontemplacją a „mową serca”. W poprzednich fragmentach opisano w miarę precyzyjnie proces poznania ludzkiego. Szczególny nacisk położno na etap „mowy serca”, czyli na etap poznania niewyraźnego. Teraz nadszedł czas na wskazanie miejsca dla kontemplacji, czyli na uzupełnienie powyższego opisu procesu poznania dopowiedzeniem, gdzie znajduje się ów „obszar” czynności kontemplacji.

Na początku należy rozpocząć od przedstawienia ujęcia kontemplacji według św. Tomasza[8].

rationem similitudinis, et intantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile”.

[7] Tamże, I, 27, 3 co.: “Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta, est in intelligente.”; tamże, I, 27, 3 ad 3: „Non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem verbi, nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum”.

[8] S. Thomas: *STh.*, II-D, 180, 3 ad 1: „Sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis”; S. Thomas: *Scriptum super Sententiis*, III, 35, 1, 2, 2, s. c. 1, R. Busa SJ (ed.). Parmae 1856 (dalej jako: *Scriptum;* cyfra rzymska oznacza księgę, zaś cyfry

Czynność kontemplacji (*contemplatio*) określa św. Tomasza jako *simplex intuitus veritatis*, jako proste wejrzenie, widzenie rzeczywistości jako prawdy. Ponieważ to intelektualne widzenie jest odczytywaniem wewnętrznych treści bytów (*sed intueri est intellectus*), to kontemplacja jest przede wszystkim widzeniem pryncypiów, czyli współtworzyw, pierwszych elementów strukturalnych bytów. Inaczej mówiąc, to proste wejrzenie (*simplex intuitus*) jest przejęciem przez intelekt możnościowy postaci umysłowej (*species intelligibilis impressa*). Intelektualne wejrzenie skutkuje zrodzeniem (*generatio*) „słowa serca".

Dalsze rozważania Akwinaty na temat kontemplacji sprowadzają się do wniosków, że wszystkie czynności rozumowań, które określa on jako *consideratio* czy *inquisitio*, powinny zostać uwieńczone, bądź sprowadzone do *contemplatio*. Również cnoty intelektualne, takie jak sprawność rozumienia pryncypiów (*intellectus pricipiorum*), wiedza (*scientia*) i mądrość (*sapientia*) mają za zadanie udoskonalanie kontemplacji jako umiejętności oglądania rzeczywistości *sub ratione entitatis*, czyli od strony konstytuujących ją elementów. Nie oznacza to jednak, że kontemplacja nie jest możliwa bez tych usprawnień. Jest przecież czynnością właściwą dla człowieka i przejawiającą się szczególnie w wieku dziecięcym. Jednak cnoty moralne, jak i intelektualne zapewniają pewną „ochronę" kontemplacji. Cnoty moralne „mają za zadanie" chronić człowieka przed uczuciowym nieuporządkowaniem wewnętrznym, a cnoty intelektualne „mają zagwarantować" swoistą wierność kontemplatywnemu widzeniu świata.

Wydaje się jednak, że św. Tomasz niezbyt dokładnie zdefiniował czynności kontemplacji. Nie „dowartościowana" została przez niego czynność woli. Z tekstów św. Tomasza trudno jednoznacznie odczytać, czy większy akcent postawił on na umiłowanie samego procesu poznania i jego skutku jako wiedzy, czy samego przedmiotu poznania. W związku z tym stawiany jest mu zarzut, że pisze on o kontemplacji wiedzy dotyczącej Boga, a nie o kontemplacji samego Boga[9].

arabskie dystynkcję, kwestię, artykuł, ewentualnie kwestiunkulę): ".. .contemplatio in hoc distat a consideratione, quia consideratio ad inquisitionem magis se habet, contemplatio autem est verus certusque animi intuitus. Sed intueri est intellectus, inquirere autem rationis. Ergo contemplativa vita non consistit in actu rationis, sed intellectus".

[9] M. Gogacz: *Filozoficzne aspekty mistyki*. Warszawa 1985, s. 81.

Powodów takiego rozumienia szukać należy w tym, że odniesienia wiążące byty wyjaśniał Akwinata głównie czynnościami intelektu i woli.

Człowieczeństwo wyraża się jednak nie tylko w czynnościach poznawczych i decyzyjnych, lecz także w relacjach osobowych. Wobec tego kontemplację należy rozważać również w obszarze odniesień osobowych. Mieczysław Gogacz w niektórych swoich opracowaniach uważa wręcz, że czynność kontemplacji winna być rozpatrywana jedynie w obszarze relacji osobowych. Nie wydaje się to słuszne w perspektywie poznania naturalnego, gdyż kontemplowanie relacji nie może być oderwane od kontemplowania podmiotu tej relacji. Natomiast tego typu (w obszarze relacji z Bogiem) kontemplacja nadprzyrodzona jest możliwa dzięki stworzonej przez Boga łasce, gdyż przedmiot tej kontemplacji - sam Bóg - nie jest bezpośrednio poznawczo dostępny człowiekowi.

Doznanie istotowych pryncypiów bytu wraz z ogarniającą je realnością jest tym prostym wejrzeniem kontemplatywnym (*simplex intuitus*), skutkującym zrodzeniem „słowa serca" (*verbum cordis*). Ten etap nazwano *intellectio* - zrozumieniem niewyraźnym. Z kolei wola, działająca w obszarze władz wewnętrznych człowieka, pobudzona „słowem serca" doznaje radości i powoduje otwarcie się człowieka na poznawany byt. (Wola ze swojej natury jest przede wszystkim nastawiona na współpracę z intelektem, także każde jego zareagowanie sprawia jej radość.) Dzięki wyzwoleniu przez wolę relacji istnieniowych następuje powrót do oddziaływującego bytu. Dokonuje się wówczas potwierdzenie przez intelekt i dopełnienie się radości woli, jako wyraz pewności znalezienia istnienia *(esse)* w doznawanym bycie. Odgrywa to szczególne znaczenie w przypadku spotkania człowieka, gdyż wówczas intelekt w sposób przedświadomy odbiera *connaturalitas* (odpowiedniość natur) i to spotkanie nabiera charakteru uobecnienia, o kształcie zaufania, miłości i nadziei. W tej czynności, w której zachodzi swoiste potwierdzenie doznania istnienia spotkanego bytu, ma miejsce owe „dowartościowanie" woli, która już nie tylko akceptuje skutek poznawczy intelektu, lecz również radośnie potwierdza pewnego typu zjednoczenie się z doznawanym bytem. Inaczej to samo wyrażając: ta radość woli i to świadczenie intelektu swoiście „wyrastają" z pewnego jakby „powiększenia się" własnego bytu o byt doznawany, co jest skutkiem zjednoczenia się z doznawanym bytem. Doko-

nuje się to najpełniej w przypadku osób, dzięki zgodności ich natur (*connaturalitas*).

6. Kontemplacja jako niewyraźne odnalezienie Boga. Również dzięki kontemplacji dokonuje się w człowieku niewyraźne odnalezienie Boga. Jest ono równocześnie motywem do rozpoczęcia życia nadprzyrodzonego, wtedy gdy na naturalne otwarcie się człowieka na Boga odpowie On sam, stwarzając łaskę nadprzyrodzoną, która staje się w człowieku korzeniem całego życia nadprzyrodzonego[10] . Owa stworzona łaska skutkuje zwróceniem się do Boga, już nadprzyrodzoną relacją wiary, nadziei i miłości. Z kolei te więzi jednoczące Boga z człowiekiem[11] owocują w jego władzach duchowych uznaniem objawionych przez samego Boga prawd wiary.

Św. Tomasz, wspominając o niewyraźnym poznaniu Boga, posługuje się terminem *speculatio.* Tłumaczenie go na język polski jako „spekulacja” jest bardzo niedokładne. W tekstach św. Tomasza *speculatio* oznacza *videre per speculum* lub *videre in speculo*, czyli widzenie przez zwierciadło lub w odbiciu[12]. Oznacza to, iż *contemplatio* stworzeń prowadzi do *contemplatio* Boga. Porównując znacznie terminów używanych przez św. Tomasza, to właśnie według niego przedmiotem *contemplatio* jest przede wszystkim Bóg, zaś *speculatio*, to widzenie Boga w stworzeniach lub poprzez stworzenia. Korzystając jedynie z poznania naturalnego, znaczenie słowa *contemplatio* w tekstach Akwinaty sprowadza się właśnie do znaczenia *speculatio*, czyli do kontemplacji stworzeń, i jednocześnie Boga poprzez „zwierciadło” tych stworzeń. Stworzenia są „zwiercia-

[10] S. Thomas: *STh.*, I-II, 110, 3, ad 3: “Ad tertium dicendum quod gratia reducitur ad primam speciem qualitatis. Nec tarnen est idem quod virtus, sed habitudo quaedam quae praesupponitur virtutibus infuses, sicut earum principium et radix”.

[11] Tamże, I-II, 68, 4, ad 3: “Prima autem unio hominis est per fidem, spem et caritatem. Unde istae virtutes praesupponuntur ad dona, sicut radices quaedam donorum”.

[12] S. Thomas: *Scriptum*, III, 35, 1, 2, 3, co.: “Contemplativus considerat alia, inquantum ad Dei contemplatiouem ordiuatur sicut ad finem, puta creaturas, in quibus admiratur divinam majestatem et sapientiam et beneficia Dei ex quibus inardescit in eius amorem; et peccata propria, ex quorum ablutione mundatur cor, ut Deum videra possit. Unde et nomen *contemplationis* significat ilium actum principalem, quo quis Deum in seipso contemplatur; sed *speculatio* magis nominal ilium actum quo quis divina in rebus creatis quasi in speculo inspirit”; Tenże, *STh.*, II-II, 180, 3, ad 2: “Videre autem aliquid per speculum, est videre causam per effectum, in quo eius similitudo relucet”.

dłem” Stwórcy, gdyż zawsze zachodzi podobieństwo pomiędzy stworzeniem i Stwórcą, który jest Samoistnym Istnieniem.

M. Gogacz, rozważając zagadnienia kontemplacji i „słowa serca”, nawiązuje również do niewyraźnego odnalezienia Boga[13].

Gdy otwierając się na poznawany byt, z powodu zrodzenia „słowa serca”, intelekt i wola zatrzymają się na jego istnieniu oraz na powiązaniach z nim, to „zdumiony” intelekt niejako „posłuszny” radującej się woli, niewyraźnie odnajduje również i Boga. Zastaje Jego Istnienie niejako „odbite” w istnieniu stworzenia. Znaczy to tyle, że „w tle” kontemplacji stworzeń zawsze znajduje się Bóg. Wówczas to w sposób naturalny i przedświadomie, idąc za głosem „mowy serca”, następuje zwrócenie się człowieka do Boga. Bóg może odpowiedzieć na nie stworzeniem łaski, która z kolei pobudzi do nawiązania z Nim więzi nadprzyrodzonych.

7 Podsumowanie. Na początku niniejszego artykułu zarysowany został przebieg poznania człowieka, ze zwróceniem szczególnej uwagi na etap poznania niewyraźnego, przedświadomego, który określa się także etapem „mowy serca”.

Następnie określone zostało, czym jest kontemplacja według św. Tomasza, poszukując dla niej miejsca w „obszarze” procesu poznawczego człowieka. Ponadto poszerzone zostały określenia św. Tomasza, o wypracowane naukowo ujęcia M. Gogacza i ukazany został pełniejszy opis czym jest kontemplacja, wyodrębniając w niej kolejne fazy, jak:

- kontemplacja jest prostym wejrzeniem (*simplex intuitus veritatis*), jako prawdziwościowym widzeniem realności pryncypiów bytu;
- kontemplacja skutkuje zrodzeniem „słowa serca” i radosnym pobudzeniem przez nie woli do wyzwolenia relacji istnieniowych do oddziałującego bytu;

[13] M. Gogacz: *Elementarz metafizyki*. Warszawa 1987, s. 15: „Gdy natomiast zaskoczeni spotkaniem pryncypiów w bycie zatrzymamy na nich uwagę i osobno ze zdumieniem będziemy ujmowali samo ich istnienie, nasze zdumienie wywoła modlitwę, jako - w tym wypadku - pełne uwielbienia kontemplowanie istnienia. Daje to początek religii naturalnej, niewyraźnemu odnalezieniu Boga”, tenże, *Metody metafizyki*. „Studia Philosophiae Christianae” 23(1987)2, s. 55; tenże, *Bóg i mowa serca*. “Studia Philosophiae Christianae” 24(1988)2, s. 94.

- kontemplacja jest dopełnieniem pewności intelektu (tzw. świadczenie intelektu) i akceptującą radością woli, dzięki potwierdzeniu spotkania bytu, jako prawdy, realności i dobra.

Z powyższego wynika, że w pierwszej chwili czynność kontemplacji jako „prostego wejrzenia” skutkuje zrodzeniem przez intelekt możnościowy „słowa serca”. Następnie kontemplacja swoiście ogarnia to „słowo serca” i radośnie świadczy wobec całej „mowy serca”. Proces ten należy rozumieć przede wszystkim jako następstwo przyczynowo- skutkowe, a nie czasowe.

Czynność kontemplacji zatem skutkuje rodzeniem „słowa serca”, a następnie „towarzyszy” całemu procesowi „mowy serca”.

Gdy ma miejsce zatrzymanie uwagi intelektu, połączone jednocześnie z radością woli, na istnieniu (*esse*) doznawanego bytu, to wówczas w sposób niewyraźny odnajdywany jest Bóg. Polega to na tym, że doznawane jest Jego Istnienie niejako „odbite” w istnieniu stworzeń.

Summary

This article is an attempt to examine the connection between contemplation and “the speech of the heart” (*sermo cordis*) in the thomistic existential philosophy.

Starting from saint Thomas Aquinas, after performing the analysis of human cognition, the term of contemplation has been redefined.

The act of contemplation defines Thomas Aquinas as *simplex intuitus veritatis,* simple vision of reality like truth. Truth is a transcendental property of being a property - ordered to the cognition of a man. This first act of contemplation - a simple intellectual vision - means the apprehension of principles (first structural elements) of being and causes the generation of “the word of the heart” *(verbum cordis).* This process has been called indistinct cognition, or preconscious cognition, or cognition on the level of “the speech of the heart”. ‘The word of the heart” is bom in the possible intellect of man. It is a manifestation of the first structural elements of being. It flows into the will and causes the return to the affecting being by relation based on transcendental properties. Then, the next act of contemplation, is the way to confirm the truth and the reality

of the cognition. The intellect testifies and the will rejoices because of the bonds with the existing being.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 46 2008

KOMUNIKATY, INFORMACJE,
ARCHIWALIA

EWA CHUDOBA
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

HORYZONTY PRAGMATYZMU

W dniach 20-21 listopada 2007 roku w Krakowie na Uniwersytecie Jagiellońskim odbyła się konferencja: *Horyzonty pragmatyzmu* (*The Pragmatist Angle of Vision*), która oficjalnie zainaugurowała działalność Ośrodka Badań nad Pragmatyzmem im. Johna Deweya. To pierwsze polskie centrum naukowe, specjalizujące się w badaniu pragmatyzmu amerykańskiego, zostało utworzone w roku akademickim 2007/2008 z inicjatywy profesor Krystyny Wilkoszewskiej, wybitnej znawczyni estetyki Deweya, autorki pionierskiej książki poświęconej jego filozofii sztuki.

Celem twórców centrum i organizatorów konferencji jest zarówno popularyzacja myśli Johna Deweya, Charlesa Sandersa Peirce'a, oraz Williama Jamesa, żeby wymienić najważniejszych przedstawicieli pragmatyzmu, jak i rozpoczęcie badań nad pragmatyzmem na szerokim tle porównawczym ze szczególnym uwzględnieniem polskich myślicieli. Te specjalistyczne badania porównawcze nie są jeszcze zaawansowane, w związku z czym na konferencji, z jednej strony, zestawiano Deweya z innymi pragmatystami amerykańskimi, a z drugiej, z filozofami starożytnymi. Jedynym wyjątkiem był referat Dagmary Jaszewskiej, która porównywała niektóre wątki filozofii sztuki Deweya z rozwiązaniami Jerzego Kmity, polskiego filozofa i teoretyka kultury, autora *Kultury i poznania.*

W konferencji uczestniczyli specjaliści od pragmatyzmu z całej Polski, i nie tylko. Gościem honorowym był profesor Larry Hickman, dyrektor najważniejszego centrum badawczego nad pragmatyzmem: The Center for John Dewey Studies w Carbondale (USA), mekki deweyistów, gdzie badacze zajmują się krytycznym wydawaniem tekstów filozofa (dzieło Deweya liczy 37 tomów), oraz zbieraniem prac jemu po-

święconych. W swym wystąpieniu Larry Hickman zaprezentował filozofię Deweya pod kątem problematyki technologicznej i cywilizacyjnej.

Larry Hickman, autor m.in.: *John Dewey's Pragmatic Technology*[1], widzi podejście Deweya do technologii w szerszym aspekcie kulturowym. Myśl technologiczna filozofa nierozerwalnie pozostaje związana z instrumentalizmem, którego jądrem jest rozwiązywanie problemów przy użyciu rozmaitych narzędzi, od fizycznych po symboliczne. Różnorakie techniki postępowania składają się na praktyczną część technologii i odpowiadają za sukcesywne rozwiązywanie problemów, które, zwieńczone nowym efektem końcowym, stymulują jednostki w ich rozwoju. Drugą dominantą technologii stanowi refleksja naukowa i teoretyczne badanie jej możliwości. Dopiero jednak połączenie praktycznych wyników i teoretycznych badań tworzą technologię jako całość. Pamiętać zawsze należy, że pragmatyzm nie jest czystą pochwałą aktywności i praktycyzmu, co zarzucał temu nurtowi Bertrand Russell, ale stanowi refleksję nad tym, co przynoszą myślenie i działanie we wspólnej interakcji. Tworzą one bowiem dwa nierozerwalne *modusy* ludzkiego istnienia.

Zaznaczyć trzeba, że Larry Hickman umieścił swoje rozważania w aspekcie społecznym, ponieważ technologia i jej funkcjonowanie zależy od instytucji, edukacji i norm społecznych. Rozwój technologii jest wypadkową rozwoju jednostek, społeczności, które one tworzą lokalnie, oraz całego społeczeństwa. Nie bez znaczenia jest również demokracja, rozumiana przez Deweya w sposób bardzo specyficzny. Nie jest ona w jego ujęciu ani ustrojem, ani zbiorem przekonań społeczno-politycznych, ale takim sposobem funkcjonowania jednostek w społeczeństwie, który w maksymalnym stopniu przyczyna się do ich i jego rozwoju. Demokracja umożliwia swobodne rozwijanie myśli i działań, sprzyjające eksperymentowaniu i nowatorskiemu rozwiązywaniu problemów. Innymi jeszcze słowy, demokracja wyrasta z nieskrępowanej interakcji między praktyką a teorią, stając się swoistym sposobem produkowania, edukowania i wzrastania.

[1] L. Hickman: *John Dewey's Pragmatist Technology*. Bloomington: Indiana University Press 1990.

Leszek Koczanowicz również podjął kwestię demokracji. Z powodu jej specyficznego rozumienia przez Deweya nie sposób zaszczepić jej odgórnie, czyli np. przenieść z jednego kraju do drugiego. Demokracja jest sposobem życia, zespołem nawyków społecznych, które społeczeństwo wypracowuje samodzielnie na drodze własnego rozwoju, i które w pewnym stopniu wynika z sytuacji politycznej. Demokracja potrzebuje jednak również idei, która nigdy nie może stać się rzeczywistością. Leszek Koczanowicz wspomniał o zagrożeniach demokracji. Przypomnieć należy, że w takim ustroju centrum władzy, które np. w średniowieczu należało do króla, jest puste. Pierwsze zagrożenie demokracji, to taka sytuacja, w której nie będzie lidera politycznego gotowego wystąpić w imieniu ludzi. Z drugim zagrożeniem będziemy mieć do czynienia wtedy, kiedy pusta przestrzeń władzy zostaje zawładnięta przez ideę, a lider ucieleśniać będzie jedność ludu. Pierwsze zagrożenie to stan anarchii, drugie to niebezpieczeństwo totalitaryzmu. Obie sytuacje są ukryte w każdej demokracji.

Najbardziej uwagę badaczy skupiły rozważania nad dojrzałą filozofią Johna Deweya, która obejmuje lata dwudzieste i trzydzieste dwudziestego wieku, i dalej aż do śmierci filozofa w roku 1952. Główne zręby swojej filozofii: instrumentalizm, myśl społeczną i edukacyjną wypracował Dewey jednak wcześniej, na przełomie wieków. Problematyka ta promieniowała na dojrzałą filozofię, którą charakteryzują przede wszystkim naturalizm i zwrot ku zainteresowaniom estetycznym. Innym jeszcze obszarem dociekań, który zaciekawił badaczy, było wskazywane na nurty filozofii starożytnej jako na inspirację dla pragmatyzmu. Pionierem tych badań jest Richard Shusterman - autor wpływowych książek, tj.: *Filozofia pragmatyczna* oraz *Praktyka filozofii i filozofia praktyki.*

Łukasz Nysler, rekonstruując pragmatyzm pod kątem jego antycznych korzeni, przywołał książkę Pierre'a Hadota *Filozofia jako ćwiczenie duchowe.* Badacz wskazywał na to, że praktykowanie wypracowanych postaw życiowych i wcielanie przekonań jest tym, co spaja myślenie filozofów starożytnych i pragmatyzmu. Pragmatyzm w dobie dzisiejszej miałby być współczesną realizacją greckich postulatów życia filozoficznego. Twórcy pragmatycznego nurtu filozofii amerykańskiej,

podobnie jak przedstawiciele hellenistycznych szkół greckich, akcentują przede wszystkim wagę jakościowej zmiany życia, realizację swojego *ja* i życia rozumnego w harmonii z sobą i otoczeniem. Nowatorskie ujęcie Hadota pozwoliło współczesnym kontynuatorom pragmatyzmu odkryć zalążki swojej własnej drogi myślowej w starożytności. Według Łukasza Nyslera, życie wedle wypracowanych dyrektyw i w rytm odpowiednich nawyków jest tym, co wspólne dla myślenia filozofów starożytnych i pragmatyzmu.

Tym, co bez wątpienia odróżnia filozofię pragmatyczną od myśli szkół helleńskich, jest podejście do spraw społecznych. W tym punkcie pragmatyści idą dalej niż epikurejczycy czy stoicy, ponieważ, według nich, kształtowanie swojej jaźni i podnoszenie jakości życia bezpośrednio związane jest ze społecznością i/lub społeczeństwem, w którym dana osoba funkcjonuje. Człowiek w ujęciu filozofii Deweya i innych reprezentantów pragmatyzmu, chociażby Williama Jamesa, kształtuje pewne aspekty swojej osobowości w wymiarze społecznym, a zmiana jakościowa, jaka zachodzi w jego życiu posiada konsekwencje społeczne - jednostka nie jest wyizolowanym bytem, ale pozostaje włączona w sieć społecznych interakcji. Jak zauważył M. Kilanowski, wolność negatywna nie wpływa w ostatecznym rozrachunku na efektywność społecznego współdziałania. Badacz podkreślił znaczenie porozumienia społecznego opartego na dialogu. Rozszerzenie odpowiedzialności na inne osoby, możliwe dzięki temu, że jesteśmy istotami współczującymi, ułatwia osiąganie celów, ponieważ sprawia, że nie tylko my będziemy je realizować, ale umożliwimy to także innym. To wszystko nie znaczy jednak, że filozofowie starożytni nie podejmowali kwestii społecznych. Wędrowni nauczyciele, czyli sofiści, byli tymi, którzy mieli poglądy zbieżne w tych kwestiach do pragmatystów oraz do przedstawicieli dzisiejszego neopragmatyzmu.

Leszek Drong przedstawił w swym referacie, ile poglądy Stanleya Fisha zawdzięczają starożytnej sofistyce. To nauczyciele mądrości pobierający sowitą opłatę za swój wykład o świecie i kształcenie praktycznych umiejętności oratorskich mieliby stanowić inspirację dla neopragmatyzmu. Zdaje się jednak, że ich pomysły nie były nieatrakcyjne również dla samego Deweya. W teorii literaturoznawczej Fisha znaczenie

tekstu jest zależne od kontekstu i uwikłań społecznych. Społeczeństwo decyduje o tym, co jest wartościowe i godne naśladowania. W doktrynie sofistów człowiek był miarą wszystkich rzeczy, relatywizm nie był jednak traktowany jako zarzut - wynikał on po prostu z zaproponowanej wykładni, był jej bezpośrednią kontynuacją. Według interpretacji Larry'ego Hickmana, relatywizm występuje również w pragmatyzmie Deweya (choć sam Dewey nie postrzegał siebie jako relatywistę): człowiek w swoim rozwoju dochodzi na drodze rozwiązywania problemów do coraz to nowych ulepszeń i udogodnień społecznych. Stare produkty myślenia i działania zostaną zastąpione nowszymi, lepszymi i przez to bardziej znaczącymi. Podobnie dzieje się z tworami symbolicznymi na gruncie myśli solistycznej: opiniami, myślami, światopoglądem - one również ulegają społecznej dewaluacji i zużyciu - nie dziwi zatem powodzenie, jakim cieszyli się niegdyś nauczyciele retoryki, i potępienie, którego doczekali się ze strony Platona.

Nowożytny naturalizm jest jednak tą cechą filozofii Deweya, która stanowi o jej oryginalności i stawia ją w innym świetle niż rozstrzygnięcia filozofii starożytnej. Filozof inspirował się osiągnięciami i wynikami Darwina. Piotr Gutowski, próbując sklasyfikować naturalizm Deweya w kategoriach metafizycznych, określił go jako słaby naturalizm. Charakteryzuje się on takim ujęciem rzeczywistości, według którego obiektywnie istnieje natura rozumiana nie głównie jako świat przyrody, ale szeroko - jako całość doświadczeń dostępnych człowiekowi: mieszczą się tu i doświadczenia religijne, i estetyczne, i inne. W swoim referacie Łukasz Nysler wspomniał o podstawowej funkcji, jaką pełnić ma filozofia Deweya: badać ogólne cechy istnienia. Ogólność tę znaleźć możemy w interpretacji Gutowskiego.

Doświadczenia dostępne człowiekowi wyłaniają się z pierwotnych interakcji organizmów z otoczeniem, a następnie w toku zmian ewolucyjnych przekształcają się w doświadczenie swoiście ludzkie. Naturalizm Deweya świadczy o odejściu filozofa od uwikłań i inspiracji pozytywistycznych. Jego spojrzenie sięga znacznie dalej niż myśl Spencera. Naturalizm filozofa amerykańskiego określa fakt, że środowiskiem naturalnym człowiek jest kultura. Pojęcia kultury i natury nie są ze sobą w sprzeczności, ale współistnieją nawzajem się przenikając. Szukając ge-

nezy takiego stanu rzeczy, natrafimy znowu na Deweyowski emergentyzm: kultura wyłania się z natury - jest jej wysublimowaną kontynuacją, a jej twórcą jest człowiek.

Chociaż głównym pojęciem całej filozofii Deweya jest doświadczenie, to nie implikuje ono, jakby się mogło na pierwszy rzut oka wydawać, subiektywizmu. Doświadczenie zawsze jest zdarzeniem obiektywnym, procesem, w którym uczestniczą ludzie i/lub organizmy żywe, posiadającym swe konsekwencje w rzeczywistości społecznej. Doświadczenie przenika całą filozofię Deweya i ją spaja - niezależnie od tego, jak bardzo byłoby to kontrowersyjne. Jeden z głównych zarzutów wobec takiej koncepcji doświadczenia - pojawiły się one również na konferencji - było to, że jest ono za szerokie i obejmuje zbyt wiele aspektów życia ludzkiego i rzeczywistości. Wiele kontrowersji wzbudziło również podejście Deweya do sztuki i jego koncepcja doświadczenia estetycznego.

Dorota Frąckiewicz przypomniała postać Donalda Kuspita - estetyka amerykańskiego, krytyka sztuki i głównego oponenta Deweya. Sprzeciwia się on włączaniu życia codziennego z jego niedogodnościami w obręb refleksji estetycznej, a następnie traktowania go jako sztuki. Dla Kuspita sztuka to świątynia, miejsce wytchnienia od trudów codzienności, które pozwala bytować z odwiecznymi ideami. Sztuka nie powinna i w gruncie rzeczy nie ma związku z życiem codziennym. Frąckiewicz przedstawiła ciekawą analogię między myśleniem Kuspita a koncepcjami filozofa i pisarki Iris Murdoch, zawartymi w powieści *Dzwon.* Bohaterka utworu znajduje równowagę i ukojenie od trudnej codzienności, obcując z dziełami sztuki w National Gallery w Londynie. Sztuka rozumiana w platoński sposób ujawnia zatem swe terapeutyczne funkcje. Terapeutyczny wymiar znajdziemy jednak również w estetyce Deweya, co w obliczu krytyki Kuspita może się wydawać paradoksalne. Kuspit zarzucał Deweyowi swoisty panestetyzm - jeżeli wszystko może być źródłem estetycznego zadowolenia i przeżycia, to sztuka traci swoją szczególną moc oddziaływania. Tu jednak pojawia się subtelność w estetyce Deweya: to, że życie codzienne i sztuka są ze sobą nierozerwalnie związane, nie oznacza, że każdy przejaw życia codziennego zmienia się w wyjątkowe przeżycie estetyczne. Tak, jak trzeba się nauczyć obcowa-

nia z dziełami sztuki w galeriach, tak samo należy wypracować pewne nawyki, wzorce postaw i zachowania w życiu codziennym, jeżeli pragniemy doznać doświadczenia estetycznego - tak, jak rozumie je Dewey. U Deweya terapeutyczny aspekt sztuki ujawnia się na innych zasadach niż w koncepcji Kuspita: według Deweya, każde doświadczenie może stać się doświadczeniem estetycznym, jeżeli będzie odpowiednio przeżyte i włączone w żywy nurt codzienności. Dewey nie negował sztuki tradycyjnej. Raczej pragnął ją odczarować - żeby posłużyć się terminem Maxa Webera za Damgarą Jaszewską - i zdjąć z piedestału, na którym się znalazła. Próbował wskazać, że nasze własne codzienne życie może stać się źródłem radości i zmienić się w sztukę.

O doświadczenie estetyczne można się spierać, czy dokładnie analizować jego fazy (problemy z finalnością pokazała w swoim wystąpieniu Małgorzata A. Szyszkowska). Nigdy jednak nie można zarzucić mu bezwartościowo ści. Waga tego doświadczenia uwidacznia się w tym, że jest ono głęboko zakorzenione w metafizyce Deweya - na co też wskazywali Nikodem Rachoń i Piotr Gutowski. Badacz z Lublina podczas jednej z dyskusji zauważył, że na szczególną pozycję estetyki w dziele filozofa wpływa pewien czynnik metafizyczny. Otóż w filozofii Deweya jakości trzecie (fakt, że coś jest wzruszające, odpychające, straszne) istnieją obiektywnie - nie są nigdy tworem subiektywnym podmiotu, ale wyłaniają się na mocy obiektywnych interakcji i doświadczeń. Estetyka została nawet przez Rachonia zinterpretowana jako filozofia pierwsza - jako baza i ostateczna wykładnia filozofii Deweya.

Niewątpliwie jako estetyk Deweya odrodził się przede wszystkim w dziele Shustermana i ten obszar jego myśli jest dzisiaj szeroko dyskutowany. Warto jednak wspomnieć innego kontynuatora - w Polsce w ogóle nieznanego - Stephena C. Peppera (1891-1972), którego poglądy nakreśliła Monika Bokiniec. Początkowo sprzeciwiał się on rozstrzygnięciom Deweya. Pod koniec swej drogi twórczej powrócił jednak do jego estetyki. Pepper inspirował się przede wszystkim naukami ścisłymi. Jego estetyka miała być nauką empiryczną, operującą sztywnymi kategoriami badawczymi. Pepper wypracował precyzyjne i wielopoziomowe narzędzie estetyczne służące badaniu i analizowaniu dzieł sztuki. W jego ramach sformułował cztery hipotezy globalne, będące jednocześnie hi-

potezami badawczymi: formizm, kontekstualizm, organicyzm i mechanicyzm. Przy ich użyciu i przy zastosowaniu kolejnych kroków badawczych następowała teoretyczna analiza dzieła sztuki. Jest zastanawiające, że ma Dewey tak dwie odmienne osobowości wśród swych kontynuatorów: Pepper to drobiazgowy badacz skoncentrowany na tworzeniu efektywnego narzędzia badawczego, a Shusterman - uczeń niepokorny, który tylko ogólnie inspiruje się Deweyem.

Na konferencji uwidoczniły się cztery główne wątki: społeczny, naturalistyczny, estetyczny, i ten odwołujący się do starożytności. Badacze pokazali różnorakie zagadnienia społeczne filozofii Johna Deweya. Aktualność Deweya ma swoje źródło w podejmowanej przez niego problematyce życia zbiorowego. W dobie, kiedy kartezjański podmiot okazuje się ideałem dawnych czasów, szczególnie interesujące staje się kształtowanie jaźni i stylu życia w interakcyjnej sieci społecznych związków i zależności. W czasach, kiedy więzi społeczne odgrywają niebagatelna rolę, myśl Deweya, kładąca nacisk na współdziałanie i komunikację, okazuje się niezwykle żywotna. Dewey może bez kontrowersji stać się patronem współczesnych społeczeństw Zachodu, które szukają tożsamości i równowagi między sferą prywatną, a społecznym aspektem swoich działań i przekonań. Otoczeniem społecznym, w którym człowiek może najpełniej rozwijać swoje naturalne zdolności do współpracy, jest demokracja, która do swojego zaistnienia potrzebuje harmonijnego połączenia idei i czynów.

Szczególnie interesujący okazuje się Deweyowski naturalizm, który stanowił kolejny wątek konferencji. Nie jest on w żadnym razie pozytywistycznym mechanicyzmem, organicyzmem czy redukcjonizmem, ale poglądem, wedle którego to, co dane w mnogości ludzkich doświadczeń, jest naturą. Doświadczenie polityczne czy religijne z natury się wyłania i w każdym przypadku jednostkowego doznania jest naturalne. Dotyczy to również doświadczenia estetycznego, którego jednia i finalność przybliża do pierwotnego doświadczenia braku zróżnicowania na podmiot i przedmiot. Znamienne okazały się ubolewania badaczy, że pojęcie doświadczenia w myśli Deweya, a szczególnie w jego estetyce, jest tak szerokie, że możemy nim określić niemal wszystko. Jego pojemność sprawia jednak, jak zauważają inni, że jest ono otwarte na najrozmaitsze

interpretacje - i to właśnie rozważania nad estetyką tworzyły trzecią dominantę w rozważaniach konferencyjnych.

Szerokie rozumienie doświadczenia estetycznego jest jedną z przyczyn, które sprawiły, że w ramach pragmatycznej teorii sztuki mogą być analizowane zarówno zjawiska sztuki masowej zazwyczaj traktowane z lekceważeniem, chociażby przez Szkołę Frankfurcką, jak i dzieła sztuki tradycyjnej, co zauważył Wojciech Małecki. Atrakcyjność pojmowania sztuki przez Deweya leży również w tym, że dla filozofa sztuka jest żywotna i istotna, kiedy jest przeżywana. Dewey jednak nie oczekuje od nas silnych wzruszeń w galeriach sztuki. Odwraca tę sytuację i pokazuje, że to, co robi na nas wrażenie i intensyfikuje przeżycie, posiada walor estetyczny. Sztuka rodzi się podobnie jak demokracja i technologia w interakcyjnym nurcie życia. Ujęcie sztuki jako związanej z życiem, a nie pozostającej na jego obrzeżach w muzeach - sanktuariach, sprawia, że świat może znów wydać nam się interesującym miejscem. Problematyką zinstytucjonalizowania sztuki w perspektywie historycznej od Hume i Kanta zajął się Sebastian Stankiewicz.

Kolejnym wątkiem konferencyjnym były próby szukania antycznych korzeni pragmatyzmu i starożytnych inspiracji neopragmatyzmu. Wedle jednych, źródła pragmatyzmu tkwią w greckich szkołach hellenistycznych, a presokratejska sofistyka patronuje twórcom neopragmatyzmu. Chociaż ostatnia analogia nie powinna budzić większych kontrowersji, to jednak szukanie zbieżności między stoikami, epikurejczykami, cynikami a pragmatystami zasługuje na gruntowniejsze przestudiowanie i zbadanie.

Gdybyśmy zastanowili się nad tym, jaki pragmatyzm wyłonił się z rozważań referentów, sądzę, że należałoby go określić jako pragmatyzm znajdujący się w opozycji do tradycyjnych filozofii, postulujących istnienie trwałych i niezmiennych jakości czy bytów. Pragmatyzm nadal jest zestawiany z myśleniem, które określić możemy mianem twardego. Nadal zmaga się on z koncepcjami tradycyjnymi. Stale wymaga się takiego uzasadniania postawy pragmatycznej, która wyjaśniłaby jego odmienność w stosunku do nurtu tradycyjnego. Czasy, kiedy będziemy mówić o tradycyjnie słabym naturalizmie Deweya, stale są przed nami. Dewey, choć klasyk swojego stylu myślenia, pozostaje niezmiennie w

awangardzie, która nie może uzyskać niezależności od myślenia tradycyjnego.

Summary

The text is a presentation of main issues which were taken into consideration during the First Conference of John Dewey Center at Jagiellonian University in Krakow. The assembly took place in November 2007 and gathered the most important Polish academics specialized in American pragmatism. Larry Hickman, the President of John Dewey Center in Carbondale, USA, and an ambassador of pragmatism in the world, was the guest of honour and greatly contributed to the conference. The discussed issues covered four topics: Dewey's social philosophy, naturalism, aesthetics and the concept of experience, and the ancient roots of pragmatism.

EDUKACJA FILOZOFICZNA RECENZJE I NOTY
Vol. 46 2008

TOMASZ FEMIAK

CO JEST RZECZYWISTE? O UKRYTYCH PREFERENCJACH ONTOLOGICZNYCH

Krzysztof Mudyń: *W poszukiwaniu prywatnych orientacji ontologicznych. Psychologiczne badania nad oceną realności desygnatów pojęć.* Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2007, 304 s.

W poszukiwaniu odpowiedzi na zarezerwowane dla filozofii pytanie: *co jest rzeczywiste?,* przyzwyczailiśmy się do rozwiązań teoretycznych związanych z określonymi nurtami filozoficznymi. Wspomniane pytanie powraca w pracy dr psychologii Krzysztofa Mudynia, otrzymując ciekawą i odkrywczą formułę: *co dla kogo jest rzeczywiste*? Dzięki takiemu ujęciu mamy możliwość przyjęcia postawy badawczej, na gruncie której, obarczony długą historią problem „rzeczywiste - nierzeczywiste", zyskuje szansę uzyskania empirycznej odpowiedzi.

Sformułowanie *prywatne orientacje ontologiczne* odzwierciedla problematykę pracy koncentrującej się wokół różnic w zakresach subiektywnych rzeczywistości konkretnych ludzi, psychologicznych korelatów tych różnic i ich uwarunkowań. Autora nie interesują deklarowane w dyskusjach poglądy na naturę rzeczywistości, a raczej ukryte bądź utajone preferencje ontologiczne (*Wprowadzenie*, s. 9-12).

W rozdziale pierwszym przypomniane zostają wybrane stanowiska ontologiczne (T. Kotarbińskiego, Platona, W. Jamesa, L. Chwistka, L. LeShana) obrazujące odmienność sposobów ujmowania rzeczywistości (s. 19-53). W grupie wymienionych stanowisk wyróżnia się mniej znany pogląd na rzeczywistość L. LeShana (który wyróżnia cztery koncepcje rzeczywistości: *sensoryczną, jasnowidzących, transpsychiczną* oraz *mityczną* (s. 48). Psychologiczne nastawienie K. Mudynia powoduje, że dobrze znany z historii filozofii materiał odbieramy z rzadko spotykanej psychologicznej perspektywy. Tu należy zaznaczyć, że psychologowie niezbyt często podnoszą zagadnienia z zakresu ontologii i zazwyczaj ich też nie badają.

Rozdział drugi porusza m.in. takie zagadnienia, jak: ujmowania relacji świadomość - rzeczywistość, doświadczania rzeczywistości w „zwyczajnych" i zmienionych stanach świadomości, metaforyzowania rze-

czywistości, tzw. doświadczeń dysocjacyjnych, różnic pomiędzy podejściem konstruktywistycznym i obiektywistycznym.

W rozdziale trzecim autor proponuje odejście od ujęcia tradycyjnego (jakościowo-opisowego) na rzecz ilościowego (*ontologia ilościowa*) związanego z pytaniem, *co jest bardziej, a co mniej rzeczywiste?* (s. 96) W tej części na plan pierwszy wybijają się zagadnienia: wirtualnej rzeczywistości (wraz z konkluzją, że „to, co wirtualne, bywa bardziej rzeczywiste, niż to, co naturalne, fizyczne" (s. 100); ośmiofazowego procesu „materializacji idei" (tj. konceptualizacji, komunikacji, obiektywizacji, fizycznej rejestracji, sensorycznej reprezentacji, multiplikacji, materializacji (s. 107-109)) oraz „orientacji ontologicznej" (rozumianej jako: w ujęciu metaforycznym — „ustawienie głębi ostrości i rodzaj stosowanych filtrów poznawczych"; w ujęciu teoretycznym - wybiórcze koncentrowanie uwagi na określonym aspekcie aktywności życiowej prowadzące do nie kwestionowania „realności pewnych treści"; w ujęciu operacyjnym - suma punktów uzyskanych podczas badania RN-2002 w poszczególnych skalach, odnoszących się do odmiennych sfer aktywności (s. 122)).

Dalej (rozdział IV) poruszony zostaje problem relacji pomiędzy tym, co „subiektywnie rzeczywiste" a „subiektywnie ważne" dla indywidualnych osób. Dowiadujemy się w nim, że „subiektywna rzeczywistość danej jednostki jest przedłużeniem *ego* (s. 126)". Wyróżniona zostaje teza, iż każda idea, wyobrażenie, czy dowolna konstrukcja umysłowa, o ile' staje się dla jednostki czymś niezwykle ważnym lub wystarczająco ważnym, zyskuje status rzeczywistości (s. 127).

W kolejnych rozdziałach (V-X) o charakterze empirycznym śledzimy rozwój metod badawczych podejmowanych przez K. Mudynia i poznajemy ich wyniki (od roku 1989 do 2002).

Pierwsza faza rozwoju badań (projekt: *Smok-89*) koncentruje się wokół pytania: czy desygnaty (o tym samym statusie ontologicznym) pojęć (posiadających ten sam charakter formalny) będą oceniane przez badanych jako równie rzeczywiste (np. desygnaty nazw jednostkowych: „Planeta Neptun", „Miasto Kraków" (s. 140). Skonstruowana w ramach projektu metoda *Słowa i rzeczy* (*SiR*) - pozwalająca ocenić stopień realności 40 pojęć w skali od 0 do 100 - miała sprawdzić: 1) Czy badani są w stanie myśleć o „byciu rzeczywistym w sposób stopniowalny. 2) Czy status logiczny pokrywa się z subiektywną oceną realności. 3) Czy są istotne różnice w stopniowaniu realności desygnatów.

Badanie potwierdziło przypuszczenie o możliwości ilościowej oceny realności desygnatów pojęć. 1) Badani nie uwzględniali charakteru formalnego ocenianych pojęć, w związku, z czym, można przypuszczać, że

przy ocenie kierowali się „ukrytą ontologią”. 2) Wykryte zostały różnice związane z płcią. 3) Kobiety wyżej oceniały realność „zdrowia”, „piękna”, czy „przeznaczenia”. Mężczyźni wyżej punktowali realność: „fali elektromagnetycznej”, „planety Neptun”, „złudzenia wzrokowego” (s. 149).

Z braku miejsca, wspomnimy tylko o innych projektach omawianych w rozdziale V. I tak, w projekcie *Smok-04* sprawdzano zakładaną korelację pomiędzy *SiR*, a *Kwestionariuszem Orientacji Życiowej* (*Soc-29* A. Antonovskiego). Nie potwierdziły się hipotezy o istnieniu pozytywnej korelacji miedzy globalną oceną realności desygnatów, a ogólnym poczuciem koherencji, ani też o istnieniu zależności pomiędzy globalną oceną realności a poczuciem sensu (s. 151).

Celem projektu *Cyklop* (badania jakościowe) było: 1) Wykrycie przyjmowanych przez ludzi kryteriów, które decydują o uznaniu czegoś za rzeczywiste. 2) Ustalenie zakresu różnic indywidualnych w tym zakresie. Wyróżnione zostały następujące kryteria: 1) *Sensoryczne* (‚rzeczywiste jest to, co „widzę jasno i wyraźnie”. 1.1) *Polisensoryczne* (bardziej rzeczywiste jest to, co dostrzegam, większą liczbą zmysłów. 1.2) *Kontaktoreceptoryczne* (w przypadku niezgodności sygnałów, bardziej rzeczywiste jest to, co sygnalizują kontaktoreceptory niż telereceptory). 2) *Sensoryczno-interakcyjne* („rzeczywiste jest to, co na mnie oddziałuje i podlega moim oddziaływaniom”). 2.1) *Reaktywności* (bardziej rzeczywiste jest to, na co silniej reaguję, a nie to, co wywołuje słabą reakcję). 2.2) *Dostrzeganego efektu* (bardziej rzeczywiste jest to, co szybciej i wyraźniej reaguje na moje oddziaływania i reakcje). 3) *Wyobraźni* (rzeczywiste jest to, co potrafię sobie wyobrazić). 4) *Zainwestowanej uwagi* (rzeczywiste jest to, na czym dłużej koncentrujemy uwagę). 5) *Wspólnoty* (rzeczywiste są te elementy naszego subiektywnego świata, które dzielimy z innymi). 5.1. *Komunikacyjne* (rzeczywiste jest to, „o czym się mówi”) (s. 168).

W projekcie *Arachne*, w warunkach eksperymentalnych, próbowano wpływać na oceny stopnia realności desygnatów wybranych pojęć poprzez wybiórcze zaangażowanie uwagi uczestników badania i zaktywizowanie w ten sposób odpowiednich treści. Wyniki okazały się niejednoznaczne. Przypuszczać można, że orientacje ontologiczne nie tak łatwo pozwalają się modyfikować doraźnymi czynnikami sytuacyjnymi.

Rozdział VI przedstawia najbardziej rozwiniętą metodę badania orientacji ontologicznych *RN-2002*. U podstaw tej metody leżą założenia, że: 1) Jeżeli coś jest dla jednostki ważnym, to będzie uważane za bardziej rzeczywiste, a to, co mniej ważne za mniej rzeczywiste. 2) Termin „rzeczywistość” z natury swej jest wieloznaczny i każdorazowo

wymaga dookreślenia przez jednostkę (w tym sensie skłania on do projekcji). Zdaniem autora, uzyskane wyniki niosą informacje przede wszystkim o „wartościach odczuwanych" (w odróżnieniu od tzw. „wartości uznawanych") w rozumieniu Stanisława Ossowskiego (s. 180).

W metodzie przyjmuje się istnienie sześciu kategorii wartości i odpowiadających im sfer rzeczywistości: teoretycznej, ekonomicznej, estetycznej, społecznej, politycznej i religijnej. Każda z nich reprezentowana jest przez 10 pojęć (s. 181). W grupie 417 badanych najwyższe oceny realności przyznane zostały pojęciom społecznym. Najniżej punktowano realność desygnatów pojęć religijnych (s. 184). Z pośród trzech pojęć dodatkowych („Miasto Kraków", „Wszechświat", „Ja sam(a)") konsekwentniej wybierano desygnat pojęcia ‚ja sam(a)" jako najbardziej rzeczywisty (44%), dalej „miasto Kraków" (36,1%), najmniej natomiast „Wszechświat" (6,2%) (s. 186).

W rozdziałach VII i VIII przedstawione zostały wyniki badań o charakterze korelacyjnym. Porównane zostają wyniki metody *RN-2000* K. Mudynia oraz wyniki uzyskane na podstawie *Zeszytu Postaw Wartościujących* G.W. Allporta, *Kwestionariusza Kryzysu Wartościowania* P. Olesia, *Skali przeżyć dysocjacyjnych* E. Bernsteina, F. D. Carlsona, P. A. Putnama, *Poczucia alienacji* K. Kmiecik-Baran, *Wymiaru empatii* M. H Davisa i *Stosunku do dóbr materialnych* M. Górnik-Durose. Badania prowadzone były przede wszystkim na kryterialnych grupach studentów różnych kierunków, co do których oczekiwano różnic w zakresie odpowiednich orientacji ontologicznych, oraz na grupach pacjentów psychiatrycznych i osobach bezrobotnych.

W projekcie *Lex*, zgodnie z przewidywaniami, studenci prawa najwyżej oceniali realność desygnatów pojęć ekonomicznych oraz politycznych. Natomiast studenci fizyki najwyżej oceniali desygnaty pojęć teoretycznych i dalej ekonomicznych (s.194). Najistotniejszą różnicę wyników w orientacji teoretycznej zaobserwowano pomiędzy kobietami studiującymi prawo a mężczyznami studiującymi fizykę (s. 198).

W projekcie *Schisis* badano pacjentów psychotycznych (40 osób) i nerwicowych (40 osób). Hipoteza badawcza zakładała, że porównywane grupy kliniczne uzyskają różne wyniki w *RN-2002* (s. 212). Najwyższe wyniki pacjenci obu grup uzyskali w zakresie orientacji społecznej. Pacjenci psychotyczni (na poziomie trendu) uzyskali wyższe średnie wyniki w zakresie orientacji religijnej i społecznej. Pacjenci nerwicowi uzyskali istotnie wyższe wyniki w zakresie orientacji ekonomicznej oraz (na poziomie trendu) w zakresie orientacji estetycznej (s. 214).

Pacjenci psychotyczni istotnie częściej wybierali „Wszechświat" (występujący w zestawie z pojęciami „miasto Kraków" i "ja sam(a)" jako obiekt najbardziej rzeczywisty niż pacjenci neurotyczni (s. 222).

Rozdział IX przybliża wyniki badań eksperymentalnych uzyskanych w oparciu o procedurę *Testu Utajonych Skojarzeń* (*IAT)* w odniesieniu do dwóch grup osób wyodrębnionych na podstawie wyników *RN-2002,* tj. przewagi orientacji ekonomicznej nad estetyczną. Celem badania było ustalenie istnienia zależności miedzy ocenami subiektywnej realności różnych obiektów a różnymi wskaźnikami ich ważności, np. czasem reakcji danej osoby przy kategoryzacji prostej oraz różnicą czasów reakcji przy kategoryzacjach złożonych (spójnych i nie spójnych afektywnie (efekt IAT). Osoby badane najpierw poddawano procedurze zgodnej ze schematem *IAT,* a następnie wypełniały *RN-2002, NEO-FFI,* oraz kwestionariusz *Hierarchia wartości,* polegający na porangowaniu sześciu typów wartości Sprangerowskich. Każda z wartości definiowana była przez jedno zdanie. Osoby badane miały uporządkować zdania odpowiadające wartościom w kolejności od najważniejszego do najmniej ważnego. Na koniec proszono osoby badane o przypomnienie sobie słów występujących w zasadniczym eksperymencie *IAT.* Potwierdziła się zakładana hipoteza o zależności miedzy ilością przypomnianych słów (ekonomicznych bądź estetycznych) a przeważającą u danej osoby orientacją ontologiczną (s. 248).

Rozdział X wprowadza nowe wątki związane z metodą *RU-04 (Realność Uczuć)* badającą subiektywną realność różnych uczuć. Nowa metoda, różniąca się od *RN-2002,* mieści się w tym samym paradygmacie badawczym, zakładającym różnie egzekwowaną ocenę realności.

Przyjmuje się w niej, że: 1) O różnych uczuciach można myśleć nie tylko procesualnie, ale i strukturalnie (niejako w kategoriach stałych dyspozycji osobowościowych), tj., że każda osoba ma pewien charakterystyczny dla niej „profil emocjonalny" lub repertuar wzorców emocjonalnych. 2) Indywidualny profil emocjonalny jest przedłużeniem struktury osobowości. 3) To, czego doświadczamy częściej lub silniej jest dla nas bardziej rzeczywiste od tego, co doświadczamy rzadko lub wcale (s. 274). *RU-04* zdaniem autora pozwala na uzyskanie bardziej szczegółowych i stopniowalnych wyników w odniesieniu do osobowościowych dyspozycji i zachowań mierzonych za pomocą innych metod i wypróbowanych już sposobów (s. 286).

W podsumowaniu książki czytamy, że najistotniejsza w przypadku subiektywnych rzeczywistości nie jest ich „przystawalność" do obiektywnych aspektów rzeczywistości najchętniej utożsamianych z wymiarem fizycznym. „Mówiąc metaforycznie, subiektywną rzeczywistość

można porównać do tego kawałka dywanu, na którym właśnie stoimy. Materiał, z którego zrobiony jest dywan, nie ma znaczenia. To nawet nie musi być dywan; może to być lina wisząca nad przepaścią. To, jak mocno przywieramy do tego, na czym właśnie stoimy, nie zależy od solidności materiału, na którym się opieramy. Ważniejsza jest dostępność alternatywnych punktów oparcia" (s. 291).

Publikacja Krzysztofa Mudynia otwiera na gruncie polskim nową dziedzinę badań psychologicznych, dla których właściwe wydaje się określenie *psychoontologia*, której poddziedzinę mogłaby stanowić *ontologia indywidualna* lub *osobowa* badająca ludzkie preferencje ontologiczne.

Przecierając nowe szlaki, autor *W poszukiwaniu prywatnych orientacji ontologicznych* stawia sobie kilka celów. Pragnie zapoznać czytelnika z zagadnieniem wielości rzeczywistości. Zagadnieniem wprawdzie nienowym, ale też i poruszanym przez nielicznych. Mając w perspektywie badania empiryczne stajemy w tym miejscu przed trudnością wykorzystania dotychczasowego dorobku filozofii i psychologii pod kątem indywidualnych postaw ontologicznych. W tym kontekście uzasadniony wydaje się przekrojowy charakter pierwszych rozdziałów. Można mieć zastrzeżenia, czy nie należało poświęcić więcej miejsca filozoficznym koncepcjom ujmującym rzeczywistość pluralistycznie (choćby tymi z gruntu polskiego np. E. Stamma, czy M. Borowskiego). Uwag takich nie możemy mieć do rozdziałów o charakterze ściśle psychologicznym, w których K. Mudyń, prowadząc swoje rozważania, opiera się na zdobyczach wielu współczesnych i prężnie rozwijających się nurtów psychologii (m.in. psychologii poznawczej, psychologii narracji, NLP).

Wyniki badań empirycznych przedstawione są interesująco, jasno i klarownie. Warto w tym miejscu podkreślić, że cała pozycja jest napisana językiem prostym i przystępnym. Czytelnik nie boryka się z gąszczem niezrozumiałych terminów fachowych. Myliłby się jednak ten, kto przypuszczałby, że książka nie stawia wymagań czytelnikowi i nie zmusza do zaangażowania. Świadczące o erudycji autora, krótkie dygresje i dopowiedzenia oraz odwołania do literatury czy filmu pozwalają lepiej zrozumieć poruszane zagadnienia i zebrać siły przed kolejną porcją rzetelnej wiedzy naukowej.

Praca staje przed wieloma trudnościami. Wspomnimy teraz o jednej, przed którą sami stanęliśmy. W pierwszej fazie badań autor zakładał, że jeżeli badani nie uwzględnią statusu formalnego ocenianych pojęć, to oznaczać to będzie, że zadziałałyby ich ukryte założenia ontologiczne. Na podstawie badania trudno powiedzieć, czy osoby ankietowane status ten w ogóle uwzględniają. A jeśli tak, to jaki? W instrukcji ankiety mówi

się o „słowach", których status formalny nie jest określony. Status ten może być nadawany przez ankietowanych bądź w oparciu o liczbę lub strukturę desygnatów, lub funkcję jaką zwykle słowa te pełnią w używanych przez nich zdaniach. Paradoksalnie, może być tak, że i o nadaniu statusu formalnego decydują ukryte założenia ontologiczne. Dla przykładu, „choroba" „zdrowie" mogą być przez kogoś traktowane jako pojęcie ogólne, bądź jako nazwy jednostkowe („choroba Anny") lub nawet nazwy puste („urojona choroba"). Może być i tak, że odpowiadając na pytanie, badany „chorobę" traktował jako pojęcie ogólne, a „zdrowie" jako nazwę indywidualną.

Niezależnie od tej czy innych zawiłości, na które być może natrafi czytelnik - do czego zachęcamy, gdyż tylko ta droga prowadzi do szybkiego i wnikliwego poznania problemu - pamiętać musimy, że autor *W poszukiwaniu prywatnych orientacji ontologicznych*, niczym górnik na przodku, staje przed ścianą, którą należy dopiero fedrować, drążyć i pogłębiać. Nie mogą więc dziwić pojawiające się trudności, zwłaszcza wobec nowości i trudności odkrywanego zagadnienia.

W latach dwudziestych ubiegłego stulecia Leon Chwistek przewidywał w *Wielości rzeczywistości,* że rzeczywistość wyobrażeń wymaga poznania i dopiero zostanie opracowana. Krokiem w stronę takiego opracowania są poszukiwania prywatnych orientacji ontologicznych. Krokiem ważnym - bo mówiącym o funkcjonowaniu ludzkiej psychiki wobec problemu Rzeczywiste - nierzeczywiste" i cieszącym, bo nawiązującym do polskiej tradycji filozoficznej, na gruncie której wypracowywano pluralistyczne koncepcje rzeczywistości (E. Stamm', L. Chwistek[2], M. Borowski[3]).

W dobie daleko posuniętej komputeryzacji i rozwoju mediów można przypuszczać, że problem indywidualnych preferencji ontologicznych nabierze jeszcze większego znaczenia zwłaszcza wobec zagrożeń, które przynoszą choćby Internet czy gry komputerowe. Miejmy też nadzieję,

[1] E. Stamm: *Szkic metodologii ogólnej na podstawie genetycznej.* „Przegląd Filozoficzny" 1913, XVI, z. II i III, s. 358-359; tenże: *O przedmiotach urojonych.* „Przegląd Filozoficzny" 1913, XVI, z. IV, s. 441-483; tenże: *O rzeczywistości.*„Przegląd Filozoficzny 1914, XVI, z. I, s. 24-35, tenże: *Genetyczne ujęcie metodologii ogólnej na podstawie teoryi nauki, religii i sztuki.* Warszawa 1914, s. 1-224.

[2] L. Chwistek: *Wielość rzeczywistości.* Kraków 1921 (przedruk: L. Chwistek: *Pisma filozoficzne i logiczne.* Warszawa 1963, t. 1, s. 30-105).

[3] M. Borowski: *O przedmiotach fizycznych, psychicznych, idealnych i fikcyjnych.* „Przegląd Filozoficzny" 1921, XXIV, z. III i IV, s. 128-140; tenże: *Przedmioty względne i bezwzględne.* „Przegląd Filozoficzny" 1922, XXV, s. 316-352.

że omawiana pozycja przełamie opory i zachęci innych do podejmowania badań prywatnych orientacji ontologicznych. Nie jest to rzeczą łatwą, o czym mógł się przekonać piszący te słowa prowadząc ze studentami o wiele skromniejsze eksperymenty w dziedzinie psychoontologii.

Podsumowując powiedzieć możemy, że omawiana pozycja jest godna polecenia zarówno dla filozofów, którzy, dzięki tej lekturze, poznają nową perspektywę patrzenia na kwestie ontologiczne, jak i psychologów oraz pedagogów, w których to pracach często zagadnienie wielości lub niewspółmierności rzeczywistości pojawia się jako założenie wstępne[4], a zwłaszcza socjologów, dla których zagadnienie społecznego tworzenia rzeczywistości od dawna jest problemem ważnym, a niekiedy nawet centralnym[5].

[4] Nie sposób nie wspomnieć tu o pracach J. Piageta, a zwłaszcza (1937) *La construction du reel chez I'enfant.* Delachaux et Niestle, Neuchatel (wyd. polskie: *Jak sobie dziecko świat przedstawia,* tłum. D. Ziembińska. Lwów-Warszawa (bez roku wydania), oraz *Jak sobie dziecko wyobraża świat,* tłum. M. Gawlik. Warszawa 2006. Z kolei C. C. Rogers w jednej ze swych prac *(Sposób bycia.* Poznań 2002, s. 111-123) stawia wprost pytanie: Czy potrzebujemy jednej rzeczywistości?, i dochodzi do wniosku, że niekoniecznie. Wśród polskich psychologów o „wielopoziomowości i wielopłaszczyznowości rzeczywistości" pisze K. Dąbrowski *(Trud istnienia.* Warszawa 1986, s. 9-16), a W. Okoń o „rzeczywistości dnia codziennego" („pierwszej rzeczywistość", „prawdziwej rzeczywistości") i „rzeczywistości zabawy" („druga rzeczywistość",,rzeczywistość na niby") (tenże: *Zabawa a rzeczywistość.* Warszawa 1987, s. 4-5).

[5] A. Manterys: *Wielość rzeczywistości w teoriach socjologicznych.* Warszawa 1997, s. 7-195.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 46 2008

MIECZYSŁAW JAGŁOWSKI

SPOŁECZEŃSTWO OBYWATELSKIE

Eugeniusz Górski: *Civil Society, Pluralism and Universalism.* The Council for Research in Values and Philosophy; Cultural Heritage and Contemporary Change, Series VIA, Eastern and Central Europe, Volume 34, General Editor George F. McLean, Washington 2007, 266 s.

Wiedza o tym, co dzieje się w głównych ośrodkach życia politycznego świata wydaje się leżeć na wyciągnięcie ręki - zwykle wystarczy pokonać niewielką przestrzeń, jaka nas dzieli od biblioteki czy zgoła od półki w naszym pokoju, by mieć kłopot z wyborem opisów, analiz, prognoz czy nawet inteligentnych, aczkolwiek niekiedy pokrętnych spekulacji o głównych protagonistach dzisiejszej światowej polityki, o ich dążeniach, ideach czy mentalności społeczeństw wyznaczających główne drogi, którymi toczy się życie świata. I większość z nas - przyznajmy - interesuje przede wszystkim właśnie to, co dzieje się w jasno oświetlonym centrum. O nim donosi codzienna prasa i obrazowo opowiada telewizja. Jednakże - jakież to oczywiste! - życie toczy się także poza centrum, równie nieskryte, jak to w pępku świata, zna je jednak i interesuje się nim tylko niewielu, choć przecież może być ono - i zazwyczaj jest - nie mniej interesujące, niż to wzbudzające powszechną ciekawość. Więcej nawet - peryferia świata (w najprostszym sensie - jako te obszary, które nie należą do centrum lub nie są za nie uznawane), intermundia położone między terytoriami, na których skupia się uwaga większości, są interesujące już choćby dlatego, że to, co się w nich dzieje, jest często głównym celem ambitnych zabiegów ośrodków centralnych i miarą ich rzeczywistego oddziaływania, ich sukcesów i porażek.

Jedną z nielicznych polskich prac, w których to nie główne ośrodki życia politycznego, lecz jego rozległe peryferia (wyrażenie to jest oczywistym pleonazmem, bo otoczenie centrum jest zawsze rozleglejsze niż ono samo) są przedmiotem analiz, jest książka Eugeniusza Górskiego pt.

Civil Society, Pluralism and Universalism. Powiedzmy od razu, iż peryferia świata, których życie polityczne autor analizuje, to Europa Wschodnia, Hiszpania i Ameryka Łacińska. Uściślijmy: E. Górski kieruje uwagę przede wszystkim na specyficzną obecność w świadomości społeczeństw zamieszkujących te terytoria pewnych idei, uznawanych powszechnie za główne kategorie organizujące współczesne myślenie o życiu politycznym w ogóle i obywatelskim w szczególności. Chodzi tu głównie o takie kategorie, jak społeczeństwo obywatelskie, kapitał społeczny, demokracja, liberalizm, pluralizm i uniwersalizm. Autor z niezwykłą dociekliwością i dokładnością ustala momenty pojawienia się tych idei w myśli politycznej i śledzi ich drogi, na których ulegają przemianom. Na podstawie analiz uwarunkowań historycznych, politycznych, kulturowych (zwłaszcza mentalnych i filozoficznych) analizowanych społeczeństw, formułuje ponadto diagnozy dotyczące szans ukształtowania się ich według modeli uznawanych obecnie zarówno za sprzyjające rozkwitowi życia społecznego, jak i za zabezpieczające życiowe interesy jednostek. Modele te opierają się właśnie na wymienionych wyżej kategoriach.

Książka Eugeniusza Górskiego składa się z trzech części. Główną ideą, na którą autor kieruje uwagę w pierwszej części pracy (*Civil Society in Eastern Europe, Latin America and Spain*), jest kategoria społeczeństwa obywatelskiego. Część drugą (*Parallel Ideas in the Democratic Transitions of Eastern Europe, Latin America and Spain*) autor poświęcił zagadnieniu przejścia społeczeństw od dyktatur do demokratycznych form sprawowania władzy. Rozważania w trzeciej części dzieła (*Pluralism and Universalism*) dotyczą postrzeganiu relacji między pluralizmem i uniwersalizmem w Polsce i w obu Amerykach i wreszcie koncepcji chrześcijańskiego uniwersalizmu, przedstawionej przez Jana Pawła II w jego encyklikach. Książka jest zresztą wielowątkowa, treściowo przebogata. W niniejszym omówieniu możemy skupić się jedynie na niektórych jej aspektach.

Jak powiedziano, głównym obiektem analiz pierwszej części książki jest kategoria społeczeństwa obywatelskiego. Najbardziej zaskakujące jest chyba to, że jej najnowsze zastosowanie nie wiąże się z żadnym klasykiem liberalizmu, ani nie miało miejsca w krajach o rozwiniętych tra-

dycjach liberalnych (początkowo liberałowie byli nawet wobec tej kategorii niechętni). Jak pokazuje autor, renesans idei społeczeństwa obywatelskiego nastąpił w kręgu myśli marksistowskiej. Popularyzatorem tej idei był Antonio Gramsci, a najbardziej znaczące jej praktyczne oddziaływanie dostrzega on w krajach Europy Wschodniej i Środkowej oraz Ameryki Łacińskiej, a więc tam, gdzie najpierw istniało najsilniejsze oddziaływanie ortodoksyjnego marksizmu, a następnie pojawiły się okoliczności sprzyjające wyzwoleniu się spod tego wpływu.

Ci, którzy nie są tak wnikliwymi obserwatorami polityki, życia społecznego oraz ich związków z filozofią polityki i ideologią, jak autor (a więc chyba wielu z nas), będą zaskoczeni, kiedy dowiedzą się z omawianej książki, że formułując ideologię i strategię społecznych przemian, jakie dokonały się w Polsce w latach 80. i 90., Jacek Kuroń i Adam Michnik czerpali inspirację nie z dzieł liberałów, lecz z pracy Lenina *Co robić* i przede wszystkim z opracowanej przez A. Gramsciego strategii walki pozycyjnej (wykluczającej przymus fizyczny, przejawiającej się głównie w formie oporu moralno-psychologicznego) w celu przejęcia polityczno-intelektualnej hegemonii i konstytuowania społeczeństwa obywatelskiego, wyobrażanego zresztą przez nich jako „socjalizm z ludzką twarzą" czy „nieburżuazyjne społeczeństwo obywatelskie". Takie społeczeństwo postrzegali oni podobnie jak A. Gramsci: jako wynik wchłonięcia państwa przez społeczny organizm etyczny, zachowujący niewielkie tylko powiązania ze sferą wolności ekonomicznych. Jak dowodzi E. Górski, wschodnioeuropejskie przemiany polityczne były niemal doskonałą realizacją strategii przewidzianej przez włoskiego marksistę. W ten sposób nastąpił demontaż ortodoksyjnego marksizmu oraz opartego na marksistowskich podstawach ustroju: marksizm został pokonany od wewnątrz, jego własnymi środkami.

Autor zauważa, iż kategoria społeczeństwa obywatelskiego upowszechniła się w języku nauk społecznych w skali światowej po przemianach politycznych, jakie dokonały się w 1989 r. i na początku lat 90., zapoczątkowanych wydarzeniami w Polsce. Należałoby więc chyba w tym naszym praktyczno-politycznym dokonaniu dostrzec także teoretyczny aspekt, wiążący się z jego wpływem na myśl społeczno-polityczną o powszechnym zasięgu, na którego brak tak często narzekają

liczni polscy autorzy. Światową karierę gramsciańskiego pojęcia i określanej przez nie koncepcji autor wiąże także z socjalliberalnymi przekształceniami ich treści, jakim poddał je inny włoski filozof - Norberto Bobio - oraz z utratą przez nią jednoznacznie marksistowskich konotacji. Kategoria społeczeństwa obywatelskiego w tej wersji została spopularyzowana w Ameryce Łacińskiej, przyczyniając się do upadku dyktatur i erozji myśli lewicowej, która znalazła w niej bardziej atrakcyjną i adekwatną formę wyrazu postaw i aspiracji społecznych niż te, które proponował ortodoksyjny marksizm, zwłaszcza że upadek komunizmu w Europie ujawnił jego słabości oraz spowodował zniknięcie jego dotychczasowego zaplecza politycznego.

Interesujący jest także rozdział, w którym E. Górski omawia trudne zmagania związane z ustanawianiem społeczeństwa obywatelskiego w Rosji, zwłaszcza w okresie „pierestrojki" Gorbaczowa, którego politycznie otwarta postawa umożliwiła przeprowadzenie zmian w Polsce i w innych krajach naszego regionu. Jego refleksja jest gorzka, a prognozy pesymistyczne. Warto tutaj przytoczyć utrzymaną w Heglowskim stylu wypowiedź, w której wyraża on ocenę dokonań przywódcy „pierestrojki", zaliczając go do kategorii bohaterów, którzy po spełnieniu swego zadania zostają usunięci na margines dziejów: przyczynili się do postępu wolności na znacznych obszarach globu ziemskiego, a po wykonaniu swej misji dziejowej stają się niepotrzebni, „zdobywają 1% głosów w wyborach, jak Gorbaczow i Wałęsa, lud roboczy uważa, że ponoszą główną winę za jego nieszczęścia, giną w niewyjaśnionych okolicznościach jak Gamsachurdia (...), z trudem wychodzą z zamachów stanu i nieustannie okazują naiwność, jak Szewardnadze" (s. 62).

Oto historia już zmarginalizowała swoich bohaterów, czas poszerzania wolności, budowania społeczeństwa obywatelskiego już się skończył. Co w zamian duch dziejów ma do zaoferowania w Rosji? Odpowiedź na to pytanie można wyrazić kilkoma słowami, w jakich E. Górski formułuje swoją prognozę: według niego, widoki na społeczeństwo obywatelskie w tym kraju są ponure i przygnębiające, a przyszłość niepewna, bowiem idea ta w rosyjskim dyskursie politycznym została zdominowana przez kategorię narodu, myśl liberalną wyparł tutaj agresywny nacjonalizm, w którym nie akceptuje się pluralizmu, lecz szuka -

i często znajduje w silnym państwie - możliwości i sposobów ogólnonarodowej ugody. Autor wymienia także inne przeszkody, jakie stoją na tej drodze: m.in. wrogo odnoszące się do swoich obywateli zdemoralizowane i skorumpowane państwo, autorytaryzm, skłonność aparatu biurokratycznego do podporządkowania sobie opinii publicznej. Prognozy dotyczące zbudowania społeczeństwa obywatelskiego w Rosji ujawniają swe ponure oblicze zwłaszcza w kontekście charakterystyki rosyjskiego społeczeństwa: „W swej masie społeczeństwo rosyjskie jest raczej amorficzne, fragmentaryczne, rozmyte, zatomizowane; zachowuje dezorientację i dawną inercję" - pisze E. Górski (s. 65).

Pierwszą część pracy kończy rozdział poświęcony kwestii kształtowania się społeczeństwa obywatelskiego i przejściu od dyktatury frankistowskiej do demokracji w Hiszpanii. Rozważania te są, jak się wydaje, szczególnie interesujące dla czytelnika polskiego, ze względu na wskazywany w swoim czasie (głównie w latach 80. i 90. ubiegłego wieku) przez licznych polskich autorów pewien paralelizm procesów politycznych w kształtowaniu demokracji i społeczeństw obywatelskich Polski i Hiszpanii po długoletnim panowaniu dyktatorskich rządów w obu krajach. Sposób przejścia do demokracji w Hiszpanii był w Polsce oczywiście podawany jako wzór do naśladowania, ponieważ procesy te zaczęły się w Hiszpanii wcześniej niż u nas. Kontynuacją tej problematyki, mającą charakter szczegółowego porównania procesów demokratyzacji i budowania społeczeństwa obywatelskiego w obu krajach, jest pierwszy rozdział drugiej części książki.

Na drugą część pracy E. Górskiego składają się ponadto unikatowe w skali światowej studia, w których autor, wychodząc od spostrzeżenia znacznego podobieństwa między filozofią Europy Wschodniej i Centralnej oraz tworzonej w krajach Ameryki Łacińskiej, poszukuje tych uwarunkowań historycznych, politycznych i kulturowych, jakie o tym podobieństwie decydują. Badania Górskiego dotyczą zwłaszcza tych wątków filozofii tworzonej w obu częściach świata, w których dominują podejmowane przez poszczególne narody próby określenia własnej tożsamości, realizujące się często w formie filozoficznego odniesienia kultury własnego narodu do wartości i cech kultury zachodniej. Pomysł poszukiwania podobieństw między filozofią i mentalnością tak odle-

głych geograficznie i zwłaszcza - wydawałoby się - kulturowo stron świata jest niewątpliwie zaskakujący. Jednak, jak się okazuje, ogromne przestrzenie, jakie oddzielają od siebie oba te światy, stwarzają tylko pozór dystansu mentalnego, przynajmniej w filozofii. Podjęcie badań porównawczych dotyczących filozofii tak odległych od siebie obszarów uświadamia nam to, co powinniśmy przecież wiedzieć od dawna: że filozofia jest dziedziną idei, racji, argumentów, a te, choć nieobojętne na kontekst, w którym są formułowane, należeć przecież muszą do królestwa uniwersalnego rozumu. Lecz tutaj nie chodzi tylko o istotę argumentów w ich racjonalnej czystości, tu idzie także o podobieństwa przejawiające się w generowaniu podobnego zakresu idei, pewnych powtarzających się i tu i tam wątków. Górski tłumaczy ten fakt przyczynami historycznymi i społecznymi - przede wszystkim w obu przypadkach zależnym modelem rozwoju kulturowego, jak i peryferyjnym charakterem obu obszarów kultury, a ponadto ścisłym powiązaniem refleksji z długotrwałą walką o niezależność i suwerenność polityczną. Według niego, są to główne czynniki decydujące o praktycznym, etycznym i politycznym charakterze filozoficznych zainteresowań Europy Wschodniej i Centralnej oraz Ameryki Łacińskiej, o tym, że dominują tutaj zainteresowania historiozoficzne, dotyczące kwestii tożsamości narodowej oraz stosunku rodzimej kultury do kultury i cywilizacji zachodniej. E. Górski rozważa wymienione zagadnienia w sposób szczegółowy, analizując myśl poszczególnych krajów (m.in. Polski, Rosji, Czech, Bułgarii, Węgier, Argentyny, Urugwaju i Peru), oraz wskazuje powszechność czy powtarzalność pewnych sposobów myślenia oraz stereotypów i mitów. Autor próbuje sformułować odpowiedź na pytanie o to, jakie konieczne warunki powinna spełniać refleksja filozoficzna, by nie uległa wyobcowaniu, zamykając się w swoim narodowościowym czy regionalnym partykularyzmie.

Na trzecią część pracy składają się eseje poświęcone wschodnioeuropejskim i latynoamerykańskim próbom wyjścia poza filozofie partykularne, narodowe, ku sformułowaniu filozofii uniwersalistycznej, a także dyskusja dotycząca relacji między uniwersalizmem i pluralizmem. Jest to kwestia interesująca nie tylko z czysto teoretycznego punktu widzenia, jej rozstrzygniecie ma bowiem także znaczące

konsekwencje praktyczne, przekładając się m.in. na postawy polityczne różnych grup społecznych i instytucji, determinując ich widzenie relacji między tym, co polityczne i prywatne, decydując o ich postulatach dotyczących kształtu życia społecznego czy zakresu dopuszczalnych oddziaływań państwa na jednostkę. Tę część pracy i zarazem całą książkę kończy rozdział, w którym autor omawia myśl społeczną i ekonomiczną Jana Pawła II, zwracając szczególną uwagę na stosunek papieża do idei liberalnych. W kompozycji książki E. Górskiego, w której często uobecnia on idee pochodzące z filozofii marksistowskiej, ten rozdział odgrywa podwójną rolę: ekspresji szczególnej wizji uniwersalizmu oraz kończącego całe dzieło ideologiczno-światopoglądowego kontrapunktu. Zwrócenie uwagi na oficjalną doktrynę Kościoła katolickiego jest z pewnością uzasadnione z wielu powodów, m.in. także dlatego, że Kościół był i nadal pozostaje jednym z ważniejszych uczestników życia politycznego w omawianych w książce obszarach świata, a myśl Jana Pawła II w znacznej mierze określała (i nadal określa) postawy katolickich myślicieli społecznych i politycznych. W pracy Eugeniusza Górskiego ta obecność katolicyzmu jest stale widoczna.

Autor zadziwia dociekliwością, świeżością spojrzenia na omawiane zagadnienia, odwagą w głoszeniu prawd tak przeciwnych naszym wyobrażeniom (przykładem może być uświadomienie polskim czytelnikom marksistowskiego źródła idei, które zmieniły naszą społeczną, polityczną i kulturową rzeczywistość), oryginalnością pomysłów (np. badań porównawczych, dotyczących filozofii wschodnioeuropejskiej i latynoamerykańskiej) oraz nadzwyczajną erudycją, której świadectwem są cytowane wielojęzyczne źródła, łącznie z artykułami z prasy codziennej wielu krajów. Na uwagę zasługuje także jego obiektywistyczna, pełna umiaru postawa, skrupulatne wręcz ważenie racji, ostrożność w wypowiadaniu sądów i ocen, czemu dobrze służy odwoływanie się do licznych opinii i poglądów wypowiadanych przez bardziej lub mniej reprezentatywnych przedstawicieli analizowanych stanowisk światopoglądowych, filozoficznych, społecznych i politycznych. Dzięki temu recenzowana praca zyskuje jeszcze jeden istotny wymiar: staje się bogatym w treść przeglądem myśli społecznej i politycznej oraz głównych sporów toczonych w ostatnich dziesięcioleciach na peryferiach świata wokół

spraw o podstawowym znaczeniu dla życia ich społeczeństw. Z pełnym przekonaniem twierdzę, że *Civil Society, Pluralism and Universalism* to książka nie tylko wzbogacająca intelektualnie, ale także dająca klucz do rozumienie wielu zjawisk zachodzących na ogromnych obszarach współczesnego świata, w tym także w naszym najbliższym otoczeniu.

EDUKACJA FILOZOFICZNA RECENZJE I NOTY
Vol. 46 2008

MIECZYSŁAW JAGŁOWSKI

TRZECIA ODSŁONA FILOZOFII J. ORTEGI Y GASSETA

Ryszard Gaj: *Ortega y Gasset*, seria „Myśli i Ludzie". Warszawa, Wiedza Powszechna, 2007, 294 s.

Doświadczenie czytelnika dzieł filozoficznych i historyka idei podpowiada, że z obecnością myśli określonego filozofa w kulturze danego kraju jest nieźle, gdy liczba i objętość komentarzy oryginalnego dzieła przekracza liczbę i objętość jego prac tłumaczonych na język tego kraju. W wypadku obecności myśli Jose Ortegi y Gasseta w polskiej kulturze filozoficznej tak jeszcze nie jest - na rynku księgarskim mamy, jak na razie, więcej tłumaczeń prac Ortegi, niż monografii poświęconych jego ideom. By policzyć te ostatnie, palców jednej ręki wystarcza z zapasem. Dotychczas filozofii Ortegi y Gasseta w Polsce poświęcono dwie książki - nie licząc tej, która jest przedmiotem omówienia w niniejszej recenzji. Pierwszą, zatytułowaną *Jose Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*, w 1982 r. we Wrocławiu opublikował Eugeniusz Górski, drugą- wydaną w 2005 r. w Lublinie, zatytułowaną *Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli Jose Ortegi y Gasset*, napisał Krzysztof Polit. Obie prace są dotychczas w Polsce podstawowym źródłem wiedzy o myśli tego największego współczesnego hiszpańskiego filozofa; podstawowym - bo opublikowane przekłady jego prac na język polski, jeśli tylko do nich czytelnik się ograniczy, nie pozwalają jeszcze na pełny ogląd jego filozofii.

Ale czy tak być powinno? Czy myśl Ortegi jest na tyle ważna czy choćby interesująca, by ją badać, analizować, komentować, spierać się o sens i doniosłość jego idei - by czytać jego książki i w najgorszym razie, cisnąwszy je w najciemniejszy kąt biblioteki bądź oddawszy je za bezcen do antykwariatu, pożegnać się z nimi pisząc druzgocącą krytykę ortegizmu? Opinia czytelnika prac Ortegi, jakim od lat jest autor tej recenzji, może być uznana za stronniczą i niewiele tutaj ważyć, ale wy-

starczy przejrzeć polskie artykuły o filozofii Ortegi i przeczytać wzmianki w pracach, w których jego myśl jest przywoływana, by stwierdzić, iż jego myśl w Polsce była i jest przyjmowana nad wyraz przychylnie. Oczywiście, pojedyncze, odosobnione krytyki też się znajdą, zwłaszcza u autorów wyżej wymienionych monografii, nieraz zirytowanych np. częstymi zmianami sensu pojęć czy niekonsekwencjami Ortegi, sądzę jednak, że trudno byłoby odszukać w tym, co w Polsce o ortegiańskiej myśli napisano, cokolwiek jednoznacznie krytycznego, dyskredytującego, całkowicie przekreślającego jej znaczenie jako filozofii. Wniosek z tego zainteresowania, a nawet zachwytu myślą Ortegi, przy jednoczesnym skąpym jego wyrazie w postaci analiz i komentarzy do niej jest prosty: obecność myśli ortegiańskiej w naszym kraju jest jeszcze niepełna. Z tym większą przychylnością przyjąć należy pojawienie się pracy Ryszarda Gaja pt. *Ortega y Gasset,* wydanej w 2007 r., mającej ambicje możliwie pełnego, panoramicznego ujęcia myśli autora *Buntu mas.* Należy także zauważyć fakt, iż książka została opublikowana w serii „Myśli i Ludzie", co można interpretować jako pewnego rodzaju świadectwo wpisania refleksji J. Ortegi y Gasseta do filozoficznego kanonu, uznania jej przez polskie środowisko humanistyczne za myśl wywierają znaczący wpływ na nasze rozumienie rzeczywistości. Jest to pierwszy hiszpański filozof, który jest w serii „Myśli i Ludzie" omawiany, a ukazało się w niej już ok. 130 prac, poświęconych myślicielom i formacjom intelektualnym, w stosunku do których znaczenia i wpływów w filozofii wątpliwości mieć raczej nie można.

Ryszard Gaj stwierdza we *Wstępie* do swojej monografii, iż „wydaje się celowe bardziej szczegółowe zaprezentowanie niektórych podstawowych kategorii metafizyki i antropologii oraz tego, jak są one powiązane z filozofią społeczną Ortegi. Tę ostatnią bowiem rozpatruje się w oderwaniu od reszty dzieła" (s. 5). Ta uwaga, dotycząca postrzegania filozofii społecznej Ortegi w oderwaniu od jego bardziej podstawowych filozoficznie idei, dotyczy tych piszących o jego poglądach, którzy, ignorując ich teoretyczne fundamenty, wypowiadają - jak pisze autor - „krzywdzące opinie" o całości jego myśli. Pisząc o fragmentarycznej znajomości dzieła Ortegi, autor ma na uwadze przede wszystkim nieznajomość jego idei politycznych, które w dobie dzisiejszego szczegół-

nego zainteresowania zagadnieniami należącymi do filozofii polityki, przeżywają pewien renesans. Dlatego należy przyjąć z uznaniem jego zamiar - w omawianej pracy zrealizowany w całkiem niezłym zakresie - ich przedstawienia i kompetentnego skomentowania.

Książka R. Gaja, zgodnie z przyjętymi w serii „Myśli Ludzie" zasadami, składa się z dwóch części. Pierwsza, licząca 182 strony, jest systematycznym wykładem myśl Ortegi y Gasseta, na którą składa się wstęp, sześć rozdziałów, zakończenie, analityczna biografia Ortegi oraz bibliografia jego prac oraz opracowań. Część druga (strony 183-292) zawiera natomiast wybór reprezentatywnych dla tego filozofa tekstów. W pierwszym najkrótszym rozdziale (s. 7-16), zatytułowanym *Życie i filozofia*, autor sygnalizuje m.in. rzadko, według niego, zauważaną zależność intelektualną Ortegi od hiszpańskiego krauzyzmu. Jak przekonuje autor, zagadnienie relacji między ideami krauzystów i myślą Ortegi y Gasseta ma ogromne znaczenie dla określenia celu jego filozoficznych dążeń, jak i sposobu ich realizacji. Autor zauważa także inspirujący Ortegę - zarówno negatywnie, jak i pozytywnie - wpływ umysłowości jezuitów, z którą zetknął się on we wczesnej młodości, jako uczeń prowadzonej przez nich szkoły. Wydaje się, że spostrzeżenie przez R. Gaja szczególnej doniosłości obu tych raczej dość odległych sobie uniwersów intelektualnych dla mentalnego ukształtowania Ortegi może stanowić niezłą podstawę przyszłego programu badawczego, dotyczącego bardziej szczegółowego określenia czynników intelektualnych, które zarówno zdeterminowały Ortegiański sposób widzenia świata, jak i pojmowanie przezeń zadań refleksji filozoficznej. Można przypuszczać, iż w tej perspektywie badawczej ujawniłyby się również nowe aspekty sporu o filozofię Ortegi y Gasseta, w który w swoim czasie zaangażowani byli przede wszystkim myśliciele katoliccy, a z pewnością tego rodzaju badania mogłoby przynieść tak interesujące wyniki, jak te, które zawdzięczamy np. Nelsonowi Orringerowi i M. Benavidesowi Lucasowi, wykazającymi liczne związki Ortegiańskiej myśli z filozofią i nauką niemiecką. O relacjach między myślą Ortegi i myślą hiszpańską oraz europejską R. Gaj pisze zresztą w różnych miejscach swojej pracy, najwięcej uwagi poświęcając im w rozdziale zatytułowanym *Stosunek do tradycji i epistemologia racjowitalizmu.* W tym fragmencie książki kieruje on

głównie uwagę na krytyczne odniesienia Ortegi do epistemologicznych koncepcji filozofów niemieckich (zwłaszcza Fichtego, Husserla i Heideggera). Szczegółowe rozważania na ten temat znajdujemy także w *Zakończeniu.* Autor znacznie poszerza tutaj krąg myślicieli, do których Ortega w różny sposób nawiązywał, podkreślając, iż to czerpanie przez hiszpańskiego filozofa z wielu źródeł (często niejawne, a być może nawet świadomie ukrywane) naraża jego koncepcje na zarzut eklektyzmu.

W kolejnych rozdziałach książki autor szeroko i wieloaspektowo omawia główne kategorie filozofii Ortegi y Gasseta oraz śledzi ich genezę. W najobszerniejszym z nich, zatytułowanym *Metafizyka życia ludzkiego jako 'rzeczywistości radykalnej'* (s. 41-94). *Perspektywizm* R. Gaj analizuje teoretyczne podstawy Ortegiańskiej wizji filozoficznej, zogniskowanej wokół kategorii życia, docieka rzeczywistych treści dość niejasno przez Ortegę określonych kategorii oraz koncepcji, takich m.in. jak podmiot życia i poznania, jednostka ludzka, kategorii „wrażliwość radykalna", „perspektywa", „projekt", koncepcja związków między światem i perspektywicznością jego ujęć, w których jawi się on jednostkom jako ich „okoliczności" oraz znaczeń kategorii „ocalenia", „wierzeń", „idei", „liczenia się z". Punktem wyjścia tych rozważań R. Gaj uczynił najbardziej znaną ortegiańską formułę, uznawaną powszechnie za skondensowany wyrazem jego filozofii: „yo soy yo y mi circunstancia, si no salvo a ella, no me salvo yo" (,ja jestem mną i moją okolicznością, i jeżeli jej nie ocalę, nie ocalę i siebie" - w przekładzie autora recenzowanej monografii). R. Gaj podjął w tym kontekście trudną próbę syntetycznego zdefiniowania w jednej formule istoty Ortegiańskiej filozofii. Według niego, „ortegizm jest głównie antropologią, gdyż filozofia ta poświęcona jest przede wszystkim wyjaśnieniu charakteru życia ludzkiego. Jest jednocześnie ontologią, ponieważ hiszpański filozof nie tylko dąży do uzyskania odpowiedzi na pytanie: czym jest życie ludzkie, ale stara się wykazać, że istnienie świata polega głównie na rozwoju relacji jednostki z jej witalnym otoczeniem, że świat jest elementem indywidualnego życia" (s. 42). W rzeczy samej, co do stwierdzenia, że ortegizm jest ontologią, nie można mieć żadnych wątpliwości, bowiem sam Ortega y Gasset wykład swojej filozofii traktował jako wykład metafizyki. Można mieć natomiast wątpliwości, czy słuszne jest określenie filozofii

Ortegi antropologią - wszak nie chodzi mu o poszukiwanie istoty samego człowieka, lecz rzeczywistości życia ludzkiego jako rzeczywistości pierwotnej. I - co ważniejsze - antropologia pojęta jako poszukiwanie i rozważanie istotnych, trwałych struktur bytowych człowieka wydaje się na gruncie filozofii Ortregi niemożliwa, bowiem według jednej z podstawowych tez jego myśli, szczególnie dla niego drogiej, eksponowanej i bronionej przezeń we wszystkich jego okresach życia i twórczości, człowiek nie ma natury, lecz tylko historię i realizuje się w procesach wzajemnych odniesień między jaźnią ("ja") i okolicznościami. Główną kategorią metafizyczną i zarazem epistemologiczną jego filozofii nie jest człowiek, lecz dynamicznie i biograficznie (a więc nawet nie biologicznie) pojęte życie ludzkie. Zresztą brak stałych struktur antropologicznych w ortegizmie stał się jednym z ważniejszych zarzutów postawionych tej myśli przez neotomistów, którzy wszczęli gwałtowny spór o myśl Ortegi w latach 50. ubiegłego stulecia.

Rozdział zatytułowany *Fenomenologiczna socjologia* R. Gaj poświęca Ortegiańskiej koncepcji społeczeństwa, dość dobrze znanej polskiemu czytelnikowi m.in. z przekładu czterech jego prac, opublikowanych w 1982 r. w tomie pt. *Bunt mas i inne pisma socjologiczne.* Korzystając także z innych prac Ortegi, analizuje on tutaj główne kategorie koncepcji socjologicznej tego myśliciela - kategorie masy i elity. Autor monografii nie podaje jednak przekonującego wyjaśnienia, dlaczego nazywa socjologię Ortegi fenomenologiczną. Trudno bowiem za wystarczające uzasadnienie dla takiej klasyfikacji Ortegiańskich rozważań o społeczeństwie uznać wzmiankę ze s. 95, w której, odnosząc się do *Buntu mas* oraz *Medytacji o Europie* pisze, iż: „nie są zatem te pisma oraz liczne artykuły na podobne tematy skarbnicą danych, ale idei inspirujących wielu innych myślicieli, i temu odpowiada fenomenologiczny charakter socjologii Ortegi”. Bardzo trudno jest jednoznacznie przypisać Ortegiańską refleksję o życiu społecznym do jakiegoś znanego nurtu socjologii. Wydaje się, że bliżej mu było do socjologicznej koncepcji Durkheima niż do fenomenologii, bowiem chociaż Ortega zarzucał Durkheimowi (tak jak innym socjologom), iż nie potrafił on adekwatnie określić istoty faktów społecznych, to właśnie przede wszystkim od niego, jak sądzę, przejął ich rozumienie.

Szczególnie wartościowy jest rozdział zatytułowany *Etyka i estetyka*, w którym R. Gaj prezentuje główne rozstrzygnięcia J. Ortegi y Gasseta w dziedzinie aksjologii. Jest to najmniej opracowany i zarazem najmniej znany aspekt filozofii Ortegi. Autor odwołuje się tutaj głównie do prac nie tłumaczonych na język polski.

W ostatnim rozdziale R. Gaj omawia filozofię polityki Ortegi w perspektywie głównego zadania, jakie hiszpański filozof sobie postawił, tj. europeizacji Hiszpanii. Było to przedsięwzięcie dość złożone. Chociaż bowiem J. Ortega y Gasset europeizację Hiszpanii uznawał za fundamentalny warunek politycznego i kulturalnego uratowania Hiszpanii (jej „zbawienia" - według wyżej cytowanej formuły „yo soy yo..."), to jednak ani nie akceptował on europejskiej kultury i mentalności bez zastrzeżeń, ani nie pragnął, by wyparła ona całkowicie kulturę i mentalność hiszpańską. Autorowi monografii udało się tę złożoną kwestię jasno przedstawić oraz wykazać, iż pewne Ortegiańskie idee i intuicje, zwłaszcza te dotyczące przyszłości Europy, były trafne. Kontynuacją rozważań prowadzonych w tym rozdziale są kwestie podjęte w drugiej części *Zakończenia*, w którym autor wskazuje ogromne oddziaływanie ortegizmu na latynoamerykańskią myśli polityczną.

W drugiej części monografii, zawierającej wybór tekstów J. Ortegi y Gasseta, R. Gaj umieścił tylko te pisma hiszpańskiego filozofa, które nie były tłumaczone na język polski - przede wszystkim mające charakter programowy, w których pewne podstawowe idee późniejszej Ortegiańskiej myśli dopiero się wykluwały. Do takich ważnych, a nieznanych do niedawna w polskim przekładzie tekstów Ortegi należą fragmenty *Meditaciones del Quijote* — pracy przez wielu znawców ortegizmu uznawanej za jego pierwszy wyraźny zarys. Inne przekłady ważnych prac Ortegi, włączone do wyboru jego tekstów, to m.in. *Stara i nowa polityka*, *Esej o estetyce zamiast prologu* oraz *Prawda i perspektywa.* Jest to wybór trafny, otwierający przed polskimi czytelnikami możliwość zapoznania się z kolejnymi ważnymi publikacjami J. Ortegi y Gasseta. Przekład tych prac, moim zdaniem, oddaje zarówno sens, jak i styl wypowiedzi Ortegi, co w wypadku tłumaczenia eseistyki jest zawsze niełatwe.

Praca Ryszarda Gaja jest solidną, opartą na oryginalnych tekstach rekonstrukcją filozofii Jose Ortegi y Gasseta, uzupełnioną wartościo-

wymi przekładami jego ważnych, aczkolwiek mało znanych w naszym kraju prac. R. Gaj potraktował omawianą filozofię życzliwie, unikając w zasadzie wykazywania niekonsekwencji i sprzeczności, w jakie Ortegiańska myśl obfituje. Sądzę, że takie ujęcie ortegizmu, zwłaszcza w książce publikowanej w serii „Myśli i Ludzie", jest trafne. Poświęcanie nazbyt wielkiej uwagi wewnętrznej koherencji tej myśli mogłoby bowiem jedynie przekonać czytelnika, że prezentowany autor nie jest godzien miana filozofa, co w konsekwencji stawiałoby pod znakiem zapytania obecność omówienia jego myśli wśród prac z założenia prezentujących najważniejsze, epokowe dokonania filozoficzne.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 46 2008

KINGA MARULEWSKA

POŁAWIACZ PEREŁ

Hannah Arendt: *Walter Benjamin 1892-1940*, przeł. Andrzej Kopacki, posł. Ewa Rzanna. Gdańsk, Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria, 2008, 168 s.

Wydana na początku 2008 roku niewielka książeczka *Walter Benjamin 1892-1940* stanowi kolejne tłumaczenie z bogatej twórczości Hannah Arendt - po wydanych w języku polskim pracach[1]: *Eichmann* w *Jerozolimie* (1987, 1998, 2004), *Korzenie totalitaryzmu* (1989, 1993), *Myślenie* (1989[2], 1991, 2002), *O rewolucji* (1991, 2003), *Między czasem minionym a przyszłym* (1994), *Wola* (1996,2002), *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie* (1998), *Odpowiedzialność i władza sądzenia* (2006), *Polityka jako obietnica* (2007). Tekst ten czytelnikowi anglojęzycznemu jest znany z wydanego już w 1968 roku (z licznymi wydaniami ponownymi) zbioru *Men in Dark Times*[3], jednak pierwsze przemyślenia na temat Benjamina Arendt zaprezentowała w czasie wykładu na Uniwersytecie Fiyburskim 26 lipca 1967 roku, a następnie opublikowała w czasopiśmie „Merkur" od stycznia do kwietnia 1968 roku[4]. W odróżnieniu od poprzednich książek dostępnych w języku polskim autorstwa tej znanej myślicielki, tym razem zaoferowano czytelnikom esej poświęcony literaturze, czy też raczej - literaturoznawstwu, koncentrujący się na postaci Waltera Benjamina.

Wydaje się jednak, że *Walter Benjamin 1892-1940* jest książką interesującą nie tylko ze względu na to, iż przybliża ona twórczość niemieckiego pisarza słabo znanego na gruncie polskim, lecz może być

[1] Pomijam tutaj fragmenty prac, jakie pojawiły się w różnego rodzaju pismach, np. cały numer ‚Literatury na Świecie" z czerwca 1985 roku poświęcony Arendt i inne rozproszone fragmenty.

[2] Pierwsze wydanie tej pracy w tłumaczeniu Hanny Buczyńskiej-Garewicz miało tytuł *O myśleniu* - angielski tytuł tej części „życia umysłu" brzmiał *On thinking.*

[3] Owymi „ludźmi w mrocznych czasach", o których pisała Arendt, byli: Gotthold E. Lessing, Róża Luksemburg, papież Jan XXIII, Karl Jaspers, Isak Dinesen (literacki pseudonim Karen Blixen), Hermann Broch, Bertold Brecht, Waldemar Gurian, Randall Jarrel.

[4] Por. szerzej na ten temat *Nota do wydania polskiego* w recenzowanej pracy (s. 152-153).

ciekawa również dla zainteresowanych filozofią Arendt, ponieważ charakterystyczne wątki jej myśli dają się odszukać w analizie poświęconej Benjaminowi.

Chcąc właściwie zrozumieć pracę *Walter Benjamin: 1892-1940* należy mieć na uwadze skomplikowane związki, jakie łączyły nie tyle samą Arendt z Benjaminem, ile relacje pomiędzy nią, Theodorem Adorno oraz Gershomem Scholemem, a także szerzej - atmosferę panującą po drugiej wojnie światowej odnośnie do niemieckich twórców międzywojnia.

Związki pomiędzy Hannah Arendt a Benjaminem były dość pogmatwane. Podobno po raz pierwszy spotkała się z nim w Berlinie[5], jednak nawiązana wówczas znajomość była przelotna i odżyła dopiero w Paryżu, do którego obydwoje trafili po emigracji z Niemiec. Ich ostatnie spotkanie miało miejsce w Marsylii, gdzie Benjamin przekazał jej zbiór rękopisów, które - jak miał nadzieję — uda się dostarczyć do przeniesionego do Nowego Yorku Instytutu Badań Społecznych (Institut für Sozialforschung). Sam w 1940 roku popełnił samobójstwo na granicy hiszpańsko-francuskiej (s. 34-35). Pośmiertne zawirowania wokół druku prac Benjamina były główną przyczyną konfliktów Arendt z Adorno oraz Scholemem - obydwaj byli żywo zainteresowani „przywłaszczeniem" sobie twórczości Benjamina: Adorno dla szkoły frankfurckiej, a Scholem dla syjonizmu (s. 93-113). Zaognione relacje były również wynikiem twórczości samej Arendt - Scholem obraził się za książkę *Eichmann w Jerozolimie.* W 1968 roku myślicielka przygotowała anglojęzyczne wydanie dzieł Benjamina[6], opatrzone autorskim wstępem o „człowieku w mrocznych czasach" (tekst ten ukazał się również w zbiorze *Men in Dark Times*), z którym mamy właśnie okazję zapoznać się w języku polskim.

Wątki relacji pomiędzy Arendt i Benjaminem w kontekście Adorno i Scholema są szeroko opisane w *Posłowiu* autorstwa Ewy Rzanny, które bazuje na dużej ilości materiałów, przede wszystkim na listach, a także licznej literaturze niemieckojęzycznej poświęconej samemu Benjaminowi. Bez odpowiedniego kontekstowego naświetlenia tego eseju Arendt, łatwo można by bowiem dojść do zbyt daleko idących wniosków. Przede wszystkim tekst Arendt nie jest „obiektywnym" sprawozdaniem z życia i twórczości Benjamina - jak zauważa Rzanna, „napisany przez Arendt esej z zadziwiającą dokładnością odpowiada de-

[5] Por. na temat znajomości Arendt z Benjaminem: D. Schöttker, E. Wizisla: *Arendt und Benjamin. Texte, Briefe. Dokumente.* Frankfurt/M 2006.

[6] J. Kristeva: *Hannah Arendt. Biografia.* Warszawa 2007, s. 117.

finicji komentarza przedstawionej przez Benjamina" (s. 93). Komentarz w takim rozumieniu ma być formą na wskroś subiektywną oraz - co ważne - naświetlającą jedynie pozytywne i dobre strony komentowanego przedmiotu (czym różni się od krytyki). Autorka *Posłowia* postawiła tezę, że przyczyny wyboru tej formy są podwójne: z jednej strony, jest to ścisłe trzymanie się formy komentarza, z drugiej natomiast, próba uchronienia Benjamina „przed pociągnięciem go do odpowiedzialności za to, czym marksizm stał się po wprowadzeniu w życie" (s. 110) i ustabilizowanie jego międzynarodowej pozycji jako twórcy. Potwierdzałby tę tezę fakt, że Brechtowi, który taką pozycję posiadał, nie szczędziła krytyki. Wydaje się, że na gruncie podobnych dokonań Arendt co do osoby Heideggera (popularyzowanie i budowanie jego wizerunku na forum międzynarodowym, które pamiętało mu jego romans z nazizmem) jest to bardzo prawdopodobne. Troska o pamięć o bliskim przyjacielu, w połączeniu z zachwytem nad jego twórczością należą z pewnością do głównych przyczyn podejmowanych działań.

Nie brak również w pracy Arendt echa konfliktów pomiędzy nią a innymi przyjaciółmi Benjamina - Adorno oraz Scholemem. Według Arendt, Scholem „pragnął pociągnąć Benjamina z powrotem ku metafizyce i żydostwu, Adomo zaś w stronę prawdziwej dialektyki marksistowskiej" (s. 22). Obydwaj, według niej, błędnie zakładali, że „Benjamin jakimś niepojętym dla nich sposobem porzucił głębię myślenia" (s. 23), ponieważ odszedł od ich sposobu myślenia. Arendt zajmuje krytyczną postawę w stosunku do swych oponentów i, jak wskazuje Ewa Rzanna: „tam, gdzie Scholem kilkakrotnie i z wielkim naciskiem podkreślał, iż prawdziwym powołaniem Benjamina była (...) filozofia, a szczególnie metafizyka, tam Arendt (...) dowodziła, że Benjamin nigdy nie był filozofem" (s. 106-107). Jedynym fragmentem filozoficznym, jaki wyszedł spod pióra tego niemieckiego twórcy, było dla Arendt kilka stron „dotyczące krytyki poznania (...) w przedmowie do *Ursprung des deutschen Trauerspiel"* (przyp. 27, s. 129).

Wątek wskazanych powyżej skomplikowanych relacji osobistych jest nakreślony w sposób wyczerpujący i niemal pełny, warto jednak rozpatrzyć esej *Walter Benjamin 1892-1940* z punktu widzenia twórczości samej Arendt i myśli, jakie stanowią odbicie dotychczasowej, bądź też zapowiedź późniejszej twórczości. W chwili, gdy Arendt pisała *Waltera Benjamina,* miała już za sobą znaczną część dorobku: przede wszystkim *Korzenie totalitaryzmu*[7] z przeprowadzoną tam analizą źródeł

[7] Arendt planowała wydać po *Korzeniach totalitaryzmu* książkę pt. *Totalitarne elementy marksizmu,* jednak projekt ten zarzuciła (por. J. Kohn, *Wprowadzenie,* w: H. Arendt, *Polityka*

dwudziestowiecznych totalitaryzmów; *Rahel Varnhagen*, gdzie poruszała problemy asymilacji żydowskiej w społeczeństwach europejskich, a także *Kondycję ludzką*, w której dochodzą do głosu podstawowe kwestie związane z postrzeganiem polityki (wraz z innymi pracami rozproszonymi, które dotykają kwestii polityczności). Wątki te odnaleźć można również w pracy poświęconej Benjaminowi.

W pierwszych dwóch częściach zatytułowanych *Garbusek* oraz *Mroczne czasy*, Arendt kreśli osobowość Benjamina oraz świat, w jakim przebywał. Benjamin w jej ujęciu wydaje się całkowicie nieporadny, zagubiony i odstaje od wszystkiego, co go otacza, a jego życie wygląda jak „pasmo naznaczone (...) skorupami" (s. 14). Szkicuje również jego zainteresowanie marksizmem. Benjamin, uosobiony w figurze *flâneura*, czyli przechodnia spacerującego po mieście i doświadczającego go poprzez owo spacerowanie, oraz *homme de lettres*, wydaje się być kimś, kto wyrwany został z XIX wieku. Analiza „szczególnych czasów", w jakich żył Benjamin, przypomina rozważania z *Korzeni totalitaryzmu*, gdzie szeroko zarysowane tło społeczne pozwoliło dostrzec rysujące się na horyzoncie niebezpieczeństwo totalitaryzmu. Arendt traktuje Benjamina jako egzemplifikację wykluczenia społecznego i politycznego (s. 96), wpisując go jednocześnie w „genealogię totalitaryzmu" (s. 96).

Jednak, o ile Arendt korzysta z tych rozważań, to pomija zupełnie kwestie poruszone zwłaszcza w *Rahel Varnhagen*, a dotyczące integracji Żydów. Nawiązując do kwestii żydowskiej, niemiecka myślicielka zwraca uwagę raczej na „potrójną niemożność", jaka się brała z owego konfliktu żydowskości z niemieckością: niemożność niepisania, niemożność pisania po niemiecku, ponieważ był to cudzy, pożyczony język, oraz niemożność pisania inaczej, bo nie miało się innego języka (s. 52). Jak zauważa Ewa Rzanna, Arendt nie pokusiła się o opis postaci Benjamina z uwzględnieniem kategorii pariasa, którą posługiwała się w swych wczesnych pracach. Biorąc pod uwagę „pozytywność" komentarza Arendt, nie jest to nic zaskakującego, ponieważ nieuchronnie oznaczałoby to wskazanie na społeczną i polityczną niewystarczalność tego typu postawy.

Trzecia część pracy pt. *Poławiacz pereł* różni się zasadniczo od pozostałych dwóch, chociaż jej filozoficzną treść zapowiadają pewne wcześniejsze fragmenty. Jest ona chyba w najwyraźniejszy sposób manifestacją filozofii samej Arendt - podejmowane w niej kwestie tradycji,

jako obietnica. Warszawa 2007, s. 7-36). Jest to ciekawe w kontekście marksizującego Benjamina i próby ochrony jego pamięci.

autorytetu, pamięci, polityki i myślenia stanowią główne kategorie myśli autorki *Korzeni totalitaryzmu.*

Refleksje na temat relacji pomiędzy Żydami a Niemcami prowadzone w kontekście Benjamina, kierują Arendt do kwestii sfery publicznej i sfery prywatnej. W tej ostatniej możliwa jest spokojna koegzystencja, możliwe są prywatne związki pomiędzy Niemcami i Żydami. Jednak Żydzi skazani są na przegraną w sferze publicznej, ponieważ „nie mogą wykazać się świadectwem autentyczności" (s. 56). W opublikowanej w 1958 roku *Kondycji ludzkiej,* Arendt wskazywała na problematyczne pomieszanie tych sfer, oznaczające pozbawienie każdej z nich specyficznego dla niej obszaru. Największym „przegranym" okazała się sfera publiczna, która jest wypierana na rzecz prywatności bądź tego, co społeczne. Nawiązanie do rozumienia polityki na grecki sposób, w pełni zaprezentowanego w *Kondycji ludzkiej,* którego zwolenniczką jest Arendt, pojawia się również tutaj - „greckie polis będzie dopóty istnieć u podstaw naszego bytowania politycznego (...), dopóki wypowiadamy słowo «polityka»" (s. 75).

Według Arendt, „dla Benjamina kwestia tradycji miała rozstrzygające znaczenie" (s. 59). Również dla myślicielki z Hanoweru tradycja, zwłaszcza ta filozoficzna, odgrywała znaczącą rolę. „Walter Benjamin wiedział, że zerwanie z tradycją i utrata autorytetu są nieodwracalne" (s. 61), co jest zadziwiająco zgodne z poglądem samej Arendt, która sądziła, że tradycja nie tyle znajduje się w kryzysie, jak określa to wielu innych myślicieli, ile „zachowuje głuche milczenie, ilekroć staje wobec autentycznych problemów współczesności"[9] , a jej nić została zerwana. Tymczasem „bez tradycji - która dokonuje wyboru i nazywa, która przekazuje i konserwuje, która wskazuje, gdzie leżą skarby i jaka jest ich wartość - ciągłość czasu nie istnieje" . Wyjaśnia to poniekąd, dlaczego widzi ona Benjamina jako zbieracza tego, co cenne, „poławiacza pereł", dziedzica, który „urządza się w przeszłości, aby w ten sposób, nie będąc niepokojony przez teraźniejszość, «odnawiać stary świat»" (s. 67). Owa pasja zbieracza powiązana jest z pamięcią, czyli umiejętnością wyławiania cennych rzeczy z przeszłości. Pamięć natomiast wiąże się z umiejętnością myślenia[10], która również pojawia się w pracy *Walter Benjamin.*

[8] H. Arendt: *Tradycja myśli politycznej,* w: Tejże: *Polityka jako obietnica..., s.* 72.

[9] Tejże: *Między czasem minionym a przyszłym,* w: *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej.* Warszawa 1994.

[10] „Najwięksi złoczyńcy to ci, którzy nie pamiętają, ponieważ nigdy nie myśleli o danej kwestii, a bez pamięci nic nie jest w stanie ich powstrzymywać" (H. Arendt: *Kilka zagadnień*

Zgodnie ze słowami Arendt Benjamin posiadał dar myślenia poetyckiego, które ułamki myśli „potrafi wyrwać przeszłości i zgromadzić wokół siebie"; wydziera ono bogactwa głębinie przeszłości i ratuje od zapomnienia, ponieważ „pod płaszczem morza - w żywiole niehistorycznym, lecz pochłaniającym wszystko, co historyczne - powstają i krystalizują się nowe kształty" (s. 77).

Lektura tomu *Walter Benjamin 1892-1940* jest godna polecenia z kilku powodów. Przede wszystkim stanowi ciekawą interpretację postaci i twórczości Benjamina, która, dodatkowo objaśniona wyczerpującym komentarzem autorki *Posłowia,* pozwala nie tylko zapoznać się z samym niemieckim twórcą, ile z wieloma problemami, przed jakimi postawiły go „mroczne czasy": kwestią własnej żydowskości, marksizmem, relacjami z przyjaciółmi i wrogami, a także wojną. Z drugiej strony, pozwala poszerzyć wiedzę polskich czytelników o autorce *Korzeni totalitaryzmu*, nakreślając zarówno pewne fragmenty jej życia przed emigracją do Stanów Zjednoczonych, jak i późniejsze - związane zwłaszcza z relacjami z T. Adorno i G. Scholemem, ale także innymi ludźmi, w kręgu których się obracała. Po trzecie natomiast, praca ta stanowi zastosowanie teoretycznych rozważań Arendt, które przeprowadziła w innych swoich pracach, do konkretnego przypadku, jakim był Walter Benjamin. Ze wszystkich wymienionych powyżej względów książka ta jest godna uwagi.

filozofii moralnej, w: Tejże: *Odpowiedzialność i władza sądzenia,* przel. W. Madej, M. Godyń. Warszawa 2006).

EDUKACJA FILOZOFICZNA RECENZJE I NOTY
Vol. 46 2008

ILONA MATEJKO

AKTUALNOŚĆ KANIOWSKIEJ IDEI WIECZNEGO POKOJU

Sebastian Żukowski: *Praktyczne implikacje teoretycznych założeń wiecznego pokoju Immanuela Kanta w dobie globalizacji.* Toruń. Wydawnictwo Adam Marszalek, 2008, 94 s.

Praca Sebastiana Żukowskiego stanowi pozycję z zakresu filozofii, stosunków międzynarodowych, politologii, a także historii i prawa. Traktuje o Kantowskiej idei wiecznego pokoju mającej charakter ponadczasowy. Porusza ważne problemy współczesnego świata wynikające z braku ładu międzynarodowego. Zawiera teoretyczne propozycje ich rozwiązań, powstałe na bazie odniesień do myśli filozoficznej Immanuela Kanta.

Książka składa się z czterech rozdziałów poprzedzonych autorską przedmową, podzielonych na podrozdziały. W pierwszym z nich Sebastian Żukowski rozważa dwie przeciwstawne sobie kategorie: wojnę i pokój, próbując dociec genezy owych zjawisk. Powiada, że dotychczas: „Przyczyn wojen, także przesłanek pokoju, poszukiwano w naturze człowieka, państwa (jego systemie ekonomicznym lub politycznym) oraz, a może przede wszystkim, w warunkach funkcjonowania państw w rzeczywistości międzynarodowej" (s. 8). Na podstawie tego przeświadczenia dokonuje analizy trzech dominujących w nauce o stosunkach międzynarodowych wizji rzeczywistości międzynarodowej, nazywanych często paradygmatami.

W pierwszej kolejności autor przedmiotem swoich refleksji czyni wizję liberalną opartą na doktrynie „wewnętrznej analogii". Zgodnie z jej założeniami pokojowe stosunki między jednostkami w ramach państwa mogą wpłynąć także na ich zaistnienie między narodami. Umocnieniu owych stosunków na szczeblu międzynarodowym sprzyjają zarówno współpraca gospodarcza między demokracjami, jak i współzależ-

ność. Istniejąca dzięki temu harmonia interesów sprawia, że społeczeństwa nie są zainteresowane wojną z racji strat, jakie mogłaby im przynieść. Pokój dla liberałów oznacza więc, zdaniem Sebastiana Żukowskiego, demokrację, wojna zaś jest elementem polityki państw niedemokratycznych, gdyż przyczyny owego zjawiska tkwią w ich naturze.

W odmienny sposób definiują powyższe kategorie realiści, o czym mowa w dalszej części pracy. Pokój, w ich ujęciu, to stan odwrotny do wojny bądź oznaczający jej brak. Jeden z czołowych przedstawicieli tego stanowiska, Reinhold Niebuhr, twierdził że: „sen o wiecznym pokoju i braterstwie nigdy nie ziści się w pełni" (s. 12). Przyczynę tego stanu rzeczy upatrywał w anarchicznej strukturze systemu międzynarodowego, powodującej ciągle wojny. Zasadnicza różnica między wizją realistyczną a idealistyczną polega więc przede wszystkim na tym, że pierwsza z nich postrzega rzeczy takimi, jakie one są, druga natomiast patrzy na świat przez pryzmat tego, jaki być on powinien.

Trzecią z głównych wizji teoretycznych w stosunkach międzynarodowych rozważanych przez Sebastiana Żukowskiego jest radykalizm. U jego podstaw leży założenie zaczerpnięte z filozofii marksizmu, iż wojnie globalnej można zapobiec poprzez wdrożenie w życie w stosunkach międzynarodowych zasad pokojowego współistnienia. Najważniejsza z nich traktuje o konieczności wyrzeczenia się wojny jako środka rozstrzygania sporów między państwami.

W rozdziale drugim, złożonym z trzech części, autor przedstawia aspekty biografii oraz poglądy filozoficzne jednego z największych myślicieli niemieckiego Oświecenia, jakim był Immanuel Kant. Koncentruje się głównie na jego koncepcjach etycznych, na bazie których stworzył on swoją naukę o państwie oraz teorię prawa międzynarodowego. Myśli filozofa dotyczące tej problematyki zostały ujęte w dziele *Ku wiecznemu pokojowi. Zarys filozoficzny,* które to Sebastian Żukowski, po uprzedniej charakterystyce idei wiecznego pokoju w dziejach ludzkości, dokładnie analizuje. Omawia poszczególne rozdziały owej pracy, zawierające artykuły preliminarne i definitywne formujące warunki, których spełnienie jest niezbędne do uzyskania wiecznego pokoju. W grupie artykułów wstępnych Immanuel Kant umieścił m.in. zakaz nabywania przez państwa innych państw „drogą spadku, zamiany, kupna i

darowizny", jak też zaciągania przez nie długów państwowych dla celów wojennych. Sformułowane przez filozofa artykuły definitywne postulowały natomiast zorganizowanie państw na zasadach republikańskich, oparcie prawa międzynarodowego na federalizmie wolnych państw oraz wprowadzenie prawa powszechnej gościnności.

Ważnym trendem rozwojowym współczesnego świata, stwarzającym, z jednej strony, nowe możliwości, z drugiej zaś, trudne do opanowania zagrożenia, jest globalizacja, będąca tematem rozdziału trzeciego. Zjawisko to, ponieważ wywołuje liczne kontrowersje wśród badaczy, nie posiada w literaturze przedmiotu jednolitej definicji. Nie jest ono również, do czego przekonuje czytelnika Sebastian Żukowski, całkowicie nowym fenomenem w historii świata. Początki globalizacji sięgają bowiem swymi korzeniami do okresu pierwszych wielkich odkryć geograficznych w XV w. lub rewolucji przemysłowej w XVIII w. Pojawienie się tego zjawiska zapowiadało wiele koncepcji badawczych, wśród których najbardziej godna uwagi, ze względu na podjętą w pracy problematykę jest, zdaniem autora, „liberalna teoria pokoju", stworzona przez Bruce'a Russetta oraz Michaela Doyle'a.

Dalsza część recenzowanego rozdziału może być odpowiedzią na pytanie: w jakich obszarach stosunków międzynarodowych procesy globalizacyjne odgrywają największą rolę, oraz jakie niosą ze sobą zmiany? Według Sebastiana Żukowskiego, globalizacja najbardziej zaznaczyła się w dziedzinie handlu, kultury i bezpieczeństwa. Ekonomiczny jej aspekt ma szczególne znaczenie, gdyż poprzez wymianę handlową, przepływ kapitału, technologii, następuje integracja rynków oraz wzrost zależności państw od siebie. W sferze kulturowej zjawisko to odznacza się mniejszą intensywnością i zasięgiem, ale widoczne jest w tzw. procesie „unifikacji świata" mającym charakter hegemoniczny. Mocarstwa imperialne podporządkowują bowiem własnym modelom kulturowym odrębne wzorce cywilizacyjne państw słabych, co w konsekwencji prowadzi do ich tzw. „westernizacji" lub „amerykanizacji". W dziedzinie bezpieczeństwa wpływ globalizacji nie jest jednoznaczny. Przyczyną tego stanu rzeczy autor upatruje w fakcie, iż z jednej, strony zjawisko to powoduje wzrost zależności państw od siebie, co zmniejsza prawdopo-

dobieństwo wystąpienia pomiędzy nimi wojen, z drugiej zaś może do nich doprowadzić, gdyż zaostrza światową konkurencję.

W pierwszej części rozdziału czwartego Sebastian Żukowski zajmuje się kwestią badań nad pokojem prowadzonych przez uczonych na przełomie wieków. Zauważa, że szczególnego impulsu do ich rozwoju dostarczyła druga wojna światowa oraz okres „zimnej wojny". W wyniku owych wydarzeń doszło bowiem do powstania dyscypliny naukowej zwanej „polemologią". U jej podstaw leży założenie, iż wiedzę o istocie pokoju można uzyskać poprzez badanie konfliktów. Nasuwa się wobec tego pytanie: co może stać się ich przyczyną w najbliżej przyszłości? Wybitny politolog amerykański Samuel Huntington głosił, że będą to różnice kulturowe i cywilizacyjne, które doprowadzą do upadku cywilizacji Zachodu. Sebastian Żukowski nie zgadza się jednak z tą wizją twierdząc, iż wartości stworzone przez świat zachodni, tj. demokracja przedstawicielska, indywidualizm czy pluralizm społeczny nie zostaną odrzucone przez inne cywilizacje, m.in. dlatego, że ich recepcja może przyczynić się do rozszerzenia przestrzeni wolnej od wojen.

Dwie ostatnie części omawianego rozdziału są krytycznym spojrzeniem na szanse i ograniczenia w urzeczywistnieniu Kantowskiej idei wiecznego pokoju we współczesnym świecie. W ich ramach autor dowodzi, że niektóre z jej postulatów zostały już po części zrealizowane lub są temu bliskie. Wśród nich wymienia m.in. sposób obecnego konstruowania traktatów pokojowych, który jest o wiele bardziej sprawiedliwy dla zawierających go stron niż to miało miejsce w przeszłości. Podkreśla również, że „dojrzałe" demokracje uciekają się coraz częściej do rozwiązywania swoich konfliktów w drodze porozumienia, a nie wojny. Zwraca jednocześnie uwagę na istnienie jeszcze wielu przeszkód w urzeczywistnieniu wiecznego pokoju. Do najpoważniejszych z nich zalicza różnice kulturowe oraz sztuczne bariery i ograniczenia w handlu, które hamują relacje między państwami.

Podsumowując, można stwierdzić, że książka Sebastiana Żukowskiego stanowi interesującą pozycję wydawniczą. Autor podejmuje w niej bowiem wiele ważnych problemów badawczych, które przekonująco rozwiązuje. Praca ta, ponieważ została napisana żywym i jasnym językiem, jest zrozumiała dla czytelnika. Zaopatrzona w bogatą biblio-

grafię umożliwia poznanie źródeł, które stanowiły podstawę wywodów autora. Nie stanowi jednak lektury łatwej, gdyż ma charakter interdyscyplinarny. Obejmuje wiedzę z wielu dziedzin, co świadczy o wysokim poziomie erudycji jej twórcy. Poza wieloma zaletami posiada jednak pewne wady. Najbardziej widoczną z nich jest znaczna liczba błędów literowych oraz fakt, iż tytuły podrozdziałów zawartych w rozdziale czwartym nie odpowiadają swoją kolejnością tytułom zamieszczonym w tymże rozdziale w spisie treści.

Dlaczego więc Kantowską ideę wiecznego pokoju można uznać za aktualną? Ponieważ wyprzedza ona swoimi założeniami rzeczywistość społeczną i polityczną w jakiej powstała - odpowiada Sebastian Żukowski i wnosi tym samym wiele cennych spostrzeżeń na temat realizacji jej postulatów. Ów cel może zostać osiągnięty, jeśli tylko ludzkość będzie kierować się w swoim postępowaniu racjonalnymi oraz moralnymi przesłankami. Urzeczywistnieniu owych postulatów sprzyjają niewątpliwie warunki współczesnej globalizacji, w których przybierają one coraz mniej utopijny charakter.

Praktyczne implikacje teoretycznych założeń wiecznego pokoju Immanuela Kanta w dobie globalizacji to książka, którą warto przeczytać. Praca ta podejmuje bowiem niezwykle ważny temat, który w miarę upływu czasu zyskuje coraz bardziej na znaczeniu. Stanowi cenne źródło wiedzy o problemach współczesnego świata, skłaniające do refleksji nad nimi.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 46 2008

TOMASZ MAZUR

CZYM NIE JEST FILOZOFIA KULTURY?

Co to jest filozofia kultury?, pod redakcją **Zofii Rosińskiej i Joanny Michalik.** Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2006. 346 s.

Redaktorzy wyborów publikacji pokonferencyjnych stoją zazwyczaj przed poważną rozterką. Muszą zdecydować, czy opracowując zgromadzony podczas konferencji materiał kierować się raczej kryterium spójnego charakteru publikacji, czy sprawozdawczości, czy ma decydować przede wszystkim jakość oraz kompletność. Rozterka ta jest tym poważniejsza, im ogólniejsze jest sformułowanie tytułu konferencji. Sformułowanie *Co to jest filozofia kultury?* należy do bardzo ogólnych - jest to tytuł konferencji zorganizowanej przez prof. Zofię Rosińską i dr Joannę Michalik 8 czerwca 2005 roku w Warszawie. Czytając sporządzony przez redaktorki wybór widzimy, że zdecydowały się one na rozwiązanie pośrednie. Z jednej strony, zamieściły one w zbiorze teksty różniące się poważnie jakością, ciężarem gatunkowym i zakresem tematycznym. Z drugiej jednak, teksty zostały merytorycznie pogrupowane poprzez podział całości na pięć części tematycznych, zaś całość została poprzedzona syntetyzującym ją wstępem Zofii Rosińskiej. W duchu syntezy utrzymany jest też tekst prof. Rosińskiej umieszczony w drugiej części książki.

W pierwszej zatem części, pod tytułem *Filozofia wobec kultury*, znajdziemy teksty podejmujące problematykę z obszaru relacji między kulturą i filozofią, a zwłaszcza złożone zagadnienie wzajemnego się warunkowania filozofii i kultury. Znajduje się tu pięć tekstów. Stosunkowo najlepszy, choć trochę przyczynkarski, jest tu tekst Leszka Koczanowicza, *Co to jest filozofia kultury, czyli układanie sylabusa.* W interesujący sposób autor pokazuje w nim sytuację filozofii kultury w obliczu przemian paradygmatów poznawczych w filozofii XIX i XX wieku.

Wszystkie części zbioru podejmują, bądź chociaż ocierają się o problematykę metafilozoficzną. Zważywszy na tytuł publikacji nie sposób wprost tego uniknąć. Jednak *expilicite* robi to część druga, zatytułowana *Filozofia kultury jako metafilozofia.* Znajdujemy w niej pięć tekstów o dużej doniosłości merytorycznej. Są to kolejno teksty Krzysztofa Oko-

pienia, Zofii Rosińskiej, Andrzeja Kołakowskiego, Piotra Jaroszyńskiego i Andrzeja Szachaja. Wymienieni autorzy formułują bardzo rozbieżne tezy, od stanowiska skrajnego (Andrzej Szachaj), wedle którego filozofia kultury jest właściwie filozofią pierwszą w znaczeniu Arystotelejskim, po stanowisko redukujące filozofię kultury do innych dyscyplin czy modelów filozofowania, na przykład ontologii i fenomenologii (Krzysztof Okopień), czy ontologii i teologii (Piotr Jaroszyński). Znajdujemy tu też, jak zaznaczyliśmy wyżej, syntetyczny w zamyśle tekst prof. Rosińskiej, w którym, formułując dynamiczną definicję kultury prezentuje praktyczny, hermeneutyczny i antropologiczny wymiar filozofii kultury.

Część trzecia zbioru posiada stosunkowo najmniej adekwatny tytuł: *Między filozofią kultury a kulturoznawstwem.* Kilka umieszczonych tekstów nie pasowało chyba nigdzie indziej. Znajdują się tu zarówno teksty, w których podjęta jest próba wytyczenia granicy między filozofią a kulturoznawstwem (Teresy Kostyrko na przykład), jak i teksty, które tematycznie same lokują się gdzieś między filozofią kultury a kulturoznawstwem (tekst Krzysztofa Moraczewskiego na przykład), jak wreszcie teksty, jakkolwiek ciekawe, to merytorycznie nieomal zupełnie przypadkowe (na przykład tekst Janusza Wojcieszaka o statusie latynoamerykańskiej filozofii kultury).

Część czwarta *{Między filozofią kultury a estetyką)* i piąta *{Filozofia kultury jako hermeneutyka codzienności)* zawierają w sumie siedem tekstów. Są one bardzo różnorodne gatunkowo, ale dominuje w nich jedna tendencja - od bardziej teoretycznej problematyki metafilozoficznej przechodzi się w nich do praktyki. W ten sposób interesująco domykają zbiór. Na konkretnych przykładach prezentują adekwatność problematyki poruszanej we wcześniejszych częściach. Weźmy np. dwa ostatnie teksty, Aleksandry Burek i Mateusza Wernera. Pierwszy z nich dotyczy sztuki reportażu - autorka stawia z jednej strony filozoficzne pytanie o istotę reportażu, a z drugiej ukazuje, że wszelkie pytanie o kulturę, również filozoficzne, powinno zejść, jak reportaż, do konkretu. Drugi tekst prezentuje frapującą analizę medialnych aspektów śmierci Jana Pawła II. Do obu tych tekstów stosują się pytania o status i zakres filozofii kultury. Czy one do filozofii kultury należą, czy nie? A jeżeli należą, to w jaki sposób? I gdzie w nich przebiega granica między filozofią kultury, kulturą i kulturoznawstwem?

Specyficznej odpowiedzi na powyższe pytania udziela znakomity, wielopoziomowy tekst Agaty Bielik-Robson. Autorka w ogóle nie podejmuje pytania o istotę filozofii kultury, jakby go nie zauważa - zamiast tego uprawia filozofię kultury. Czytelnik od razu to dostrzega,

choć właśnie trudno może wyjaśnić, na czym to się dokładnie zasadza. Wynika dla nas z jej tekstu, że filozofia kultury to po prostu filozofowanie o kulturze - nic więcej, nic mniej.

Strona formalna publikacji, trzeba to podkreślić, wygląda bardzo dobrze. Zarówno warstwa merytoryczna, jak i językowa tekstu opracowane są w sposób nienaganny. Całość opatrzona jest kompletną bibliografią oraz indeksami, i to zarówno nazwisk, jak i pojęć, co bardzo ułatwia poruszanie się po wyborze tekstów. Trochę może brakuje informacji o autorach. Sporo tu bowiem stosunkowo mało znanych nazwisk. Forma techniczna publikacji, szczególnie projekt okładki, wydawać się może też zbyt monotonny czy surowy. Książka nie zwraca na siebie uwagi na półce w księgarni, łatwo ją przeoczyć. To wszak już raczej rzecz gustu, nie można z tego czynić poważnego zarzutu publikacji o charakterze wybitnie akademickim.

Co do strony merytorycznej, to ogólnie rzecz uznać należy za udaną. Namysł nad kulturą, i to pokazujący aktualność i doniosłość problemów w ramach tego namysłu podejmowanych, jest dziś szczególnie pożądany i wciąż mało jest wszechstronnych i „przestronnych" publikacji na ten temat. Wybór Zofii Rosińkiej i Joanny Michalik spełnia to zadanie. Jest wielostronny, ujmuje rzecz z perspektywy różnych problemów, różnych punktów widzenia i za pomocą różnych narzędzi badawczych. To są jego mocne strony. Za mankament uznać należy, co jest prawdopodobnie nieuniknione w przypadku tego typu publikacji, mocno nierówny poziom. Sprawia to, że trudno jednoznacznie wskazać, do kogo ta książka jest adresowana. Zawiera ona bowiem teksty nie posiadające własnej tezy, o wartości głównie przeglądowo-informacyjnej - większość tekstów pierwszej części zbioru ma taki charakter. Są więc one skierowane do studenta czy czytelnika wchodzącego dopiero w problematykę. Muszą wszak nudzić, a nawet irytować bardziej wymagającego odbiorcę. Są tu też teksty dużego formatu i o znacznej doniosłości merytorycznej, jak wspomniany tekst Agaty Bielik-Robson czy Krzysztofa Okopienia - ucieszą one wymagających czytelników, dla początkujących są zaś o wiele za trudne w odbiorze.

Na koniec wspomnieć trzeba o trudności fundamentalnej. Uważny czytelnik całości zbioru musi postawić sobie pytanie, czy cała konstrukcja książki nie zawiera podstawowego błędu - a może taki był po prostu zamysł jego autorów? Zawięra się on w tytułowym pytaniu tej recenzji. Książka pyta o istotę filozofii kultury, ale robi to ostatecznie w taki sposób, że czytelnik popaść musi w pewne oszołomienie, czy, mówiąc ściślej, kryzys poznawczy. Trudno już bowiem pod koniec lektury stwierdzić, co tu jeszcze kulturą jest, a co nie jest. Właściwie wydaje się, że

wszystko jest kulturą i że filozofia kultury jest właśnie metafilozofią, a ta skromna z pozoru książeczka nieskromnie podejmuje odwieczne pytanie o istotę samej filozofii. W ten wszak sposób słowo kultura traci swój sens opisowy i aksjologiczny. Dlatego, jako autor recenzji i uważny, jak mi się zdaje, czytelnik, postuluję niniejszym przeprowadzić kolejną konferencję i następującą po niej publikację pod tytułem: *Czym nie jest filozofia kultury?*

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 46 2008

MIECZYSŁAW OMYŁA

KURS LOGIKI OGÓLNEJ

Grzegorz Malinowski: *Logika Ogólna, Łódź,* Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2007, 202 s.

Recenzowany podręcznik stanowi współczesne kompendium podstawowej wiedzy z zakresu logiki ogólnej, niezbędnej dla każdego wykształconego współczesnego człowieka.

Autor nie ogranicza się do przedstawienia podstawowej wiedzy z zakresu logiki, takiej jak klasyczny rachunek zdań i klasyczny rachunek kwantyfikatorów oraz elementarnych wiadomości z zakresu teorii zbiorów i relacji. Zwykle podręczniki z logiki do tego się ograniczają, ewentualnie zawierają jeszcze podstawowe wiadomości z zakresu teorii definicji i teorii podziału logicznego.

Grzegorz Malinowski, autor recenzowanego podręcznika, jest znanym logikiem, profesorem Uniwersytetu Łódzkiego, autorem około 80 artykułów i rozpraw z zakresu logiki formalnej publikowanych w czasopismach o zasięgu międzynarodowym. Artykuły te poświęcone są na ogół wielowartościowym logikom Łukasiewicza, logice niefregowskiej oraz teorii konsekwencji logicznej. Ponadto jest autorem monografii: *Many-valued. Logic* wydanej przez Oxford University Press 1993 oraz jej polskiej wersji: *Logiki wielowartościowe.* Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

Jest on również redaktorem naczelnym kwartalnika „Bulletin of the Section of Logic" oraz wieloletnim redaktorem i współpracownikiem międzynarodowego czasopisma „Studia Logica".

Autor mimo, że jest specjalistą od współczesnych rachunków logicznych, to w swoim podręczniku nie poprzestaje na przedstawieniu współczesnych rachunków formalnych, ale wiele miejsca poświęca historii logiki. Problematyce historycznej poświęcony jest rozdział I zatytułowany: *Rodowód logiki i jej współczesna problematyka* oraz rozdział

XV *Zarys dziejów logiki nowoczesnej*. W rozdziale I omówiona jest logika grecka oraz średniowieczna, a w rozdziale XV omawia się szkicowo logikę nowoczesną, która zaczyna się od G. Fregego, a której prekursorem był G. W. Leibniz; również rozdział III poświęcony jest logice tradycyjnej oraz sylogistyce Arystotelesa. Wydaje mi się to cenne dlatego, że dzięki temu, z jednej strony, student widzi pewną ciągłość w rozwoju logiki, a z drugiej, logika tradycyjna, lepiej niż współczesna, unaocznia studentowi różnorodne związki logiczne. Dzięki tym rozdziałom czytelnik dowiaduje się, w jaki sposób logika współczesna nawiązuje do historycznie danych poglądów Arystotelesa, stoików, Leibniza, a także Bacona i Milla.

W rozdziale II zatytułowanym: *Elementy logicznej teorii języka*, omówione są różne rodzaje języków ze szczególnym uwzględnieniem języka naturalnego. Z zakresu logicznej teorii języka naturalnego przedstawione są takie zagadnienia, jak: funkcje wypowiedzi, kategorie syntaktyczne wyrażeń, kryteria spójności syntaktycznej oraz tradycyjna teoria nazw. Z tradycyjnej teorii nazw omówione są takie zagadnienia, jak: treść i zakres nazwy oraz różnorodne podziały nazw. Rozdział III poświęcony jest w całości sylogistyce Arystotelesa, omawia się w nim, między innymi, klasyczne zdania kategoryczne, kwadrat logiczny, wnioskowania bezpośrednie i sylogistyczne.

Na uwagę zasługuje również sposób prezentacji zarówno klasycznego rachunku zdań jak i rachunku kwantyfikatorów. Autor w bardzo przystępny sposób prezentuje zasady dedukcji naturalnej dla obu tych rachunków. Na ogół autorzy popularnych podręczników logiki ograniczają się do podania aksjomatów klasycznego rachunku kwantyfikatorów oraz do omówienia zapisu zdań mowy potocznej za pomocą kwantyfikatorów i interpretacji schematów kwantyfikatorowych w różnych dziedzinach, tak, aby sprawdzić ich tautologiczność bądź też wykazać nietautologiczność. Autor recenzowanego podręcznika do tego się nie ogranicza, ale omawia jeszcze tak ważne zagadnienia, jak: kwantyfikatory o ograniczonym zakresie, wielozakresowe rachunki kwantyfikatorów, deskrypcje i operator abstrakcji. Zagadnienia te wydają mi się bardzo ważne z punktu widzenia zastosowań logiki w różnych dziedzinach.

Na szczególną uwagę zasługują rozdziały XI-XIII W rozdziałach tych, autor omawia różnorodne metody stosowane w nauce, takie jak definiowanie terminów, klasyfikacje zbiorów przedmiotów oraz różne rodzaje wnioskowań. Rozdziały te zaliczyć można do ogólnej metodologii nauk.

W rozdziale o definicjach autor omawia nie tylko definicje klasyczne, ale również definicje indukcyjne oraz definicje przez abstrakcję.

W rozdziale XII, zatytułowanym *Procedury wprowadzania ładu pojęciowego,* autor nie ogranicza się do omówienia podziału logicznego i relacji porządkujących, ale omawia również podział typologiczny i podział rzeczowy oraz takie procedury szeroko stosowane w nauce, jak eksplikacja i konceptualizacja. Wszystko to jest szczególnie ważne dla studentów nauk przyrodniczych oraz dla studentów filozofii. W filozofii bowiem często docieramy do granic tego, co sensownie można pomyśleć oraz powiedzieć; ważne jest, aby student miał świadomość metod radzenia sobie z trudnymi do sprecyzowania intuicjami.

W rozdziale XIII zatytułowanym: *Logika indukcji* przedstawione są różne rodzaje wnioskowań ze szczególnym uwzględnieniem wnioskowań niededukcyjnych.

W szczególności omawia się takie rodzaje wnioskowań, jak indukcja enumeracyjna, indukcja eliminacyjna, wnioskowanie przez analogię, wnioskowania redukcyjne oraz dyskutuje się status indukcji matematycznej.

Rozdział XIV poświęcony jest teorii zbiorów i relacji. Mimo, że rozdział jest stosunkowo krótki, to zawiera on wiele informacji. W szczególności wyjaśnia się w nim powody, dla których w rozważaniach matematycznych nie wystarcza posługiwać się intuicyjnym pojęciem zbioru, a potrzebne jest aksjomatyczne ujęcie teorii zbiorów. Następnie podaje się aksjomaty teorii mnogości oraz podstawowe prawa algebry zbiorów. W dalszej części tego rozdziału znajdują się wzmianki dotyczące równoliczności zbiorów, zbiorów nieskończonych oraz liczb kardynalnych zbiorów.

Podręcznik prof. Grzegorza Malinowskiego przeznaczony jest w zasadzie dla studentów filozofii, ale korzystać z niego mogą, a nawet po-

winni wszyscy, którzy chcą uświadomić sobie status metodologiczny swoich wysiłków poznawczych.

Podręcznik jest napisany z dużym talentem dydaktycznym, a przede wszystkim jest bardzo rzetelnie i kompetentnie napisaną monografią dotyczącą zastosowania klasycznej logiki w procesie poznania. Jest pierwszą próbą na polskim rynku podręczników akademickich, całościowego ujęcia logiki ogólnej. Na ogół bowiem polskie podręczniki koncentrują się albo na wąsko rozumianej logice formalnej: klasyczny rachunek zdań i rachunek kwantyfikatorów oraz elementy teorii zbiorów i relacji, albo też omawiają wyłącznie logiczną analizę języka naturalnego, bez uwzględnienia problematyki wnioskowań niededukcyjnych, bądź też zajmują się pragmatyką logiczną, czyli omawiają wyłącznie języka naturalny jako środek komunikacji międzyludzkiej.

Warto również podkreślić, że autor w swoim podręczniku nie prowadzi jedynie wykładu akademickiego, ale każde omawiane zagadnienie ilustruje dużą ilością niebanalnych przykładów oraz każdy rozdział kończy zestawem ćwiczeń. Ćwiczenia te, przeznaczone do samodzielnego rozwiązania, mają uprzytomnić czytelnikowi stopień zrozumienia tekstu. Podręcznik prof. Grzegorza Malinowskiego *Logika Ogólna* ze wszech miar zasługuje na uznanie i jest bardzo dobrą i godną polecenia lekturą dla studentów wszystkich kierunków, a zwłaszcza dla studentów filozofii.

ANDRZEJ STĘPNIK

WOKÓŁ GENÓW I MEMÓW,
CZYLI O EWOLUCJI DLA FILOZOFÓW (I NIE TYLKO)

c **Alan Grafen, Mark Ridley (red.):** *Richard Dawkins. Ewolucja myślenia,* przeł. M. Lipa. Gliwice, Wydawnictwo Helion, 2008, 311 s.

Podejście ewolucyjne dawno przekroczyło granice biologii. Jego wpływ obejmuje znaczne obszary psychologii, antropologii, kosmologii, ekonomii, lingwistyki, informatyki, a nawet sztuki. Nie omija również filozofii. Jest obecne w filozofii nauki, epistemologii, ontologii, filozofii umysłu, antropologii filozoficznej, filozofii kultury, aksjologii (szczególnie w etyce opisowej), oraz w filozofii religii (dyskusja z argumentami teleologicznymi na rzecz teizmu). Wszechobecność podejścia ewolucyjnego w nauce, a także w filozofii, nie wydaje się tylko chwilową modą. Dennett wprost twierdzi, że teoria ewolucji jest kluczem do rozwiązania wielu filozoficznych problemów[1]. Czy tak jest w istocie, jest kwestią dyskusyjną. Mało dyskusyjne natomiast jest to, że tak niewielu filozofów dysponuje dostateczną wiedzą z zakresu teorii ewolucji. Jedną z wielu możliwości poszerzenia wiedzy z tego zakresu jest sięgnięcie po książkę *Richard Dawkins. Ewolucja myślenia.* Dlaczego akurat po nią?

Recenzowana książka, pierwotnie wydana w języku angielskim w 2006 r., w trzydziestą rocznicę pierwszego wydania *Samolubnego genu,* jest zbiorem esejów nawiązujących do bogatej twórczości naukowej i popularyzatorskiej Richarda Dawkinsa[2]. Co ważne, autorzy esejów

[1] Por. D. C. Dennett: *Samolubny gen jako esej filozoficzny,* w: A. Grafen, M. Ridley (red.): *Richard Dawkins. Ewolucja myślenia,* przeł. M. Lipa. Gliwice 2008, s. 120.

[2] W języku polskim ukazały się następujące jego książki: R. Dawkins: *Samolubny gen,* przeł. M. Skoneczny. Warszawa 2007; R. Dawkins: *Fenotyp rozszerzony,* przeł. J. Gływicz. Warszawa 2003; R. Dawkins: *Ślepy zegarmistrz,* przeł. A. Hoffman. Warszawa 1994; R. Dawkins: *Rzeka genów,* przeł. M. Jannasz. Warszawa 1995; R. Dawkins: *Wspinaczka na szczyty*

reprezentują rozmaite perspektywy badawcze, dzięki czemu książka jest interesująca dla przedstawicieli wielu dyscyplin, w tym i filozofii. Oczywiście, w zbiorze poświęconym myśli biologa-ewolucjonisty nie mogło zabraknąć tekstów różnej specjalności biologów (Aungera, Batesona, M. S. Dawkins, Grafena, Haiga, Hansella, Krebsa, Kohna, Reada); oprócz tego dostajemy eseje filozofów (Cronin, Dennetta, Graylinga, Ruse'a, Sterelny'ego), psychologów (Barasha, Daly'ego, Nesse'a, Pinkera, Wilson), informatyka (Bullocka), fizyka (Deutscha), socjologa (Segersträle), a nawet pisarza (Pullmana) i biskupa Oxfordu.

Zakres podejmowanych tematów jest także imponujący. Przede wszystkim znajdziemy wiele nawiązań do koncepcji samolubnego genu. Teoria ewolucji w interpretacji Dawkinsa jest teorią genocentryczną. Dobro gatunku i dobro organizmu nie mają większego znaczenia. Tym, co odgrywa główną rolę w ewolucji, są „samolubne" geny, które „dążą" do samoreplikacji i maksymalizacji swojego udziału w puli genowej. Czynią to poprzez morfologiczne, biochemiczne i behawioralne adaptacje swoich nosicieli (organizmy są tu traktowane jako maszyny do przenoszenia genów). Ponieważ część adaptacji uzależniona jest od współdziałania wielu genów, „samolubne" geny mogą ze sobą współpracować, o ile jest to dla nich korzystne. Kooperacja możliwa jest także na poziomie fenotypowym. Z „samolubności" genów nie wynika samolubność ich nosicieli - Dawkins, idąc tropem odkryć Hamiltona, Maynarda Smitha i Triversa, wiele miejsca poświęca wyjaśnieniu altruizmu. To, według Segersträle, spowodowało, że główny wpływ na rozwój socjobiologii miał Dawkins, a nie - paradoksalnie - jej „ojciec" E. O. Wilson, poruszający się jeszcze w paradygmacie doboru grupowego[3]. Nie jest to jedyna zasługa teorii Dawkinsa. Teoria samolubnego genu pozwala wyjaśnić zjawiska dotychczas opierające się wyjaśnieniom w kategoriach

nieprawdopodobieństwa, przel. M. Pawlicka-Yamazaki. Warszawa 1998; R. Dawkins: *Rozplatanie tęczy,* przel. M. Betley. Warszawa 2001; R. Dawkins: *Bóg urojony,* przel. P. J. Szwajcer. Warszawa 2007. Nie przełożone na polski pozostają: R. Dawkins: *A Devil's Chaplain: Reflections on Hope, Lies, Science and Love.* Boston, New York 2003; R. Dawkins: *The Ancestor's Tale.* London 2004.

[3] Por. U. Segersträle: *Dawkins a socjobiologia,* w: A. Grafen, M. Ridley (red.): *Richard Dawkins. Ewolucja myślenia,* wyd. cyt., s. 95-116.

ewolucyjnych, a także pozwala sformułować hipotezy ilościowe, które mogą być testowane empirycznie[4]. Jednakże teoria Dawkinsa spotkała się i spotyka z ostrą krytyką, także w środowisku biologów (jednym z bardziej znaczących krytyków jest Gould). Dlatego też w książce nie mogło zabraknąć głosów krytycznych, choć jest to krytyka niezwykle łagodna. Ruse dokonuje krytycznej analizy progresywizmu Dawkinsa, czyli poglądu, że w procesie ewolucji można dostrzec pewien postęp[5]. Mocniejszą krytykę przeprowadza Bateson broniący twierdzenia, iż dobór naturalny działa nie tylko na poziomie genów, lecz na każdym poziomie o zróżnicowanej przeżywalności[6]. Z kolei Nesse stara się pokazać fałszywość tezy, iż współczesna teoria ewolucji jest w stanie wyjaśnić wszystkie przejawy altruizmu u człowieka[7].

Oprócz wpływu na biologię, poglądy Dawkinsa - w tym teoria samolubnego genu - miały wpływ na badaczy reprezentujących inne dziedziny wiedzy. Pinker kreśli podobieństwa między postawą naukową i poglądami Dawkinsa a postawą i poglądami kognitywisty[8]. Natomiast Deutsch przedstawia poglądy autora *Samolubnego genu* w kontekście teorii informacji, mechaniki kwantowej, koncepcji wszechświatów równoległych, a także Popperowskiej filozofii nauki[9].

Co więcej, Dawkins nie tylko wpłynął na już istniejące nauki, ale był prekursorem memetyki, czyli nauki o memach. Memy są to kulturowe analogony genu, czyli podstawowe jednostki przekazu kulturowego. Podobnie jak geny, memy są replikatorami (czyli posiadają trzy cechy:

[4] Por. A. F. Read: *Nadymające się papugi i sierpowate drobnoustroje,* w: tamże, s. 17-28; H. Cronin: *Nowe spojrzenie na walkę płci,* w: tamże, s. 29-42; J. Krebs: *Richard Dawkins - intelektualny hydraulik i nie tylko,* w: tamże, s. 43^47; M. Hansell: *Czym jest puma?,* w: tamże, s. 49-59; A. Grafen: *Intelektualny wkład „Samolubnego genu ” w teorię ewolucji,* w: tamże, s. 85-93; M. Daly, M. Wilson: *Samolubne geny a relacje rodzinne, w.* tamże, s. 213-224; S. Bullock: *Narodziny biologii algorytmicznej,* w: tamże, s. 135-143.

[3] Por. M. Ruse: *Richard Dawkins a problem postępu, w.* tamże, s. 165-183.

[6] Por. P. Bateson: *Rozważania o gnieździe - przyjazne spory z Richardem Dawkinsem,* w: tamże, s. 185-196.

[7] Por. R. M. Nesse: *Dlaczego tak wiele osób mających samolubne geny jest tak miłych, nie licząc ich nienawiści do „Samolubnego genu "?,* w: tamże, s. 225-234.

[8] Por. S. Pinker: *Wspólne wątki nauki o życiu i nauki o umyśle,* w: tamże, s. 151-162.

[9] Por. D. Deutsch: *Samolubne geny a przepływ informacji,* w: tamże, s. 145-149.

wierność kopiowania, płodność i długowieczność), choć tym różnią się od genów, że geny replikują się w drodze kopiowania łańcuchów DNA, natomiast memy replikują się drogą społecznej transmisji informacji[10]. Pojęcie memu wydaje się na tyle interesujące, że powinno zostać włączone w zakres badań teorii informacji czy filozofii kultury. Co prawda, jest to pojęcie problematyczne. Haig w swojej niezwykle wnikliwej analizie pojęć genu i memu wykazuje, że pomiędzy genem a memem nie ma pełnej analogii[11]. Z kolei Aunger zauważa, że kłopoty memetyki biorą się ze zbyt szerokiej definicji memu. Próbując ją doprecyzować, dochodzi do wniosku, że w kulturze replikacja informacji nie odgrywa tak znaczącej roli, jak postulował to Dawkins[12]. Moim zdaniem, pomimo wielu trudności związanych z podstawami memetyki, warto dokładniej przyjrzeć się ewentualnym analogiom między biologiczną ewolucją a procesami kulturowymi. Omawiana książka może stanowić dobry punkt wyjścia do zaawansowanych rozważań nad rolą memów w kontekście zjawisk kulturowych.

Filozofia kultury to nie jedyne możliwe pole filozoficznych oddziaływań poglądów Dawkinsa. W książce znajdziemy wyszczególnienie szeregu filozoficznych konsekwencji, jakie wypływają z teorii autora *Samolubnego genu.* I, co ciekawe, wśród nich poczesne miejsce zajmują konsekwencje światopoglądowe.[13] Zresztą Dennett wręcz traktuje *Samolubny gen* jako dzieło filozoficzne i przyznaje mu znaczące miejsce w literaturze filozoficznej. „Mój kolega psycholog - pisze Dennett[14] - czytając roboczą wersję niniejszego eseju, zapytał, czy *Samolubny gen* jest lekturą obowiązkową na studiach filozoficznych. Oczywiście od specjalistów z zakresu filozofii nauki lub filozofii biologii można by wymagać przeczytania tego dzieła, ale co ze studentami epistemologii lub filozofii umysłu bądź języka? My, filozofowie, jesteśmy dosyć kon-

[10] Pojęcie memu pojawia się w ostatnim rozdziale *Samolubnego genu.*

[11] Por. D. Haig: *Mem genu,* w: tamże, s. 69-84.

[12] Por. R. Aunger: *Czym właściwie są memy?,* w: tamże, s. 197-209.

[13] Por. D. P. Barash: *O czym myślał kaszalot - ewolucja, egzystencjalizm i poszukiwanie sensu, w.* tamże, s. 281-288; D. C. Dennett: *Samolubny gen jako esej filozoficzny, w.* tamże, s. 119-133.

[14] Tamże, s. 130-131.

serwatywni, niechętnie przyznajemy, że ktokolwiek oprócz zawodowego filozofa mógłby napisać coś wartego wprowadzenia do kanonu (...). Widziałem wystarczająco wielu studentów filozofii z entuzjazmem opowiadających o tym, jak lektura tej książki zmieniła ich sposób myślenia, żeby stwierdzić, że zdaje ona egzamin jako dzido filozoficzne i nie tylko. Osobiście więc stawiam książkę Dawkinsa na równi z klasycznymi dzidami takich niefilozofów, jak Turing i Kuhn, jako istotne narzędzie dla studentów filozofii. Oprócz tego wszystkiego, czego mogą się z niej nauczyć, odkryją także, że można stworzyć wywód nie tylko rygorystyczny, ale też przyjemny w odbiorze. Jeżeli wystarczająco duża liczba filozofów weźmie sobie do serca tę naukę, może to doprowadzić do przekształcenia naszej dyscypliny".

Dawkins-filozof to także bezkompromisowy krytyk irracjonalizmu, piewca ateizmu i żarliwy demaskator religii. To właśnie dzięki tej jego postawie nastąpił swoisty renesans jego myśli[15]. Jego zdaniem, to właśnie darwinizm uczynił ateizm stanowiskiem satysfakcjonującym intelektualnie. Ta polemiczna strona jego działalności również znajduje odzwierciedlenie we wchodzących w skład książki esejach. Shermer przedstawia Dawkinsa jako „kapelana sceptyków", zdecydowanie zwalczającego religię, kreacjonizm i wszelkie przejawy pseudonauki[16]. Poglądy Dawkinsa na religię przybliżone są w tekstach Sterelny'ego i Graylinga[17]. Ich ostrą wymowę łagodzi pojednawczy ton eseju autorstwa Harrisa - biskupa Oxfordu[18]. Inne nieporozumienia narosłe wokół poglądów społecznych i politycznych Dawkinsa prostuje Kohn[19].

[15] Wystarczy przyjrzeć się recepcji - na świecie i w Polsce - książki Dawkinsa *Bóg urojony*. Burza wywołana książką zaowocowała jej ogromnym nakładem i wieloma publikacjami nawiązującymi do niej - zarówno aprobująco, jak i krytycznie. W Polsce zainteresowanie *Bogiem urojonym* spowodowało wydanie lub wznowienie innych książek Dawkinsa, a także publikację książek polemizujących z jego poglądami na religię.

[16] Por. M. Shermer: *Kapelan sceptyków - Richard Dawkins jako siewca sceptycyzmu*, w: tamże, s. 249-259.

[17] Por. K. Sterelny: *Człowiek - przewrotny ssak naczelny*, w: tamże, s. 235-245; A. C. Grayling: *Dawkins i wirus wiary*, w: tamże, s. 267-271.

[18] Por. R. Harris: *Kolega humanista*, w: tamże, s. 259-265.

[19] Por. M. Kohn: *Wznieść się ponad darwinizm*, w: tamże, s. 273-279.

Bez wątpienia, różnorodność ujęć i podejmowanych tematów to główne zalety omawianej książki. Ale nie jedyne. Książka, podobnie zresztą jak prace Dawkinsa[20], jest dobrze i przystępnie napisana. Wielość wątków biograficznych i autobiograficznych przybliża „ludzkie oblicze" nauki. Jednym słowem: tę książkę wyśmienicie się czyta. Poza tym jest odpowiednio wydana (zawiera indeks nazw i osób) i przetłumaczona.[21] Przez ukazanie zakresu oddziaływań podejścia ewolucyjnego może stanowić cenne źródło inspiracji dla badaczy zajmujących się różnymi dziedzinami nauki i filozofii.

Osobom, pragnącym pogłębić wiedzę z zakresu teorii ewolucji, polecam dzieła samego Dawkinsa, w szczególności *Samolubny gen* i *Fenotyp rozszerzony.* Tym, którym brakuje wiedzy o podstawach ewolucjonizmu, proponuję lekturę niedawno wydanej książki Guttmana *Ewolucjonizm. Co warto wiedzieć*[22]. Wszystkim powyższym - w tym także filozofom różnych dziedzin i orientacji badawczych - szczerze polecam antologię *Richard Dawkins. Ewolucja myślenia.*

1 _ .

[20] Na temat stylu pisarskiego Dawkinsa: M. S. Dawkins: *Życie z „Samolubnym genem ",* w: tamże, s. 63-67; M. Ridley: *Richard Dawkins i złote pióro,* w: tamże, s. 291-296; Ph. Pullman: *Wszelkie oznaki nieumyślnej troski,* w: tamże, s. 297-303.

[21] Mam tylko dwa zastrzeżenia do tłumaczenia. Jedno językowe: tłumacz wielokrotnie (strony 87, 120, 127, 170) używa wyrażenia „odnośnie *czegoś"* zamiast „odnośnie do *czegoś".* Drugie zastrzeżenie wiąże się z przełożeniem wyrażenia *„folk psychology"* na wyrażenie „psychologia ludowa", co dla mnie nie brzmi dobrze (choć wiem, że takie tłumaczenia też są obecne i nie jest to jedynie wymysł tłumacza książki) - moim zdaniem, lepszym wyborem byłoby wyrażenie „psychologia potoczna".

[22] Por. B. S. Guttman: *Ewolucjonizm. Co warto wiedzieć,* przeł. J. Klag. Gliwice 2008.