



Edukacja Filozoficzna

**UNIwersYTET
WARSAWSKI**

**INSTYTUT FILOZOFII
482009 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),
Tomasz Pawlikowski, Tomasz A. Puczyłowski, Anna Wojtowicz
(zastępca redaktora naczelnego)

Numer dotowany z funduszków
Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego
na Badania Statutowe, oraz przy wsparciu finansowym Prorektora
UW ds. Badań i Współpracy z Zagranicą
i Dziekana Wydziału Filozofii i Socjologii UW

© Copyright by Edukacja Filozoficzna, 2009

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

Bogusław Wolniewicz - <i>O tak zwanym wywodzie jak z procy</i>	5
Michał Tyburski - <i>Formalizacja rozumowania przyczynowo-skutkowego w logice</i>	13
Jan Szmyd - <i>Świadomość poznawcza i tożsamość podmiotowa człowieka współczesnego a mass-media</i>	31

POLEMIKI I DYSKUSJE

Bohdan Chwedeńczuk - <i>Historia filozofii według Gadacza</i>	41
Witold Mackiewicz - <i>Anatomia zła</i>	73
Małgorzata Czarnocka - <i>Człowiek wielowymiarowy</i>	83
Andrzej Stępnik - <i>Racjonalność instrumentalna samobójstwa</i>	101

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

Maciej Woźniczka - <i>Neutralność czy zaangażowanie aksjologiczne w edukacji filozoficznej?</i>	109
Adam Włodarczyk - <i>Wyjaśnianie naukowe jako wartość poznawcza</i>	127

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

Andrzej Stępnik - <i>W stronę nowego paradygmatu, czyli Popper a teoria ewolucji Darwina</i>	145
Maja Pietrzak - <i>O potrzebie niepewności. Heideggera koncepcja bycia-w-świecie</i>	163
Aleksander Gemel - <i>Historiozofia symboliczna. Nietzscheański status metafizyki Spenglera</i>	177
Anna Kozanecka-Dymek - <i>Systemy tense logic oraz ich stosowalność w naukach przyrodniczych</i>	193
Klaudia Carlos-Machej - <i>Polski taniec narodowy jako wartość kultury</i> . ..	219

RECENZJE I NOTY

Stefan Konstanczak - <i>Kosmopolityzm w etyce? (K. A. Appiath: (Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych. Warszawa 2008)</i>	241
Piotr Stankiewicz - <i>Richarda Dawkinsa „Bóg urojony” (R. Dawkins: Bóg urojony. Warszawa 2007)</i>	247
Joanna Zegzula-Nowak- <i>Reminiscencje o myśli Feliksa Konecznego (S. Bukowska: Filozofia polska wobec problemu cywilizacji. Teoria Feliksa Konecznego. Katowice 2007)</i>	253

CONTENTS

ARTICLES AND DISSERTATIONS

Bogusław Wolniewicz - <i>On the so called Slingshoot Argument</i>	5
Michał Tyburski - <i>Formalization Method of Causal Reasoning in Logic ...</i>	13
Jan Szmyd - <i>An Epistemic Consciousness and a self-identity</i>	31

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Bohdan Chwedeńczuk - <i>History of Philosophy by Gadacz</i>	47
Witold Mackiewicz - <i>Anatomy of Evil</i>	73
Małgorzata Czarnocka - <i>A Multi-dimensional Man</i>	83
Andrzej Stępnik - <i>On Rationality of Suicide</i>	101

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

Maciej Woźniczka - <i>Neutrality or Axiological Engagement in Philosophical Education?</i>	109
Adam Włodarczyk - <i>Scientific Explanation as Epistemic Value</i>	127

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Andrzej Stępnik - <i>Towards a New Paradigm or Popper and Darwin's Theory of Evolution</i>	145
Maja Pietrzak - <i>On a Need of Uncertainty. Heidegger's Idea of Being-in-the-World</i>	163
Aleksander Gemel - <i>A Symbolic Philosophy of History</i>	177
Anna Kozanecka-Dymek - <i>Systems of Tense Logic in the Natural Sciences</i>	193
Klaudia Carlos-Machej - <i>Polish National Dance as a Value of Culture</i>	219

REVIEWS AND NOTES

Stefan Konstanczak - <i>Cosmopolitism in Ethics?</i> (K. A. Appiath: <i>{Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych. Warszawa 2008}</i>).....	241
Piotr Stankiewicz - <i>Richard Dawkins' "The God Delusion"</i> (R. Dawkins: <i>Bóg urojony. Warszawa 2007</i>).....	247
Joanna Zegzula-Nowak - <i>Reminiscences on Feliks Koneczny's Thought</i> (S. Bukowska: <i>Filozofia polska wobec problemu cywilizacji. Teoria Feliksa /Konecznego. Katowice 2007</i>).....	253

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

O TAK ZWANYM WYWODZIE JAK Z PROCY

1. Tak zwany „wywód jak z procy” (*the slingshot argument*) ma pokazywać, że gdy zdaniom przypiszemy podobnie jak nazwom jakieś korelaty semantyczne, to takich korelatów może być tylko dwa: jeden dla wszystkich zdań prawdziwych, drugi dla fałszywych - czyli jak u Fregego. A mówi się, że jest „jak z procy”, bo do tego niespodziewanego wniosku dochodzi się tam w paru prostych krokach i oparłszy się jedynie na dwu mało spornych założeniach.
Oto te założenia:

Zasada Wittgensteina: zdania logicznie równoważne mają ten sam korelat (W) semantyczny.

Zasada Fregego: jeżeli składnik zdania zastąpić innym, ale o tym samym (F) korelacje semantycznym, to korelat semantyczny całości się nie zmienia.

Dla nazw tożsamość ich korelatów semantycznych wyraża znak równości. By wyrazić ją także dla zdań, Suszko wprowadził do formalizmu logiki spójnik identyczności, pisząc go „ $p \circ q$ ”. Można go czytać „to, że p , jest tym samym, co to, że q ”. Tak np. to, że Jan jest ojcem Jasia, jest tym samym co to, że Jasio jest synem Jana. Jeżeli dopuszczone korelaty semantyczne zdań nazwiemy za *Traktatem* Wittgensteina „sytuacjami” (*Sachlagen*), to można rzec, że spójnik identyczności wyraża tożsamość przedstawianych tymi zdaniami sytuacji.

Suszko scharakteryzował swój spójnik identyczności trzema warunkami: że ma on cechy równości; że jest kongruencją względem spójników prawdziwościowych; oraz że implikuje równoważność materialną, czyli że

$$(1.1) p \circ q \ll q$$

Z warunku (1.1) wynika, że zdania sprzeczne muszą mieć różne korelaty, więc sytuacji jest co najmniej dwie. (Bo podstawiając w formule (1.1) $q/\sim p$, otrzymujemy przez transpozycję i oderwanie: $\sim(p \circ \emptyset p)$.)

Wywód „z procy” ma zaś pokazywać, że jest ich co najwyżej dwie;

czyli że implikacja odwrotna do (1.1):

(1.2) $p \Leftrightarrow q \quad p \circ q$,

którą Suszko nazywa „aksjomatem Fregego”, wynika z założeń jego systemu.

Wywód „z procy” ma już swoją literaturę. Wczesną pozycją jest: D. Davidson *Truth and Meaning*, „Synthese” 1967, s. 305/6 (polski przekład w tegoż: *Eseje ...*, Warszawa 1980, s. 6). Najnowszymi zaś są: Anna Wojtowicz: *Znaczenie nazw a znaczenie zdań*. Warszawa 2007 (rozdz. 5 *Argument slingshot*), oraz Y. Shramko, H. Wansing: *The Slingshot Argument and Sentential Identity*. „Studia Logica” 91/2009. Pierwsza go podważa, dwaj drudzy bronią.

Wywód „z procy” ma kilka wariantów, różniących się jednak tylko ornamentacją formalną. Niżej dajemy jego ujęcie najprostsze i najbar-

dziej naturalne, ukazujące też najwyraźniej jego szkielet logiczny.

2. Zapiśmy zasady (W) i (F) formalnie. Niech wyrażenia postaci „ $\emptyset(p)$ ” znaczą „to, że p , jest tezą logiki”. Zasadę (W) piszemy wtedy

jako

$(W') \quad \emptyset p \Leftrightarrow q \vdash p = q$.

Trudniej wyrazić formalnie zasadę (F). W wywodzie „z procy” nie korzysta się z niej jednak w całej ogólności. Dlatego starczy, że wyraża ona ekstensjonalność spójnika identyczności względem predykatu identyczności. Niech „ $K(..)$ ” będzie schematem dowolnego kontekstu zdaniowego o jednym miejscu wolnym na argument nazwowy. Zasadę (F) piszemy wtedy jako

Tak więc zasada (F') nie jest tylko zwykłym prawem ekstensjonalności, lecz jego wersją wzmocnioną, w której spójnik równoważności materialnej zastąpiono spójnikiem identyczności.

3. Wywód „z procy” opiera się na chwycie czysto formalnym. Wprowadza się pewien funktor kategorii n/z: nazwotwórczy od argumentu zdaniowego. Na argumentie ma on być przy tym prawdziwościowy: wartość wyrażanej nim funkcji ma zależeć tylko od wartości logicznej stojącego pod nim zdania.

Wartości tych zatem też nie może być więcej niż dwie.

Funktor „procowy” będziemy zapisywać jako „r(p)”. W obiegu są trzy jego wersje interpretacyjne:

- | | | |
|------------|---------------------------|----------------------|
| (1) $r(p)$ | $= \{x: x = x \wedge p\}$ | - (Davidson); |
| (2) $r(p)$ | $= \{x: x = a \wedge p\}$ | - (Wojtowicz); |
| (3) $r(p)$ | $= (i x)(x = a \wedge p)$ | - (Shramko/Wansing), |

przy czym w obu ostatnich stała „a” ma być nazwą jakiegokolwiek ustalonego obiektu. Zależnie od interpretacji, postuluje się przy tym następujący związek tej funkcji z jej argumentem:

- | | |
|------------|--------------------|
| (1) $r(p)$ | $= U \iff p$; |
| (2) $r(p)$ | $= \{a\} \iff p$; |
| (3) $r(p)$ | $= a \iff p$. |

W postulat (1) stała U oznacza uniwersum przedmiotów przebiegane przez zmienną x . Gdy zaś przyjąć dla celów wyvodu, że uniwersum to jest jednoelementowe, $U = \{a\}$, to postulat (1) pokryje się z postulat (2).

Wywód „z procy” przebiega tak samo w każdej wersji. Rozważymy więc tylko wersję (1), przy której staje się on logicznie najbardziej przejrzysty.

4. W „procy” uderza zaraz na wstępie pewna niejasność. Wyrażenie „r(p)” pełni tam rolę podwójną: funktora nad zmienną zdaniową p , oraz operatora wiążącego zmienną nazwową x . Brak zwłaszcza wyjaśnienia, jak ten operator ma się do stojącej pod nim koniunkcji, gdy jednym z jej członów jest pełne zdanie. (Albo ogólniej: gdy jest nim formuła bez zmiennej podoperatorowej wolnej.) Czy rozkłada się jak zwykle według wzoru

$$\{x: a(x) \wedge p\} = \{x: a(x)\} \wedge \{x: p\},$$

a jeżeli nie, to co taka koniunkcja pod tym operatorem właściwie znaczy?

Przyjmujemy to pierwsze, a ponadto kładziemy jako postulat znaczeniowy dla funkcji $r(p) = \{x : p\}$:

$$(4.1) \quad r(p) = U \Leftrightarrow p \text{ oraz } r(p) = \emptyset \Leftrightarrow \neg p.$$

Pokrywa się to z praktyką w teorii modeli. (Patrz np. M. Przełęcki: *Logika teorii empirycznych*. Warszawa 1988, s. 21: „Przyporządkowujemy zdaniom dwie możliwe wartości: prawdę i fałsz, które mogą być utożsamiane, odpowiednio, z uniwersum modelu oraz ze zbiorem pustym”.)

Kładąc teraz „ $\alpha(x)$ ” = „ $x = x$ ”, mamy:

$$\begin{aligned} \{x : x = x \wedge p\} &= \{x : x = x\} \cap \{x : p\} \\ &= U \cap \{x : p\} \\ &= \{x : p\} \\ &= r(p). \end{aligned}$$

I widzimy, że w „procy” człon postaci „ $\alpha(x)$ ” występuje jałowo, jako logiczna dekoracja. Warunek (4.1) wystarczy.

5. Wywód „procy” przebiega teraz w siedmiu krokach, co najlepiej pokaże poniższy grafik. Oto on:

$$\begin{array}{ccc} p \Leftrightarrow & & \\ (1) \text{ } \dot{\vee} & (3) \text{ } \dot{\vee} & r(p) = r(q) \\ & & \beta(5) \\ q \Leftrightarrow r(q) = U & & \\ & r(p) = U & r(q) = U \\ & (5) \text{ III} & \text{III (6)} \\ & p & \circ & q \text{ (7)} \end{array}$$

W kroku (1) zakładamy poprzednik dowodzonej implikacji (1.2). W kroku (2) odwołujemy się do postulatu (4.1). Krok (3) mamy prosto z (1) i (2).

Krok (4) wymaga uzasadnienia. Wyjściowa równoważność (3) sama jest równoważna logicznie alternatywie

$$r(p) = U \wedge r(q) = U \text{ lub } r(p) = U = r(q) = U.$$

Z jej pierwszego członu równość (4) wynika wprost. Co zaś do drugiego, to dodając w postulatcie (4.1) obie jego równoważności do siebie stronami, a potem odrywając lewą stronę tej sumy logicznej, otrzymujemy: $r(p) = U$ lub $r(p) = \text{Æ}$. Zatem $r(p) = U$ znaczy, że $r(p) = \text{Æ}$, co znowu daje równość (4).

W kroku (5) stosujemy zasadę (F'). Za kontekst bierzemy $= U$ i podstawiamy $x/r(p)$, $y/r(q)$ a potem w uzyskanej tak formule odrywamy wobec (4) jej następnik.

W kroku (6) wzmacniamy obie równoważności (2) według zasady (W') do identyczności.

Krok (7) wynika z identyczności (5) i (6), dając tym samym następnik implikacji (1.2), co kończy wywód.

6. W tym miejscu jedna obiekcja nasuwa się od razu. Wywód „z procy” prowadzi się na gruncie pewnej teorii, jaką jest logika niefregeowska (NFL). Ma on pokazywać, że względem tej teorii formuła (1.2) nie jest nowym aksjomatem, lecz jej tezą wtórną. Wniosek taki uzyskuje się jednak dodawszy coś uprzednio do teorii NFL: postulat znaczeniowy (4.1) którym wprowadzono do języka tej teorii nowy funktor, potem w dowodzonej formule (1.2) już nieobecny.

Tak więc w świetle „procy” formuła (1.2) wynika z teorii NFL + (4.1) a z samej tylko NFL nie wynika. I to jest zastanawiające. Narusza bowiem metodologiczną zasadę nietwórczości postulatów znaczeniowych. Można ją wyrazić tak: niech T będzie teorią, a π - językiem tej teorii (czyli najmniejszym językiem, w jakim jest ona wyrażalna). Oczywiście $T \models J(T)$. Niech teraz π będzie postulatem znaczeniowym, rozszerzającym ów język o jakieś nowe pojęcie, czyli wprowadzającym doń nowy termin lub funktor. Oczywiście $\pi \models J(T)$. Zasada nietwórczości wymaga wtedy, by zachodziła równość:

$$\text{Cn}(T + \pi) \cap J(T) = T.$$

Znaczy to: wnioski z teorii T rozszerzonej o postulat gdy je obciąć do języka $J(T)$, żadnych nowych względem niej tez obejmować nie mogą.

Gdy zaś jest inaczej - jak w przypadku wyvodu „z procy” - znaczy to, że podawana za postulat znaczeniowy formuła π nie jest tylko wyra-

zem językowej konwencji, lecz kryje w sobie jakieś założenie rzeczowe na temat rozważanej w teorii T dziedziny.

7. Kroki (1) i (4) przebiegają według zwykłych prawideł logiki formalnej i niczego zarzucić im nie można. Implikacja

$$(4.1) \Rightarrow (p \Leftrightarrow q \Rightarrow r(p) = r(q))$$

jest tautologią: zachodzi niezależnie od tego, jak interpretujemy w niej stałe pozalogiczne „U”, „Æ” i funktor „r(..)”, byle z zachowaniem ich kategorii syntaktycznej, czyli tutaj n i n/z .

Nie kwestionujemy też kroku (5), bo spełnia warunki użytej w nim zasady Fregego (F’).

Sprzeciw budzi krok (6). Stosując zasadę Wittgensteina (W’) wzmacnia się postulowaną w (4.1) równoważność „ $r(p) = U \Leftrightarrow p$ ” do identyczności „ $r(p) = U \circ p$ ”. Na jakiej podstawie? Użycie zasady (W’) wymaga, by formuła według niej wzmacniana była tezą logiki. W naszym przypadku zatem równoważność „ $r(p) = (7 \Leftrightarrow p)$ ” musiałaby być równoważnością logiczną. I tę logiczność trzeba by wpierw wykazać. Tymczasem w żadnej z trzech wymienionych prac niczego się tu nie wykazuje, jakby rzecz była bezsporna. A nie jest.

Według Davidsona (jw.) zdania „ p ” i „ $r(p) = U$ ” - drugie z nich pisane tam ozdobnie jako $\{x: x = x \wedge p\} = \{x: x = x\}$ - „mają to samo odniesienie, są bowiem logicznie równoważne”. I tyle.

Wojtowicz - odwołując się do założeń (W’) i (F’), a nasze „ $r(p) = (U)$ ” zapisując po Davidsonowsku - pisze (s. 161): „zauważmy, że przy powyższych założeniach prawdziwe jest zdanie:

(ii) „ p ” jest logicznie równoważne $\{a\} = \{x: p \wedge x = a\}$ ”.

Shramko/Wansing (s. 7) powtarzają tylko za Davidsonem, że zdania owe są „*logically equivalent*” i żadnej dyskusji tego tematu nie podejmują.

A dyskusja jest tu bardzo potrzebna. Bo podłożmy w formule „ $r(p) = U \Leftrightarrow p$ ” interpretację chociażby taką:

zdanie p = „Ziemia się kręci”

$r(p)$ = ogół słów ze zdania p

U = ogół liczb naturalnych.

Otrzymujemy wtedy taką oto równoważność, rzekomo „logiczną”:

zbiór {„Ziemia”, „kręci”, „się”} = ogół liczb naturalnych $\Leftrightarrow$ Ziemia się kręci.

Tymczasem równoważność ta jest fałszywa, bo choć Ziemia faktycznie się kręci, to jednak mająca z tego faktu wynikać równość dwu wskazanych zbiorów oczywiście nie zachodzi.

W ten sposób wywód „jak z procy” upada. Nie znaczy to jednak jeszcze, że upada także jego konkluzja, bo wykazywana w nim nieskutecznie identyczność „ $r(p) = U \circ p$ ” zachodzi być może z jakichś innych, pozalogicznych powodów.

8. W dyskusjach nad „procą” główną rolę gra funkcja $r(p)$, w którymkolwiek z jej stylistycznych wariantów. Wprowadza się ją tam jednak zawsze byle jak, zróbmy to więc porządniej.

Niech U będzie dowolnym uniwersum przedmiotów; i nich x będzie dowolnym obiektem z tegoż U rodem, tzn. bądź elementem U , bądź jakimś tworem mnogościowym nad U . Wprowadzamy teraz predykat „ $R(x,p)$ ” o kategorii syntaktycznej $z/n,z$, który czytamy: „obiekt x reprezentuje w U to, że p ”. Predykat ten określają dwa postulaty:

$$(8.1) \quad R(x,p) \wedge R(y,p) \Rightarrow x = y.$$

Czyli: każde zdanie ma w U najwyżej jednego reprezentanta.

$$(8.2) \quad p \Rightarrow R(U,p) \wedge \emptyset p \Rightarrow R(\mathcal{A}p).$$

Czyli: reprezentantem każdego zdania prawdziwego jest zbiór pełny, a każdego fałszywego - zbiór pusty.

W (8.2) poprzedniki obu implikacji dopełniają się, a wobec (8.1) następniiki ich się wykluczają. Implikacje te tworzą zatem zamknięty układ twierdzeń, wolno je więc odwrócić; co daje tezę

$$(8.3) \quad p \Leftrightarrow R(U,p) \quad \emptyset p \Leftrightarrow R(\mathcal{A}p).$$

Dodając do siebie obie równoważności z (8.3) stronami, widzimy, że zachodzi

$$(8.4) \quad R(U,p) \text{ lub } R(\mathcal{A}p).$$

Zachodzi także

$$(8.5) \quad R(\mathcal{A}p) \quad R(U, \emptyset p).$$

Bo założywszy $R(\mathcal{A}p)$ mamy $\emptyset p$ wobec (8.3 b). Podstawiając zaś w (8.3 a) $p/\emptyset p$, widzimy, że daje to $R(U, \emptyset p)$. Wywód w drugą stronę jest analogiczny.

Równoważność

$$(8.6) \quad \emptyset R(x,p) \Leftrightarrow R(x, \emptyset p)$$

wykażemy jedynie dla przypadku $x = U$; wywód dla $x = \mathcal{A}E$ przebiega analogicznie. Połóżmy więc najpierw $\emptyset R(U, p)$. Wobec (8.4) znaczy to, że $R(\mathcal{A}E, p)$, co przez (8.5) daje $R(U, \emptyset p)$. Kładąc zaś odwrotnie $R(U, \emptyset p)$ mamy znowu wobec (8.5) $R(\mathcal{A}E, p)$, co przez (8.1) daje nam $\emptyset R(U, p)$.

Wobec (8.4) każde zdanie ma swego U -reprezentanta, a wobec (8.1) tylko jednego. Relacja $R(x, p)$ jest zatem funkcją i wolno nam teraz położyć definicyjnie:

$$(8.7) \quad r(p) = x \iff R(x, p).$$

Podstawiając w (8.7) raz x/U , raz $x/\emptyset$, otrzymujemy przez (8.3):

$$(8.8) \quad r(p) = U \iff p \wedge r(p) = \mathcal{A}E \iff \emptyset p,$$

Czyli formułę identyczną z postulatem (4.1).

Wreszcie mamy też

$$(8.9) \quad r(p) = r(q) \iff (P \iff q)$$

Istotnie, wobec (8.4) i (8.7) równość $r(p) = r(q)$ jest równoważna alternatywie „ $r(p) = U \wedge r(q) = U$ lub $r(p) = \mathcal{A}E \wedge r(q) = \mathcal{A}E$ ”. Ta zaś wobec (8.2) jest równoważna alternatywie „ $p \wedge q$ lub $\emptyset p \wedge \emptyset q$ ”. A równoważnej z kolei logicznie formule $p \iff q$.

Zauważmy, że żadna z wykazanych w tym punkcie równoważności nie jest równoważnością logiczną: wszystkie są następstwem postulatów znaczeniowych (8.1) i (8.2) określających sens predykatu $R(x, p)$. Dla „procy” żadnego więc z nich pożytku być nie może. Kto którąkolwiek z nich w owym wywodzie przyjmuje, popełnia błąd znany jako *petitio principii*, uroszczenie założenia: opiera się na przesłance równie spornej jak teza, której usiłuje dowieść.

Summary

The argument is shown to be faulty on two counts. Firstly, its thesis violates the requirement for meaning postulates to be deductively non-creative. Secondly, applying the Wittgenstein principle is a sleight of hand there.

Key words: deductively non-creative, sleight of hand.

MICHAŁ TYBURSKI
Uniwersytet Wrocławski

FORMALIZACJA ROZUMOWANIA PRZYCZYNOWO-SKUTKOWEGO W LOGICE

Pragnę podziękować osobom, które miały wpływ na ostateczny kształt niniejszego tekstu: doktorowi Tomaszowi Furmanowskiemu, profesorowi Janowi Zygmuntowi, profesorowi Jackowi Hawrankowi, oraz opiniodawcy.

1. Wstęp. Przedmiotem niniejszego artykułu będzie metoda formalizacji rozumowań przyczynowo-skutkowych zaproponowana przez Raymonda Reitera¹. W pracy tej zamierzamy naświetlić problem formalizacji pewnego szczególnego przypadku rozumowań przyczynowo-skutkowych, a mianowicie rozumowań dotyczących działań i zmiany oraz zwrócić uwagę na ich aspekt predykcyjny, jak i inercyjny. W tym celu rozwiążemy następujące zadanie:

Sformalizuj w logice predykatów taki oto scenariusz:

Scenariusz: Luck strzela z pistoletu do szklanej butelki. W stanie początkowym pistolet Lucka nie jest załadowany, a butelka nie jest rozbita.
Założenia:

1. Luck jest strzelcem wyborowym, tzn. nigdy nie pułkuje.
2. Pistolet, którym posługuje się Luck jest niezawodny.
3. Jedynymi przyczynami zmian własności świata są działania Lucka. Wyróżnimy trzy działania: strzelanie z pistoletu, ładowanie pistoletu ¹

¹ R. Reiter: *The frame problem in the situation calculus: a simple solution (sometimes) and completeness result for goal regression*, w: *Artificial Intelligence and Mathematical Theory of Computation: Papers in Honor of John McCarthy*, Vladimir Lifschitz (red.). Academic Press, San Diego, CA, 1991, s. 359-380; R. Reiter: *Knowledge in Action: Logical Foundations for Specifying and Implementing Dynamical Systems*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2001.

i czekanie. Wyróżnimy dwie własności świata, na które mają wpływ podane powyżej działania: bycie rozbitym oraz bycie załadowanym.

Oczekujemy, że w oparciu o podaną formalizację będzie można udzielać odpowiedzi na następujące pytania:

1. Czy butelka zostanie rozbita, jeśli Luck wykona następujący ciąg działań: załaduje pistolet, odczeka chwilę i wystrzeli z pistoletu? Oczekiwana odpowiedź: tak.

2. Czy pistolet będzie załadowany w wyniku wykonania przez Lucka następującego ciągu działań: załadować pistolet, odczekać chwilę, odczekać chwilę? Oczekiwana odpowiedź: tak.

3. Czy butelka zostanie rozbita po wykonaniu przez Lucka ciągu działań: odczekać chwilę, odczekać chwilę, załadować pistolet? Oczekiwana odpowiedź: nie.

Powyższe zadanie wymaga kilku słów komentarza. Scenariusz opisuje pewną historię dotyczącą inercyjnego systemu dynamicznego (dalej i. s. d.). W naszym przypadku i. s. d. jest środowisko, w którym działa Luck. Założymy, że jedynymi przyczynami zmian w i. s. d. są działania agenta. Agent jest to każda jednostka zdolna do wykonywania działań. W naszym przypadku agentem jest Luck. Własności i. s. d., które mogą ulegać zmianie w wyniku wykonania przez agenta działania w danym stanie i. s. d., będziemy nazywać fluentami. Przez stany i. s. d. rozumiemy ciągi działań. Stan początkowy jest to pusty ciąg działań. Za-uważmy, że pewne fluenty pozostają inwariantne ze względu na dane działanie agenta. Przykładowo fluent *rozbita* pozostaje inwariantny ze względu na działanie *ładować*.

W wyniku aksjomatyzacji scenariusza otrzymamy teorię dotyczącą pewnego fragmentu historii i. s. d. w oparciu, o którą będziemy wnioskować o tym, jakie fluenty w i. s. d. ulegają zmianom w wyniku wykonania przez agenta działania w danym stanie i. s. d., oraz jakie fluenty w i. s. d. nie ulegają zmianom w wyniku wykonania przez agenta działania w danym stanie i. s. d. Innymi słowy, oddamy w logice aspekt predykcyjny oraz inercyjny rozumowań przyczynowo-skutkowych. Aksjoma-

tyzacje tego typu odgrywają ważną rolę w sztucznej inteligencji. W oparciu o nie możliwe jest napisanie programu sztucznej inteligencji, który jest zdolny do przeprowadzenia określonego w scenariuszu rozumowania. Proces formalizacji scenariusza rozpoczniemy od opisu języka, którym będziemy się posługiwać.

2. Język rachunku stanów. Rachunek stanów² jest pewnym dialektem wielosortowej logiki drugiego rzędu i został zaprojektowany w celu modelowania systemów dynamicznych. Nie będziemy podawać dokładnej charakterystyki tego języka. Oprócz symboli spójników prawdziwościowych, nawiasów i kwantyfikatorów będziemy używać kilku charakterystycznych dla rachunku stanów symboli. Za pomocą liter $s, s_1, s_2, \dots, s_n$, które nazwiemy zmiennymi stanów, będziemy reprezentować stany i. s. d.. Litery $a, a_1, a_2, \dots, a_n$ będą reprezentować działania agenta. Nazwiemy je zmiennymi działań. Za pomocą liter $x, x_1, x_2, \dots, y, y_1, y_2, \dots$ będziemy reprezentować indywidua, które nie są ani działaniami, ani stanami. Litery te nazwiemy zmiennymi indywiduowymi. Stałą S_0 oznaczymy stan początkowy i. s. d., który jest pustym ciągiem działań. Wyróżnimy symbol funkcyjny $do(a, s)$, gdzie a będzie działaniem, a s stanem. Symbol ten oznacza wykonanie działania a w stanie s . Term stanu $do(podnosić(A), do(iść(A))S_0)$ oznacza ciąg działań $[mć(A), podnosić(A)]$. Jak łatwo zauważyć działania będziemy oznaczać za pomocą symboli funkcyjnych; na przykład $iść(x)$, $kłaść$, etc. Przypominamy, że O-argumentowy symbol funkcyjny jest stałą. Dodajmy, że na przykład w symbolu funkcyjnym $podnosić(A)$, który czytamy agent podnosi obiekt A , symbol A jest stałą indywiduową. Jak zaznaczyliśmy powyżej, własności i. s. d., które mogą ulegać zmianom

² W języku angielskim rachunek stanów to „situation calculus”. Wydawałoby się, że naturalnym tłumaczeniem tej nazwy byłby rachunek sytuacji. Zrezygnowaliśmy z tego naturalnego przekładu, ponieważ w języku polskim istnieje już ontologia sytuacji, czasami nazywana rachunkiem sytuacji, jak i teoria sytuacji. (Dokładny opis języka rachunku stanów znajduje się w pracy: R. Reiter: *Knowledge in Action: Logical Foundations for Specifying and Implementing Dynamical Systems*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2001).

pod wpływem działań agenta, nazywamy fluentami. Wprowadzimy fluenty relacyjne, które są relacjami zależnymi od stanów i. s. d.. Będziemy reprezentować je za pomocą symboli predykatowych, których ostatnim argumentem będzie term stanu. Przykładowo $załadowany\{x,s\}$ oznacza fluent relacyjny.

2.1 Aksjomatyczne ujęcie pojęcia stanu. Napisaaliśmy, że stany i. s. d. są to ciągi działań. Intuicję tę Reiter oddaje w sposób aksjomatyczny³:

- (1) $= Jo(a_2, s_2) \longrightarrow (a_x = a_2 \wedge s = s_2)J$;
- (2) $VP\{[P(S_0) \wedge \forall a, s(P(s) \rightarrow P(do(a, s)))] \rightarrow \forall sP(s)\}$;
- (3) $\forall s \neg (s < S_0)$;
- (4) $\forall a, s, s'(s < do(a, s')) \leftrightarrow s < s')$.

Omówimy krótko każdy z podanych powyżej aksjomatów. Aksjomat (1) formułuje warunek identyczności dla stanów. Otóż dwa stany są identyczne, gdy są identycznymi ciągami działań. Aksjomat (2) jest aksjomatem indukcji dla stanów. Powiada on, że zbiór stanów jest to najmniejszy zbiór złożony z S_0 i zamknięty na operację *do*. W aksjomatach (3) i (4) występuje symbol $<$. Jest to symbol właściwego podciągu; przykładowo wyrażenie $s < s'$ czytamy: stan s jest właściwym podciągiem stanu s' , albo inaczej stan s' jest w wyniku wykonania przez agenta odpowiedniej liczby działań osiągalny ze stanu s . Wyrażenie $s < s'$ jest skrótem wyrażenia $s < s' \vee s = s'$. Aksjomat (3) głosi, że żaden stan s nie jest właściwym podciągiem stanu S_0 . Wreszcie aksjomat (4) powiada, że stan s jest właściwym podciągiem stanu $do(a, s')$ wtedy i tylko wtedy, gdy jest on właściwym podciągiem stanu s' lub jest identyczny ze stanem s' .

³ R. Reiter: *Knowledge in Action: Logical Foundations for Specifying and Implementing Dynamical Systems*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2001, s. 49-50.

3. Aksjomaty wstępnych warunków działania. Jak założyliśmy powyżej, jedynymi przyczynami zmian własności w i. s. d. będą działania agenta. Poprawna aksjomatyzacja scenariusza powinna wskazywać na to, jakie działania agent może wykonać w danym stanie i. s. d.. Przykładowo musi ona wskazywać na to, w jakich okolicznościach agent może załadować pistolet. W związku z tym przed osobą dokonującą aksjomatyzacji działań stoi zadanie wypisania aksjomatów specyfikujących warunki ich wykonalności. Spróbujmy sformułować tego typu aksjomat:

(5) Jeśli pistolet jest załadowany, to Luck może z niego wystrzelić.

W rachunku stanów zdanie (5) zapiszemy jak następuje⁴:

(6) $\text{załadowany}(s) \text{® Poss}(\text{strzelać}, s)$.

Binarny symbol predykatowy $\text{Poss}(a, s)$ czytamy: możliwe jest wykonanie działania a w stanie s . Symbol predykatowy $\text{załadowany}(s)$ jest warunkiem wstępnym działania strzelać. Zdanie (6) nie może pełnić funkcji aksjomatu warunków wstępnych działania, ponieważ jest fałszywe. Łatwo wyobrazić sobie sytuację, w której pistolet jest załadowany, ale Luck nie może z niego wystrzelić, ponieważ pistolet zepsuł się. Wydaje się, że istnieje proste rozwiązanie tego problemu polegające na wypisaniu wszystkich warunków wstępnych działania *strzelać*. Niestety warunków tego rodzaju jest dla większości działań nieskończenie wiele:

(7) $\text{załadowany}(s) \wedge \text{Øzepsuty}(s) \wedge \text{Øznika}(s) \wedge \text{Ø}... \longrightarrow \text{Poss}(\text{strzelać}, s)$.

Problem ten niełatwo rozwiązać nawet przy założeniu, że udało nam się wypisać wszystkie warunki wstępne danego działania. Przekonuje nas o tym proste rozumowanie. Załóżmy, że udało nam się wypisać wszystkie warunki wstępne działania *strzelać*. Załóżmy także, że w sta-

⁴ Przyjmujemy konwencję, że zmienne wolne są domyślnie związane kwantyfikatorem ogólnym.

nie początkowym pistolet jest załadowany, symbolicznie *załadowany*(S_0). W tej sytuacji agent nadal nie jest w stanie udowodnić, że $Poss(strzelać, S_0)$, ponieważ nie wie, czy pozostałe warunki wstępne działania *strzelać* są prawdziwe. Agent może obserwować środowisko i sprawdzić krok po kroku, czy pozostałe warunki są prawdziwe, ale ze względu na ilość tych warunków zadanie to trwałoby bardzo długo, a w najgorszym przypadku nie miałoby końca. Jako, że agent z reguły nie dysponuje pełną informacją o systemie, to sytuacje tego rodzaju mogłyby spowodować zablokowanie procesów decyzyjnych agenta.

Opisany problem jest nazywany w literaturze z zakresu sztucznej inteligencji problemem warunków wstępnych (*qualification problem*). Zaproponowano dwa wyjścia z tej patowej sytuacji: albo należy zrezygnować z logiki (na przykład na rzecz rachunku prawdopodobieństwa⁵), albo odpowiednio zmodyfikować lub rozszerzyć logikę dedukcyjną tak, aby przeprowadzanie rozumowań na temat warunków wstępnych było w niej wykonalne. Opowiedzenie się za drugą z tych propozycji doprowadziło do powstania logik niemonotonicznych⁶, które umożliwiają formalizację rozumowań dotyczących warunków wstępnych działań, a ogólniej pozwalają na formalizację procesu zmiany przekonań. Wracając do naszego przykładu w logice niemonotonicznej łatwo oddać następujące rozumowanie: jeśli dane jest, że *załadowany*(s) oraz nie jest dane, że spełniony jest co najmniej jeden z warunków uniemożliwiających wystrzelenie z pistoletu, to wnioskuj, że $Poss(strzelać, s)$. Jeśli następnie uzyskasz informację, że co najmniej jeden z warunków uniemożliwiających wystrzelenie z pistoletu jest spełniony, to anuluj wniosek, że $Poss(strzelać, s)$. Pomimo istnienia logik niemonotonicznych, w niniejszym artykule przyjmujemy uproszczone rozwiązanie problemu warun-

⁵ J. Pearl: *Probabilistic Reasoning in Intelligent Systems: Networks of Plausible Inference*. Morgan Kaufmann Publishers, San Francisco, CA, 1988.

⁶ W artykule *Cyrkumskrypcja: formalizacja rozumowania niemonotonicznego w logice drugiego rzędu* opisuję jeden ze sposobów formalizacji rozumowania niemonotonicznego zaproponowany przez J. McCarthy'ego i V. Lifschitza (M. Tyburski: *Cyrkumskrypcja: formalizacja rozumowania niemonotonicznego w logice drugiego rzędu*, „filozofia Nauki”, w druku).

ków wstępnych. Zgodnie z teorią Raymonda Reitera⁷ nie bierzemy pod uwagę warunków, które mogłyby uniemożliwić wykonanie danego działania. Dla każdego działania $A(x_1, \dots, x_n)$ podamy następujący aksjomat warunków wstępnych działania:

$$(8) \text{Poss}(A(x_1, \dots, x_n), 5) \Pi_A(x_1, \dots, x_n, j).$$

Wyrażenie $\Pi_A(x_1, \dots, x_n, y)$ jest formułą logiki pierwszego rzędu ze zmiennymi wolnymi $x_1, \dots, x_n, s$, w której nie występuje symbol *do*. Dla działania *strzelać* otrzymujemy:

$$(9) \text{Poss}(\text{strzelać}, s) \ll \text{załadowany}(s).$$

4. Aksjomaty skutku działania⁸. Wiemy już, w jaki sposób będziemy aksjomatyzować warunki wstępne działań. Należy zauważyć, że niektóre działania i fluenty pozostają ze sobą w relacji przyczynowej. Przykładowo wystrzelenie z pistoletu w naszym scenariuszu powoduje rozbicie butelki. Związki tego typu będziemy aksjomatyzować przy pomocy aksjomatów skutku działania. Wyróżnimy pozytywne aksjomaty skutku działania oraz negatywne aksjomaty skutku działania. Dla każdego działania $A(x_1, \dots, x_n)$ i fluentu F pozostających ze sobą w związku przyczynowo - skutkowym istnieje pozytywny aksjomat skutku działania:

$$(10) \quad \Phi_F^+(t_1, \dots, t_n, \text{do}(A(x_1, \dots, x_n'), s)).$$

Wyrażenie Φ_F^+ oznacza warunek dla fluentu F , symbol $A(x_1, \dots, x_n')$ jest termem działania, a symbole $t_1, \dots, t_n$ są termami. Jeśli warunek Φ_F^+ jest spełniony, to wykonanie działania $A(x_1, \dots, x_n)$ sprawia, że F staje się prawdziwe w stanie $\text{do}(A(x_1, \dots, x_n), s)$. Przykładowo załadowanie

⁷ R. Reiter: *Knowledge in Action: Logical Foundations for Specifying and Implementing Dynamical Systems*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2001, s. 21.

⁸ Tamże, s. 20.

przez agenta pistoletu powoduje, że pistolet jest załadowany. W naszym scenariuszu mielibyśmy dla działania *ładować* i fluentu *załadowany* następujący pozytywny aksjomat skutku działania:

$$(11) \text{ } \textit{załadowany}(\text{do}(\textit{ładować}, s)).$$

Podobnie dla każdego działania $A(x_1, \dots, x_n)$ i fluentu F pozostających ze sobą w związku przyczynowo-skutkowym istnieje negatywny aksjomat skutku działania:

$$(12) \Phi_f \text{ } \textcircled{R} \text{ } \emptyset(t_1, \dots, t_n, \text{do}(A(x_1, \dots, x_n), s)).$$

Wyrażenie Φ_f oznacza warunek dla fluentu F , symbol $A(x_1, \dots, x_n)$ jest termem działania, a symbole $t_1, \dots, t_n$ są termami. Jeśli warunek Φ_f jest spełniony, to wykonanie działania $A(x_1, \dots, x_n)$ sprawia, że F staje się fałszywe w stanie $\text{do}(A(x_1, \dots, x_n), s)$. Przykładowo wystrzelenie przez agenta z pistoletu powoduje, że pistolet nie jest załadowany. W naszym scenariuszu mielibyśmy dla działania *strzelać* i fluentu *załadowany* następujący negatywny aksjomat skutku działania:

$$(13) \text{ } \emptyset \textit{załadowany}(\text{do}(\textit{strzelać}, s)).$$

Podane przykłady mogą budzić w czytelniku wątpliwości. Dlaczego formuła (11) nie ma zgodnie z ogólną postacią aksjomatu skutku działania formy implikacji? Wyrażenie stanowi warunek zmiany wartości fluentu F . Nie zawsze tego rodzaju warunek chcemy lub możemy podać. W takiej sytuacji pomijamy go. W scenariuszu założyliśmy, że pistolet Lucka jest niezawodny i z tego powodu konsekwentnie pomijamy problem warunku zmiany wartości dla fluentu *załadowany*. Wydawałoby się, że należy aksjomat (11) zapisać jako:

$$14) \emptyset \textit{załadowany}(s) \text{ } \textcircled{R} \text{ } \textit{załadowany}(\text{do}(\textit{ładować}, s)).$$

Nie byłby to zapis do końca poprawny, bowiem *załadowany(s)* nie jest warunkiem zmiany wartości dla fluentu *załadowany*, ale stanowi ujęty już przez nas aksjomatycznie wstępny warunek działania *ładować*.

5. Aksjomaty tła⁹. Wykonanie przez agenta działania, z jednej strony, prowadzi do zmiany wartości danego fluentu, z drugiej zaś strony, pewne fluenty pozostają ze względu na dane działanie inwariantne. Załadowanie pistoletu powoduje, że jest on załadowany, ale nie sprawia, że butelka zostaje rozbita. Aksjomaty, które specyfikują własności i. s. d., które są inwariantne ze względu na dane działanie nazywamy aksjomatami tła. Oto dwa przykładowe aksjomaty tła dotyczące naszego scenariusza:

(15) $\emptyset \text{ rozbita}(s) \text{ @ } \emptyset \text{ rozbita}(\text{do}(\text{ładować}, s));$

(16) $\text{rozbita}(s) \text{ @ } \text{rozbita}(\text{do}(\text{czekać}, s)).$

Aksjomat (15) powiada, że jeśli butelka nie jest rozbita w stanie *s*, to załadowanie pistoletu przez Lucka w stanie *s* nie powoduje, że zostaje ona rozbita. Natomiast aksjomat (16) powiada, że jeśli butelka jest rozbita w stanie *s*, to czekanie Lucka w stanie *s* nie powoduje, że przestaje ona być rozbita.

Z punktu widzenia osoby dokonującej aksjomatyzacji i. s. d. poważny problem stanowi liczba aksjomatów tła. Liczbę tę przy podanej w przykładzie formie aksjomatów szacuje się wzorem: » 2 x liczba działań x liczba fluentów¹⁰. Zadanie polegające na wypisaniu i poprawnej implementacji wszystkich aksjomatów tła jest w literaturze z zakresu sztucznej inteligencji nazywane problemem tła. Zakłada się, że rozwiązanie problemu tła powinno polegać na podaniu procedury generowania możliwej, najmniejszej liczby aksjomatów tła z aksjomatów skutku działania. Poniżej omawiamy, zaproponowane przez Reitera, częściowe rozwiązanie problemu tła umożliwiające redukcję liczby wszystkich aksjomatów występujących w teorii i. s. d. do liczby określonej wzorem: » liczba fluentów + liczba działań.

⁹ Tamże, s. 22.

¹⁰ Tamże, s. 27.

5.1 Postać normalna aksjomatów skutku działania. W rozwiązaniu problemu tła zaproponowanym przez Raymonda Reitera korzysta się z tzw. postaci normalnej aksjomatów skutku działania. Opiszemy teraz metodę transformacji pozytywnych (odpowiednio negatywnych) aksjomatów skutku działania w ich postać normalną¹¹:

Wykonując kroki (i) oraz (ii) dla k pozytywnych (odpowiednio negatywnych) aksjomatów skutku działania przekształcisz każdy z tych aksjomatów w równoważne logicznie zdanie

$$W'_F \rightarrow F\{x_1, \dots, x_n, do(a, s)\}, \quad \rightarrow F(x_1, \dots, x_n, do(a, s)y),$$

gdzie W'_F jest formułą, w której występują zmienne wolne $x_1, \dots, x_n, a, s$.

(i) Przekształć pozytywny (odpowiednio negatywny) aksjomat skutku działania

$$F(t_1, \dots, t_n, do(a, s')), \quad (</>; \quad \neg \neg F(t_1, \dots, t_n, do(a, s))),$$

gdzie a jest termem działania w równoważne logicznie zdanie

$$a = a \rightarrow r, \quad a \dots a \%_b = t_n \wedge (j)_F \rightarrow F(x_1, \dots, x_n, do(a, s)),$$

$$(a = (ZAx_1 = t_1 \wedge a \dots a \%_b = t_n \wedge (j)_F \rightarrow \neg F(x_1, \dots, x_n, do(a, s))'), \quad \text{gdzie}$$

są nowymi zmiennymi, które są różne od siebie i zmiennych występujących w zdaniu

$$(j)_F \rightarrow F(t_1, \dots, t_n, do(a, s')), \quad (<t>_F \neg \neg F(t_1, \dots, t_n, do(a, s))). \quad (ii)$$

(ii) Załóż, że zmienne są wszystkimi z wyjątkiem s zmiennymi występującymi w zdaniu

$(j)_F \rightarrow F(t_1, \dots, t_n, do(a, s)), \quad (\wedge \wedge F(t_1, \dots, t_n, do(a, s)y), a$ następnie przekształć zdanie

$$a = a \wedge x_1 = t_1 \wedge \dots \wedge x_n = t_n \wedge (j)_F \rightarrow F(x_1, \dots, x_n, do(a, s')),$$

$$(a = ot \wedge x_1 = t_1 \wedge \dots \wedge x_n = t_n \wedge <j>_F \neg \neg F(x_1, \dots, x_n, do(a, s)y)$$

w równoważne logicznie zdanie

$$\wedge y_1, \dots, y_n, [a = a \wedge x_1 = t_1 \wedge \dots \wedge x_n = t_n, a(j)_F] \wedge \rightarrow F(x_1, \dots, x_n, do(a, s)),$$

¹¹ Tamże, s. 29 - 20.

$$(3y_1, \dots, y_B [a = aAx_1 \wedge \dots \wedge x_n, \neg t_n \wedge 0_f] \rightarrow \neg iF(x_1, \dots, x_n, do(a, s))).$$

Otrzymane w ten sposób aksjomaty

$$\rightarrow F(x_1, \dots, x_n, do(a, s)) \wedge \dots \wedge iF(x_1, \dots, x_n, do(a, s)),$$

$$(y_1 \wedge \dots \wedge y_B, do(a, s)) \wedge \dots \wedge \neg iF(x_1, \dots, x_n, do(a, s))),$$

przekształć w logicznie równoważne zdanie

$$[y_1] \vee F(x_1, \dots, x_n, do(a, s)),$$

$$([y_1] \vee \dots \vee y_k) \rightarrow \neg iF(x_1, \dots, x_n, do(a, s))).$$

W wyniku zastosowania powyżej opisanej procedury otrzymujemy:

Pozytywną postać normalną aksjomatu skutku działania

$$(17) \ y_F(x_1, \dots, x_n, a, s) \rightarrow F(x_1, \dots, x_n, do(a, s)).$$

Wyrażenie $y_F(x_1, \dots, x_n, a, s)$ jest formułą pierwszego rzędu ze zmiennymi wolnymi $X \wedge \dots \wedge X \vee \dots \vee Y$.

Negatywną postać normalną aksjomatu skutku działania

$$(18) \ Y_F(x_1, \dots, x_n, a, s) \wedge \neg iF(x_1, \dots, x_n, do(a, s)).$$

Wyrażenie $y_F(x_1, \dots, x_n, a, s)$ jest formułą pierwszego rzędu ze zmiennymi wolnymi $x_1, \dots, x_n, a, s$.

Podaną procedurę zilustrujemy elementarnym przykładem. Dla działań *rzucić* (Luck celnie rzuca kamieniem do butelki), *strzelać* i fluentu *rozbita* mamy dwa aksjomaty skutku działania:

$$(19) \text{rozbita}(\text{do}(\text{rzucać}, s))$$

$$(20) \text{rozbita}(\text{do}(\text{strzelać}, s)).$$

W wyniku wykonania kroków (i) oraz (ii) mamy:

$$(21) a = \text{rzucać} \circledast \text{rozbita}(\text{do}(a, s));$$

$$(22) a = \text{strzelać} \circledast \text{rozbita}(\text{do}(a, s)).$$

Otrzymane aksjomaty przekształcamy w logicznie równoważne ich koniunkcji zdanie:

$$(23) a = \text{rzucać} \dot{\cup} a = \text{strzelać} \circledast \text{rozbita}(\text{do}(a, s)).$$

Widzimy, że dzięki wprowadzeniu dodatkowej zmiennej a oraz zastosowaniu prostego przekształcenia logicznego uzyskaliśmy redukcję liczby aksjomatów skutku działania.

5.2 Aksjomaty domknięcia. W kilku miejscach tego artykułu wspominaliśmy o założeniu, że jedynymi przyczynami zmian w i. s. d. są działania agenta. Dodatkowo przyjmujemy, że tylko określone aksjomatycznie działania są przyczynami zmian. Z punktu widzenia osoby dokonującej aksjomatyzacji scenariusza dotyczącego i. s. d. oznacza to, że aksjomaty (17) i (18) określają wszystkie związki przyczynowe dla fluentu F . Intuicję tę ujmujemy ściśle wprowadzając tzw. aksjomaty domknięcia¹²:

$$(24) F(x_1, \dots, x_n, s) \dot{\cup} F(x_1, \dots, x_n, \text{do}(a, s')) \circledast \neg_F(x_1, \dots, x_n, a, s),$$

$$(25) \emptyset F(x_1, \dots, x_n, s) \dot{\cup} F(x_1, \dots, x_n, \text{do}(a, s)) \circledast \neg_F^+(x_1, \dots, x_n, a, s).$$

Aksjomat (24) powiada, że jeśli wartością logiczną F jest *prawda* w stanie s oraz wartością logiczną F jest *fałsz* w stanie $\text{do}(a, s)$, będącym wy-

¹²Tamże, s. 31.

nikiem wykonania działania a , to wartością logiczną $\gamma_F(x_1, \dots, x_n, a, s)$ musiała być *prawda*. W analogiczny sposób należy interpretować aksjomat (25). Przykładowo, jeśli pistolet Lucka nie jest załadowany w stanie s , a następnie w wyniku wykonania przez niego działania a pistolet jest załadowany, to tym działaniem musiało być działanie *ładować*.

$$(26) \text{ załadowany}(s) \dot{\cup} \text{załadowany}(d.o(a,s)) \textcircled{R} a = \text{ładować}.$$

5.3 Aksjomaty jednoznaczności nazw działań¹³. Aby aksjomaty (24) i (25) ujmowały zaproponowane założenie w sposób poprawny wprowadzimy aksjomaty jednoznaczności nazw działań. Aksjomaty te powiadają, że różne nazwy działań oznaczają różne działania. Dla działań A i B mamy:

$$(27) A(x_1, \dots, x_n),$$

$$(28) A(x_1, \dots, x_n) = A(y_1, \dots, y_n) \textcircled{R} x_1 = y_1 \dot{\cup} \dots \dot{\cup} x_n = y_n.$$

Aksjomat (28) powiada, że identyczne nazwy działań mają identyczne argumenty. Przykłady takich aksjomatów mogą stanowić następujące formuły:

$$(29) \text{strzelać} = \text{ładować};$$

$$(30) \text{podnosić}(x) = \text{podnosić}(y) \textcircled{R} x = y.$$

5.3 Rozwiązanie problemu tła. Aksjomaty następnika stanu.

Wprowadzone pojęcia prowadzą nas do kluczowego wyniku Raymonda Reitera umożliwiającego częściowe rozwiązanie problemu tła¹⁴.

Twierdzenie (Reiter)¹⁵: Niech T będzie teorią pierwszego rzędu, z której wynika, że $\exists x_1, \dots, x_n, a, s (\gamma_F^+(x_1, \dots, x_n, a, s) \dot{\cup} \gamma_F(x_1, \dots, x_n, a, s))$.

¹³ Tamże, s. 31.

¹⁴ Jest ono częściowe, ponieważ dotyczy tylko działań deterministycznych. Więcej na ten temat piszemy w paragrafie 7.

¹⁵ Tamże, s. 31.

Wówczas z teorii T wynika, że aksjomaty (17) i (18) wraz z aksjomatami (24) i (25) są logiczne równoważne zdaniu

(31)

$$F(x_1, \dots, x_n, do(a,s)) \ll \gamma_F^+(x_1, \dots, x_n, a,s) \dot{\cup} F(x_1, \dots, x_n,s) \dot{\cup} \emptyset \gamma_F^-(x_1, \dots, x_n,a,s).$$

Podane powyżej twierdzenie wymaga kilku słów komentarza. Gdyby z teorii T nie wynikało, że

$$\emptyset \ll x_1, \dots, x_n, a, s(\gamma_F^+(x_1, \dots, x_n, a,s) \dot{\cup} \gamma_F^-(x_1, \dots, x_n, a, s)),$$

to dla stałych $X_1, \dots, X_n, A, S$ mielibyśmy $\gamma_F^+(X_1, \dots, X_n, A, S)$

oraz $\gamma_F^-(X_1, \dots, A, S)$. Wówczas w oparciu o aksjomaty (17) i (18)

łatwo udowodnić, że $F(X_1, \dots, X_n, do(A,S))$ oraz $\emptyset F(X_1, \dots, X_n, do(A,S))$.

Zdanie (31) będziemy nazywać aksjomatem następnika stanu. Aksjomat ten specyfikuje wszystkie związki przyczynowe między działaniem a i fluentem F . Jako, że jest on równoważny logicznie koniunkcji aksjomatów (17), (18), (24) oraz (25) to aksjomaty te będziemy pomijać. W związku z tym nasza aksjomatyzacja i. s. d. będzie składać się z aksjomatów następnika stanu, aksjomatów wstępnych warunków działania oraz aksjomatów jednoznaczności nazw działań. Jeśli dla każdego fluentu F podamy aksjomat następnika stanu, a dla każdego działania aksjomat warunków wstępnych działania, to pomijając aksjomaty jednoznaczności nazw działań liczba aksjomatów w teorii dotyczącej danego scenariusza i. s. d. będzie określona wzorem: $\sim$ liczba działań + liczba

fluentów¹⁶.

6. Aksjomatyzacja scenariusza. Przejdziemy teraz do aksjomatyzacji podanego w paragrafie pierwszym scenariusza. Zgodnie z nim wyróżniamy działania *strzelać* (Luck strzela z pistoletu), *ładować* (Luck ładuje pistolet), *czekać* (Luck czeka) oraz fluenty *rozbitaty* (Butelka jest rozbita w stanie s), *załadowanyty* (Pistolet Lucka jest załadowany w stanie 5). Zaczniemy od wypisania aksjomatów warunków wstępnych działania:

¹⁶Tamże, s. 34.

Aksjomaty warunków wstępnych działania

- (32) $\text{Poss}(\text{strzelać}, s) \ll \text{załadowany}(s)$,
- (33) $\text{Poss}(\text{ładować}, s) \ll \text{Øzaładowany}(s)$,
- (34) $\text{Poss}(\text{czekać}, s) \ll \text{prawda}$.

Następnie podamy aksjomaty skutku działania, ich postać normalną oraz aksjomaty następnika stanu:

Aksjomaty skutku działania

- (35) $\text{załadowany}(\text{do}(\text{ładować}, s))$,
- (36) $\text{rozbita}(\text{do}(\text{strzelać}, s))$,
- (37) $\text{Øzaładowany}(\text{do}(\text{strzelać}, s))$.

Postać normalna aksjomatów skutku działania

- (38) $a = \text{ładować} \textcircled{R} \text{załadowany}(\text{do}(a, s))$,
- (39) $a = \text{strzelać} \textcircled{R} \text{Øzaładowany}(\text{do}(a, s))$,
- (40) $a = \text{strzelać} \textcircled{R} \text{rozbita}(\text{do}(a, s))$,
- (41) $\text{fałsz} \textcircled{R} \text{Ørozbita}(\text{do}(a, s))$.

Aksjomaty następnika stanu

- (42) $\text{załadowany}(\text{do}(a, s)) \ll a = \text{ładować} \dot{\cup} \text{załadowany}(s) \dot{\cup} a = \text{strzelać}$,
- (43) $\text{rozbita}(\text{do}(a, s)) \ll a = \text{strzelać} \dot{\cup} \text{rozbita}(s)$.

Określimy stan początkowy i. s. d.:

- (44) $\text{Øzaładowany}(S_0)$,
- (45) $\text{Ørozbita}(S_0)$.

Wreszcie podamy aksjomaty jednoznaczności nazw działań:

(46) *strzelać* = *ładować*,

(47) *strzelać* = *czekać*,

(48) *czekać* = *ładować*.

W rezultacie otrzymujemy teorię i. s. d., która może pełnić rolę czegoś w rodzaju dedukcyjnego symulatora i. s. d.. Przykładowo w oparciu o podaną aksjomatykę jest dowodliwe, że załadowanie pistoletu, odczekanie chwili, a następnie wystrzelenie z pistoletu doprowadzi do rozbicia butelki, symbolicznie:

(49) *rozbita*(*do* (*strzelać*,*do*(*czekać*,*do*(*ładować*, So)))).

Przekonuje nas o tym następujący dowód:

W oparciu o (42) dowodliwe jest, że:

(50) *załadowany*(*do*(*ładować*, So)).

W oparciu o (42), (50) oraz aksjomaty jednoznaczności nazw działań dowodliwe jest, że:

(51) *załadowany*(*do*(*czekać*,*do*(*ładować*, So)))).

W oparciu o (43) dowodliwe jest, że:

(49) *rozbita*(*do*(*strzelać*,*do*(*czekać*,*do*(*ładować*, So)))).

Powyższy dowód pokazuje, że istnieje taki ciąg działań, że wykonanie go przez agenta spowoduje rozbicie butelki. W analogiczny sposób da się rozstrzygnąć odpowiedzi na pytania 2 i 3 podane w scenariuszu. Zauważmy, że w dowodzie zdania (49) przyjęliśmy domyślnie, że dany ciąg działań jest wykonalny. Formalnie rzecz biorąc należy zawsze sprawdzić czy dany ciąg działań jest wykonalny. W tym celu korzystamy z aksjomatów warunków wstępnych działania. Przykładowo, aby

udowodnić, że $\text{rozbita}(\text{do}(\text{strzelać}, \text{do}(\text{czekać}, \text{do}(\text{ładować}, S_0))))$ należy w pierwszej kolejności dowieść, że:

$\text{Poss}(\text{do}(\text{ładować}, S_0)) \dot{\cup} \text{Poss}(\text{do}(\text{czekać}, \text{do}(\text{ładować}, S_0))) \dot{\cup} \text{Poss}(\text{do}(\text{strzelać}, \text{do}(\text{czekać}, \text{do}(\text{ładować}, S_0))))^{17}$.

7. Uwagi końcowe. W niniejszym artykule przedstawiliśmy metodę formalizacji rozumowań przyczynowo - skutkowych w rachunku stanów Raymonda Reitera, a w szczególności opisaliśmy, zaproponowane przez niego, częściowe rozwiązanie problemu tła. Podejście to jest rozwiązaniem częściowym z kilku powodów.

Po pierwsze, w podanej przez nas aksjomatyzacji i. s. d. wpływ danego działania na dany fluent jest wyznaczony w sposób jednoznaczny. Innymi słowy zaproponowana aksjomatyzacja jest teorią deterministycznego systemu dynamicznego. Odzwierciedleniem tego faktu w naszym scenariuszu jest założenie, że Luck zawsze trafia do celu. Jest ono z pewnością nierealistyczne, ponieważ nawet wyborowy strzelec nie zawsze trafia do celu. Działanie *strzelać* ma charakter niedeterministyczny. Bliższy prawdzie aksjomat skutku działania moglibyśmy zapisać jak następuje:

(52) $\text{rozbita}(\text{do}(\text{strzelać}, s)) \vee \neg \text{rozbita}(\text{do}(\text{strzelać}, s))$.

Po drugie, w przedstawionym rozwiązaniu problemu tła występują tylko działania atomowe, tzn. takie działania, które nie są działaniami złożonymi. Tymczasem w rozumowaniach przyczynowo - skutkowych istotną rolę odgrywają działania złożone. Przykład takiej czynności stanowi działanie warunkowe:

(53) If *załadowany*, then *strzelać* else *ładować* endif.

Po trzecie, nasza aksjomatyzacja zakłada, że znany jest stan początkowy i. s. d.. Niestety w większości przypadków agent nie dysponuje pełną informacją na temat stanu początkowego tego rodzaju systemu.

¹⁷Tamże, 38.

Po czwarte, założyliśmy, że jedynymi przyczynami zmian w systemie dynamicznym są działania agenta. W rzeczywistym świecie zmiany wywołują nie tylko działania agentów, ale i prawidłowości przyrodnicze¹⁸.

Istnieje z pewnością jeszcze wiele trudności, którym podana aksjomatyzacja nie jest w stanie sprostać. Należy jednak zaznaczyć, że istnieją propozycje dotyczące rozwiązania wyłożonych powyżej *explicite* problemów¹⁹. W ramach omawianego tu podejścia zaproponowano pewne rozszerzenia rachunku stanów, które umożliwiają aksjomatyzację scenariuszy dotyczących niedeterministycznych systemów dynamicznych, działań złożonych, niepełnej informacji o stanie początkowym i. s. d. oraz zmian wywoływanych przez prawidłowości przyrodnicze.

Summary

We discuss Reiter's formalization method of causal reasoning and his partial solution of the frame problem. In paragraph one, simple, causal reasoning scenario is presented. In paragraph two, language of situation calculus is discussed. In paragraph three, both action precondition axioms and the qualification problem for actions are analyzed. In paragraph four, we introduce effect axioms. In paragraph five, not only frame axioms but the frame problem is presented as well. Next, explanation closure axioms, unique names axioms for actions and a partial solution to the frame problem are given. Paragraph six contains formalization of scenario described at the beginning of the article. Finally, comments about limitations of the presented method are made.

Key words: causal reasoning, Reiter's solution of the frame problem.

¹⁸ Tamże, s. 35.

¹⁹ R. Reiter: *Knowledge in Action: Logical Foundations for Specifying and Implementing Dynamical Systems*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2001.

JAN SZMYD

Uniwersytet Pedagogiczny, Kraków

**ŚWIADOMOŚĆ POZNAWCZA I TOŻSAMOŚĆ PODMIOTOWA
CZŁOWIEKA WSPÓŁCZESNEGO A MASS-MEDIA
Próba ujęcia antropologicznego i teoriopoznawczego**

1. Zaczniemy rozważania od stwierdzenia krytycznego, a mianowicie od konstatacji, że większość odmian tradycyjnej filozofii, w tym klasycznej fenomenologii, nie radzi sobie z głównymi problemami współczesności, np. z poznaniem i rozumieniem przyczyn, uwarunkowań i mechanizmów przyspieszonych przemian cywilizacyjnych, społecznych, kulturowych, mentalnych, moralnych, a także przemian w stosunkach międzyludzkich, stylach życia i obyczajowości.

Nie radzi też sobie z pełniejszym i nie opóźnionym wykorzystaniem, dla własnych potrzeb poznawczych w zakresie coraz bardziej komplikującego się jej przedmiotu poznania, nowszych osiągnięć nauk szczegółowych (przyrodniczych, społecznych, a w szczególności nauk technicznych i informatycznych). Jest to szczególnie widoczne w jej poznawczym odniesieniu do przyspieszonych zmian „świata ludzkiego” oraz sposobu i sensu w nim istnienia jego twórcy, czyli stale go przekształcającego podmiotu ludzkiego.

Jednocześnie wykazuje ona poważne trudności i opóźnienia na polu tworzenia odpowiedniego języka, czyli użytecznej poznawczo sieci nowych pojęć i kategorii, niezbędnych dla adekwatnego ujmowania i artykułowania nowych, nieznanych dotąd zagadnień i problemów. Mówiąc inaczej, tradycyjnie uprawiana refleksja filozoficzna ujawnia zbyt dużą już nieporadność w ujmowaniu i wyjaśnianiu głównych cech i właściwości totalnie i coraz szybciej zmieniającej się rzeczywistości ludzkiej; rzeczywistości, której obraz, miast się rozjaśniać przed umysłem ludzkim - m.in. dzięki aktywności poznawczej filozofii - to coraz bardziej się konfunduje i zaciemnia, a poznający podmiot ludzki, zwłaszcza umysłowość filozoficzna, zamiast się doń poznawczo przybliżyć i możliwie

wyraziście odsłaniać jej kontury, zdaje się od niego mentalnie oddalać i w konsekwencji zaciemniać w swej świadomości jego obraz.

Co więcej, filozofia w dotychczasowym swym typie i standardzie oraz w rutynowych i tradycyjnych próbach filozoficznego „odczytywania” ludzkiej rzeczywistości wyraźnie zatracą zdolność wykorzystywania nawet naturalnej mocy poznawczej zdrowego rozsądku (poznania naturalnego), potocznej intuicji, powszednich doświadczeń i obserwacji, nie mówiąc już o określonych możliwościach poznawczych doświadczeń moralnych, religijnych i estetycznych, czy o odpowiednim wykorzystywaniu potencjału poznawczego praktyki technologicznej i życiowej - poznania opartego o różne rodzaje ludzkiej praxis¹.

„Philosophical reflection as well has suffered diminution. Great philosophical endeavors that have aimed at grasping and understanding the signifi of the numerous horizons encircling the human mind and our lived world at differentiating the respective realms of human experience and seeking their coherence, have lost their meaningfulness.

How could we even dream now of embracing this ever escaping infinity open to our human gaze in a harmoniously coalescing vision? How we seek its sense, its reason? It seems as if humanity a classic dream of metaphysical vision has vanished from sight” - pisze A.T.Tymieniecka. I dodając: “Expanding knowledge of nature, the world, the cosmos, of human beings too, keeps humanity in perpetual incertitude. The perspectives that have long conditioned the aims of human endeavours, the coherence of the world has undergone a loosening, even rapture. Criteria and rules of validity have become questionable or have been outright rejected”².

W tej sytuacji nie dziwi wzrost nihilistycznej krytyki klasycznej filozofii, poglądów o jej jałowości i nieskuteczności poznawczej, o głębokim kryzysie, w którym coraz bardziej się pogrąża i o prawdopodobnym całkowitym jej upadku, obumarciu. Nie zaskakuje też sprowadzanie filozofii do swoistej gry pojęciowej czy sofistyki terminologicznej (por.

Por. L. Gawor (red.): *Filozofia wobec XXI wieku*. Lublin 2004, s. 13-73; J. Szmyd: *Filozofowanie użyteczne*. Studia z filozofii praktycznej. Kraków. 2003, s. 14-33.

² A. T. Tymieniecka: *The New Enlightenment*, in: *A review of Philosophical Ideas and Trends*, A. T. Tymieniecka [ed.], Volume 32, Hanover, New Hampshire, USA, 2008, s. 3-4.

stanowisko w tej kwestii postmodernizmu i podobnych orientacji filozoficznych).

Z drugiej zaś strony - jak gdyby na przekór tej sytuacji - widoczne jest ożywienie dążności do obrony filozofii, do jej „odrodzenia” i tworzenia nowoczesnego i poznawczo skuteczniejszego, przewyżniającego aktualne trudności, a nawet niemożności poznawcze filozofii, typu metodologii i epistemologii filozoficznej. Ogólnie mówiąc, pojawiają się coraz bardziej zdecydowane, twórcze i inwencyjne poszukiwania za nowymi i bardziej efektywnymi sposobami filozoficznego poznawania i rozumienia rzeczywistości; poszukiwania podążające m.in. za tendencjami poznawczymi i racjonalistycznymi tzw. Nowego Oświecenia opowiadającego się za nowym paradygmatem racjonalizmu i humanizmu, za nowoczesnym odczytywaniem rzeczywistości, środowiska życia i bytowania ludzkiego i człowieka jako takiego (por. m.in. humanistyczny ruch intelektualny skupiony wokół twórczości Paula Kurtza i czasopisma „Free Inquiry”³, najnowsze prace Anny Teresy Tymienieckiej⁴, filozoficzne rozprawy Henryka Skolimowskiego⁵, i innych przedstawicieli filozofii ekologicznej, twórców współczesnego environmentalizmu i recentywizmu⁶, filozoficzną twórczość rzeczników tzw. uniwersalizmu⁷, twórców koncepcji multipoznawczego, tzn. filozoficznego i pozafilozoficznego „odczytywania” rzeczywistości⁸).

2. Twierdzenie o nieporadności poznawczej tradycyjnej filozofii, czy o wyczerpaniu się jej zdolności do pełniejszego rozpoznawania przedmiotu poznania, odnosi się z oczywistych względów także do kondycji

³ Kwartalnik "Free Inquiry" jest publikowany przez stowarzyszenie The Council for Democratic and Secular Humanism, Amherst, NY, USA, Paul Kurtz [ed.].

⁴ Por. A. T. Tymieniecka : *The Fullness of the Logos In the Key of Life*, Book I *The Case of God in the New Enlightenment*, in *Analecta Huseeriana*. The Yearbook of Phenomenological Research, Volume C. Dordrecht: Springer, 2009.

⁵ Por. H. Skolimowski: *Medytacje o prawdziwych wartościach człowieka, który poszukuje sensu życia*. Wrocław 1991; *Filozofia żyjąca*, Warszawa 1993.

⁶ Por. J. Bańka, W. Sztumski: *Ekorecentywizm jako idea ochrony środowiska człowieka współczesnego*. Katowice 2007.

⁷ Por. J. Kuczyński: *Wstęp do uniwersalizmu*, t.I, *Ogrodnicy świata*. Warszawa 1998.

⁸ Por. J. Szmyd: „Odczytywanie” współczesności - możliwości, ograniczenia, funkcje społeczne i życiowe. „Państwo i Społeczeństwo”, VH, nr 3, Kraków 2007, s. 7-16.

poznawczej klasycznego transcendentalizmu, ściśle mówiąc, do tzw. transcendentalnej świadomości (*transcendental consciousness*) Kanta, Husserla i ich kontynuatorów. Potwierdza to wielu autorów o różnej orientacji filozoficznej, a wśród nich także i A. T. Tymieniecka: „In order to assess the transformations that the present-day scientific, technological, social, and civilizational upheavals are creating, a New critique of reason is indispeable. A vcision of reason that breaks out from the narrow traditional framework and opens up creativity towaid appreciation of the host of new rationalities now expounded is needed in order to deal with the changeable currents of existence, to generate criteria of validity, predictability, prospects, measure”⁹.

Nie chodzi tu jedynie o nie rozpoznawanie głębszych poziomów procesu życiowego jednostek ludzkich i innych istnień, lecz o wiele innych, zarówno podmiotowych jak i przedmiotowych cech i uwarunkowań bytu realnego oraz właściwości ludzkiej świadomości (*human consciousness*), z których nie zdawali sobie sprawę i nie uwzględniali w koncepcji świadomości transcendentalnej (*transcendental conscio-ness*) przedstawiciele klasycznego transcendentalizmu.

Obecnie chodzi o odpowiedź na nowe pytania.

Po pierwsze, na pytanie o to, czy główny składnik świadomości ludzkiej, obojętnie czy określać ją będziemy jako świadomość transcendentalną, czy jakoś inaczej, jest stały, czy zmienny w swych strukturach, formach, logice wewnętrznej, podstawowych funkcjach i możliwościach poznawczych.

Po drugie, na pytanie o to, czy owa świadomość nie tylko konstruuje, swoiście tworzy obraz przedmiotu poznania i przyczynia się, obok odpowiedniego udziału w tym procesie władz zmysłowych, intuicyjnych, emocjonalnych, wolicjonalnych i uczuciowych, do jego recepcji przez całościowo pojęty podmiot poznawczy, ale czy i jak uwarunkowana jest ona w swych kreatywno-receptywnych funkcjach przez rzeczywistość pozapodmiotową, przedmiotową.

Po trzecie, chodzi o odpowiedź na pytanie o to, czy skonstruowany przez świadomość i przyjęty przez podmiot obraz rzeczywis-

⁹ A.T.Tymieniecka: *The New Enlightenment*, op. cit., s. 7.

t o ś c i sam wtórnie nie oddziałuje na świadomość i na myślenie o myśli.

Po czwarte - czy świadomość transcendentalna konfrontowana jest ze swoim nieodłącznym faktem towarzyszącym (counterfact) w postaci podświadomości - dla semantycznej symetrii można go nazwać „podświadomością transcendentalną”. I czy to „ciemne”, nie-uświadomione oblicze świadomości wpływa na konstrukcję i recepcję obrazu świata równie znacząco, a być może jeszcze bardziej decydująco, jak „świadomość uświadomiona”.

I po piąte, czy świadomość i nieświadomość „transcendentalna” mają w wypełnianiu swych funkcji poznawczych określonych „pośredników”, mniej lub bardziej udanych i pożądaných „mediatorów” pomiędzy nią samą a rzeczywistością zewnętrzną.

Obecnie, w aktualnym stanie ludzkiego poznania, liczą się po stronie tych „pośredników” głównie technologiczna, społeczna i życiowa p r a x i s, proces przyspieszonych zmian „wszystkich i wszystkiego” w świecie ludzkim, oraz media masowe, głównie elektroniczne. Bez uwzględnienia tych czynników współczesne rozważania o świadomości transcendentalnej, i w ogóle o procesie poznania ludzkiego, wydają się nie tylko ułomne, ale wręcz bezsensowne.

Klasyczna koncepcja świadomości transcendentalnej Kanta, Husserla i ich kontynuatorów, nie uwzględniająca w istocie rzeczy - czas historyczny i wcześniejszy stan samowiedzy epistemologicznej po prostu na to nie pozwala - wymienione wyżej zależności, uwarunkowania, „pośrednictwa” i ograniczenia ludzkiego poznania, jawi się obecnie doktryną teoriopoznawczą *de facto* poznawczo jałową i w pewnym sensie nawet anachroniczną, choć zachowuje zasadność swego głównego założenia, a mianowicie tezę, że obraz przedmiotu poznawczego (obiektywnej rzeczywistości) formułowany jest przez podmiot poznawczy; jego formy i reguły, sieci pojęciowe i struktury językowe itp., i że w związku z tym świat poznawczo przedstawiany jest taki, jaki jest ukonstruowany i wyartykułowany przez świadomość jego o b r a z, a nie taki, jaka jest autentyczna rzeczywistość, czyli jaki jest „sam w sobie” - Hegłowska teza

o tożsamości myśli i rzeczywistości ma jedynie znaczenie ontologiczne, a nie epistemologiczne.

Klasyczna formuła transcendentalizmu wymaga więc gruntownej rewizji, rozwinięcia i dopełnienia, nie podlega zaś totalnemu zakwestionowaniu i odrzuceniu, czyli, że we współczesnych dociekaniach i sporach teoriopoznawczych, mających na celu tworzenie nowej koncepcji charakteru, struktury i mechanizmów procesu poznawczego, nie jest uprawnione antytranscendalistyczne stanowisko, natomiast niezbędne jest krytyczne i twórcze rozwijanie nowoczesnej postaci transcendentalizmu, czyli neotranscendentalizmu.

Godnym uwagi przyczynkiem do aktualnej rewizji czy reinterpretacji klasycznego transcendentalizmu jest m.in. koncepcja „the primordial positioning of life” oraz wykładania pierwotnych źródeł ludzkiej świadomości A. T. Tymienieckiej, tudzież koncepcja tzw. „partycypującego rozumu” H. Skolimowskiego¹⁰.

Omówienie tych nader interesujących i odkrywczych rozwiązań wnoszących do współczesnego filozoficznego ujęcia funkcji poznawczych ludzkiego umysłu koncepcji na tym miejscu pomijamy, natomiast krótkiemu rozważaniu poddajemy to zagadnienie, które przez obydwie koncepcje w zasadzie są pominięte, tzn. zagadnienie funkcji i roli mediów masowych z punktu widzenia współczesnej teorii poznania.

3. Zatem jednym z głównych problemów końca XX i początków XXI wieku staje się rola i funkcja mediów elektronicznych w procesie ludzkiego poznania i samorealizacji człowieka, czyli zagadnienie poznawczej i osobowej interakcji: jednostka i zbiorowość ludzka a media masowe.

To, co było orzekane o świadomości ludzkiej, w tym o tzw. „transcendentalnej świadomości”, w odniesieniu do jej uwarunkowań, struktury, mechanizmów wewnętrznych, poznawczej i homokreatywnej roli przestaje być obecnie aktualne i w znacznej mierze traci swoje znaczenie, w każdym razie staje się wiedzą ułomną i niewystarczającą. I to m.in. z przyczyny massmediów. Problematyka mediów coraz szerzej i

¹⁰ Por. H. Skolimowski, K. Górecki: *Zielone oko Kosmosu. Wokół filozofii w rozmowie i esejach*. Wrocław 2003.

głębiej przenika też do współczesnej teorii poznania i epistemologii. Zaczyna zajmować w tych dziedzinach filozofii miejsce poczesne i istotne. Uraść do głównych ich zagadnień. I nic w tym dziwnego, skoro uzyskujący coraz bardziej na sile i wpływach medialny obraz rzeczywistości zdecydowanie i skutecznie, choć nieraz bezwiednie lub z łatwym świadomym przyzwoleniem ze strony jego odbiorcy, wypierać zaczyna ze świadomości i duchowości człowieka realny obraz rzeczywistości oparty na poznaniu naturalnym [zdroworozsądkowym], naukowym i filozoficznym.

Na skutek codziennej i wszechobecnej presji i nacisków na umysłowość i praktyczną aktywność człowieka potężnego „świata mediów” i jego zadziwiająco wpływowego „obrazu” rzeczywistości, orientacja w świecie człowieka współczesnego, jego świadomość poznawcza i samoświadomość oraz cały wewnętrzny świat duchowy podlega gwałtownym zmianom i przekształceniom, a często nawet głębokiej destrukcji i deformacji, w lepszym zaś razie - daleko idącemu uproszczeniu. Inaczej mówiąc, na skutek działalności mediów „świat dla nas”, czyli obraz świata względnie poprawnie i prawidłowo poznawanego, świata w miarę możliwości wiarygodnego i niezafałszowanego, wyraźnie się zawęża i zubaża lub coraz szybciej oddala się z naszego horyzontu widzenia. Natomiast „świat nie dla nas”, ale nam narzucany, czyli właśnie „świat medialny” nieomal w każdym dniu potężnieje i wciąga nas skutecznie w sferę własnych wpływów.

W związku z tym stanem rzeczy, przed współczesną epistemologią staje wiele nader istotnych i wymagających wszechstronnej oraz pogłębionej analizy problemów, w proponowanym tu określeniu - „problemy filozoficzno-medialnych” :

Wśród nich na pierwszy plan nasuwają się następujące problemy:

Po pierwsze - charakter i specyfika interakcji: media i ludzie; jej uwarunkowania, funkcje ekonomiczne i społeczne, kulturowe i psychologiczne, podmiotowe i egzystencjalne, poznawcze i epistemologiczne.

Po drugie - specyfika procesu tworzenia, kształtowania i emitowania przekazu medialnego; cechy swoiste funkcji i roli medialnego obrazu rzeczywistości; roli informacyjnej, poznawczej, edukacyjnej, kulturowej, użytkowo praktycznej, rozrywkowej itp.

Po trzecie - społeczna i cywilizacyjna rola mediów, ich współudział w procesach globalizacyjnych, w toku kształtowania społeczeństwa informatycznego i konsumpcyjnego, kultury masowej i globalnej, nowych stylów i standardów życia indywidualnego i zbiorowego; miejsce i rola mediów w określeniu i dynamizowaniu ogólnych kierunków i trendów przemian współczesnej cywilizacji, przemian o znamionach kryzysowych i destrukcyjnych.

Z punktu widzenia rozważanego tu zagadnienia, tzn. wpływu medialnego obrazu rzeczywistości, czyli tzw. „medialnego świata” na ludzką umysłowość i psychikę, a w szczególności na świadomość poznawczą jednostki ludzkiej - zarówno w transcendentnym, jak i w innym jej rozumieniu - oraz na jej duchowość, na szczególną uwagę zasługuje kilka szczegółowszych zagadnień. Mianowicie, z jednej strony, język mediów, forma i struktury przekazu medialnego; z drugiej, wpływ tego języka i komunikowanych przezeń treści (medialnego podmiotu) na świadomość, psychikę, rozwój osobowy i samorealizację jego odbiorców, i w ogóle na podmiotowość i duchowość człowieka.

4. Zajmijmy się pokrótce tymi dwoma charakterystycznymi, a zarazem bardzo istotnymi zagadnieniami.

Zacznijmy od języka i innych typowych składników struktury medialnego obrazu rzeczywistości. W strukturze tego obrazu przeważają nad słowem i pismem, zwłaszcza pismem literackim i naukowym, takie formy komunikacji, jak: pokaz, wizerunek, określona sceneria, układy haseł i symboli, specyficzne znaki i kody. Dominują w nim tzw. słowa „atomowe”, wyrażenia możliwie najprostsze, zwroty nieomal komiksowe, żargon komputerowy i internetowy, niewyszukane obrazowania i oznaczania rzeczywistości, popularne dźwięki i melodie nad bogatą i dojrzałą ekspresją językową, głębszą kulturą języka potocznego, literackiego, naukowego i filozoficznego. A dzieje się to głównie z tej przyczyny, że obraz ten adresowany jest do najprostszych wrażeń i uczuć, ubogiej wyobraźni, potocznych nastawień i elementarnych instynktów, mniej zaś do refleksyjnego umysłu, wyższych uczuć i twórczej wyobraźni.

I właśnie na skutek tego znacznego i zbytniego odwrócenia się nadawców medialnego obrazu rzeczywistości od *homo gutenbergensis* w

stronę *homo ludens*, od kultury liter i słowa do kultury znaku i obrazu, zaczął się zagrażający kulturze intelektualnej człowieka i jego duchowości, a być może całemu jego człowieczeństwu, proces deformacji i degradacji języka i ograniczania świadomości poznawczej. Proces ten polega, najogólniej mówiąc, na dokonującej się symplifikacji języka naturalnego i literackiego, swoistym zanieczyszczaniu tych języków różnymi wulgaryzmami i prostackimi wyrażeniami, na stopniowym, ale stałym ograniczaniu w strukturze i w polu semantycznym mowy i piśmiennictwa, zasobu słownictwa bogatszego i wysubtelnianego, na redukcji fraz do najprostszych i najkrótszych form, na wprowadzaniu w system języka zbędnych neologizmów i sztucznych figur lingwistycznych, prymitywnych zwrotów i terminów językowych, instrumentalnych haseł i sygnałów, znaków i wskazań komunikacji komputerowej i instruktażu dla funkcjonowania robotów.

Taki zubożony i symplifikowany, a nawet sprymitywizowany i zwulgaryzowany, a przez to zasadniczo zdeformowany język - a zawdzięczamy go głównie oddziałującym na nas formom ekspresji medialnej - nie może, z oczywistych względów, spełniać poprawnie swej podstawowej funkcji w stosunku do sfery myślenia, świadomości, uczuć i osobowości. Wszak między myśleniem, funkcjonowaniem świadomości, odczuwaniem i przeżywaniem, osobowością i duchowością człowieka a językiem zachodzi, jak dobrze wiadomo, ścisła współzależność.

Przypomnieć tu warto, że myślenie, główny składnik ludzkiej świadomości, ma - skrótkowo rzecz ujmując - charakter językowy. Człowiek zawsze myśli w określonym języku. Myślenie w pierwotnej swej fazie jest mówieniem, a dopiero wtórnie - pisanem, słowną i pojęciową artikulacją, obrazową i symboliczną ekspresją. Poprzez słowa i terminy językowe, znaki i symbole, struktury pojęciowe i semantyczne nie tylko wyraża się świadomość i duchowość człowieka, ale rozwija się i kształtuje, właśnie dzięki mowie i językowi, człowieczeństwo. Dzięki niemu podmiot urzeczywistnia swe funkcje poznawcze, a osoba ludzka i jej duchowość uzyskują możliwości samorealizacji¹¹. Zatem upraszczanie i deformowanie języka, takie czy inne jego degradowanie - jak to się

¹¹ J. F. Collange, R. Mengus: *Communication et communion: perspectives theologiques et ethiques, in Medias et charite*. Paris 1987, s. 95-97.

dzieje za sprawą mediów - oznacza działanie destrukcyjne i szkodliwe nie tylko w odniesieniu do świadomości poznawczej człowieka i jej funkcji, ale także w stosunku do całej duchowości jednostki ludzkiej oraz jej możliwości samopoznawczych. Zaś swobodne i nieskrępowane rozwijanie i bogacenie mowy i struktur językowych, co media wyraźnie hamują, a nawet blokują, oznacza działanie na rzecz prawidłowego rozwoju świadomości, dynamizowania i u efektywniania jej funkcji poznawczych oraz działanie na rzecz możliwie pełnego kształtowania potencjału osobowego i duchowego człowieka, czyli na rzecz rozwoju jego człowieczeństwa.

Również poważnym zagrożeniem dla prawidłowego funkcjonowania myślenia i świadomości jest dominująca w przekazie mediów elektronicznych ich swoista obrazowość - systemy znaków i symboli, wizerunków i przedstawień. W niej „gubią się słowa i myśli”, dość często schodzą na obrzeża przekazu i mało znaczące jego marginesy. Poważnie marginalizuje się, albo nawet zupełnie zanika głębsza treść intelektualna i refleksyjna. Wypierana jest też funkcja poznawcza doświadczeń bezpośrednich, czyli danych poznawczych uzyskiwanych w faktycznym kontakcie z rzeczywistością.

Na pierwszym planie przedstawień odbieranych za pośrednictwem mediów, sytuuje się zatem sztucznie skonstruowana medialna rzeczywistość, bardziej lub mniej nieadekwatna do rzeczywistości realnej, faktycznej, nie wirtualnej. Czyli sytuuje się w nich tzw. „świat mediów”; świat pełen iluzji i artefaktów, tendencyjnie i selektywnie dobranych komunikatów, komercyjnych lub ideologicznych zachęt i sugestii itp., czyli zasadniczo nie adekwatnego do faktycznej rzeczywistości i na różne sposoby okaleczonego i zdeformowanego komunikatu poznawczego o realnym świecie¹².

5. Jednym z najbardziej charakterystycznych funkcji medialnego obrazu rzeczywistości jest zjawisko utożsamiania samego przekazu medialnego z konkretną rzeczywistością (*media equatium*). Polega ono na traktowaniu przez odbiorcę tego obrazu, co jest w tym obrazie jedynie symboliczną, obrazową lub pojęciową prezentacją rzeczywistości za rzeczywistość jako taką. I na nawiązywaniu z tą niby-rzeczywistością

¹² Por. S. Sareło: *Media w służbie osoby. Etyka społecznego komunikowania*. Toruń 2001.

tych kontaktów, jakie nawiązuje się z faktyczną rzeczywistością, tzn. typowych kontaktów emocjonalnych, wolicjonalnych, moralnych, estetycznych, itp. Na przyjmowaniu w tych relacjach tego, co jest na pozór rzeczywiste za faktycznie rzeczywiste i myleniu tego, co rzeczywiste z tym, co tylko wydaje się być rzeczywiste¹³.

W konfrontacji umysłu ludzkiego ze światem medialnym wyraźnie uwidacznia się to, że - jak piszą dwaj badacze amerykańscy - „Nie istnieje żaden przełącznik w mózgu, dzięki któremu można by było rozróżnić świat rzeczywisty od medialnego”¹⁴. Dzięki temu „(...) stare mózgi, szczególnie jeśli jesteśmy zajęci czymś innym lub działamy automatycznie - «oszukiwane» są przez media”¹⁵. Zatem „Wobec braku wyraźnego ostrzeżenia, że jesteśmy oszukiwani (...) traktujemy media jako rzeczywiste osoby i miejsca”¹⁶.

Mechanizm tego zjawiska najlepiej daje się wyjaśnić na przykładzie oglądania filmu: „Przypomnienie sobie, że «to przecież jedynie film», otwiera nam drogę ucieczki (jeśli film nas przeraża - p. m. - J. Sz.). Strategia ta jednak sprawia, że trudno jest śledzić fabułę. Nie należy też do typowych i stale stosowanych. Zazwyczaj automatycznie i nieświadomie ignoruje się zmyślenie i oczekuje rzeczywistości, tak jakby technologia była niewidzialna. Fakt, że film nas przeraził, jest przede wszystkim dobrym świadectwem, iż media są najpierw odbierane jako rzeczywistość, stają się natomiast czymś sztucznym dopiero wtedy, kiedy się nad nimi zastanowimy. Tak działają nasze stare mózgi w nowoczesnym świecie”¹⁷.

Przyczyn mylenia przekazu medialnego, który - jak już wielokrotnie to podkreślaliśmy - w istocie rzeczy jest jedynie symboliczną, obrazową prezentacją rzeczywistości, przypominającą religijną idolatrię, tzn. brania w postrzeganiu osobistym czy zbiorowym obrazu czy

¹³ Por. B. Reeves, C. Nass: *The Media Equation. How People Treat Computers, Television, and New Media like Real People and Places*. Cambridge University Press, 1996 (*Media i ludzie*, tłum. H. Szczerkowska, Warszawa. 2005, s. 25).

¹⁴ Ibidem, s. 26.

¹⁵ Ibidem, s. 25.

¹⁶ Ibidem, s. 26.

¹⁷ Ibidem, s. 25.

rzeźby bóstwa za samo bóstwo, jest wiele i mają one różnorodny charakter. Zostały one w większości swej wyjaśnione we współczesnych teoriach psychologicznych i epistemologicznych. Ale przywoływani przez nas wcześniej eksperymentalni badawcze dodają do tego złożonego zagadnienia dodatkowe i bardzo interesujące wyjaśnienie, a mianowicie twierdzenie o niezupełnym przystosowaniu „starego”, ewolucyjnie nie nadążającego za nader szybkim postępem, mózgu ludzkiego do właściwej recepcji świata symbolicznego i wirtualnego, czyli stosunkowo łatwego popadania w nastawienie do traktowania go za świat rzeczywisty, a w każdym razie nieostrego rozróżniania go od świata realnych faktów.

Czytamy: „(...) ludzie nie są ewolucyjnie przystosowani do XX-wiecznych technologii. Ludzki mózg - relacjonują wyniki swych badań amerykańscy badacze - rozwijał się w świecie (...) w którym wszystkie postrzegane przedmioty były realnymi przedmiotami fizycznymi. Wszystko, co wydawało się rzeczywistą osobą bądź realnym miejscem, było rzeczywiste”¹⁸. I dalej: „Współczesne media współdziałają z dawnymi mózgami. Ludzie nie zawsze są w stanie pokonać wszechogarniające przekonanie, że prezentacje medialne są rzeczywistymi ludźmi i przedmiotami. Ludzie reagują na symulacje istot społecznych i przedmiotów”¹⁹.

Okazuje się więc, że obecnie mamy do czynienia ze szczególną, nie znaną, nie opisaną i nie wyjaśnioną przez twórców klasycznej koncepcji *transcendentalizmu*, percepcję rzeczywistości, z myślowym mieszanym rzeczy i realnych przedmiotów z ich obrazami i symbolami, rzeczywistych faktów ze światem fikcji i iluzji. Psychologiczną cechą tej osobliwej percepcji jest m.in. jej automatyzm, niemożność podtrzymywania w niej na dłuższą metę krytycznej refleksji i wyostrej uwagi, powszechna i łatwa uległość sugestii i iluzyjności, jak gdyby narkotyczna przyjemność odbioru tego odrealnionego świata i rozleniwienie intelektualne w obcowaniu z nim, stopień wrażliwości moralnej i estetycznej, oraz angażowanie zarówno obniżonego poziomu świadomości, jak i szerokiego pola niektórych warstw podświadomości (prostych popędów i

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem.

instynktów), reakcje w większym stopniu emocjonalne, w mniejszym intelektualne, zmiany, często niekorzystne, nie tylko w sferze mentalnej, osobowej i behawioralnej, ale także w organizmie i czynnościach fizjologiczno-mózgowych.

Zacytujmy jeszcze raz amerykańskich uczonych: „Nawet najbardziej bierne zastosowania mediów sprawiają, że ludzie kierują na nich uwagę, przypisują im osobowość, doświadczają pobudzenia, przyznają im kompetencje, organizują w pamięci informacje, określają sympatie i antypatie i doświadczają fizycznych zmian w organizmie i mózgu”²⁰.

Zwraca też uwagę wielofunkcyjność mediów wpływająca różnorodnie na czynności poznawcze człowieka: „Ludzkie reakcje - czytamy w cytowanej książce pt. *The Media Equation. How People Treat Computers, Television, and New Media like Real People and Places*, [1996], (polski przekład *Media i ludzie*, 2000) pokazują, że media są czymś więcej niż narzędziami. Media są traktowane grzecznie, mogą wtargnąć w naszą przestrzeń osobistą, mogą posiadać osobowość, która pasuje do naszej, mogą być członkami zespołu i uaktywniać stereotypy związane z płcią. Media mogą wywoływać reakcje emocjonalne, wymagać koncentracji uwagi, zagrażać nam, wpływać na pamięć i zmieniać pojęcia tego, co naturalne. Media są pełnymi uczestnikami naszego świata społecznego i rzeczywistego”²¹.

6. Dobrym przykładem rozpatrywanego tu zagadnienia jest oddziaływanie na odbiorcę Internetu. To jedno z najważniejszych osiągnięć cywilizacyjnych ostatnich dziesięcioleci należy obecnie do najczęściej stosowanych mediów o funkcjach informacyjnych, komunikacyjnych, edukacyjnych, profesjonalno-wykonawczych i rozrywkowych. Internet wiele wnosi do współczesnego procesu poznawania rzeczywistości, komunikacji międzyludzkiej, technologii różnych typów działalności człowieka, jednostkowego i zbiorowego jego życia. Jednocześnie jednak stwarza wiele poważnych i trudnych do rozwiązania problemów i dylematów, niepożądanych konsekwencji i skutków, utrudnień i deformacji poznawczych.

²⁰ Ibidem, s. 296.

²¹ Ibidem, s. 294.

W tym miejscu chodzi nam o różne problemy poznawcze i negatywne funkcje Internetu związane z interakcją zachodzącą pomiędzy bardzo specyficzną i właściwie bezgraniczną sferą „świata medialnego”, którą jest „świat i n t e r n e t o w y”, a umysłem i właściwie całą osobowością człowieka. Oto ważniejsze z nich:

Po pierwsze - świat dostępny w sieciach komputerowych często odbierany jest jako rzeczywistość faktyczna, całkowicie realna. Stosunkowo łatwo bierze się w tym akcie fikcję za prawdę i odwrotnie - prawdę za fikcję.

Po drugie — w świecie wirtualnym jego odbiorca czyli podmiot poznawczy i przeżywający w tym wymiarze dane mu treści, dość często traci swą tożsamość, osłabia swoją osobowość i staje się niejako innym człowiekiem; człowiekiem właściwie bez imienia i bez „dowodu tożsamości” - człowiek ten nierzadko myśli: „chroni mnie nick, a mój nick, to przecież nie ja”. Stwarza to m.in. pole do rozpowszechniania różnych plotek, oszczerstw, anonimowego niszczenia czyjegoś dobrego imienia, wprowadzania interlokutorów w błąd, igrania z ich opiniami, a nawet uczuciami.

Po trzecie - Internet, z jednej strony, ułatwia dostęp do bogatych i użytecznych informacji, z drugiej zaś - dostarcza informacji całkowicie zbędnych i bezużytecznych, nieprawdziwych i wychowawczo szkodliwych.

Po czwarte - Internet zaspakaja jedną z najważniejszych potrzeb człowieka - potrzebę więzi z innymi. Czyni to jednak w pośredni sposób, co stwarza zupełnie odmienne i nie zawsze pozytywne konsekwencje aniżeli komunikacja bezpośrednia; konsekwencje tego procesu wymagają jednak odrębnego omówienia. Internet w pewnej mierze jednocy ludzi jako jednostki i grupy, z drugiej strony - dzieli ich pokoleniowo, ideologicznie, politycznie, kulturowo, obyczajowo a nawet religijnie.

Po piąte - Internet jest zagrożeniem dla prywatności, intymności, poufności, przede wszystkim zaś dla autentycznej duchowości. Brak w nim odpowiedniej ochrony i zabezpieczenia dla tych wartości.

I po szóste - Internet ma jednak wiele zalet bezspornie potwierdzonych. Należy do nich m.in. to, że osoby odczuwające brak akceptacji w

realnym świecie i życiu mogą w kontakcie z odpowiednimi treściami sieci komputerowej uzyskiwać lepsze samopoczucie, swoiste dowartościowanie. Także osoby nieśmiałe, samotne, na co dzień zapracowane mogą w Internecie upatrywać pewną szansę dla siebie, np. szansę spędzenia miłego wieczoru, czemu może sprzyjać względna anonimowość oraz wytwarzanie fikcji wokół własnej osoby podczas obecności w sieci internetowej. Ale jednak Internet ewidentnie staje się źródłem poważnej „choroby” cywilizacyjnej, „choroby internetowe j”, tzn. zbytniego, jakby narkotycznego, przywiązania się do sieci internetowej. Istnieje realne niebezpieczeństwo, że ta „choroba” będzie się szerzyć i upowszechniać, aż do swoistej epidemii i że, jak czytamy w jednym z czasopism studenckich, ta „(...) choroba dopadnie nas wszystkich prędzej czy później, że przyjdzie pewien sobotni wieczór, gdy opustoszeją kawiarnie, kina, ulice, wszyscy zasiądą przed swoimi komputerami, a wirtualny świat wciągnie nas bez reszty”²². Prawdopodobnie prognoza krakowskiej autorki tego stwierdzenia nie spełni się. Sama zresztą bliska jest takiego zdania. Jednakże nie ulega wątpliwości, że rzeczywistość wirtualna wciągać nas będzie w przyszłości coraz bardziej i otwierać przed nami coraz szersze nęcące perspektywy, pozornie rekompensując nasilające się niedostatki życia realnego - z wszystkimi egzystencjalnymi i poznawczymi konsekwencjami tego cywilizacyjnego procesu. Tak, że chyba zgodzić się można z twierdzeniem, że „Internet ma wszystkie, może nawet zwielokrotnione wady i grzechy tego świata”, ale ma też i dobry, ciągle jeszcze trudny do oszacowania, potencjał oraz wielkie, niezupełnie wykorzystywane i jasno przewidywalne, możliwości. Jest nie tylko, co już wcześniej stwierdzono, jednym z największych osiągnięć cywilizacyjnych i kulturowych oraz potężnym środkiem informacji i komunikacji społecznej, ale także poważnym problemem filozoficznym, zwłaszcza teoriopoznawczym i epistemologicznym, oraz pilnym i doniosłym zagadnieniem dla filozofii współczesnej, humanistyki i antropologii filozoficznej²³.

²² M. Dulniok: *Gorączka sobotniej nocy ... przed monitorem*. „Mixer” Magazyn Studentów Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, nr 35, 2009, s. 8.

²³ K. Gurba: *Rzeczywistość ducha w świecie wirtualnym*. „Horyzonty Wychowania”, nr 6, 2007, s. 12; T. Sławek: „*Jak*” ludzkiego ducha, ibidem, s. 15.

Media więc stają się nie tylko wielkim i zgoła nowym problemem poznawczym, ale także niezmiernie poważnym i istotnym zagadnieniem antropologicznym, społecznym i kulturowym. We wszystkich swych wymiarach problem ten staje się obecnie poważnym wyzwaniem dla całej ludzkości; wyzwaniem, któremu ludzkość - jeśli ma prawidłowo i bezpiecznie się rozwijać - musi zdecydowanie wyjść naprzeciw i przynajmniej częściowo mu sprostać.

Wielkie i nowe zadania otwierają się tu zarówno przed filozofią, a właściwie przed nową specjalizacją, jaką winna być filozofia mediów, jak i przed wszystkimi starającymi się dotrzymać kroku przyspieszonym przemianom świata ludzkiego naukami społecznymi i humanistycznymi.

Od postępu poznawczego tych gałęzi filozofii i nauki w zakresie, mówiące najogólniej, „problemu medialnego” w znacznej mierze zależeć będzie odpowiedź na postawione przez T. A. Tymieniecką istotne i aktualne pytania: „How can I be?”, „What makes our beingness possible?” i „What can we hope?”²⁴.

Summary

The paper considers the influence of the media picture on the mind and subjectivity of a man. It is the influence which is of considerable importance for the moulding if the cognitive process, attitudes towards life, spirituality of the individuals living in the present times. The ongoing philosophical and scientific explorations of this influence put the fundamental enquiries into the foundations of the classical theory of cognition and epistemology including the classical transcendentalism of Kant and Husserl in question. At the same time they present the possibility and necessity of their thorough revision and verification without absolute rejection. This thesis is supported in the paper by an initial analysis of the mechanism of creation of reality and cognitive functioning of electronic media, mainly television and internet, and the consideration of theory and cognitive assumptions of the philosophy of life and human existence of A. T. Tymieniecka and other contemporary concepts of a man and the cognitive process. The paper also determines the key tasks of the newly formed philosophy/epistemology of the media.

Key words: mind, subjectivity of man, cognitive process, initial analysis, electronic media.

²⁴A. T. Tymieniecka: *The New Enlightenment*, op. cit, s. 12.

BOHDAN CHWEDEŃCZUK
Uniwersytet Warszawski

HISTORIA FILOZOFII WEDŁUG GADACZA

Będę tu uzasadniał dwie negatywne opinie. Książka Tadeusza Gadacza¹ nie spełnia warunków nakładanych na *książki akademickie*. Nie jest to książka historyczna, a jej przedmiotem, wbrew sugestywnym pozorom, nie jest filozofia. *Ani to historia, ani filozofii*.

Wygląd. Książkę Gadacza realizuje efektowny zewnętrznie tom (wydany dzięki środkom Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego), którego frontowa strona twardej okładki eksponuje tytuł wraz z kolumną nazwisk filozofów, a jej strona ostatnia przynosi opinie czterech profesorów o książce, entuzjastyczne. Treściwa jest tytułowa strona czwarta tekstu ze zwyczajowymi informacjami wydawcy. Dowiadujemy się mianowicie, że każda część książki miała grono recenzentów, a są to grona z jednym wyjątkiem rozłączne. *Wstęp* recenzowali: prof, dr hab. Paweł Dybel, dr Maria Gołębiewska, dr hab. Bogusław Milerski, prof, dr hab. Władysław Stróżewski, prof, dr hab. Karol Tarnowski. *Część 1.* (Filozofia życia) recenzowali: prof, dr hab. Stanisław Borzym, dr hab. Paweł Kostyło. *Część 2.* (Pragmatyzm) recenzowali: dr hab. Piotr Gutowski, prof, dr hab. Leszek Koczanowicz, dr hab. Aleksander Manterys, dr hab. Tadeusz Szubka. *Część 3.* (Filozofia ducha) recenzowali: prof, dr hab. Wojciech Chudy, dr hab. Jacek Migasiński, prof, dr hab. Karol Tarnowski. Edytorskie opracowanie tekstu natomiast wydawca powierzył czterem redaktorom, adiustatorce, dwóm korektorkom i dwóm osobom, które sporządziły indeksy. Może powinien był - zważywszy usterki edytorskie, które przyjdzie mi wskazać - powiększyć ten zespół, a może zmniejszyć.

Książka składa się, jak już wiemy, ze wstępu oraz trzech części wraz z bibliografią podmiotową oraz indeksami, nazwiskowym i rzeczowym.

¹T. Gadacz: *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, tom 1. Kraków 2009.

Treści te pokrywają sześćset sześć stron szlachetnego papieru o znacznym formacie (wydawca nie określa, jak dawniej bywało, klasy papieru ani formatu książki, stąd moje niezręczne przymiotniki). Na marginesach stron (wyjawszy strony wstępu) występują różne rodzaje wyrażen - nazwiska filozofów oraz hasłowe nazwy ogólne, równoważniki zdań, a nawet zdania odsyłające do spraw traktowanych w danym miejscu tekstu.

Układ tomu budzi zastrzeżenie. Nie rozpoczynałbym mianowicie całego przedsięwzięcia² od dwóch filozofii dziś martwych, przegrodzonych pragmatyzmem, filozofią żywą i wydajną poznawczo. A jest tu na rzeczy coś więcej niż różnica witalności - jest głęboki antagonizm. Pragmatysta wchodzi do gry, by pokazać jałowość uprawiania filozofii sposobem filozofa życia czy ducha. Zestawianie filozofii, z których jedna odmawia drugiej sensowności (filozofia życia czy ducha to w oczach pragmatysty werbalizm), grozi ekwiwokacją, a w starannym języku mówilibyśmy o tamtych, że są niefilozofami, jeśli pragmatystę nazywalibyśmy filozofem, lub na odwrót. Gadacz mógłby uniknąć tego kłopotu, dając w miejscu pragmatyzmu na przykład egzystencjalizm albo odsłaniając przed czytelnikiem tę kluczową dla filozofii współczesnej, a występującą w różnych konfiguracjach dwuznaczność, i usprawiedliwiając tym samym swoją kompozycję. Zastrzeżenie, od którego zacząłem, nasuwa lektura samego spisu treści. Czas więc na dalszą lekturę.

Co zapowiada Wstęp? Są we *Wstępie* zapowiedzi wprost i nie wprost. W pierwszych *sam Autor* uprzedza czytelnika, co go spotka w przedstawionym mu dziele. Na drugie składają się oczekiwania, które budzi w czytelniku *sam tekst*. Zapowiedzi Autora są promienne - mamy przed sobą tom pierwszy utworzonego wedle wyszukanej metodologii dzieła, któremu rozmachem, zupełnością i głębią nic nie dorównuje. Oczekiwania czytelnika natomiast są pochmurne - *Wstęp* nasuwa mi obawę, że mam przed sobą dalszy tekst z błędami rzeczowymi i logicznymi, mierny stylistycznie i niestarannie zredagowany.

² Pierwsza część pomyślanej z rozmachem monografii, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, ma składać się z sześciu tomów, a część druga, *Poglądy*, z nieoznaczonej jeszcze liczby tomów (zob. Nurty, t. 1, s. 22).

Będę wykazywał, że zapowiedzi Autora nie są spełnione, spełniają się bowiem obawy czytelnika. Z nawiązką, *Historię filozofii XX -wieku* (Nurty, t. 1) bowiem, poza błędami poszczególnymi oraz usterkami z obszaru szeroko rozumianej logiki i kultury języka, obciążają zasadnicze wady, a wyznaczają błędne założenia.

Zamysł Gadacza, a także jaskółka jego realizacji, tom pierwszy pisma *Nurty*, wyłaniają się z pewnego tła. Jest nim stan piśmiennictwa o filozofii minionego stulecia. Istnieją rzecz jasna różne obrazy tego stanu. Gadacz ma swój: „istniejące dotąd monografie historii filozofii XX wieku są całkowicie niewystarczające - krótkie, fragmentaryczne, niepełne” (s. 7)³; „nie mamy w miarę pełnej i całościowej syntezy filozofii XX wieku” (s. 11).

Nasuwa to kilka uwag. Po pierwsze, brak „całkowicie wystarczającej” monografii dziejów filozofii w stuleciu XX (wedle jakich kryteriów i dla kogo wystarczającej?) u progu stulecia XXI to sytuacja naturalna. Brak ten, po drugie, kompensuje stale rosnąca masa historycznych oraz systematycznych opracowań i serii opracowań szkół, nurtów, obszarów badawczych, problemów, doktryn, rozwiązań i postaci tworzących filozofię minionego stulecia. Wystarczy zaglądać do katalogów firm wydawniczych, by doznawać zawrotu głowy od tego bogactwa. Są wśród tych opracowań, po trzecie, opracowania całościowe obejmujące *wszystko*, co jawi się ich autorom jako *istotne*. Opracowania te nie zawsze są krótkie, a gdy znamy kryteria *wyboru* przedmiotu historycznego opisu, powiedzenie, że coś jest fragmentaryczne czy niepełne, znaczy tylko tyle, że ów wybór jest nie po naszej myśli. Każdy skądinąd opis jest fragmentaryczny i niepełny, zarzut ten jest więc trywialnie spełniony. A po kolejne i może najważniejsze: jeśli przez opis pełny rozumieć, jak zdaje się to czynić Gadacz, rejestrowanie całej dostępnej w danej chwili informacji faktualnej, są powody, by unikać jak ognia takiego opisu.

A oto jedna z pierwszych okazji, by przyjrzeć się osobliwości Gadaczowej prozy: „nie mamy (...) *całościowej syntezy filozofii XX wieku*” (s. 11, wyróżnienie moje). Gadacz dzieli więc syntezy na całościowe i

³ Wszystkie przytoczenia z *Historii filozofii XX wieku* (Nurty, tom 1) będę lokalizował pisząc w nawiasie numer strony. Cytaty z innych prac będę opisywał w przypisach.

niecałościowe, mijając się ze słownikiem, albo wypowiada pleonazm, lekceważąc ekonomię wypowiedzi. Przypuszczam skądinąd, że sięga po pleonazm dla emfazy: dotychczasowe historie filozofii są ułomne, ich syntezy są niesyntetyczne, ja natomiast przygotowałem syntezę co się zowie, całościową. Przypuszczeniu temu sprzyja to, co pada dalej z ust Gadacza o jego dziele.

Przyjrzyjmy się temu dokładniej, ale przedtem jeszcze jeden szczegół. Na czym mianowicie miałyby polegać *synteza* filozofii jakiegoś stulecia? Gadacz tego nie mówi, czym osiąga dogodne położenie, cokolwiek bowiem robi, można będzie powiedzieć, że dokonał syntezy. A nie sposób poprzestać na następującym oświadczeniu: „Takie przedsięwzięcie syntetyczne, jakim jest historia filozofii dwudziestego wieku, wymaga zatem nie tylko ogromu pracy analitycznej, ale także bardzo rozległych kompetencji” (s. 13). Zdanie to, jeśli brać je bez taryfy ulgowej, syntetyzuje dwa w jednym: jest wewnętrznie sprzeczne (scalanie wymaga niescalania) i skrajnie banalne (żeby napisać historię filozofii XX wieku, trzeba potrafić ją napisać).

Okazuje się jednak, że analiza występuje w powyższym zdaniu nie bez kozery, choć niefortunnie, bo praca Gadacza „zamierzona jest jako analiza nurtów i kierunków filozofii XX wieku” (s. 16). Czeką nas więc synteza *oraz* analiza. Ocenę sposobu prowadzenia tych przedsięwzięć oraz ich wyników wypada zatem odłożyć do chwili, gdy Gadacz przejdzie od zapowiedzi do czynu. Powinno się wówczas ujawnić: na czym z kolei polega *analiza* nurtów i kierunków filozofii jakiegoś stulecia? w jakiej kolejności występują te działania, czy Gadacz zanalizuje nurty i kierunki, które uprzednio zsyntetyzował, czy zsyntetyzuje uprzednio zanalizowane?

A oto oświadczenie zdające się wskazywać na jedno z narzędzi badawczych Gadacza: „za pomocą *genezy tekstualnej* źródeł każdego filozofa usiłuję zrekonstruować źródła jego myśli” (s. 17, wyróżnienie moje). Co to jest geneza tekstualna? Autor tego nie wyjaśnia, słownik i znajomość sposobów konstrukcji wyrażen złożonych w polszczyźnie nie idą z pomocą. Na czym miałyby polegać rodowód tekstualny kogoś czy czegoś? Gadacz pisze niżej, że podjął się „w tej monografii benedyktyńskiej analizy źródeł myśli każdego z filozofów” (tamże). Czyżby to była

geneza tekstualna, ta benedyktyńska robota? Ale dlaczego tak osobliwie nazwana?

Wypadnie zaczekać na występujące w każdym rozdziale *Inspiracje i konteksty*, gdzie ponoć pracuje to narzędzie. Przedtem jednak pewien szczegół, którego nie czepiałbym się, gdyby nie chodziło o utwór z kręgu literatury akademickiej. Czy źródła filozofa i źródła jego myśli to źródła te same, czy różne (zob. opodał zdanie z „genezą tekstualną”)? Jeśli te same, to mamy czczą tautologię, jeśli zaś różne, to nie wiemy, co mamy.

Tymczasem nowa komplikacja: „Dzięki genezie tekstualnej udało się precyzyjnie ustalić znaczenie i wpływ *każdego* z filozofów. Dotąd najczęściej mówiono tylko o bezpośrednich uczniach i następcach” (s. 18-19, wyróżnienie moje). Tkwi tu niejasność pojęciowa i błąd rzeczowy. Otóż dotąd myślałem, że geneza tekstualna to coś, co dotyczy tego, co *wyprzedza* myśl filozofa, tu zaś wydaje się, że również tego, co po niej *następuje*. Każdy filozof ma więc *przerodowód* i *porodowód*, oba są genezą tekstualną lub są genetycznotekstualnie badane. Czy tak? Jest oczywiście pewien sposób, by uniknąć tego ambarasu - powiedzenie, że geneza tekstualna filozofa rzędu $n + 1$ ustala „znaczenie i wpływ” filozofa rzędu n . Ale i wówczas geneza tekstualna jest, wbrew tak odczytanemu Gadaczowi, niewydajna wobec pewnych filozofów, w każdym razie wobec filozofów ostatnich, po których jeszcze nikt lub w ogóle nikt nie następuje. A skądinąd Gadacz nie ustala znaczenia i wpływu Platona czy Kanta, choć informuje, że ten czy ów czytał, było, tych autorów. Fałszywe natomiast jest zdanie o tym, co „dotąd najczęściej mówiono”. Czyż nie słyszymy częściej o dalekich niż o bezpośrednich uczniach i następcach na przykład Platona, Kartezjusza, Hume’a, Kanta? Dlaczego więc Gadacz mówi swoje? Dla emfazy, dobitniej - dla autoreklamy: on, w kontraście do dotychczasowych historii filozofii, będzie tropił uczniów i następców, aż po kres czasów.

Uwzględnię jeszcze dwie zapowiedzi Gadacza i od razu, by nie odkładać wszystkiego na później, je skontroluję. „Po poglądach następują *Kontynuacje*, w których przedstawiam przeanalizowane już przeze mnie oddziaływanie myśliciela” (s. 21). W ten niestaranny sposób Gadacz informuje, że po omówieniu poglądów myśliciela, w paragrafie *Poglądy*,

przychodzą *Kontynuacje* z przeanalizowanym przez Gadacza oddziaływaniem myśliciela.

Sięgnijmy zatem do pierwszych lepszych *Kontynuacji* (s. 110-114). Czytamy tam, że „Nietzsche był tym myślicielem współczesnym, który wywarł największy wpływ na filozofię XX wieku” (s. 111), po czym następuje imponująca lista nazwisk ludzi, bodaj czterdziestu (s. 111-112), którzy ulegli owemu wpływowi. Dlaczego Gadacz zakonspirował swoje analizy oddziaływania Nietzschego, dlaczego nie podzielił się z nami jej wynikami, a przedstawienie tej listy nazywa „przeanalizowanym przeze mnie oddziaływaniem myśliciela”? A co komu przyjdzie na przykład z informacji, że „krytykowany był [Nietzsche] także przez Bertranda Russella”? Opis zaś tej krytyki, nie wymagający analizy, mógłby się komuś przydać. „Przeanalizowane” natomiast oddziaływanie Nietzschego na literaturę zajmuje Gadaczowi akapit z trzydziestoma kilkoma nazwiskami (s. 113). Na obu listach występują skądinąd nazwiska budzące moje wątpliwości - oddziaływanie Nietzschego choćby na Ludwiga Wittgensteina czy Włodzimierza Majakowskiego!? W takich przypadkach potrzeba znajomości analiz Gadacza jest wręcz paląca.

Szczyci się też Gadacz, że stara się „dość często dopuszczać ich samych [*scil.* wielkich filozofów] do głosu, pozwolić czytelnikom na obcowanie z ich językiem i żywą myślą” (s. 21). Mam tu dwie uwagi, z których pierwsza odsyła do faktów, a druga wyraża ocenę.

Gadacz dopuszcza do głosu wielkich myślicieli na tyle często, że na przykład w rozdziale poświęconym Williamowi Jamesowi mamy na jednej stronie siedem przytoczeń, zajmujących czternaście spośród trzydziestu siedmiu wierszy tej strony (s. 281), na innej dziesięć przytoczeń, zajmujących dwadzieścia spośród trzydziestu czterech wierszy tej strony (s. 284), na jeszcze innej osiem przytoczeń zajmujących dziewiętnaście spośród trzydziestu trzech wierszy tej strony (s. 288). Wielcy myśliciele występują więc na znacznym obszarze książki Gadacza. Występują na dwa sposoby - *verbatim* w cudzysłowach, oraz ze znikomymi odstępstwami od tekstu oryginalnego lub zupełnie wiernie, lecz bez cudzysłowów, czyli w trybie przytoczeń ukrytych. W ten sposób Gadacz na s. 288 przepisuje od Jamesa z nieznacznym odstępstwem zdanie zajmujące wiersz 6 i 7, a w wierszu 9 i 10 kopiuje, lecz bez cudzysłowu zdanie

Jamesa. Kroku tego nie usprawiedliwia mylący odsyłacz (z użyciem skrótu „zob.”), bo stosowany wtedy, gdy nawiązujemy do czyjejs myśli, a nie wtedy, gdy ją cytujemy. Operując w ten sposób odsyłaczami Gadacz konspiruje pewną liczbę cytatów, a prostoduszny czytelnik zostaje z wrażeniem, że czyta Gadacza. Udział tekstu Gadacza w całości dzieła jeszcze stopnieje, gdy uwzględnimy obfite przytoczenia z prac komentatorów (niżej nieco więcej o nich).

Nadobfitość przytoczeń, jawnych i utajonych, wcale nie kontaktuje czytelnika z „żywą myślą” wielkich filozofów. Przeciwnie, myśl tę deformuje. Dostajemy mianowicie izolowane i nieciągłe tematycznie zdania, Gadacz, dotknąwszy jednej rzeczy, przechodzi, a raczej przeskakuje do innej, tę zostawia dla kolejnej i tak dalej. Weźmy na przykład stronę 289, gdzie potrąca o dwie książki Jamesa, błędnie używa spójnika „choć, to” anonsując myśl Jamesa, utrzymuje, że James bronił się przed zarzutem Alfreda J. Ayera, wysuniętym wszak po śmierci Jamesa, i wypowiada fałszywe zdanie o fundamencie „wartości moralnych i religijnych przekonań” w ujęciu Jamesa. Czy można mówić o życiu wielkich myśli, poddanych takim procedurom? I jeszcze jedna osobliwość pisarstwa Gadacza powoduje, że obcujemy ze zdeformowaną myślą wielkich myślicieli - jego przekłady (opinię tę będę ilustrował niżej przekładami z Jamesa i Peirce’a).

Wskazę jeszcze różnego autoramentu błędy oraz niefortunności językowe, występujące we *Wstępie*. Rezygnuję z podziału tych usterek na gatunki i ze starannego przyporządkowywania im, by tak rzec, poziomowi bezsporności - raz jest to jawne naruszenie normy logicznej czy językowej, kiedy indziej fałsz rzeczowy albo nieuzasadniona opinia, a bywa, że „tylko” coś rażącego estetycznie. Poprzestaję rzecz jasna na wskazaniu jednego-dwóch egzemplarzy bogatej populacji danego gatunku.

Na stronie 12 czytamy, że „William James był o wiele *bardziej medialnym* filozofem niż Charles S. Peirce” (wyróżnienie moje). Rażący to anachronizm - stopniowanie medialności ludzi żyjących w czasach, gdy nie było mediów, lecz tylko gazety, nierozpisujące się skądinąd ani o jednym, ani o drugim. Nieco niżej okazuje się, że medialne są „takie przypadki”, jak Henri Bergson i Bertrand Russell, ale okazuje się też, że można być medialnym klasykiem, choć tego, co to znaczy być klasy-

kiem, się nie dowiadujemy. I tak dalej i dalej, z nieuzasadnionym zapewnieniem, że jakaś teza Nietzschego została „urzeczywistniona w medialnej, a szczególnie w telewizyjnej, «kulturze» drugiej połowy XX wieku”, a potem sygnął, że „o związku myślenia i kultury z telewizją pisał Vattimo” (s. 12-13). Słowem, banialuki i groch z kapustą.

A czy to właściwe, by myśleć, że w wieku XIX wpływowi byli filozofowie niemieccy i francuscy, innych zaś było mało, wyrażać następująco: „Jeśli wiek XIX pozostawał głównie pod wpływem filozofii niemieckiej, a pod koniec także francuskiej, myśliciele innych nacji należeli do rzadkości” (s. 13)? Czy nie ma lepszego sposobu wyrażenia tej informacji niż z użyciem spójnika warunkowego Jeśli... , to...”? Sformułowanie Gadacza dopuszcza przecież tę ewentualność, że Niemcy i Francuzi wcale wówczas nie dominują, a mimo to myśliciele innych nacji jest niewiele⁴. A „znaczące poszerzenie się w XX wieku zakresu filozofii narodowych” (tamże) służy, okazuje się, powiedzeniu, że wzrosła wówczas liczba narodów uprawiających filozofię, nie zaś, jak można sądzić z powodzeniem, że filozofie uprawiane przez poszczególne narody znacząco poszerzyły swoje zakresy tematyczne. Źródłem odrębnej kontuzji jest tu rzecz jasna wyrażenie „filozofia narodowa”.

Na stronie 24 i następnych natrafiamy na charakterystykę przełomu XIX i XX wieku. Powierzchnowa to charakterystyka, a dziwi, dlaczego Gadacz nie mówi od siebie, lecz sięga do uwag Bocheńskiego. Dziwi tym bardziej, dlaczego dla powierzchownej charakterystyki filozofii wieku XX (szczególnie s. 27-30) sięga do wymagającego osobnego rozbioru artykułu sprzed trzydziestu z górą lat, zamiast powiedzieć coś od siebie, jak przystało na autora dzieła o filozofii XX wieku, piszącego u progu stulecia kolejnego.

⁴ Jeśli Gadacz utrzymywałby, że do potocznych okresów warunkowych nie stosują się prawa logiki formalnej, niech uwzględni przeprowadzone przez K. Ajdukiewicza uzasadnienie tezy, że się stosują. Zob. K. Ajdukiewicz: *Okres warunkowy a implikacja materialna* (1956), w: tenże, *Język i poznanie*, tom II (Wybór pism z lat 1945-1963), Warszawa 1965, s. 248-265. Nie wydaje się też, by można było podciągnąć zdanie Gadacza pod któryś z licznych przypadków poprawnego użycia w języku potocznym konstrukcji ze spójnikiem „jeśli”. Zob. S. Dubisz (red.): *Uniwersalny słownik języka polskiego*. Warszawa 2003, tom 1 (A-J), s. 1296-1297.

Widmo natomiast krąży po paragrafie „Charakterystyka filozofii XX wieku” (s. 27-37), choć nie tylko po nim - widmo paradygmatu. Mniejsza, gdy słówko to grasuje w gazetach, gorzej, gdy występuje w rozlicznych kontekstach w książce pomyślanej również jako podręcznik akademicki (zob. s. 17), otoczone mgłą, zdane na luźne skojarzenia czytelnika. Abstynencja Gadacza od ustalania znaczeń ważnych słów, której paradygmatycznym przejawem jest postępowanie ze słowem „paradygmat”, daje mi okazję, by powiedzieć, że zważywszy na sam język, książka Gadacza jest *książką o nieokreślonym przeznaczeniu*, nieprzydatną znawcy, a niedostępną nowicjuszowi. Co młodemu człowiekowi po bałamutnym zdaniu: „Prawda jest zgodnością wszystkich badaczy w procesie nieskończonego badania”⁵, albo po takim: „Odkryli oni prawdziwe epistemologiczne źródła naszej *episteme*”? A w obliczu cisnących się tu pytań pomocy u Gadacza znikąd.

Usłyszę może zniecierpliwienie: „Czepiasz się potknięć językowych, znajdź coś poważniejszego”! Znajduję. Oto mamy na stronie 31 kategoryczne: „Filozofia XX wieku rozpoczyna się wraz z oddziaływaniem filozofii Marksa i Nietzschego (...)” - dalej grupa nazwisk, a w zakończeniu - „i trwa (...) także w drugiej połowie XX wieku” (*sic!*) Otóż zdanie to nie byłoby niejasne, bezzasadne i groteskowe, gdyby Gadacz rozróżnił znaczenie chronologiczne oraz ideologiczne terminu „XX wiek”, gdyby uwzględnił *konsekwencje tego, co mówi* (np. tę, że Rosję, gdzie Marks oddziaływał od połowy XIX wieku, wprowadza tym samym w wiek XX)⁶, gdyby ustalił, czy wiek XX inicjują wszyscy inicjatorzy, czy tylko niektórzy (rozwiązanie pierwsze utrzymuje Anglię, gdzie Marks, Nietzsche, Bergson, Husserl oddziaływali śladowo, do dziś w okowach wieku XIX; rozwiązanie drugie niesie swoje kłopoty). Po-

⁵ Bałamutnym, bo nawiązującym mgliście do jednego z poglądów Peirce’a na prawdę. Po co skądinąd Gadacz stawia je we *Wstępie*, skoro na omówienie tego poglądu ma miejsce w stosownym rozdziale (zob. s. 244), gdzie zresztą błędnie go przedstawia (o tym niżej w uwagach o przekładach Gadacza)?

⁶ „Teoria ekonomiczna Marksa i Engelsa była już jakoś znana w Rosji w połowie dziewiętnastego stulecia” (F. Copleston: *Historia filozofii*, t. 10. *Filozofia rosyjska*, przeł. B. Chwedeńczuk. Warszawa 2009, s. 214).

stępowanie bez takich jak wskazane wyżej czynności (rozdzielenia pojęciowe, relatywizacje, wnioskowania) jest u Gadacza częste.

Na stronie 32 czytam, że „rozum nie był szczególnie lubiany w filozofii XX wieku, przynajmniej w filozofii kontynentalnej”. Ryzykując błąd, dajmy przekład: „W filozofii XX wieku, przynajmniej kontynentalnej, dominował irracjonalizm”. Ale to nieprawda! Na znacznych bowiem obszarach tej filozofii rozum był „szczególnie lubiany”: w Austrii, gdzie powołano Koło Wiedeńskie, oddziałujące na inne kraje, w krajach, gdzie uprawia się aspirujący do racjonalizmu (neo)tomizm, w Polsce z jej racjonalizmem szkoły lwowsko-warszawskiej, w Niemczech z ich nawiązującą do Kartezjusza fenomenologią, a po drugiej wojnie światowej w różnych krajach z ich ośrodkami uprawiającymi filozofię analityczną i wszędzie tam, gdzie filozofowali przynajmniej niektórzy marksiści.

Zatrzymajmy się jeszcze przy zdaniu ze strony 33: „Dla neopozytywizmu ideologią było *wszystko*, co nie poddawało się *warunkom sensowności* wyznaczonym przez kryteria doświadczenia empirycznego (...)” (reszta zdania jest tutaj nieistotna). Mamy tu fałsz! *Nie wszystko* bowiem, co nie spełnia empirycznych warunków sensowności (jak można wyrazić przypuszczalną myśl Gadacza, zamiast jego bombastycznego i pleonastycznego zwrotu, który wyróżniłem), jest w oczach neopozytywisty ideologią. Nie są ideologią: liryka, nakazy moralne, logika i matematyka, choć owych warunków nie spełniają. Neopozytywizm sprawia Gadaczowi jeszcze jeden kłopot - kłopot z lokalizacją w czasie. Czytamy oto, że „filozofia ducha w sporze z neopozytywizmem usiłowała dokonać odnowy metafizyki *u progu XX wieku*” (s. 384; wyróżnienie moje). Warto przypomnieć, że dokument inaugurujący Koło Wiedeńskie, czyli neopozytywizm, *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*, ukazał się w 1929 roku. Wypada więc przyznać, że wiek XX był wówczas w pełnej krasie, wyraźnie za progiem.

I kolejny fałsz: „(...) w drugiej połowie wieku [dwudziestego] aksjologia zniknęła” (s. 34). Przyjmuję, że Gadacz zgodziłby się, iż aksjologię uprawia ten, kto mówi, co jest wartościowe moralnie czy estetycznie, i uzasadnia swoje opinie. Założywszy powyższe, patrzę na owo zdanie świadczące, że żyłem w świecie bez aksjologii, i oczom nie wierzę.

Falsyfikują je bowiem fakty, choćby z polskiego podwórka. Kotarbiński (z jego etyką niezależną), Elzenberg (z jego etyką niosącą między innymi krytykę pacyfizmu), Ingarden (z normatywną warstwą jego estetyki), Ajdukiewicz (z jego pochwałą życia pracowitego), Przełęcki (z jego altruizmem niewierzącego chrześcijanina), Kołakowski (z jego etyką bez kodeksu), Wolniewicz (z jego akceptacją eutanazji i kary śmierci) - to nie są aksjologowie?

Wskazę jeszcze jedną z najważniejszych wad książki Gadacza - tę, że *nie daje wiedzy* (wada ta, jak wszystkie dotąd wskazane, obciąża całą książkę). Proszę wziąć akapit zajmujący dół strony trzydziestej trzeciej i górę trzydziestej czwartej. Dwadzieścia jeden w nim wierszy nasyconych dwudziestoma nazwiskami i stosowną liczbą wyrażen opisujących czynności nosicieli owych nazwisk (ten myślał w sposób systemowy, ów tworzył, inny znów krytykował, tamten wprowadził dialektykę negatywną, a pewna filozofia „bardziej dominowała” niż inna). Co to znaczy natomiast, na czym te działania polegały? - ani tu, ani gdzie indziej bliżej się nie dowiadujemy. Przejdźmy teraz do paragrafu, którego tytuł zapowiada coś istotnego: „Filozofia w relacji do innych dziedzin” (s. 37-51). Tu podobnie, mnóstwo nazwisk uwikłanych w informacje, że coś wpłynęło na coś innego, albo ktoś na kogoś, że czyjeś poglądy rozwijali uczniowie, a słuchaczem Brentany, którego bardzo wysoko cenił James, był Freud. Ale na czym to polega (że np. fenomenologia oddziaływała na psychologię postaci) i co z tego wynika? - ani tu, ani gdzie indziej bliżej się nie dowiadujemy. Wiedzy tej nie zastąpi bowiem informacja, że fenomenologia oddziaływała na Dawida Katza i Edgara Rubina oraz na czterech innych. (Będę mówił nieco szerzej o tej cesze książki Gadacza, opisując ją za pomocą opozycji *werbalna erudycja - wiedza*.)

A coś takiego: „Koncepcje ateizmu ukazały też, że doświadczenie Boga *bardziej związane jest z tym światem niż z tamtym (...)*” (s. 36; wyróżnienie moje)! Zdanie to, przy zwyczajowych znaczeniach jego składników, jest *falszywe*. Koncepcje ateizmu bowiem, po pierwsze, nie mówią o doświadczeniu Boga, lecz co najwyżej o doświadczeniu przeżywanym jako doświadczenie Boga, czy raczej nazywanym doświadczeniem Boga; po drugie zaś, koncepcje ateizmu nie mówią tego, co wynika z tego zdania - że doświadczenie Boga jest związane z tym światem

oraz z tamtym, lecz z tamtym mniej. W tym przecież cały wic ateizmu, że przeczy tej koniunkcji, bo przeczy istnieniu tamtego świata. Ufny czytelnik Gadacza dostaje więc fałszywy obraz koncepcji ateizmu.

Czas na wnioski. (1) *Wstęp do Historii filozofii XX wieku* (Nurty, tom 1) obciążony jest błędami i wadami, od błędów rzeczowych i niewydajności poznawczej, przez logiczne (semantyczne i składniowe) ułomności języka, aż po zniechęcający styl, z ciężkimi „przebudowanymi” zdaniami. Wady te są *prognostyczne* - niezawodnie zapowiadają to, co przynosi tekst główny książki. (2) *Wstęp* nosi znamiona tekstu autopromocyjnego: nie było dotąd zadowolającej historii filozofii XX wieku, a oto dzieło Tadeusza Gadacza - synteza całościowa wraz z benedyktyńską analizą, dzieło pełne, gdzie każdy filozof staje w prawdzie prześwietlony promieniami genezy tekstualnej, autorskiego narzędzia Gadacza. Ale to nieprawda, *Wstęp* zatem to zwodnicza *autoreklama*. (3) *Wstęp* zmusza do pytania: gdzie byli Recenzenci, gdzie byli Redaktorzy (ciała zbiorowe w przypadku książki Gadacza)?

Co przynosi dzieło? Przynosi zjawiska, które zapowiada *Wstęp*. Spełnia się tu czarny scenariusz, którego obawiałem się przy lekturze *Wstępu*. Zjawiskom tym poświęcę już niewiele miejsca, wskazując co wyrazistsze przypadki. Pojawia się też jeszcze jedna kategoria błędów - błędy w dokonywanych przez Autora przekładach wypowiedzi filozofów. Przedstawię je, bo to ważna sprawa.

Przynosi wreszcie dzieło treści zasadnicze, pomyślane jako omówienia poglądów filozofów (w działach *Poglądy* poszczególnych rozdziałów), jako obrazy dóbr myślowych wyprzedzających te poglądy (w działach *Inspiracje i konteksty*) oraz opisy następstw myśli filozofów (w działach *Kontynuacje*). Przyjrę się sposobom prowadzenia tych opisów, środkom stosowanym przez Gadacza i wynikom jego postępowania. Przedstawię ogólną charakterystykę tej zasadniczej warstwy dzieła jako dzida historia filozofii.

Przynosi wreszcie dzieło Gadacza, bo *implikuje*, założenia kierujące całym przedsięwzięciem, naprowadza na nie. Postaram się je wyłożyć.

Świadczy też dzieło Gadacza o stanie kultury, w której się pojawiło, w szczególności o kulturze filozoficznej i edytorskiej w Polsce początku XXI stulecia. Ale nie tylko - *doje do myślenia* o sprawach, dla których

niełatwo o lepszy skrót niż Cyceonowe: *O tempora, o mores!* Dziełu Gadacza jako *oznace* stanu pewnego świata poświęcę na koniec garść uwag.

Trudno tu o rygorystyczny podział moich spostrzeżeń i wniosków na rodzaje skorelowane z ich adresami, pod tym samym adresem bowiem (np. pod adresem przekładów Gadacza) cisną się uwagi filologiczne, logiczne i dotyczące owych przekładów jako materiału źródłowego Autora. Nie będę się więc o podział starał, ale końcowe uwagi o założeniach pracy Gadacza oraz uwagi moralisty przedstawię w stosunkowo wyodrębnionej postaci.

Mówiłem wyżej, że książka Gadacza jest *niewiedzwowa*, nie przynosi wiedzy. Oto jeszcze dwie ilustracje. Znajduję na przykład we *Wprowadzeniu* do części poświęconej filozofii życia subtelne pytanie: „Czy jego [Diltheya] poglądy można zaliczyć do hermeneutyki filozoficznej czy filozofii hermeneutycznej (...)?” (s. 63; interpunkcja oryginału), a ponieważ odpowiedzi nie widzę, sięgam do rozdziału poświęconego Diltheyowi (szczególnie do s. 124-134). Daremnie. Intryguje mnie też, co to jest sama hermeneutyka, która była „dziedziną badań uczniów Diltheya, szczególnie Mischa, Sprangera i Bollnowa” (s. 63). Jeśli o mnie chodzi, informację taką uznałbym za nieinformację, gdybym nie podał, co też ci ludzie badali. Gadacz rozegra to inaczej - spodziewam się i sięgam do rozdziału o Diltheyu (szczególnie do s. 130-132, z budzącymi nadzieję sygnałami na marginesach: „hermeneutyka”, „wykładnia” itd.). Niestety, z lektury sporej garści zamieszczonych tam cytatów, przetykanych wtrętami Gadacza, nie wychodzę mądrzejszy. Przeciwnie, pojawiają się nowe niejasności. A sprawa jest doniosła, bo „życie jest tekstem i chodzi o to, żeby [tekst ten] zinterpretować” (s. 131, cytata z Bollnowa), czyli potraktować hermeneutycznie.

W rozdziale o Nietzschem natomiast czytam, że „rozumienie przesłania Zaratusztry zależne jest od tego, jak pojmuje się samego Zaratusztrę”, czy tak, jak go pojmuje Giorgio Colli, czy jak Jacek Filek (s. 98). Co to jest *przesłanie Zaratusztry*, które można różnie rozumieć? Po co Autor je *nazywa*, skoro go *nie opisuje*? (Będę mówił w konkluzjach o tej cesze książki Gadacza, o nazywaniu zamiast opisywania, za pomocą opozycji *sygnalizowanie - opisywanie*.)

Wskażę teraz dwa przypadki wypowiedzi na różne sposoby *niedorzecznych*. Czytam na pewnej stronie u góry, że „*trudno jednoznacznie zdefiniować filozofię życia*”, w środku, że „*filozofia życia w znaczeniu, o jakim tu mówimy*, to nurt filozofii przy czym Gadacz nigdzie nie usuwa owej trudności, nie staje to jednak na przeszkodzie oświadczeniu u dołu strony: „*Pojęcie «filozofia życia» w tym znaczeniu [którego Gadacz ciągle nie podał] zrodziło się w niemieckim obszarze językowym (...)*” (s. 57; wyróżnienia moje).

Oto niespójność na rachunku Fryderyka Nietzschego, a tym samym na rachunku Gadacza, który jej nie tylko nie rozpatruje, lecz nawet nie rejestruje. Mamy mianowicie na dwóch stronach tekstu (s. 108-109) następujący zestaw w kwestii prawdy: „*prawda konieczna jest do zachowania życia*”, ale i fałszywość sądu jest w cenie, Jeśli wpływa on na wzmożenie i utrzymanie życia” (s. 108, Nietzsche według Gadacza). Może więc prawda *oraz* fałsz są konieczne do zachowania życia, a może prawda nie jest konieczna do zachowania życia, w każdym razie tam, gdzie wystarczy fałsz? Wszystko to zdaje się jednak stawać w nowym świetle, gdy pada Nietzscheańskie: „*Jest to tylko moralny przesąd, iż prawda więcej jest warta niż złudzenie*” (s. 109). Sytuacja ta pozwala wskazać na nieobecność Gadacza tam, gdzie czytelnik ma prawo oczekiwać jego pomocy - w przypadkach *konfuzji propozycjonalnej*, gdy układy zdań obciąża patologia logiczna. Zwracałem już uwagę na nieobecność Gadacza w przypadkach *konfuzji pojęciowej*, gdy nie wiadomo, o czym się mówi. Gadacz nie tylko toleruje patologie pojęciowe innych, lecz też wnosi własne. Nie tylko nie interweniuje, gdy inni mówią mgliście czy niezbornie, lecz sam powie coś takiego: „*Każdy czyn jest absolutny, gdyż choć żadna chwila czasu nie powróci, to każdy czyn przeszłości może powrócić wieczną ilości razy (sic!)*”. „*Szyfru*” tego nie potrafię rozsupłać, mimo usilnej lektury stosownego kontekstu (s. 105-108; składnię zdania kwituję milczeniem, bo bije po oczach), gdzie Gadacz omawia ideę wiecznego powrotu z użyciem niczego nie rozjaśniających cytatów z bodaj dziewięciu komentatorów. Pozostaję więc z wrażeniem, powracającym w lekturze tej książki, że mam tu do czynienia w każdym razie z niedorzecznym użyciem spójników inferencji.

Osobna kategoria to niespójności między anonsami Gadacza a anonsonowanymi przez niego cytatai. Gadacz: „U podstaw moralnych wartościowań tkwią jednak, według Nietzschego, pozamoralne (niemoralne)⁷ motywy” (s. 91). Nietzsche: „Dobre postępkł są zsublimowanymi postępkami złymi” (tamże).

Pora na przekłady dokonywane przez Gadacza. Zaniepokojony raz i drugi sensem czy gramatyką zdań przytaczanych z różnych autorów w przekładzie Gadacza (głównie, choć niewyłącznie, zdań Jamesa i Peirce’a), postawiłem sobie pytanie. Czy Peirce mógłby napisać zdanie będące adekwatnym przekładem na przykład czegoś takiego: „Stosuje metodę dialektyczną, czyli początkowo rozpoczyna krytykę opinii, destruktywnie dla absolutnego sceptycyzmu, a następnie odnajduje w tym sceptycyzmie najwyższą prawdę” (s. 233)?⁸. Wykluczone!

Sięgam więc, dla konfrontacji z przekładami, do oryginałów. Oto kilka par: oryginał - przekład lub parafraza Gadacza. *Słowa Williama Jamesa*: ‘Neither Locke nor Berkeley thought his truth out into perfect clearness, but it seems that the conception I am defending does little more than consistently carry out the “pragmatic” method which they were the first to use’⁹. *Przekład Gadacza*: “Ani Locke, ani Berkeley nie doprowadzili tej kwestii do końca, ale wydaje mi się, iż koncepcja, której ja bronię, zajmuje się czymś więcej niż ciągłym wykonywaniem metody «pragmatycznej», której użyli oni po raz pierwszy” (s. 259).

⁷ Niepokój budzi tu wyrażenie złożone „pozamoralne (niemoralne)”. W jakim stosunku co do znaczenia pozostają do siebie jego składniki? Niejedyny to przypadek takiej konstrukcji; zob. na przykład: „Świadomość odnosi się do przedmiotu i innych świadomości za pomocą *metafor* (znaków)” (s. 109; wyróżnienie moje).

⁸ Gadacz przytacza jakoby z: Ch. S. Peirce: *Collected Papers*, t. 5, red. Ch. Hartshorne, P. Weiss. Cambridge 1931-1958 (w nazwie miejsca wydania pomija nieodzwonne „Massachusetts”), s. 221. Mówię jakoby”, bo w wydaniu, którym rozporządzam, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, volume V. Cambridge, Massachusetts 1960, którego tomy ‘are reproduced by offset lithography from the first edition’, mimo usilnej kwerendy nie znajduję stosownej wypowiedzi Peirce’a o Royce’ie.

⁹ W. James: *Essays in Radical Empiricism*. Gloucester, Massachusetts 1967 (reprint wydania pierwszego z roku 1912, z zachowaną paginacją tamtego wydania), s. 10-11. Gadacz przytacza z wydania pierwszego, odsyłając do strony siódmej.

Następna para wymaga obszerniejszego omówienia, mamy tu bowiem splot nierzetelności i błędu, zwodzących czytelnika w doniosłej kwestii rozumienia prawdy przez Peirce'a. Słowa Charlesa S. Peirce 'a: 'Truth is that concordance of an abstract statement with the ideal limit towards which endless investigation would tend to bring scientific belief (...)'¹⁰. 'The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate, is what we mean by the truth (...)'¹¹. *Tekst Gadacza nawiązujący do słów Peirce'a*. "(1) [Dlatego] Peirce stwierdził, że prawda to idealna granica badań naukowych. (2) Pogląd ten uznał za taki, na który zgodzą się wszyscy badacze" (s. 244; numeruję dla wygody zdania Gadacza)¹².

Co my tu mamy? Kompilację utworzoną z wypowiedzi wziętych z różnych miejsc tekstu Peirce'a lub kompilację materiału pochodzącego z drugiej ręki. Kompilowanie nie hańbi, chyba że jest nieujawnione, a co dopiero, gdy zadaje gwałt kompilowanemu. Peirce tymczasem, jak widać, nie twierdzi tego, co przypisuje mu Gadacz w zdaniu (1), a wbrew zdaniu (2) nie uznaje *poglądu*, który mu Gadacz błędnie przypisuje w zdaniu (1), „za taki, na który zgodzą się wszyscy badacze”, lecz „pogląd, którego przeznaczeniem jest, że zgodzą się na niego wszyscy badacze”, uznaje za *prawdę*. Morał mój jest równie nieprzyjemny, jak błąd, który go wyzwała. *Nie można ufać historykowi, korzystającemu ze źródeł, które sam zniekształca!*

I kolejna para. Słowa Charlesa S. Peirce 'a: 'Mr. J. St. Mill has introduced the useful verbs *denote* and *connote*, which have become very familiar. It has been, indeed, the opinion of all students of the logic of the fourteenth, fifteenth, and sixteenth century, that *connotation* was in *those ages* used exclusively for the reference to a second significate (...). Mr Mill has, however, considered himself entitled to deny this upon his simple dictum, without the citation a single passage from any writer of

¹⁰ Ch. S. Peirce, dz. cyt., & 565 (stosuję przyjęty sposób cytowania Peirce'a z odsyłaniem do numerów paragrafów jego tekstów zamieszczonych w *Collected Papers*).

¹¹ Tamże, & 407.

¹² Zdanie (2) Gadacz opatruje odsyłaczem 266, a odpowiedni przypis odsyła do s. 407 tomu V *Collected Papers*. Mylące to odesłanie, bo słowa Peirce'a, do których błędnie nawiązuje Gadacz, występują w *paragrafie* 407, nie zaś na stronie o tym numerze.

that time¹³. Omówienie Gadacza: "Mill wprowadzając pojęcie denotacji i konotacji nie odniósł się, zdaniem Peirce'a, do żadnego z autorów swych czasów" (s. 230; wyróżnienie moje). Stulecia XIV-XVI stają się więc pod piórem Gadacza czasami Johna Stuarta Milla.

A oto para o szczególnym wydźwięku. Słowa Charlesa S. Peirce'a: 'Hume, in his *Dialogues Concerning Natural Religion*, justly points that the phrase "Supreme Being" is not an equivalent of "God", since it neither implies infinity nor any of the other attributes of God (...)'¹⁴. Przekład Gadacza (w zamaskowanym cytacie): "Według Peirce'a, Hume w *Dialogach o religii naturalnej* słusznie wskazuje, że termin «Byt Najwyższy» nie jest odpowiednikiem Boga" (s. 224). Czyżby Hume'owi mogło przyjść na myśl, że wyrażenie może być odpowiednikiem jakiegoś bytu, a co dopiero (*horribile dictu*) Bytu Najwyższego?! Co innego, równoważność lub nierównoważność wyrażań.

A dla zwieńczenia tej kolekcji, odsłaniającej wierzchołek góry lodowej, drobiazg, który wskazuje, że kompetencje językowe Gadacza sięgają również francuszczyzny. Słowa Williama Jamesa: 'C'est Berkeley qui le premier a mis cette verite en honneur. *Esse est principii*'¹⁵. Tekst Gadacza nawiązujący do słów Jamesa: "To dzięki Berkeley'owi «miał zaszczyt» [James] po raz pierwszy poznać prawdę *esse est percip*" (s. 258).

Zamykam katalog błędów i wad dzieła Gadacza, polegających na *naruszaniu reguł*. Gadacz postępuje wbrew regułom - językowym, logicznym, metodologicznym, obyczajowym (z obszaru obyczajowości wyznaczającej obowiązki i uprawnienia autorów prac naukowych i nauczycieli akademickich). Niepełny to katalog, dalece niepełny, nie wskazałem bowiem *wszystkich* kategorii błędów.

¹³ Ch. S. Peirce: *Collected Papers*, wyd. cyt., volume II, & 393. (Wyrażenia *those ages, that time* są wyróżnione przeze mnie.)

¹⁴ Tenże, dz. cyt., volume VI, & 494.

¹⁵ W. James: *Essays in Radical Empiricism*, wyd. cyt., s. 212, esej VIII. *La notion de conscience*. („To Berkeley jako pierwszy sprawił, że prawda ta została dostrzeżona. *Esse est percipi*”).

Wady naczelne. Czy nie znajduję jednak czegoś dobrego w dziele Gadacza? Ludzie mówią przecież rzeczy poznawczo wartościowe, pouczające i ciekawe nawet wbrew różnym rygorom.

Dzieło Gadacza to ogromna masa zdań zamierzonych przede wszystkim jako *opisy* poglądów filozofów, ich wypowiedzi o innych filozofach oraz ich oddziaływania na świat kultury. Mówiłem, że w opisach tych wiele miejsca zajmują sami opisywani, w postaci jawnych i ukrytych cytatów z ich pism, co, wbrew intencji Autora, wcale nas do nich nie zbliża, a przeciwnie - oddala. Wiele też miejsca zajmują komentatorzy, z podobnym wynikiem.

Moje główne pretensje pod adresem Gadacza dotyczą sposobu prowadzenia opisów, ich organizacji, ich wartości jako czegoś, co ma eksplikować wypowiedzi filozofów, ich adekwatności względem opisywanych filozofii jako zespołów myśli, a zarazem aktorów dziejów myśli. *Nie znajduję* niczego dobrego pod tymi względami w dziele Gadacza. Przeciwnie - same wady. **Gadacz błędnie pojmuje filozofię, błędnie pojmuje pisanie dziejów filozofii, błędnie pojmuje samą wiedzę.**

Pozostaje mi uzasadnienie tych ocen, ale przedtem komentarz. Błędy i wady, o których będę mówił, nie polegają (jak przeważnie tamte, o których mówiłem) na naruszaniu wyraźnych *reguł*. Te są błędami w świetle moich *przekonań* i *odczuć*. Moje, lecz nieprywatne są te przekonania i odczucia. Dzielę je bowiem z wieloma ludźmi. Kto nie należy do tej społeczności, nie przystanie rzecz jasna na niżej powiedziane.

Poglądy to rdzeń każdego rozdziału. Gadacz po to przecież pisał tę książkę, by opowiadać o poglądach filozofów. Wszystko zdaje się służyć temu celowi. Działów pozostałych, *Inspiracji i kontekstów* oraz *Kontynuacji* mogłoby nie być, a rzecz ograniczona do sprawozdania z poglądów mogłaby świecić pełnym blaskiem. Znam wartościowe historie filozofii, gdzie poprzestaje się na opisywaniu i *badaniu* samych poglądów filozofów.

Umieśćmy teraz w nawiasie moje dotychczasowe zarzuty i pretensje. Wyobraźmy sobie spragnionego wiedzy czytelnika, który na nic nie zważa, a chce tylko chłonać myśli ludzi noszących nobilitujące miano filozofów. Czeką go rozczarowanie. Choćby mu nie groziły dezinformacje, błędy rzeczowe i logiczne, usterki językowe - czeka go rozczarowa-

nie. *Poglądy* przynoszą bowiem powierzchowne streszczenia wybranych fragmentów książek i prac poszczególnych filozofów. Streszczenia te gubią indywidualne piętno myśli filozofa (zob. na przykład s. 280-294, gdzie, zamiast obrazu dynamicznej myśli Jamesa, dostajemy bezbarwny ciąg pozbawionych uzasadnienia oświadczeń), a zachowują wszystkie jej niejasności. Streszczenia te gubią swoistą własność wybitnych filozofii - ich skupienie wokół kilku motywów (Bergson mówił o jednej myśli, z którą zмага się wielki filozof), ich dramatyczną, bo rozdieraną napięciami i sprzecznościami, *jedność*. W ujęciu Gadacza wychodzi z tego zestaw deklaracji.

Weźmy choćby relację z poglądów Nietzschego (s. 87-110). Gadacz organizuje ją, jakby kierował się indeksem pojęć: teraz o śmierci Boga, z kolei o woli mocy, dalej o wiecznym powrocie, i tak z kwiatka na kwiatek. Myśl Nietzschego - i każda inna, bo ta strategia narracji działa w całym dziele - zostaje w ten sposób pozbawiona jej psychologicznych, logicznych, tematycznych wiązań. A gdy pojawia się coś, co budzi ciekawość, bo wskazuje na konflikt (na przykład na s. 91 kolizja normy „Nie zabijaj!” z bezlitosnym żywiołem życia), Gadacz nie poświęca temu uwagi. Opowieść toczy się dalej, przetykana bogato cytataми, z niespodziewanymi skokami myśli, których nic nie usprawiedliwia. Mamy oto w bezpośrednim sąsiedztwie zdanie o *życiu*, „że żyje śmiercią tych, którzy są na śmierć skazani”, oraz o *wartościowaniu*, że „jest jedynie rodzajem interpretacji” (s. 91) - na jednym oddechu zdania z dwóch różnych porządków. Dlaczego z sobą sąsiadują i czemu to służy? A *czego* to interpretacja, wartościowanie, i jaki to jej rodzaj? - tego się nie dowiadujemy.

A oto, kto wie, czy nie najważniejsza wada Gadaczowych opowieści o filozofiiach - *niedyskursywność*. Mianem tym oznaczam omal zupełną nieobecność *argumentów* w filozofiiach opisywanych przez Gadacza. Nie toczy się tam dyskurs, filozofowie nie argumentują w swojej obronie, nie argumentują przeciw innym, nie płynie życie myśli. Niewyszukana metafora sama się narzuca: filozofia u Gadacza to zbiornik z mętłą, bo nie rozjaśnianą wysiłkiem eksplikacji pojęć, stojącą wodą. A przecież ruch myśli to w filozofii wszystko. *Esse est percipi* zasługiwałoby na wzruszenie ramion, gdyby nie argumenty obmyślane przez Berke-

leya¹⁶ i kontrargumenty oraz parafrazy znajdujące się od trzech stuleci przez grono świetnych umysłów, gdyby nie uniwersum przekonań naukowych, metafizycznych i teologicznych, w którym ów *bon mot* jest zanurzony. Łatwo sobie wyobrazić, co by z tego zostało w rękach Gadacza.

Gadacz ogląda poglądy filozofów - to kolejna osobliwość jego dzieła - przez *zasłonę komentatorów*, zasłona to bowiem, a nie szyba rozświetlająca. Odwołuje się przy tym częściej do autorów polskich niż do niepolskich, być może powodowany chwalebny zamiarem ekspozycji pisarzy rodzimych. Kryterium narodowe nie powinno jednak wygrywać z kryteriami merytorycznymi, a wygrywa, skoro dostajemy na przykład coś takiego: „filozofia Nietzschego (...) odmawiała uczestnictwa w marszu ku znajdowaniu podstaw powszechnej legitymizacji rozumienia” (s. 63-64, cytata z Michała Pawła Markowskiego; stroną 64 w jednej trzeciej z górą zajmują słowa komentatorów).

Historyk filozofii to pośrednik między dawnymi a dzisiejszymi czasami. Gadacz nim nie jest. Pośrednictwo wymaga bowiem działań, których nie wykonuje - wyjaśniania pojęć, odsłaniania logicznej budowy *całości*, którymi są poglądy filozoficzne, pokazywania, skąd wypływają i czemu służą, na co filozof reaguje, gdy mówi swoje. Pośrednictwo wymaga też postawy krytycznej historyka. Sporna to sprawa, ile ma być krytyki w dziejopisarstwie filozoficznym. Nie można jednak, jak to czyni Gadacz, przechodzić w milczeniu obok ludzkich myśli, niczym obok eksponatów w gablotach. Obyczaj ten, wraz z pozostałymi osobliwościami postępowania Gadacza, potęguje wrażenie, że wskazywane przez niego poglądy filozoficzne to twory martwe, dziś i od urodzenia.

A sprawa motywów i źródeł myśli filozoficznej, a więc tego czegoś, co czyni z niej działalność celową osadzoną w dziejach, kieruje nas ku działowi *Inspiracje i konteksty*. W dziale tym działa, jak pamiętamy, Gadaczowa geneza tekstualna, której nie udało mi się zrozumieć w sposób nie budzący wątpliwości. Nie staje to jednak na przeszkodzie opisowi tego, co widzę. A widzę wypisy z tych miejsc tekstów filozofów, w których występuje nazwisko innego filozofa, jakby Gadacz kierował się

¹⁵ Pierwszy szkic dowodu, jak nazywał Berkeley, *Principium esse est percipi* wyszedł spod pióra dwudziestokilkuletniego młodzieńca. Zob. G. Berkeley: *Dzienniki filozoficzne*, przeł. B. Żukowski. Gdańsk 2007, s. 67-68.

mechanicznie indeksem nazwisk do owych tekstów. Miejsca, z których Gadacz wypisuje (na przykład konteksty nazwisk „Platon”, „Schopenhauer” czy „J. St. Mill” w pismach Nietzschego), mają wytyczać genezę myśli filozofa. O żadnej genezie nie ma tu jednak mowy, wyciąg z tekstów filozofa, uwzględniający miejsca z użyciem nazwiska innego filozofa, ani nie wystarcza, ani nie jest konieczny, by pokazać przepływ myśli, szlak zapożyczeń, oddziaływań, akceptacji i refutacji, wiążących jednego filozofującego człowieka z innymi. Bywa przecież tak, że mawiamy o kimś nieistotnym w naszej biografii intelektualnej, a milczymy o istotnym. Gadacz tego nie uwzględnia, ufa graficznemu wskaźnikowi, nie odróżnia też wzmianek zupełnie błahych od uwag i wywodów esencjalnych. Przekaze pierwsze, a urwie drugie, poinformuje, iż „Walter Kauffmann twierdził, że Nietzsche pomimo krytyki był bliski Heglowi, a Gilles Deleuze przeciwnie” (s. 84; zwróćmy uwagę na amfibolię w tym zdaniu), a filozoficznie frapującą Nietzscheańską krytykę idealizmu skwituje ogólnikowym zdaniem (tamże).

Weźmy teraz kilka przykładów pokazujących, jak *nieracjonalnie* zbudowane są hasła przynoszące wypowiedzi filozofa o innym filozofie (sygnalizowane umieszczonym na marginesie nazwiskiem tego ostatniego). Znamy z *Poglądów* ten tryb postępowania - mechaniczne kompilowanie, zestawianie rzeczy pozbawionych związku. W hasło „Kant” na stronach 260-262 czytamy, że James nie uznawał Kanta za pioniera metody krytycznej, a w zdaniu następnym mamy skok, oby tylko do innej książki Jamesa - do zupełnie innej, a poważnej kwestii, do ataku Jamesa na Kantowskie rozumienie czasu i przestrzeni. Gdyby jednak Gadacz, wykonawszy ów skok, zatrzymał się przy jednym akapicie Jamesa¹⁷, z którego cytuje nieistotny urywek zdania, mógłby opisać *historyczny* dystans dzielący w tym względzie obu myślicieli. Gdyby zaś wystąpił w roli, która się tu narzuca, w roli historyka filozofii konwersującego z tymi, o których pisze, oraz z tymi, dla których pisze, zastanowiłby się, kto ma rację - Kant, czy James, a może obaj. Historyk filozofii zaiste służy takim celom, bardziej niż informowaniu, co stwierdził na okoliczność Jamesa i Kanta niejaki Thomas Carlson (zob. s. 262).

¹⁷ Zob. W. James: *Pragmatyzm*, przeł. M. Szczubińska. Warszawa 1998, s. 146-147.

Prześledźmy jeszcze inny rodzaj nieracjonalności, w tym mianowicie, co Gadacz wybiera, a co pomija. Oto hasło (J. St.) „Mill” na stronach 265-266, a w nim garść trzeciorzędnych informacji - że „niezmiernie zainteresowała” Jamesa *Autobiografia* Milla, że napisał recenzję z pewnej pracy Milla, że *System logiki* „uznał jednak za nominalistyczny” (co miał na myśli i dlaczego tak sądził? - o tym ani słowa). Sięgam więc do Jamesa, oczekując, że mówił coś ważniejszego o Millu. Oczekiwaniom staje się zadość. Znajduję bowiem w *A Pluralistic Universe*¹⁸ wzmiankę o próbie przewyciężenia przez Johna Stuarta Milla jednego z paradoksów ruchu Zenona z Elei, wzmiankę wydajną z punktu widzenia historyka filozofii, bo świadcząca o postawie Jamesa do pluralistycznego empiryzmu. W *Essays in Radical Empiricism* natomiast znajduję uwagę o Millowskim ujęciu rzeczy fizycznych oraz jaźni, a więc o problematyce fundamentalnej, wzmiankę wtopioną w treściwy, krytyczny akapit poświęcony empiryzmowi. W innym miejscu natomiast James przeciwstawia swój radykalny empiryzm poglądom Berkeleya oraz Milla i przechodzi do wyłożenia tej opozycji¹⁹. Gadacz pomija więc to, co owocne *teoretycznie* oraz *historycznie*.

A oto przykład niewiedzowości książki Gadacza (mówilem wyżej o tym zjawisku) na obszarze *Inspiracji i kontekstów*. Znana jest mianowicie argumentacja Hume’a przeciwko cudom (przedstawiona w rozdziale X *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*), do dziś rozważana, interesująca filozoficznie i logicznie. Charles S. Peirce poświęcił jej sporo uwagi. Gadacz natomiast w haśle „Hume”, rejestrującym wypowiedzi Peirce’a o Hume’ie (s. 223-224), omawia opinię Peirce’a o argumentie Hume’a w jednym zdaniu, zawierającym bezcudzysłowowy nienajlepszy przekład oryginału: „Argument Hume’a przeciwko cudom uznał Peirce za *oparty na złym zrozumieniu doktryny prawdopodobieństwa*” (s. 224, wyróżnienie moje; Peirce: ‘The argument is based upon a misunderstanding of the doctrine of probabilities (...)’²⁰) Gdyby Gadacz uwzględnił, co Peirce pisze w następnych wierszach akapitu, z którego czerpie, uznałby może, że nie warto przytaczać owej uwagi Peirce’a. Peirce pisze

¹⁸ Zob. W. James: *A Pluralistic Universe*. Gloucester, Massachusetts 1967, s. 242.

¹⁹ Zob. W. James: *Essays in Radical Empiricism*, wyd. cyt., s. 43 oraz 76.

²⁰ Ch. S. Peirce: *Collected Papers*, wyd. cyt., vol. VI, & 512.

tam bowiem, że argument Hume'a można by ulepszyć, ale byłby on nadal do niczego. Gdyby natomiast Gadacz sięgnął nieco dalej, natrafiłby na czternastostronicowy rozdział *Hume o cudach*, zasługujący na uwagę, bo dający wiele do myślenia²¹. Czytelnik hasła „Hume” nie dowiaduje się więc od Gadacza ani, na czym polega argument Hume'a przeciw cudom (nerw argumentu da się wyłożyć, za Hume'em, w jednym zdaniu"), ani jak wygląda reakcja Peirce'a na ów argument. Gdyby się zaś tego dowiedział, poznałby ciekawą wymianę myśli na znaczną odległość w czasie, czyli pewien fragment *dziejów filozofii*.

Mówiłem już o *Kontynuacjach*, trzecim i ostatnim dziele w każdym z rozdziałów książki Gadacza. Mówiłem, że teksty tego działu składają się głównie, by tak określić, ze zdań relacyjnych oznajmujących, że bohater danego rozdziału (powiedzmy, Nietzsche czy James) wpłynął lub oddziałwał na kogoś. Oto wzorcowe egzemplarze takich zdań: „Nietzsche oddziaływał także na inne dziedziny nauk humanistycznych. **Pedagog** Ellen Key, autorka *Stulecia dziecka*, za motto swej książki przyjęła fragment z *Tako rzecze Zaratustra*” (s. 113; wyróżnienia oryginału). Czytelnik zechce rozważyć, co mu dają te zdania. Mnie - nic, wyjąwszy spostrzeżenie, że owo motto to anemiczny wskaźnik oddziaływania Nietzschego na Ellen Key.

U źródeł. Dzieło Gadacza stoi na błędach. Nie chodzi o niesprawności Autora, które selektywnie dokumentowałem, lecz o błędy fundamentalne, czyli założenia kierujące myślą Gadacza jako autora *Historii filozofii XX wieku*. Niejawne są to założenia, jak zwykle, gdy w grę wchodzi determinanty kluczowe naszego postępowania. Uchwytne są więc tylko w *domyśle*. Domyśl mój nie polega jednak na fantazjowaniu, lecz na *rozumowaniu do najlepszego wyjaśnienia* tego, co dane - leżącej przede mną książki Gadacza. O jej esencji decydują koniec końców, moim zdaniem, następujące założenia.

Gadacz pojmuje, po pierwsze, *wiedzę jako werbalną erudycję*. Pochodną tego pojmowania jest jego język, pełniący głównie *funkcję sygnalizacyjną*. Służy *sygnalizowaniu*, nie zaś, jak w języku pełniącym

²¹ Tamże, & 522-547.

²² Zob. D. Hume: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Lukasiewicz i K. Twardowski. Warszawa 1977, s. 139-140.

funkcję opisową, *opisywaniu* stanów rzeczy. Gadacz sygnalizuje zazwyczaj, że coś zachodzi, nie opisuje zaś, *jak* zachodzi. Stosowana przez niego „technika” obfitego cytowania w tym ma źródło - w podstawieniu erudycji za wiedzę. Gadacz składa sygnalizowanie na barki sygnalizowanych - tak będzie najlepiej, sądzi nie bez racji, bo najwierniej, tak jak bez porównania wierniej jest powiesić na ścianie obraz niż jego słowny opis. Kłopot w tym, że pisanie historii filozofii wymaga użycia wyższych funkcji języka, tak się to utarło. Trzeba też wspiąć się na kolejny szczebel - ku *argumentacyjnej funkcji* języka²³. Tam Gadacz rzadko bywa, nie tylko sam nie argumentuje, lecz też nie sygnalizuje sposobem cytatów argumentów swoich bohaterów. Stroni od argumentacji, od uprawiania jej i od sygnalizowania, a nie jest to zwykła niechęć, lecz owoc założenia, które właśnie opisuję.

Gadacz pojmuje, po drugie, *filozofię jako zbiornik tak zwanych poglądów*, które można sygnalizować za pomocą formuł o schemacie: ten-a-ten powiedział to-a-to (w tym miejscu podstawiamy cytat lub naśladowczą parafrazę cytatu z tego-a-tego autora). Argumenty i inne środki wypracowywania poglądów są nieważne, jak nieważne są sposoby wypieku kajzerki, gdy siadam do śniadania. „Ale w każdej filozofii są dwie części - ostateczny pogląd, przekonanie czy postawa, do której nas ona przywodzi, oraz rozumowania, za których pośrednictwem osiągamy tę postawę. Filozofia ma być rzecz jasna prawdziwa, ale o to najmniej chodzi”²⁴. Jeśli przyjmujemy *to* rozumienie filozofii, w dziele Gadacza w ogóle *nie ma filozofii*. Wyobraźmy sobie, że konwersujemy z kimś, kto naczytał się Gadacza i recytuje poglądy filozofów, których się tam wyuczył, bez koneksji logicznych i tematycznych, bez odniesienia do cegółkolwiek poza innymi poglądami. Jeśli nazwalibyśmy tę konwersację rozmową o filozofii, znaczyłoby to, że jesteśmy po stronie Gadacza, nie zaś Jamesa.

Gadacz pojmuje, po trzecie, *dzieje filozofii jako coś, co się odbywa teraz*, nie zaś toczy się z chwili na chwilę. Czas u Gadacza nie płynie, procedury myślowe, postawy i poglądy nie wędrują w czasie, położenia

²³ Korzystam z Popperowskiego podziału funkcji języka. Zob. K. R. Popper: *Wiedza obiektywna*, przeł. A. Chmielewski. Warszawa 1992, s. 298-301.

²⁴ W. James, *A Pluralistic Universe*, wyd. cyt., s. 13.

„przedtem niż ktoś” i „potem niż ktoś” nie mają innej zawartości niż to, co da się zasygnalizować za pomocą daty. Myśli nie warunkują się, nie przyciągają i nie odpychają, leżą obok siebie w poszczególnych „teraz”. W *Inspiracjach i kontekstach*, miejscu zdawałoby się sposobnym, by ukazać, jak filozof wynurza się z głębi czasu, wszyscy występują ramię w ramię, Sokrates obok Schopenhauera, wszyscy na tę samą odległość od Nietzschego, Bergsona czy Jamesa.

Gadacz pojmuje, po czwarte, *filozofię jako układ ściśle izolowany*. Nie ma dziejów powszechnych, politycznych i społecznych, nie ma rozwoju nauki, walki światopoglądów, konfliktów religijnych. Powierzchnowe uwagi o tych zjawiskach we *Wstępie* oraz we *Wprowadzeniach* do poszczególnych części nie mogą zastąpić narracji i refleksji zespolonej z relacjonowaniem treści filozoficznych oraz służącej *wyjaśnianiu* tych treści, jako *zdarzeń* i jako *myśli*. Filozofia w tym ujęciu to „odkrycia” i „prorocтва” czystych umysłów, wygłaszane nierzadko w ezoterycznych językach (Gadacz, jak wiemy, nie robi nic, by języki te zbliżyć do czytelnika). Filozofia rzeczywista natomiast to historycznie zmienny zbiór reakcji na sytuacje problemowe, które niesie świat, nieobecny w dziele Gadacza. A miało być inaczej: „Trudno, analizując historię dwudziestowiecznej myśli, nie zająć się rozmaitymi i rozlicznymi jej związkami z wymienionymi dziedzinami”, to jest z „matematyką i fizyką, z literaturą i poezją, teatrem i muzyką oraz z teologią katolicką, protestancką, judaistyczną i religioznawstwem” (s. 13).

Założenia te przesądzają, że dzieło Gadacza *nie jest historią*, bo nie opisuje i nie bada dziejów, i *nie dotyczy filozofii*, materiałowi bowiem, którym się zajmuje, brak części, bez której nie ma co mówić o filozofii. Nie powinno więc występować pod zwodniczym tytułem *Historia filozofii XX wieku*.

Jądro systemu. Dzieło Gadacza wyłoniło się w systemie oraz z systemu. Książki nie powstają w samotności, co dopiero takie, wymagające współpracy i zjednania wielu ludzi. System ten ma dwa kręgi - dalszy i bliższy. Poprzestańmy na bliższym książce Gadacza, na *filozofii w Polsce doby obecnej*. Na ten kolektywny obiekt składają się ludzie, ich wypowiedzi, instytucje i zwyczaje. Tu właśnie, w tym systemie, pojawia się *Historia filozofii XX wieku* (Nurty, tom 1).

Książka ta, jak widzieliśmy - jeśli korzystać z ciągle obowiązujących kryteriów poprawności naukowych publikacji akademickich - *jest niedopuszczalna*. Co się wyklada: nie powinna być, w tym charakterze, dopuszczona do publicznego obiegu.

Została jednak dopuszczona, leży na moim biurku. Nasuwa się zatem pytanie, *jak się ma to dzieło do systemu?* Widzę tu dwie rozłączne ewentualności. Mamy oto *wypadek przy pracy* systemu, albo jego *produkt normalny*. Wybieram ewentualność drugą, a gdybym uzasadniał ten wybór, zacząłbym od cenionego przez filozofów *rozumowania przez, sprowadzenie do niedorzeczności*. Jeśli przyjęlibyśmy - argumentowałbym - że to wypadek przy pracy, trzeba by uznać, że trzynastoosobowe grono recenzentów książki Gadacza padło ofiarą zbiorowej halucynacji. Wybieram więc ewentualność drugą to zaś znaczy - teraz nie mam wyboru - że filozofia w Polsce doby obecnej *jest chora*. Powiedzenie, że to sytuacja ledwie lokalna w tym systemie, niewiele zmienia. Rzecz nie toczy się bowiem na peryferiach.

Mamy na koniec jeszcze jedno kluczowe ogniwo systemu, którego produkt nas zajmuje - krakowskie Wydawnictwo Znak, wydawnictwo nie bez zasług dla polskiego życia umysłowego. Tu podobnie, nie da się ukryć, że - na gruncie obowiązujących przez dziesięciolecia w Polsce norm i zwyczajów edytorstwa naukowego - Wydawnictwo Znak nie dopełniło swojego obowiązku, nie zagrodziło tekstowi Gadacza w postaci, w której go znamy, drogi do drukarni. Nie mogę się temu nadziwić, lecz świadczy to tylko o naiwnej wierze, że upadek mógłby kogoś oszczędzić.

Przygnębiająca to lektura - powie mój Czytelnik - bo przygnębiające zjawisko, które ją powoduje. Przygnębiające - odpowiem - byłoby dopiero, gdybyśmy się na nie godzili.

Summary

The article reviews Tadeusz Gadacz's *Historia filozofii XX wieku* (Nurty, vol. 1). The reviewer demonstrates that the book fails to reach standards which would allow it to be considered as an academic work. Indeed, dispute suggestive appearances, it is not a history of philosophy at all. This is because Gadacz is quite wrong in his assumptions about knowledge, philosophy and how to write about philosophy. The reviewer concludes by pointing out that Gadacz's book is symptomatic of the state of philosophy in Poland today.

WITOLD MACKIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

ANATOMIA ZŁA

Teza. Nie istnieje zło samo przez się, ani nie istnieje dobro samo przez się. Istnieją zaś nośniki dobra i zła, którymi są ludzkie czyny, zamiary i działania, oraz rzeczy. Człowiek je ocenia jako złe lub dobre. Zatem zło nie istnieje obiektywnie, czy to pod postacią diabła, czy jakichś demonów. Podobnie dobro: nie istnieje obiektywnie, np. pod postacią bogów, aniołów, elfów itp. To samo jest z prawdą: nie ma jej nigdzie jako przejawu bytu, natomiast istnieją sądy i opinie, prawdziwe bądź fałszywe, tak, jak nie istnieje piękno, a jedynie dzieła (wytwory człowieka), obdarzone pewnymi cechami artystycznymi i estetycznymi.

Do złych i dobrych czynów ludzie dążą świadomie, ale także bez celowego zamiaru, niekiedy są mimowolnymi sprawcami wydarzeń i ich skutków. Zło zatem, którego ludzie świadomie pragną, jest wartością negatywną (a nie anty-wartością), zwłaszcza, że inni te same czyny oceniają jako dobre i pożądane, jak wszystko, co jest dziełem człowieka i podlega jego różnorodnym kwalifikacjom.

Do sformułowania niniejszej wypowiedzi skłoniło mnie odkrycie Bogusława Wolniewicza dotyczące miejsca, w którym gnieździ się diabeł: „(...) diabeł gnieździ się nie w systemie nerwowym, tylko w kodzie genetycznym, albo w tym czymś zupełnie nieznanym, co ów kod powołało do istnienia. Inaczej mówiąc, gnieździ się on gdzieś w czeluściach wszechświata (...)”¹.

Cel. W tekście tym podejmę krytykę stanowisk obiektywistycznych, upatrujących źródeł zła w pozaludzkich formach istnienia, takich jak czeluście piekieł czy struktura kosmosu; konsekwencją takich poglądów jest fatalizm.

Nie będę referował rozważań różnych autorów na temat zła, jakie zostały sformułowane na przestrzeni wieków. Nie będę też pisał obszer-

¹B. Wolniewicz: *Epifania diabła*, w. Tegoż: *Filozofia i wartości*. Warszawa 1993, s. 217.

nej rozprawy książkowej, a do przedstawienia swojego poglądu w omawianej tu kwestii zużyję jedynie kilka kartek papieru, chociaż niejeden i tak powie, że mógłbym być bardziej oszczędny w słowach.

Źródła i charakter wartości. Wartościami są przedmioty, wytwory człowieka bądź natury, do których ludzie dążą, i które chcą posiadać. Należą do nich także niektóre ludzkie zachowania. Wartością nie jest więc ten rodzaj istnienia, którego nikt nie pragnie, chociaż może się stać inaczej. O tym, czy coś zacznie być wartościowe i godne pożądania, decyduje człowiek, niekiedy jednostka, niekiedy większa ilość osób. Nie znam takich przedmiotów, zjawisk, zachowań, które byłyby pożądane przez wszystkich ludzi, zawsze i wszędzie. Nie istnieją więc wartości uniwersalne czy powszechne. W zamierzchłych czasach większość ludzi dążyła do zdobycia surowego mięsa (ludzkiego, czy zwierzęcego), by je spożyć; obecnie pragną tego tylko nieliczne jednostki. Dzisiaj prawie każdy chciałby posiadać komórkowy aparat telefoniczny, którego ja mieć nie chcę, a kilkaset lat temu ludzie nawet nie myśleli o tym urządzeniu; zapewne zostanie ono kiedyś wyparte przez jeszcze lepszą „zabawkę” służącą do przesyłania nie tylko wiadomości i obrazów, ale i rzeczy oraz organizmów żywych (teleportacja).

Wartości są składnikiem kultury ludzkiej i ewoluują wraz z nią; jedne szybciej, inne wolniej. Jako wytwór i część natury, człowiek jest obdarzony cechami zwierzęcymi, a zwierzęta - ludzkimi. Ale człowiek, jako istota rozumna, posiada ponadto świadomość, wolną wolę i skomplikowany świat emocjonalny. Zwierzęta, poza instynktem i zachowaniami mu podporządkowanymi (np. instynkt macierzyński), nie znają zazdrości, litości, głupoty, bezmyślności, rozrzutności, zemsty itp., nie potrafią się zbroić i zabijać swoich pobratymców bez potrzeby, nie kłamią, nie pomawiają i nie formułują oszczerstw. Człowiek, przekraczając instynkt rozumem, często myli dobro ze złem i dokonuje niewłaściwych wyborów. „(...) staje w obliczu przerażającego konfliktu, ponieważ jest zarazem więźniem natury i posiada wolną myśl; jest częścią natury i jest pewnego rodzaju kaprysem natury; nie jest w sumie ani tutaj, ani gdzie

indziej. Świadomość człowieka uczyniła go obcym w tym świecie, istotą izolowaną, samotną i przerażoną”².

Podstawową przyczyną napięcie między ludźmi prowadzącą do wzajemnej agresji jest niedostateczna ilość dóbr konsumpcyjnych, przy jednoczesnym ich marnotrawieniu. Ale takiemu dyskomfortowi ludzie nie potrafią zaradzić, bo nie są w stanie osiągnąć powszechnego (najczęściej lokalnego) porozumienia w różnych sprawach. Jednak człowiek pragnie poczucia więzi ze wszystkimi, z całym ludzkim rodzajem, a ponieważ taka więź nie jest osiągalna w doczesnym doświadczeniu, szuka jej w przeżyciach mistycznych i w religii. Znowu Fromm: „Jeżeli ktoś wierzy w dobro i człowieka jako w jedyną jego potencjalność (...), przeżyje bolesne rozczarowanie. Jeżeli ktoś natomiast wierzy w skrajność przeciwną, skończy jako cynik i będzie ślepy na postrzeganie dobra w innych i u siebie”³. Wszelako rozwikłanie tych sprzeczności nie jest możliwe, chociaż można niwelować ich zgubne skutki. Człowiek bowiem zawsze będzie rozdzierany namiętnościami, bo „(...) mieści w sobie wszystko to, czym była ludzkość, i wszystko to, czym stanie się ona w przyszłości”⁴.

Inną, ważną przyczyną waśni jest niemożność osiągnięcia ugody co do tego, jakie wartości są pozytywne, a jakie negatywne, czym jest dobro, a czym jest zło.

Ambiwalencja wartości. Słynny „gest Kozakiewicza” zademonstrowany światu w trakcie Igrzysk Olimpijskich w Moskwie w 1980 roku u jednych wywołał zgorszenie, dla innych był przejawem najwyższego męstwa i patriotyzmu. W trakcie budowy obiektów komunikacyjnych jedni, na znak protestu, przykuwają się łańcuchami do pni drzew, inni siłą, w majestacie prawa, usuwają protestujących. Spraw spornych i niemożliwych do rozwiązania jest mnóstwo na każdym kroku, bo to, co dla jednych jest złe, dla innych - jest dobre i odwrotnie. Ocena rzeczy, czynów, zachowań ludzkich płynie bowiem nie tylko ze strony rozumu,

² E. Fromm: *Serce człowieka. Jego niezwykła zdolność do dobra i zła*. Warszawa-Wrocław 1996, s. 115.

³ Tamże, s. 121-122.

⁴ Tamże, s. 90.

ale także sympatii, nostalgii, pamięci, emocji, uporu, a najczęściej nieświadomości i głupoty⁵.

Nikt nie widział - ani też nie był w stanie zarejestrować w jakikolwiek sposób pośredni - dobra jako takiego, i nikt nie widział zła w czystej postaci, takie byty nie istnieją. Są tylko ich nośniki: rzeczy i czyny ludzkie oceniane pozytywnie bądź negatywnie. Oceny zaś, jak rzekłem, są różne, najczęściej przeciwstawne. Wystarczy uruchomić telewizor w czasie relacji z obrad naszego Sejmu, by się przekonać, że jarmarczne pyskówki przeniesiono do salonów i pałaców, gdzie rozkwitają z niezwykłą intensywnością. „Granica między dobrem a złem jest niewyraźna i mglista”⁶, pisze współczesny myśliciel, a w ślad za nim zwykły człowiek albo kieruje się wskazaniem księdza dobrodzieja, albo sam stanowi „prawo pięści”. Niewłaściwie praktykowana demokracja doprowadziła do wytrzebienia autorytetów w każdej dziedzinie życia, a o ferowaniu ocen moralnych (i innych) decyduje splot zdarzeń, czyli tzw. okoliczności⁷. Inny myśliciel poucza: „Kołakowski uważa, iż od czło-

⁵ „Rozumna, a nielogiczna natura ludzka każe dwóm narodom rywalizować ze sobą, nawet gdy nie zmuszają ich do tego żadne przyczyny gospodarcze, podżega do zażartej walki dwie partie polityczne pomimo zadziwiającego podobieństwa obu programów reform (...), (...) uczymy się w szkole obdarzania szacunkiem, a nawet mianem wielkich ludzi, którzy popełnili takie i podobne niedorzeczności” (K. Lorenz: *Tak zwane zło*. Warszawa 1996, s. 277-278).

⁶ Ph. G. Zimbardo: *Efekt Lucyfera: dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?* Warszawa 2008, s. 26.

⁷ Znany jest mi skandaliczny przypadek barbarzyńskiego zanieczyszczania wód jezior w Dolinie Rospudy. *Prawo wodne* stanowi, że ogrodzenia i granice posesji (oraz pastwisk) mogą być prowadzone w odległości co najmniej 1,5 m od lustra wody. Jednak rolnicy nie instalują stosownych zabezpieczeń, krowy brodzą w jeziorach i „robią swoje”. Rolnicy i właściciele działek przylegających do jezior instalują kładki nagminnie wykorzystywane m.in. do kąpeli, szczególnie przez młodzież szkolną, w miejscach niestrzeżonych. Kładki są budowane bez zezwolenia Starostwa, a na kąpeli także nikt nie wyraził zgody, tragedia może się wydarzyć w każdym momencie. Przedstawiciele lokalnych władz administracyjnych twierdzą, że „są bezsilni” (Regionalna Dyrekcja Ochrony Środowiska, Suwałki). Jednak od dwunastu lat bywam w tym regionie i nigdy nie widziałem w terenie jakichkolwiek strażników czy kontrolerów. Pracownica Urzędu Gminy w Filipowie, słuchająca mojej relacji o tym procederze, niezwykle przenikliwie orzekła: „Proszę pana, rolnicy od wieków w taki sposób korzystali i korzystają z jezior, i na to nie ma rady. Pan powołuje się na obecne prawo, a ono jest martwe”. Przypomniałem sobie trafne słowa poety: *A toto Polska właśnie*” - chyba Polska z baśni i snów, jak za legendarnych władców polskich, Ćwieczka i Piasta kołodzieja. Jeżeli jednostki administracji terenowej bojkotują prawo

wieka zależy, co weźmie górę: dobro czy zło. Stąd ciąży na nas olbrzymia odpowiedzialność. Los świata spoczywa w naszych rękach”⁸. Jedyna stąd pociecha, że nie w rękach diabła, czy w zawirowaniach kosmosu, ale mimo tego - pozostaje nam wiele problemów nie do rozwiązania. Posłuchajmy: „Jeśli ideę głoszącą, że człowiek jest dobry (...), uważamy za słuszną, tkwimy w głębokim złudzeniu (...). (...) to nie jest przypadłość (...), zło jest nieuchronne”⁹. Imperatyw kategoryczny Immanuela Kanta także idzie do kąta, bo już Sokrates nauczał, że na dobry argument zawsze można znaleźć jeszcze lepszy. Jaki rezultat? Fromm odpowiada: „Trudno byłoby znaleźć jakiś przypadek wojny agresywnej, która nie byłaby przedstawiana w terminach wojny obronnej”¹⁰. Łączenie zaś zła z instancjami pozaludzkimi, z jakimiś formami obiektywnego istnienia, to idea manicheizmu (obiektywne dobro i obiektywne zło), wiodąca do wniosków fatalistycznych¹¹.

Tymczasem można wypunktować ludzkie ułomności będące przyczyną zachowań nieprzyjaznych wobec innych, a są to, przykładowo: różne drogi do tego samego celu, często wykluczające się; niska samoocena swoich możliwości; zło jako konieczna droga do realizacji dobra wyższego rzędu (dyplomatycznie mówi się o konieczności podjęcia niepopularnych decyzji, np. rządu); modły do Boga w intencji zniszczenia przeciwnika; radość z cudzego cierpienia (sadyzm)¹². Wreszcie - jedni są miłośnikami życia, radości istnienia, i tacy zwą się **biofilami**, drudzy zaś - są oblubieńcami śmierci i rozkładu, ci zwą się **nekrofilami**. Podziałów między ludźmi pod względem upodobań i opcji światopoglądowych jest o wiele więcej, właściwie - nieprzebrana ilość, i znalezienie *consensusu* nie jest możliwe. Człowiek jest istotą wewnętrznie rozdartą, zarówno w skali gatunku, jak i w obrębie indywidualnych predyspozycji

pod pretekstem niemożności jego wykonania, to sytuacja taka nie tyle zakrawa na śmieszność, co jest niezwykle niebezpieczna.

⁸ Z. Dymarski: *Filozofia diabła* Leszka Kołakowskiego, w: R. Wiśniewski (red.): *Studia z dziejów filozofii zła*. Toruń 1999, s. 193.

⁹ J. Baudrillard: *Pakt jasności. O inteligencji Zła*. Warszawa 2005, s. 115.

¹⁰ E. Fromm, dz. cyt., s. 19-20.

¹¹ Por. J. Baudrillard, dz. cyt., s. 115.

¹² Por. F. Baumeister, K. D. Vohs: *Cztery korzenie zła*, w: A. G. Miller (red.): *Dobro i zło z perspektywy psychologii społecznej*. Kraków 2008, s. 122-134.

- oto podstawowe źródło zła. W świetle powyższego niektóre optymistyczne enuncjacje brzmią jak balsam: „(...) możemy nauczyć się być dobrymi lub złymi, niezależnie od naszego dziedzictwa genetycznego, osobowości czy genealogii”¹³.

Zło a Boska transcendencja. Uważam, że opisy ludzkich perypetii zawarte w *Biblii* nie odnoszą się do świata nadprzyrodzonego, a do odwiecznych problemów człowieka z samym sobą. Głos Boga jest zaś alegorycznym zapisem ludzkiego sumienia, jego pragnień, rozterek, radości i dumy, ale też goryczy porażek i bezsilności poznawczej wobec tajemnicy otaczającego go świata. Ale przede wszystkim tajemnicy samego siebie.

Dla wierzącego przeświadczenie o nieskończonej mocy sprawczej i nieskończonej mądrości Boga jest istotnym wyznacznikiem postępowania i rozumienia wszelkiego istnienia. Dlatego wpada w pułapki sprzeczności wynikającej z uznania tej nadprzyrodzonej najwyższej instancji, oraz własnej wolności do czynienia dobra i zła, która to wolność została mu, bez jego udziału, odgórnie nadana. Bóg wiedział, że człowiek jest niedoskonały, celowo tym ułomnościami nie zapobiegł, w dodatku człowieka obarcza odpowiedzialnością za coś, co... sam sprokurował. Szczerą chęć rozwikłania takich dylematów absorbowała najcięższe umysły religijne i świeckie, ale bez powodzenia, bowiem założenie o najwyższej Boskiej tajemnicy z jednej strony, i o znikomej wartości ludzkiego intelektu z drugiej, prowadzi tylko do frustracji, albo do obrazoburczych ambicji rozpoznania logiki myślenia Najwyższego Majestatu¹⁴.

Na gruncie mojego myślenia logicznego, nad wyraz niedoskonałego, mogę powiedzieć, że jeśli człowiek jest dziełem wszechmocnego Boga, to tworzy ze swoim stwórcą całość. Dopóki człowiek będzie występny (chodzi o łamanie zasad postępowania przez siebie ustanowionych), do-

¹³ Ph. P. Zimbardo, dz. cyt., s. 29.

¹⁴ Por. M. McCord Adams: *The Problem of Hell: A Problem of Evil for Christians*, w: W. L. Rowe (red.): *God and the Problem of Evil*. Blackwell Publishers LTD, Oxford 2001; B. Wolniewicz: *O logice Bożej*. „Edukacja Filozoficzna” 39/2005.

póty występny będzie także Bóg: mieści On w sobie całe dobro, ale i całe zło tego świata¹⁵.

Wielu jednak spośród tych, którzy akceptują teorię o obiektywnym istnieniu Boskiej nadprzyrodzoności, sądzi, że moce szatańskie przekroczyły świat Boskiej doskonałości i „grają Bogu na nosie”, są nienaruszalne i nie podlegają Boskiej jurysdykcji. Człowiek tym różni się od szatana, że każde jego wykroczenie poza nadprzyrodzony porządek rzeczy będzie srogo karane: wieczne potępienie dla jednych, wieczne zbawienie dla drugich. Jednak w tej konstrukcji myślowej zawarta jest duża niestosowność: oto musielibyśmy uznać, że poza Boskim, istnieje jakiś inny świat¹⁶, zatem zło jest taką samą wartością, jak dobro, i w sposób niekwestionowany mieści się w obrębie ludzkich czynów i ich ocen, po wsze czasy, dopóki człowiek będzie istniał.

Diabeł jako kosmiczna entelechia. Kosmogoniczna teoria zia.

Inną perspektywę myślową proponują teoretycy, wedle których zło ma rodowód kosmiczny, jest obecne strukturalnie we wszystkich molekułach, monadach, korpuskułach, drobinach i atomach, zatem także w ludzkich genach, w jego DNA: złem jesteśmy przesiąknięci „do szpiku kości”, jako dzieci mrocznych sił kosmicznych¹⁷.

Pora na małe uporządkowanie tematu. Wyłaniają się co najmniej cztery sposoby wyjaśniania i usprawiedliwiania niewłaściwego postępowania człowieka. **Po pierwsze**, zanim Bóg zdecydował się na powołanie do życia istoty świadomej, świat był piękny i doskonały. Człowiek jednak uległ pokusie pychy i od tej pory jest naznaczony znakiem zepsucia: błądzi i jest karany. **Po drugie**, człowiek, już jako byt potencjalny, był w Boskim planie stworzenia przeznaczony „do odrzutu”, w przeciwieństwie do innych istnień. Nad żabą, która może wieść beztroski żywot od narodzin aż do śmierci (chyba, że połknie ją bocian albo szczupak), ma tę wątpliwą przewagę, że może uczyć się na swoich błędach i

¹⁵ Por. np. I. Correra: *Is God Evil?*, w: M. P. Lara (red.): *Rethinking Evil*. Berkeley-Los Angeles-London 2001, s. 26.

¹⁶ Zob. M.-II. Congourdean (red.): *Bóg i zło (Wstęp)*. Kraków 2004, s. 5-33.

¹⁷ Pewien mój znajomy astronom-amator, obserwujący nocne, bezchmurne niebo za pomocą teleskopu własnej konstrukcji odkrył, że diabeł na stałe usadowił się w gwiazdozbiorze zwanym Warkocz Bereniki, i tkwi tam niczym rzep na psim ogonie.

ich unikać: przewagę wątpliwą, bo z tej szansy korzysta rzadko, najczęściej w przysłowiach. **Po trzecie**, zło jest wyłącznym dziełem człowieka, istoty słabej i niedoskonałej, ale przekraczającej swoje ułomności dzięki możliwości refleksji i samowiedzy. Ten punkt widzenia jest mi najbliższy. **Po czwarte**, zło tkwi immanentnie w strukturze świata, i na ten stan rzeczy nie mamy najmniejszego wpływu. Zło jest fatum, negatywną cechą wszelkiego istnienia, i swoją wredną obecność manifestuje zniechcąca, zasadniczo wykorzystując człowieka jako swoje narzędzie (tym samym diabeł o rodowodzie kosmicznym zawsze działa „w białych rękawiczkach”). W każdej z tych możliwości bezpośrednim sprawcą czynów negatywnych (złych) jest człowiek, czas więc zaproponować jakąś definicję zła, jedną spośród niezliczonej ilości już znanych.

„Zło można zdefiniować jako zamierzone działanie, które poniża, odczłowiecza, krzywdzi, niszczy lub pozbawia życia niewinnych ludzi”¹⁸. Jak wszystko, co ludzkie, ta definicja ma wiele braków, a przede wszystkim takie, że niewinnego człowieka trudno znaleźć; wiemy jednak, o co chodzi. Po drugie, autor definicji nie przewiduje niewłaściwego działania człowieka, który tej niewłaściwości sobie nie uświadamia, albo wręcz sądzi, że postępował dobrze. Jednak nie bądźmy tacy drobiazgowi, posłuchajmy mądrzejszych od nas: „(...) mało kto uważa siebie za osobę złą. Jak na ironię, wielu spośród tych, których czyny historia potępiła jako najcięższe z wykroczeń, uważało, że starali się, jak tylko mogli, aby zrobić coś dobrego i szlachetnego”¹⁹. Tacy zapewne najchętniej posłużyliby się kosmogoniczną teorią zła w celu oczyszczenia się z zarzutów, gdyby nie to, że ta teoria już na pierwszy rzut oka jest absurdalna. Zło jest widoczne wówczas, gdy można porównać co najmniej dwa elementy i je ocenić: to, co złe jest odmienne od tego, co dobre. Natomiast w kosmosie nie istnieje taka instancja (świadoma), dokonująca podobnych kwalifikacji, ani nie czyniąca dobrze: w przyrodzie, poza człowiekiem, nikt i nic nie dokonuje wartościowania i wyborów. Szkopuł w tym, że człowiek może wybrać taką teorię powstawania i zanikania, która mu się bardziej podoba, np. teorię emergencji o nie-

¹⁸ Ph. G. Zimbardo: *Psychologia zła z perspektywy sytuacyjnej*, w: M. G. Miller (red.): *Dobro i zło z perspektywy psychologii społecznej*, Kraków 2008, s. 36.

¹⁹ R. F. Baumeister, K. D. Vohs: *Cztery korzenie zła*, dz. cyt., s. 115.

oczekiwanym powstawaniu nowych struktur, ale nie chaotycznym, a kierowanym czynnikiem duchowym, porządkującym²⁰. O uporządkowaniu przyrody, zarówno w jej mikro-, jak i w makro-strukturze, poucza każde doświadczenie empiryczne, twierdzą zwolennicy tego stanowiska. Dodają, że przyroda (kosmos) nie wyłania z siebie układów gorszych jakościowo, ale zawsze doskonalsze. Człowiek podlega tym samym prawidłowościom²¹.

Otóż człowiek, uwikłany (w jego przekonaniu) w potężne siły kosmiczne, czuje się bezkarny w gąszczu niezliczonych, ale koniecznych możliwości, i podobnie traktuje sąsiedztwo innych: jako krainę nieskończonych możliwości. Jest zatem anonimową monadą, a w tłumie trudno jest rozpoznać rzeczywistych sprawców i ich powiązania. Dlatego rozsądna jest propozycja, aby przy procedurach oceniających ludzi odróżniać złe czyny od ludzi źle czyniących. „(...) to sprecyzowanie może doprowadzić do znalezienia sposobów na przemianę takich prowokujących sytuacji, tak aby można było zmodyfikować zachowanie”²².

Konkluzja. Nie przekonują mnie autorzy teorii o transcendentnych źródłach zła, nadprzyrodzonych czy kosmicznych. Jednostka postępuje pod wpływem własnych impulsów woli, albo woli innych osób; także pod wpływem istniejących bądź wyimaginowanych okoliczności. Formułuje cele, które chce osiągnąć, i albo prawidłowo ocenia własne możliwości, albo je przecenia, bądź nie docenia swoich uzdolnień. Tłumi własne ambicje, albo daje im niepoohamowany upust. Nie jest w stanie ogarnąć możliwości, jakie stwarza sytuacja, w jakiej się znajduje, albo tworzy iluzoryczne cele mające uszczęśliwić innych. Tym samym jednostka częściej błądzi niż kroczy słuszną drogą; wykorzystuje tylko w

²⁰ Zob. np. W. R. Stoeger: *Entropy, emergence, and the physical roots*, w: N. Murphy, R. J. Russell, W. R. Stoeger SJ (red.): *Physics and Cosmology. Scientific Perspectives on the Problem of Natural Evil*. Vatican 2007, s. 106.

²¹ Rzecz prosta, istnieją inne, a nawet przeciwstawne teorie kosmogoniczne. Oto przykłady: „Świat się rozprzęgł dzięki powolnemu zwyrodnieniu energii, która stale przechodzi w postać uniemożliwiającą jej zużytkowanie” (A. Eddington: *Czy Wszechświat się rozszerza?* Warszawa 1960, s. 171). Albo: „Wszechświat materialny zdaje się przemijać, jak dźwięk gasnący w oddali; zdaje się rozpyływać - jak wizja” (J. Jeans: *Niebo*. Wrocław 1946, s. 151).

²² E. Aronson: *Redukcja wrogości i budowanie współczucia*, w: A. G. Miller (red.): *Dobro i zło...*, wyd. cyt., s. 583.

nieznacznym stopniu dary, którymi dysponuje, i którymi obdarzają ją inni. Jest istotą zagubioną, nieustannie poszukującą samopotwierdzenia, odkrycia i zrealizowania własnych wartości. Poszukuje więzi z innymi, i jej nie znajduje. A nie znajdując, występuje przeciwko swoim pobratymcom. Lista przyczyn zła, które czyni człowiek, jest nieskończona.

Jednak lista czynów dobrych jest równie bogata, może nawet większa, skoro obserwujemy stały postęp w kulturze. Rozpoznanie ich pełni przekracza granice ludzkiej dociekliwości, jak nie jest możliwe udzielenie kompletnej odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek.

Summary

I polemize with some authors' thinking the source of evil is or in God omnipotence and in God omniscience, or that evil is feature of cosmic order. To my mind man is the only creator of values, i.e. the only man is able to estimate which human behaviour is good and which is bad one.

Key words: good, evil, value, cosmic order, human behaviour.

MAŁGORZATA CZARNOCKA
IFiS PAN, Warszawa

CZŁOWIEK WIELOWYMIAROWY. DWIE PRÓBY ONTOLOGICZNEGO UJĘCIA

0. Poniżej rozważam dwie dysjunktywne propozycje ontologicznego ujęcia ludzkiej wielowymiarowej natury: jako ulokowanego w przestrzeni (w znaczeniu, z zastrzeżeniami wyłuszczonymi poniżej, nie potocznym, a abstrakcyjnym, wprowadzonym w matematyce i stosowanym we współczesnej fizyce) wielowymiarowego obiektu, oraz jako bytu komplementarnego w znaczeniu komplementarności przejętym z fizyki. Opierając się na wymienionych ontologicznych konstrukcjach obecnych we współczesnej fizyce, a prawie zupełnie nie zauważanych w filozofii, można przedstawić człowieka jako heterogeniczną całość, która jednak — co może wydać się niemożliwe lub bezsensowne — nie składa się z takich części jak emocje, ciało, indywidualna i społeczna świadomość itd., ani nie jest strukturą nadbudowaną nad wymienionymi elementami człowieczeństwa.

Przedstawiana tu analiza i propozycje skupione na ontologicznym aspekcie tezy o wielowymiarowości ludzkiej natury są kontynuacją moich rozważań z monografii *Podmiot poznania a nauka*¹.

1. W najogólniejszym ujęciu wielowymiarowość polega na tym, że ludzka natura i sam człowiek nie redukują się do jednego typu atrybutów (albo do duszy, albo do ciała, albo do sfery indywidualnej świadomości, albo do zespołu społecznych interakcji itp.) i w konsekwencji do jednego rodzaju funkcji, władz, zdolności, możliwości. Poszukiwanie ontologicznych fundamentów dla modelu człowieka wielowymiarowego jest konieczne dla zagwarantowania jasności, wiarygodności i poprawności tego modelu. Należy wyjaśnić, jak człowiek jest jednością, mimo iż jest wieloraki, a więc, z pozoru, rozbity na rozmaite swe wymiary.

¹ M. Czarnocka: *Podmiot poznania a nauka*. Wrocław 2003.

Teza o wielości wymiarów ludzkiej natury nie jest nowa, ani odosobniona, chociaż stosunkowo rzadka. Pokrewną głosi ostatnio, między innymi, Gemot Böhme², a niektóre koncepcje klasyczne również przedstawiają człowieka jako istotę wielowymiarową, bez hierarchizowania wymiarów. Spektakularną egzemplifikacją jest klasyczne już Maxa Schelera wyobrażenie człowieka jako trójdzielnej struktury. Liczne nieredukcjonistyczne dualizmy, począwszy od Arystotelesowskiego, utrzymujące, że człowiek składa się z duszy i ciała, są koncepcjami ludzkiej dwuwymiarowości, a więc najprostszej wielowymiarowości³.

Przeświadczenia o ludzkiej wielowymiarowości unika się w filozofii z tego względu, że porzuca ono powszechne w niej ontologiczne idee redukcjonistyczne. Wyobrażenie człowieka jako wielowymiarowego częściej pojawia się poza filozofią. Rozumienie ludzkiej natury przez Bronisława Malinowskiego, przedstawione przez Jamesa Frazera (który też, jak można sądzić, opowiada się za nim) miarodajne, znamienne dla antropologów i o najwyższej wartości, nie ma charakteru redukcjonistycznego: „Metoda dra Malinowskiego wyróżnia się tym, że uwzględnia w pełni całą złożoność natury ludzkiej. Widzi on człowieka, że tak powiem, wielowymiarowo, a nie jednopłaszczyznowo. Nie zapomina on nigdy, że człowiek powoduje się emocjami w tym samym co najmniej stopniu co rozumem i jako badacz nieustannie dąży do wykrywania emocjonalnych, jak też i racjonalnych pobudek ludzkiego działania. Naukowiec, podobnie jak literat, bywa na ogół zbyt skłonny do abstrakcyjnego rozpatrywania człowieka, obierając zazwyczaj za przedmiot swych rozważań tylko jedną stronę jego złożonej i wielowarstwowej natury”⁴.

W przeciwieństwie do poglądów „nie filozoficznych” antropologów, dwudziestowieczna i obecna antropologia filozoficzna skłania się do idei człowieka jednowymiarowego (Plessner, Gehlen, socjologizujące teorie

² G. Böhme: *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, przeł. P. Domański. Warszawa 1998.

³ Nie są one redukcjonistyczne (tj. nie redukują ciała do duszy), chociaż hierarchizują ważność ludzkich wymiarów, przyznając duszy rangę pierwszorzędą.

⁴ *Przedmowa do książki B. Malinowskiego Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, przeł. B. Olszewska-Dyoniziak, Sławoj Szymkiewicz. Warszawa 1981, s. 13.

człowieka jako bytu wyłącznie społecznego, nie tylko Marksowskie, a przede wszystkim wszelkie koncepcje materialistyczne, obecnie głównie biologistyczne i najrozmaitsze wersje doktryny rozumności człowieka, wykluczające jego cielesność⁵).

Postulat redukcjonizmu odniesiony do ludzkiej natury głosi, że w idealnym, granicznym przypadku tylko jeden typ atrybutów stanowi o niej; pozostałe są wobec nich wtórne, są ich złożeniami, emanacjami, emergencjami itp. redukującymi się do atrybutów fundujących wszystkie pozostałe. Zgodnie z tym postulatem, wielowymiarowość człowieka jest tylko pozorna; pozór bierze się z nieprzeprowadzenia faktycznie zachodzącej redukcji. Ideałem redukcjonistycznego ujęcia ludzkiej natury jest monizm, według którego ludzka natura jest jednorodna, konstytuowana przez jeden typ atrybutów. Należy wobec tego - głosi normatywny przepis oparty na zasadzie redukcjonizmu - poszukiwać istoty człowieczeństwa we własnościach jednego typu; wszystkie inne mają się do niej zredukować. Dualizm, odniesiony do ludzkiej natury, jest kompromisem wobec postulatu idealnego, monistycznego redukcjonizmu. Efektem przyjęcia redukcjonistycznej zasady ontologicznej⁶ odniesionej do ludzkiej natury są m.in. dyskusje stale obecne w filozofii, czy człowiek jest istotą rozumną, czy też istotą czującą (kierującą się emocjami, podstawowymi w jego naturze), czy istotą duchową, czy istotą cielesną, czy podstawowe są jego biologiczne, wrodzone instynkty, czy też własności, dyspozycje i zdolności zakodowane kulturowo, a więc inaczej, czy jest zwierzęciem, czy jest istotą kulturową odseparowaną od przyrody itp. W dyskusjach człony przeciwstawień traktuje się przy tym jako wykluczające; atrybuty fundamentalne, konstytutywne dla człowieczeństwa mają redukcyjnie wchłaniać przeciwny człon lub człony. Zatem, zapożyczając na wpół metaforyczne określenie Herberta Marcusego, używając go jednak w innym niż jego znaczeniu⁷, człowiek według redukcjo-

⁵ W tym ostatnim przypadku koncepcje nie mają charakteru redukcjonistycznego, a po prostu wykluczają cielesność jako atrybut człowieczeństwa.

⁶1 także metafizycznym - w podwójnym sensie, i Arystotelesowskim, i Kaniowskim.

⁷Marcuse nazywa jednowymiarowym człowieka spłaszczony i ograniczony do jednego wymiaru poprzez represyjne jego warunki społeczne. Tak więc, można wnosić, iż człowiek

nistycznych koncepcji filozoficznych, to człowiek jednowymiarowy. Jeden rodzaj z jego atrybutów jest istotny, konstytuując *de facto* ludzką naturę, a wszystkie inne da się zrekonstruować jako kompleksy owych fundamentalnych.

Redukcjonistyczna zasada ujmowania ludzkiej natury ma istotne walory. Daje obraz prosty i klarowny, nie rozproszony, nie ambiwalentny ani w ocenach, ani w operacjach wczuwania się człowieka we własną istotę. Obraz człowieka jako jednowymiarowego oferuje w swych normatywnych konsekwencjach proste recepty na *modus existendi*, do którego powinno się dążyć. Na przykład, uznając subiektywną duchowość za ośnowę człowieczeństwa, człowiek jest bez wątpliwości przeświadczony, że rozwijając swe duchowe przymioty i poświęcając im szczególną, a nawet wyłączną uwagę, realizuje swe człowieczeństwo. Pozostałe wymiary, cielesność, rozumność, emocjonalność uznaje za niewarte uwagi, nieistotne albo za wtórne czy, rzadziej, emergentne, będące emanacją ludzkiego ducha. Redukcjonistyczna, monistyczna wizja głosi, iż człowiek nie jest rozdarty pomiędzy swe różnorakie, często uznawane za wykluczające się wymiary. Wobec unikania mnogości atrybutów - pozbawiony niepewności co do swej tożsamości. Przede wszystkim zaś człowiek o jednowymiarowej naturze jest niewątpliwie jednością: wszystko, co ludzkie, wyrasta z fundującego człowieczeństwo pnia podstawowych atrybutów jednego typu.

Ontologiczny redukcjonizm, przeciwstawny postulowanej tu wielowymiarowości odniesionej do ludzkiej natury, ma znacznie szerszy, *de facto* uniwersalny wymiar. Jest w zachodniej filozofii jednym z najważniejszych leitmotivów dociekań metafizycznych, powszechnie respektowaną metafizyczną zasadą ontologicznych teoretycznych konstrukcji odnoszących się do różnych sfer bytu: przyrody, bytów supranaturalnych, a nawet światów możliwych. Ontologiczny redukcjonizm głosi, że mimo różnorodności typów obiektów zastanych w rzeczywistości na poziomie fenomenów, jej fundament i także fundament jej poszczególnych sfer (jeśli takie się wyróżnia) jest monokategorialny lub ograniczony do niewielu ontycznych kategorii - albo składa się z jednego typu

pełny, wolny, nie poddany presji represywnych społeczeństw jest, według niego, wielowymiarowy.

obiektów (monizmy), albo co najwyżej z bardzo niewielu (dualizm jest stanowiskiem dominującym wśród pluralizmów⁸). W rozważaniach metafizycznych badających fundamenty bytu chodzi o zredukowanie wielości zjawisk (a więc sfery fenomenów⁹) do ontycznej bazy o jak najmniejszej liczbie kategorii. Taka też jest zasada fundująca i prerogatywa całej nauki, przejęta z metafizyki - od starożytności do stanu aktualnego. Prerogatywa ta wytycza i cel nauki, i charakter metod (które są kolażem logiki i metafizycznych zasad wzbogacających ich charakter i ograniczających spektrum logicznych możliwości), i, w konsekwencji, rodzaje akceptowalnych typów rozstrzygnięć¹⁰.

W zgłębianiu ludzkiej natury zasada redukcjonizmu zawodzi; prowadzi do niewiarygodnych obrazów człowieczeństwa - aspektowych, wybiórczych, zbyt przez to ciasnych. Obrazy takie nie są w stanie wyjaśnić bogactwa faktów, choćby konstatowanych przez antropologów: nieredukowalnej różnorodności ludzkich zachowań, ludzkich kultur i cywilizacji, różnitości artefaktów kulturowych w najszerszym rozumieniu pojęcia kultury, rodzajów sposobów egzystencji, bycia człowieka w świecie i typów konstytucji ludzkich światów.

We współczesnej filozofii człowieka redukcjonizm zdaje się umacniać. Dominujące obecnie, scjentystyczne, kognitywistyczne filozoficzne obrazy człowieka są tworzone najczęściej na podstawie tylko jednej naukowej koncepcji lub co najwyżej jednej dziedziny nauki dotyczących jednego aspektu ludzkiej natury.

2. Sądzę, że scjentystyczne obrazy człowieka jednowymiarowego są generowane poprzez metodyczny błąd (mający swe źródło w programowych postulatach filozofii scjentystycznej) nieuprawnionego rozszerzania zakresów koncepcji człowieka wypracowywanych w nauce. Partykularne wyniki naukowe są nieprawidłowo uniwersalizowane: aspekt człowieczeństwa rozpatrywany w jednej teorii naukowej sprowadza się

⁸ Można sądzić, że dualizm eksponuje bezzadność w odnalezieniu najprostszej wersji zasady fundującej rzeczywistość i najprostszymi, ostatecznymi i jedynymi jej elementami.

⁹ O tych twierdzi się nawet niekiedy, że nie należą do rzeczywistości w sensie metafizycznym.

¹⁰ Te muszą spełniać bardziej podstawowe warunki, wytyczone przez zasady metafizyczne, zanim zostaną uzasadniane.

do wizji odtwarzających cały horyzont człowieczeństwa. Porzuca się przy tym pozostałe, nie uwzględniane aspekty jako nieistotne, nawet kontygentne. Na przykład, teoria ewolucji Darwina będąca w biologii teorią powstawania i zmian gatunków, w ciągu jej filozoficznych transpozycji przekształca się w całościowy obraz ludzkiej natury, a mianowicie w koncepcję człowieka jako istoty wyłącznie biologicznej, kierowanej pierwotnymi instynktami, całkowicie determinowanej walką o przetrwanie. Filozoficzne interpretacje freudyizmu postulują fundowanie ludzkiej natury w podświadomości¹¹. Najszerzej obecnie propagowane w naukach kognitywnych koncepcje przenoszone do filozofii upatrują ludzkiej istoty w cielesnym centralnym układzie nerwowym, albo dematerializują człowieka, jednocześnie pozbawiając go świadomości, poprzez imputowanie mu bliskiego pokrewieństwa z programami komputerowymi (sztuczna inteligencja).

Alternatywne operacje narzucające się tu, to jest dokonywanie niewyrafinowanych syntez, czyli sklejanie poszczególnych koncepcji też ma zasadnicze wady. Imputowanie filozofii roli syntezy wyników naukowych postulowane przez dawniejsze scjentyzmy, choćby Comte'a, nie tylko pozbawia ją kreatywności, czyni ją działalnością wtórną i całkowicie nieautonomiczną, ale także jest niemożliwe. Chociażby z tego względu, że poszczególne koncepcje naukowe są nieporównywalne w sensie Kuhnowskim, operując zupełnie różnymi systemami pojęć, a więc inaczej konstytuując ontyczne podstawy swych dziedzin przedmiotowych.

Korzenie problemu konstruowania antropologicznych filozoficznych wizji na podstawie teorii naukowych (częstkowych dotyczących aspektów człowieczeństwa) tkwią zatem na poziomie metafizycznym, konkretniej, na poziomie konfrontacji filozofii z nauką. Niewiarygodność standardowych scjentyzmów nie prowadzi do wniosku, iż filozofia powinna się odizolować od wizji oferowanych przez naukę. Jednak związki filozofii z nauką nie mogą polegać na nieuprawnionym uogół-

¹¹ Z uwagi na niejednoznaczny status pierwotnego freudyizmu transpozycja ma zatarte, płynne granice i jest niepewna. Można bowiem mniemać, że kreacje samego Freuda nie były pomyślane tylko jako wnikięcie w ludzką psychikę, w obręb jej podświadomości, a ogólniej - jako ujmujące istotę człowieka.

nianiu wyników nauki, ani na ich prostym łączeniu. Filozof nie ma też profesjonalnych uprawnień do oceniania wiarygodności naukowych teorii aspektów człowieka, *versus* ich kontyngentności i nieistotności dla filozoficznych wglądów. Jeśli decyduje się na czerpanie źródłowych treści z nauki, musi uwzględniać wszystkie relewantne jej koncepcje, w rozpatrywanym przypadku koncepcji człowieka - wszystkie teorie naukowe dotyczące rozmaitych aspektów człowieka. Jednocześnie filozofia powinna przekraczać partykularność poszczególnych naukowych ujęć człowieka, wznosząc się ponad nie i zajmując transgresyjny wobec nauki (mimo zachowania z nią związków, posłużenia się nią jako materiałem źródłowym, a przynajmniej bazą inspiracji) wgląd w to, kim jest człowiek. Nie ma żadnych przepisów na tworzenie takich wizji oprócz wyżej przedstawionych warunków negatywnych. Nie ma też, jak się wydaje, reguł sztywno wyznaczonych. Pewna płynność metody, jej niedookreśloność, nieistnienie metodycznych silnych standardów znamionuje filozoficzne eksploracje.

Z zajęcia takiej zewnętrznej, transgresyjnej, autonomicznej wobec nauki perspektywy wypływa - przy zejściu z poziomu metafizycznego na filozoficzny - obraz człowieka jako wielowymiarowego. Jest on wsparty na pozafilozoficznej, głównie naukowej wiedzy o człowieku; nie jest jednak ani jej uogólnieniem, ani sumowaniem. Czerpie z całości wiedzy o człowieku w luźniejszy, inspiracyjny sposób posiłkując się założeniem, że każda z pozafilozoficznych koncepcji odkrywa pewien fragment, okrusz tajemnicy, jaką jest człowiek. Koncepcji tych, z reguły nieporównywalnych, lecz równie wiarygodnych i cennych, nie należy uznawać za wzajemnie sprzeczne, a chociażby za konkurencyjne w słabszym i niedookreślonym sensie. Teza o wielowymiarowości potwierdza się też jako eksplanacyjnie efektywna. Pozwala mianowicie wyjaśnić rozmaite egzystencjalne konteksty ludzkiej kondycji i różne typy ludzkiej aktywności, zawsze o sprzężonych wymiarach.

Odchodząc nieco od głównego toku wywodu należy stwierdzić, że jest zawodne odwoływanie się w badaniu ludzkiej natury do wiedzy, zdawałoby się, najpewniejszej, to jest uzyskiwanej w introspekcji. Każdy człowiek, wgłębiając się w introspekcji w siebie samego (faktycznie tylko we własną świadomość, tę bowiem jedynie obejmuje intro-

spekcja), powinien - można by mniemać - najjaśniej ustalić, kim jest. Introspekcyjne zanurzanie się podmiotu w siebie samego jest jednak nierealizowalne w czystej postaci, ponieważ introspekcja obciążona jest wiedzą wcześniej przyswojoną przez podmiot, poza-introspekcyjną chociażby przez operowanie jakimś systemem pojęć koniecznym do sformułowania wiedzy. *Casus* introspekcji jest pod tym względem taki sam, jak *casus* spostrzeżenia zmysłowego: oba z koniecznością wykraczają poza swe czyste formy. W istocie te formy są iluzjami. Zawieszając wszelką nabytą wiedzę, odrzuca się możliwość pojęciowego ujmowania i artykułowania introspekcyjnego poznania, albo, co bardzo wątpliwe, tworzy się system pojęciowy zupełnie prywatny, a więc i niemożliwy do komunikowania. Człowiek przystępuje do introspekcyjnego wglądu w siebie samego z już pojęciowym kategoryzowaniem (zewnętrznym względem danego aktu introspekcji), a również z wprowadzonymi poza introspekcją przeświadczeniami, kim jest.

3. W największym skrócie człowiek wielowymiarowy¹² jest bytem heterogenicznym, wielorakim i nie zhierarchizowanym: jego wymiary są równorzędne, jednakowo ontycznie pierwotne, wzajemnie nieredukowalne, a jednocześnie ze sobą nieseparowalnie powiązane. Człowiek nie jest tylko rozumny, ani nie kieruje się tylko emocjami, ani nie jest tylko cielesny, albo tylko duchowy, przy czym cielesność nie jest emanacją duchowości, a duchowość nie redukuje się do ludzkiego ciała. Również rozumności nie da się przedstawić jako cielesności (na przykład układu połączeń nerwowych w mózgu); z cielesności nie da się przecież odtworzyć rozumu, czego dowodzą nieefektywne, chociaż bardzo liczne i intensywne zabiegi kognitywistów. Ponadto człowiek nie jest bytem wyłącznie indywidualnym, izolowanym, ale także homeostatycznym, co oznacza, że jest bytem otwartym na świat i zanurzonym w świecie. To stwierdzają nie tylko zwolennicy twórczości Heideggera i jego następcy, ale także powołujący biologiczne teorie człowieka (poza koncepcją autopoietyczności Maturalnego i Vareli), a do granic doprowadzają wizje socjologizujące. Homeostaza człowieka ze światem nie dotyczy zespolenia (przenikania i oddziaływania) tylko wymiaru biologicznego, ale

¹² Szczegółowo przedstawiłam tę kwestię w monografii *Podmiot poznania a nauka*, zob. przypis 2.

także kulturowego, społecznego, duchowego, ogólnie, tego, co niebiologiczne w człowieku. Człowiek jest ponadto bytem zmieniającym się, a mimo to zachowującym swą tożsamość — i w subiektywnym odczuciu, i w ocenach innych.

Człowiek jest zatem jednością zawierającą wymiary (warstwy, aspekty) człowieczeństwa. Wymiary są nierozdzielnie ze sobą związane na poziomie ontycznym - nie mogą one istnieć samodzielnie, poza zespolem. Człowiek jest wielością w niepodzielnej jedności. Nie da się, między innymi, oddzielić emocji od rozumu, sfery indywidualnej od sfery społecznej, ciała od świadomości¹³; wszystkie wymiary składające się na ludzką naturę są ontycznie niesamodzielne. Jest niewątpliwe, że wymiary nie są własnościami; karkołomne byłoby twierdzenie, że na przykład rozum jest własnością człowieka, albo że własnościami są jego emocje czy indywidualna świadomość.

Te konstatacje rodzą teoretyczny problem: jakim ontycznym obiektem jest człowiek, skoro jest jednością, a przy tym jest nierozdzielnie i nieredukowalnie wieloraki, a ponadto, co jest już oddzielnym problemem, jest zanurzony w świecie i zmienny? Czy można w ogóle wyobrazić sobie taki byt, który jest jeden, a przy tym wieloraki w taki szczególny sposób, iż nie jest złożeniem innych bytów, samodzielnych, pozostających względem siebie w zewnętrznych relacjach¹⁴? Czy założenie nierozdzielnej jedności zawierającej wielość nie rodzi sprzeczności, nie jest ekspresją bezsensownych irracjonalnych wizji?

Trzeba przede wszystkim wykluczyć dwa narzucające się i najczęstsze rozstrzygnięcia: iż ludzka natura jest mereologiczną sumą (rozmaicie uszczegóławianą), oraz że jest strukturą. Obie te propozycje zakładają, że człowiek jest złożeniem obiektów posiadających ontyczną samodzielność i połączonych zewnętrznymi relacjami, na przykład oddziaływaniami (interakcjonizmy są częstą propozycją w rozważaniu problemu psychofizycznego). I sumę mereologiczną, i strukturę można bowiem, *ex*

¹³ Nieśmiertelna dusza, egzystująca niezależnie od ciała, jest religijnym odstępstwem od rozważanego tu obrazu. Tej klasy sytuacji nie rozważam.

¹⁴ Do atrybutów bytu należy jego samoistne istnienie, a wymiary człowieka nie istnieją samodzielnie; samo mówienie o istnieniu samodzielnego rozumu lub samodzielných emocji, oderwanych od człowieka *en bloc*, wydaje się być nonsensem.

definitions, rozłożyć na składowe; po rozłożeniu ich elementy zachowują tę ontyczną tożsamość, jaką miały w całości; są zatem samodzielnymi bytami, które można ze struktury separować. Więź wymiarów w konstytucji człowieka jest silniejsza: nie można rozłożyć go na wymiary, które zachowywałyby tę ontyczną tożsamość, jaką miały w całości, czyli w człowieku. *De facto* nie można go rozłożyć w żaden sposób. Nie ma oddzielnych emocji, ani samoistnego rozumu, a nawet ludzkie ciało, odłączone od innych wymiarów człowieka, nie jest już *de facto* ciałem, ponieważ traci wszystkie swe atrybutywne funkcje. Są to zwłoki - to, co było, a nie jest funkcjonującym ciałem¹⁵.

4. Można zaproponować dwie propozycje rozwiązania zagadki ontycznej konstytucji człowieka wielowymiarowego. Źródłem hipotez jest fizyka, a więc dziedzina pozornie odległa od rozważanej. Powoływanie dalekich analogii jest jednak tu uprawnione, jeśli założyć, że rzeczywistość jest ontycznie jednolita, a więc w różnych jej sferach występują obiekty jednakowych ontycznych typów, albo przynajmniej typów podobnych. Wnioski wypływające z rozważań nad ontologią fizyki można wobec tego przenieść na całkiem nowe obszary, w tym na eksplorację ludzkiej natury. Fizyka odgrywa w dociekaniach ontologicznych wyróżnioną funkcję, jako że wkracza wśród nauk najgłębiej w naturę bytów i dosyć radykalnie przekracza zdroworozsądkowe, przeważnie atomistyczne wyobrażenia co do ontycznej natury rzeczywistości. Teorie współczesnej fizyki ujawniają ontologiczne fundowanie i postulowane ontyczne kategorie nieobecne w poznaniu zdroworozsądkowym.

Pierwsza hipoteza przyrównuje człowieka do wielowymiarowego obiektu w szczególnej wielowymiarowej przestrzeni, z formalnego punktu widzenia będącej przestrzenią fazową¹⁶. Druga hipoteza powołuje się na zasadę komplementarności Nielsa Bohra. Obie proponowane ontologiczne konstrukcje dotyczą szczególnych obiektów złożonych,

¹⁵ Każdy wymiar ludzkiej natury jest determinowany przede wszystkim przez funkcje, jakie pełni; charakter jego substancji wydaje się kwestią mniejszej wagi.

¹⁶ O przestrzeniach takich, wprowadzonych przez Gibbsa na początku XX wieku, pisze z punktu widzenia fizyka m.in. R. Penrose (zob. *Nowy umysł cesarza. O komputerach, umyśle i prawach fizyki*, przeł. P. Amsterdamski. Warszawa 1996, s. 202-211). Fizycy posługują się nągminnie pojęciem przestrzeni fazowej.

takich mianowicie, które nie składają się ze swoich elementów, w standardowych sensach składania; ich komponenty nie są samodzielnie ontycznie, a przy tym nie są własnościami. Właśnie taką ontyczną konstytucję ma człowiek. Druga hipoteza jest bardziej wątpliwa niż pierwsza.

Da się wykazać, że pojęcie człowieka wielowymiarowego nie jest tylko metaforą poetycko przemawiającą do wyobraźni. Są podstawy do założenia, że człowiek jest ograniczonym (a nie nieskończonym) obiektem w wielowymiarowej przestrzeni¹⁷, w rozumieniu przestrzeni fazowej analogicznym do obowiązującego w fizyce. Przestrzeń ma tu sens szerszy niż potoczny, a ponadto pozbawiony specyficzności przestrzeni fizycznej, zwłaszcza w jej rozumieniu zakładanym w fizyce klasycznej. Analogia dotyczy ontycznej konstytucji: chodzi o obiekt złożony, wielowymiarowy, który ma tę szczególną ontyczną właściwość, że nie jest podzielny na swe wymiary. Żaden z wymiarów przestrzeni i żaden wymiar obiektu w przestrzeni nie istnieją samodzielnie (nie są bytami). Nie są też ich fragmentami¹⁸, ani własnościami. Można przyjąć, że wymiary w przestrzeni są obiektami tworzącymi oddzielną ontyczną kategorię, nieobecną, jak się wydaje, w rozważaniach ontologicznych. Wymiary przestrzeni tworzą odrębną ontyczną kategorię obiektów istotnie niesamodzielnych względem bytów (całości) je generujących, a przy tym nie są ani własnościami, ani relacjami.

Człowiek wielowymiarowy nie jest podzielny na swe emocje, swe ciało, swą subiektywną świadomość, świadomość społeczną, nieświadomość, rozum. A byłby taki, gdyby założyć, że jest on strukturą złożoną ze swych władz, typów potencjalnych aktywności, sposobów funkcjonowania *etc.* Wymiary obiektu wielowymiarowego są szczególnie pod względem ontycznym; ich istnienie ma sens jedynie w całości obiektu, do którego należą. W oderwaniu od całości wymiary nie tylko tracą związki z pozostałymi wymiarami, jak dzieje się to przy rozpadzie struktur na elementy składowe. Tracą jakikolwiek *modus* istnienia. Nie da się przecież sensownie mówić o samodzielnych ontycznie emocjach. Nie da się też stwierdzić w jakikolwiek sposób, że intelekt, oderwany od

¹⁷ Czasoprzestrzeń szczególnej teorii względności najjaśniej i przy tym najprościej oddaje intuicję, o które tu chodzi.

¹⁸ Fragmenty, części przestrzeni to całkiem inna sprawa.

człowieka *en bloc*, może istnieć samodzielnie poza ludzką całością, która go generuje i warunkuje jego istnienie. Ontologiczna identyfikacja człowieka jako wielowymiarowego obiektu w wielowymiarowej przestrzeni pozwala przede wszystkim rozjaśnić charakter jedności w wielości ludzkiej natury. Poszczególne wymiary człowieka są nieseparowalne od innych. Nie są ontycznie samodzielne, jednocześnie nie będąc własnościami człowieka, ani jego fragmentami. Są, podobnie jak wymiary przestrzeni, składowymi egzotycznymi względem przeświadczeń potocznych i, w dużej mierze, też względem ontologicznych standardów. Przestrzeń, w której człowiek egzystuje, nie jest jedynie czasoprzestrzenią fizyczną; ma ona także нефizyczne wymiary: duchowość, emocjonalność, kulturowość, rozumność, sfery świadomości indywidualnej oraz społecznej itd. Człowiek egzystuje nie tylko w fizycznej czasoprzestrzeni, ale także w podprzestrzeni kulturowej, duchowej; wszystkie one razem tworzą pełen ludzki świat.

Rozpoznanie człowieka jako obiektu wielowymiarowego pozwala wyjaśnić zależność pomiędzy jego wymiarami, a więc, pomiędzy rozumem a emocjami, świadomością indywidualną a społeczną, cielesnością a duchowością itd.: wszystkie wymiary przestrzeni są od siebie zależne, i w konstytucji, i, po ukonstytuowaniu, w funkcjonowaniu. W rezultacie, mimo iż człowiek jest obiektem heterogenicznym, funkcjonuje jako niepodzielna jedność, powołująca nieustannie i nieuniknienie wszystkie swe wymiary. Spektakularną analogią jest funkcjonowanie fizycznej czasoprzestrzeni: czas jest sprzężony z przestrzenią w sposób nieseparowalny. Mówienie o czasie „usamodzielnionym” względem przestrzeni jest niemożliwe, jeśli uwzględni wyniki fizyki od powstania szczególnej teorii względności.

Przyrównanie człowieka do obiektu wielowymiarowego (pod względem wielowymiarowości i, w związku z tym, jedności w wielości) rodzi pewne wątpliwości, jednak nie przekreślające zasadności przyrównania. W matematyce i w zmatematyzowanej fizyce definiuje się mianowicie przestrzenie jako struktury nadbudowane nad zbiorami, a zbiory są nieciągłe. Wobec tego zawierają elementy ujęcia atomistycznego. Pomijając kwestię elementarnych obiektów konstytutywnych czło-

wieka¹⁹, wydaje się, że jest on jednością niezatomizowaną, ciągłą. W ogólności jednak nietrudno stwierdzić, że ciągłość jest definiowana w matematyce i, w rezultacie, w fizyce poprzez nieciągłość. Rodzi to stały, chociaż tylko tłący się intuicyjny sprzeciw. W szczególności, czasoprzestrzeń²⁰ (np. Minkowskiego) jest definiowana jako zbiór zdarzeń, przeważnie zdarzeń punktowych (atomowych)²¹, nad którym nadbudowane są relacje separacji czasowej i przestrzennej²². Jednak w tych definicjach - co jest tu najważniejsze - atomistyczne elementy nie dotyczą nieseparowalności wymiarów. Filozofii nie pozostaje nic innego niż odsunąć formalne warunki wnoszące elementy atomistyczne do definicji ciągłych przestrzeni fazowych. Trzeba przystać na prowizorycznie rozstrzygnięcie głoszące, że w tym przypadku nieco wadliwe są elementy formalnie poprawnej definicji, a poprawniejsze intuicyjne, jednak trudne do analitycznego przedstawienia, przekonania o ciągłości. Można też dysjunktywnie twierdzić, że ludzka przestrzeń i ludzie w niej „zanurzeni” w ostatecznym fundowaniu mają nieciągłą konstytucję, a ciągłość stwierdzana poziomie ludzkich fenomenów, w każdym jej wymiarze jest iluzoryczna. Można również utrzymywać, najogólniej, że fundamentem ciągłości jest nieciągłość.

Można zasadnie założyć, iż w każdym ludzkim konstytutywnym wymiarze istnieje (prawdopodobnie ciągłe) spektrum wartości, rzecz jasna, nie liczbowych. Na przykład, emocje zmieniają się od nienawiści po ślepą miłość, rozum od bezmyślności, momentów częściowych odepień przechodzi poprzez stany normalne do nadzwyczajnych momentów wglądów i intelektualnych kreacji itp., a ponadto stany umysłowe zależą od treści aktualnie przywoływanych przez umysły. Zmieniające się wartości poszczególnych wymiarów człowieka (ich identyfikacja z różnego rodzaju jego stanami narzuca się w sposób oczywisty) fundują jego

¹⁹ Nie mogą to być przecież elementy jego ciała.

²⁰ V. Acosta, C. L. Cowan, B. J. Graham: *Podstawy fizyki współczesnej*, przeł. H. Hrynkiwicz. Warszawa 1981, s. 16-24.

²¹ *Nota bene* trudno skonstruować przy użyciu pojęcia zbioru zdarzeń punktowych pojęcie czasoprzestrzeni ciągłej, która byłaby zgodna z intuicyjnymi przekonaniem fizyków.

²² Taką koncepcję wypracował Z. Augustynek. Przedstawiał ją w swych różnych pracach, poświęconych i problemowi czasu i samej ontologii ewentystycznej.

zmienność. Przy tym jego tożsamość jest zachowana - sam on jako obiekt wielowymiarowy pozostaje zachowany, będąc czymś nie po prostu zbiorem swoich stanów, a obiektem nadrzędnym, generującym owe stany.

Zmiany wartości poszczególnych wymiarów są przy tym współzależne na poziomie ontycznej konstytucji człowieka. W szczególności, jego stan emocjonalny jest zależny od jego stanu intelektualnego i odwrotnie, a oba są zależne od kondycji ciała. Przyjmując konstrukcję człowieka jako obiektu wielowymiarowego nie można konstatować determinowania kauzalnego pomiędzy wymiarami. Tak, jak czas nie determinuje przestrzeni w fizycznej czasoprzestrzeni, tak samo emocje nie determinują stanów cielesnych, i odwrotnie. Więż jest inna, silniejsza, pierwotniejsza ontycznie - pochodzi ze współistnienia wymiarów, z których każdy ma całe spektrum wartości.

Przyjęcie, iż człowiek jest obiektem wielowymiarowym w wyłuszczonej tu, nie metaforycznym sensie wielowymiarowości, oferuje rozstrzygnięcie kwestii psychofizycznej konkurencyjnej wobec bodajże najczęściej głoszonego, a mianowicie kauzalnego. Podstawową zaletą tego rozstrzygnięcia jest to, iż relacja pomiędzy ciałem a umysłem to ontyczna relacja pomiędzy wymiarami, które człowiek sprzęga w całość, zarazem generując i utrzymując ich istnienie. Relacja ta jest ontyczna, pierwotna, trudno eksplikowana, a nawet trudno wyrażalna przy użyciu standardowych pojęć ontologicznych. Ciało i umysł są wzajemnie zależne i współwarunkują siebie, jednak nie są związane relacją przyczynowości, płytszą i fizykalną. Kauzalistyczne rozstrzygnięcie problemu psychofizycznego ma istotne wady, a mianowicie jest dopuszczalne, i to z wątpliwościami²³, tylko pod warunkiem założenia materialności umysłu i wszystkich jego wytworów (uczuć, stanów myślenia, wiedzy). Natomiast przy twierdzeniu, że umysł jest niematerialny, przyjęcie relacji przyczynowej w roli relacji umysł - ciało prowadzi do destrukcji zasadę przyczynowości; ta, obejmując byty niematerialne, staje się „wytrychem” do rozwiązywania kwestii metafizycznych dotyczących dowolnych obiektów niematerialnych. Ustanowienie podmiotu poznania z

²³ Zasadniczą wadą jest symetryczność relacji umysł - ciało, stwierdzana doświadczalnie, podczas gdy relacja przyczynowości jest antysymetryczna.

człowieka wielowymiarowego pozwala, między innymi, w niestandardowy sposób rozstrzygnąć problem percepcji.

Konstytucja ludzkiej natury determinuje charakter ludzkiej egzystencji: wielorakiej, której żadnego z wymiarów (emocjonalnego, rozumowego, społecznego, indywidualnego, biologicznego, duchowego itd.) nie można wykluczyć z horyzontu człowieczeństwa. Człowiek jest istotą skazaną ze swej natury na, daleko trawestując słynną buddyjską maksymę, kroczenie ścieżką wieloraką. Jego działania są determinowane własnościami jednocześnie różnych typów. Takim samym mitem jest przeświadczenie, że człowiek kieruje się (lub co najmniej może się kierować) czystym rozumem, jak i przeświadczenie, że poddaje się wyłącznie emocjom.

5. Można też rozważyć identyfikację człowieka jako obiektu komplementarnego w znaczeniu wprowadzonym do fizyki przez Nielsa Bohra, przy założeniu ontologicznej interpretacji tej zasady. Zasada komplementarności w interpretacji ontologicznej głosi, że obiekt kwantowy ma dualną, korpuskularno-falową naturę. Jest więc uznawany za byt ontycznie niejednoznaczny, a nawet, twierdzi się niekiedy, wewnętrznie sprzeczny (fala nie jest cząstką, zatem bycie zarazem falą i cząstką [nie falą] jest sprzecznością). Dokładniej, zasada komplementarności dotyczy par zmiennych kanonicznie sprzężonych²⁴. Przy standardowych realistycznych interpretacjach, *nota bene* dosyć rzadkich²⁵ twierdzi się, że obiekt kwantowy jest dualny - ma podwójną ontyczną naturę, która przejawia się różnie w różnych sytuacjach doświadczalnych - albo jako fala, albo jako korpuskuła. Oba aspekty obiektu, falowy i korpuskularny, są ze sobą sprzężone tak, że nie są obiektami ontycznie samodzielnymi - obiekt kwantowy jest w szczególnym sensie i falą, i cząstką. Uniknięcie sprzeczności prawdopodobnie jest możliwe, gdy założy się, że natura obiektu wskazuje tylko możliwości realizowania, a nie zawiera dwóch obiektów zaktualizowanych, faktycznie istnie-

²⁴ L. I. Schiff: *Mechanika kwantowa*, przeł. Z. Rek, Zbigniew Rek. Warszawa 1977, s. 21.

²⁵ Dominuje interpretacja epistemiczna, związana z fenomenalistyczną interpretacją mechaniki kwantowej: komplementarność odnosi się do możliwych sposobów ich poznawania obiektów, a nie do ich ontycznego statusu. Zakłada się przy tym *implicite*, że poziom epistemiczny jest niezależny od ontycznego.

i falą, i cząstką. Uniknięcie sprzeczności prawdopodobnie jest możliwe, gdy założy się, że natura obiektu wskazuje tylko możliwości realizowania, a nie zawiera dwóch obiektów zaktualizowanych, faktycznie istniejących w każdym obiekcie kwantowym. Dualna natura obiektu jest więc - zasadniej jest przyjąć - dwuelementowym zbiorem możliwości, które realizuje się różnie w rozmaitych sytuacjach interakcji obiektu z innymi elementami przyrody.

W innej, niestandardowej ontologicznej interpretacji można utrzymywać, że ontyczna natura obiektu kwantowego jest zmienna: zależy od obiektów z nim oddziałujących. W zależności zatem od charakteru oddziaływań, ontyczna natura obiektu kwantowego staje się falą, albo korpuskulą. W tej interpretacji mówienie o stałej ontycznej naturze izolowanego obiektu nie jest możliwe: przyroda na najbardziej elementarnych poziomach materii jest istotnie, ontycznie współtowarzyszona: byty ze sobą związane wzajemnie współkreują swoje natury. Interpretacja ta zakłada, że obiekty nie mają stałej ontycznej natury; tę dopiero współtworzą ich konkretne, aktualne stany istnienia. Przypomina to dokonane przez egzystencjalistów odwrócenie wzajemnego generowania istoty i istnienia wobec przeświadczeń tradycyjnych. Jednak w przypadku obiektów kwantowych odwrócenie nie jest tak radykalne jak egzystencjalistyczne: obiekt kwantowy, należałoby założyć, ma *pre-naturę*, pozwalającą na realizację tylko dwóch (falowego i korpuskularnego) modusów istnienia.

W obu interpretacjach jest widoczna niestandardowa ontologiczna wersja holizmu.

Przy obu ontologicznych interpretacjach zasady komplementarności ujawnia się podobieństwo obiektów kwantowych do konstytucji człowieka. Użycie pojęcia komplementarności do przedstawienia ludzkiej natury odsłania przede wszystkim fakt wielości aspektów człowieczeństwa, które w rozmaitych sytuacjach różnie się przejawiają lub są prawie ukryte (analogicznie jak ujawniają się lub są ukryte falowe bądź korpuskularne własności obiektu kwantowego). Można stwierdzić, że to świat zewnętrzny wobec człowieka odsłania wielorakość jego natury, będącej zbiorem ludzkich możliwości. Człowiek jest jednością i, podobnie, jak nie ma sensu twierdzić, że obiekt kwantowy jest falą, albo

że jest korpuskułą, nie można też twierdzić, że człowiek jest tylko swymi emocjami, albo ciałem, albo duchem itd. Jest on jednością wszystkich tych aspektów, różnie się manifestując w sytuacjach bycia w świecie, chociaż nigdy nie w czystych formach: czystej duchowości, czystego intelektu itd. Można mniemać, że w człowieku „komplementarnym” bądź to wszystkie jego aspekty są elementami *pre-natury*, którą świat zewnętrzny doprowadza do charakteru zrealizowanego człowieczeństwa, albo te aspekty są potencjalnościami, aktualizowanymi rozmaicie, gdy człowiek jest poddawany różnym oddziaływaniom świata. Znaczyliby to, że człowieczeństwo bez świata zewnętrznego pozostaje w ogóle niezrealizowane, w stadium przed-istnienia wręcz niemożliwe, co wydaje się implikacją zasadną.

6. Obie ontologiczne propozycje ujęcia ludzkiej natury mają szkieletową formę; aby móc porównać ich wiarygodność, przynajmniej instrumentalną, polegającą na efektywności rozstrzygania różnych problemów dotyczących człowieka, należałoby je rozwinąć i uszczegółowić. Trzeba by także uzupełnić rozważania o problem substancjalnych *versus* funkcjonalnych elementów człowieka. To, co wydaje się w prezentowanym zamyśle najistotniejsze, to stwierdzenie, że dla ujęcia i zrozumienia ludzkiej natury należy poszukiwać niestandardowych rozstrzygnięć ontologicznych. Trzeba sięgać do, co może wydać się paradoksalne, dalekich od zdroworozsądkowych konstrukcji ontologicznych. W konstrukcjach tu przedstawionych jej źródła są fizyczne, jednak one same, wyabstrahowane z fizycznych obciążeń, nie mają charakteru fizycznego. Człowiek jest - mimo jego permanentnej namacalności, nieustannego obcowania, prowadzącego do iluzji bliskości i potoczności - obiektem tak ontycznie specyficznym i wyrafinowanym, że zawodzą tradycyjne rozstrzygnięcia ontologiczne, w dużej mierze implikowane przez wiedzę potoczną i przez klasyczną fizykę, uwikłane w kategorie części, struktury, przyczynowości, oddziaływań²⁶. Rozstrzygnięcia tradycyjne nie są w stanie wyjaśnić specyfiki ludzkiego bycia w świecie, wielorakości człowieka, a jednocześnie bardzo trwałego i silnego przeświadczenia, że człowiek jest jednością.

²⁶ Jak pokazują to wyniki proponowane w najnowszej kognitywistyce i oparte na nich konstrukcje filozoficzne, te rozstrzygnięcia ciągle są jak najbardziej żywe.

Summary

Two proposals of the ontological elucidating of multi-dimensional human nature are considered: the nature as an object in a special phase space, and as a complementary entity. Both the ontological constructions, loosely inspired by results of contemporary physics, view the man as a heterogeneous whole, not being consisted, however, of such parts as emotions, body, individual and social consciousness etc. The man is also not a structure of elements of humanity.

Key words: multi-dimensional man, phase space, complementarity principle.

ANDRZEJ STĘPNIK

RACJONALNOŚĆ INSTRUMENTALNA SAMOBÓJSTWA

Do napisania niniejszego tekstu skłonił mnie artykuł Romana Piotra Godlewskiego pt. *Błądność ontologiczna samobójstwa*¹, w szczególności zawarty w nim interesujący argument, zgodnie z którym „ten, kto czyni samobójstwo celem swojego działania, popełnia błąd logiczny”², czyli działa irracjonalnie. Będę bronił poglądu, że w niektórych sytuacjach samobójstwo stanowi odpowiedni środek do osiągnięcia pewnych celów, a tym samym jest racjonalne instrumentalnie³. Dodatkowo postaram się wykazać niekonkluzywność argumentu Godlewskiego; aby to uczynić, muszę zacząć od jego krótkiej prezentacji.

W swoim artykule Godlewski zamieszcza dwie wersje argumentu: „lapidarną” oraz „bardziej subtelną”. Żeby nie zostać posądzonym o celowe upraszczanie stanowiska oponenta, pozwolę sobie na przytoczenie jego argumentu w wersji subtelniejszej, a co za tym idzie - nieco dłuższej. Argument składa się z ośmiu tez, z których ostatnia stanowi jego konkluzję:

1. Celem działania jest zaspokojenie potrzeb jednostki.
2. Potrzeby jednostki mają źródło w jej umyśle.
3. Zatem w przypadku człowieka w mózgu.
4. Musi się tam znajdować ośrodek, w którym ustalone jest, czy dana potrzeba jest zaspokojona.

¹ Por. R. P. Godlewski: *Błądność ontologiczna samobójstwa*. „Edukacja Filozoficzna” nr 47, 2009, s. 63-69.

² Tamże, s. 63.

³ Por. S. Blackburn: *Oksfordzki słownik filozoficzny*. Warszawa 2004, s. 337; R. Nozick: *The Nature of Rationality*. New Jersey 1993, s. 64. Racjonalność instrumentalną (tyle, że pod nazwą „racjonalności formalnej”) wyróżnia także Kleszcz. Por. R. Kleszcz: *O racjonalności*. Łódź 1998, s. 39-42.

5. Zatem celem działania jest wprowadzenie takich ośrodków wszystkich jej potrzeb w stan zaspokożenia.

6. Unicestwienie takiego ośrodka nie jest wprowadzeniem go w stan zaspokożenia, ani do wprowadzenia go w taki stan nie może prowadzić.

7. Zatem śmierć nie zaspokaja żadnej z potrzeb jednostki, ani do zaspokożenia żadnej z nich nie może prowadzić.

8. Więc śmierć nie może być ani ostatecznym, ani instrumentalnym celem działania⁴.

Dodatkowo zakłada się, iż śmierć wiąże się z całkowitym unicestwieniem jednostki⁵. Wiaże się z tym kolejny, wart rozważenia argument, głoszący, że śmierć jako coś nieokreślonego nie może być przedmiotem porównań. „Śmierć - pisze Godlewski⁶ - nie jest w ogóle stanem jednostki, gdyż kiedy nastąpi, ona już nie istnieje. Wówczas jej stany w ogóle nie są określone, jak wynik dzielenia przez zero. Twierdzenie, że śmierć oznaczać może poprawę stanu cierpiącej jednostki, jest oparte na błędzie logicznym. Ponieważ, skoro stan nieistniejącej jednostki jest nieokreślony, nie może być przedmiotem żadnych porównań. Taka sama jest istota błędności o samobójstwie w ogóle. Wszelka decyzja bowiem z istoty zakłada ocenialność celu działania, a ta, w przypadku śmierci, jest niemożliwa. Ten, kto chce się zabić, przydaje śmierci pewną ocenę i popełnia tym samym błąd logiczny. Ponieważ błąd ten polega na pytaniu o stan przedmiotu nieistniejącego, ma charakter ontologiczny”.

Naszą analizę zaczniemy od argumentu głównego. Pierwsze, co zwraca uwagę, to jego usytuowanie na poziomie opisu: na poziomie tego, co jest, a nie tego, co być powinno. Autor świadomie ucieka od aspektów wartościujących i normatywnych⁷. Tyle tylko, że konkluzja argumentu ma charakter modalny; twierdzi się mocniej, że śmierć nie może być żadnym celem działań jednostki, a nie tylko to - do czego uprawniają przesłanki - że śmierć nie jest żadnym celem działań jed-

⁴ R. P. Godlewski, art. cyt., s. 63-64.

⁵ Por. tamże, s. 64.

⁶ Tamże, s. 66.

⁷ Por. tamże, s. 63.

nostki⁸. Jak nietrudno zauważyć, obie te konkluzje zdają się przeczyć doświadczeniu. Można bowiem podać wiele przykładów osób, które świadomie i z pełnym rozmysłem dążą do popełnienia samobójstwa, a zatem ich celem działania (w każdym razie instrumentalnym) wydaje się być śmierć. Tym samym, istnieją takie jednostki, których celem działania jest śmierć, a jeżeli tak, to śmierć może być celem działania człowieka.

Nie powinniśmy jednak na tym poprzestać. Nawet jeśli konkluzja w postaci modalnej nie wynika z przesłanek, nie mówiąc już o tym, że zdaje się być niezgodna z doświadczeniem, to wszak zawsze można spróbować odpowiednio przeformułować argument (a sądzę, iż jest to możliwe⁹), wskazując na właściwe intencje autora. Godlewskiemu przecież nie chodzi o to, że ludzie nie działają lub nie mogą działać tak, jak gdyby ich celem było popełnienie samobójstwa, lecz o to, że wybierając samobójstwo postępują irracjonalnie. Co prawda, sam argument wskazuje na coś innego, jednakże możemy przyjąć, iż został niedokładnie sformułowany. W takiej sytuacji warto zbadać, czy w argumentie tym nie tkwią jakieś głębsze usterki, uniemożliwiające jakiegokolwiek jego udoskonalenie zgodnie z intencjami autora.

Podstawową wadą argumentu jest moim zdaniem to, że Godlewski nie bierze pod uwagę sytuacji, w której jednostka poprzez decyzję popełnienia samobójstwa zaspokaja jeszcze przed śmiercią pewne swoje potrzeby. Ponieważ ma to miejsce przed śmiercią jednostki, to odpowiadające tym potrzebom ośrodki w mózgu mogą zostać pobudzone. Przykładów tego typu sytuacji można podać wiele. Męczennik, który postanowił zagłodzić się na śmierć czy demonstracyjnie podpalić, jeszcze za

⁸ Powszechnie przyjmuje się na gruncie logik modalnych mało kontrowersyjny aksjomat: $p \rightarrow Mp$ (gdzie Mp rozumie się jako: możliwe, że p). Po zastosowaniu do niego prawa transpozycji otrzymujemy: $\neg Mp \rightarrow \neg p$. Natomiast Godlewski, konstruując swój argument, którego konkluzją powinna być teza, że śmierć nie jest celem działania człowieka (oznaczymy to jako $\neg p$, gdzie p : 'śmierć jest celem działania człowieka'), zamienia ją na twierdzenie, że śmierć nie może być celem działania człowieka (czyli na $\neg Mp$). Zdaje się przy tym posługiwać wątpliwą przesłanką, głoszącą: $\neg p \rightarrow \neg Mp$. Nie jest wszakże tak, że jeśli coś nie zaszło, to jest to niemożliwe.

⁹ Można np. zmienić przesłankę pierwszą na twierdzenie: 1. Celem działania inoże być tylko i wyłącznie zaspokojenie potrzeb jednostki.

życia czerpie satysfakcję z tego, że może przysłużyć się danej idei. Cierpiący na niewyobrażalne bóle chory, podejmując decyzję o samobójstwie, odczuwa ulgę na myśl o kresie cierpienia. Wzgardzony kochanek, decydując się na popełnienie samobójstwa, rozkoszuje się myślą o tym, jak jego śmierć wpłynie na kobietę, którą zarówno kocha, jak i nienawidzi. W każdej z tych sytuacji samobójstwo nie jest celem samym w sobie, lecz jedynie środkiem do osiągnięcia pewnego celu. Pomimo tego, że ów cel nadrzędny działania jest realizowany najczęściej dopiero po śmierci jednostki, zaspokojeniu ulegają pewne potrzeby jednostki jeszcze przed jej śmiercią. Zresztą trzeba tu wyraźnie odróżnić dwie sprawy: zaistnienie pewnego stanu rzeczy i szeroko rozumianą satysfakcję jednostki z jego zaistnienia. Z tego, że pewien stan rzecz może zaistnieć jedynie po śmierci człowieka, nie wynika, że ów człowiek nie może odczuwać z tego satysfakcji jeszcze przed śmiercią, o ile jest przekonany, że jego decyzja przyczyni się do zaistnienia pożądanego stanu rzeczy. Tą decyzją nierzadko - jak pokazałem to wcześniej - bywa decyzja o odebraniu sobie życia. Jeżeli istnieją mocne racje za tym, że odebranie sobie życia spowoduje realizację celu nadrzędnego jednostki, to takie działanie można nazwać co najmniej działaniem racjonalnym instrumentalnie. Podsumowując, jeśli mocne postanowienie o popełnieniu samobójstwa może wiązać się z zaspokojeniem pewnych potrzeb jednostki jeszcze przed jej śmiercią, to w myśl rozumowania Godlewskiego samobójstwo może być celem działania jednostki.

Czy jest to jednak cel obrany racjonalnie? Przypomnijmy sobie drugi argument autora *Błędności ontologicznej samobójstwa*, który sprowadzał się do stwierdzenia, że śmierć jako stan nieistnienia (ontologiczne zero) nie może być przedmiotem jakiejkolwiek oceny. Od razu uderza absurdalność takiego warunku. Jeżeli mogę oceniać tylko te stany, które już zaistniały, to nie mogę oceniać skutków swoich decyzji, gdyż są one powiązane ze stanami rzeczy, które jeszcze nie zaistniały. Jeśli zastanawiam się nad tym, czy lepiej iść do teatru, czy też zostać w domu i przeczytać książkę, to według Godlewskiego nie mogę przypisywać tym stanom rzeczy żadnych wartości, albowiem są to stany rzeczy jeszcze nie urzeczywistnione. Tutaj autor mógłby się bronić, że chociaż te stany rzeczy jeszcze nie zaistniały, to wszak istnieją wchodzące w ich skład

przedmioty, takie jak dany teatr czy konkretna książka. Jest to jednakże niewystarczająca linia obrony. Wystarczy zmodyfikować nasz przykład. Wyobraźmy sobie, iż chcę racjonalnie wybrać, czy powinienem napisać specjalistyczną monografię naukową, czy też książkę popularyzatorską. W obu przypadkach mamy do czynienia z czymś, co w momencie podejmowania decyzji jeszcze nie istnieje, a mimo to jesteśmy skłonni powiedzieć, że wybór ten może zostać podjęty racjonalnie (a to wiąże się z oceną własności „przedmiotów nieistniejących”). Podobnie jest w sytuacji, gdy chcę ocenić, czy lepiej będzie z danego kawałka marmuru wykuć pomnik, czy też zrobić z niego np. schody. Mając dane pewne nadrzędne cele, mogę spróbować ocenić, na ile dane działania przyczyniają się do ich realizacji i wybrać te, które najlepiej przyczynia się do realizacji założonych celów. A jest to postępowanie na wskroś racjonalne (choć jest to racjonalność formalna, a nie racjonalność rzeczowa - w myśl przytaczanych rozróżnień Kleszcza).

Gdyby zatem przyjąć dyrektywę Godlewskiego, zabraniającą oceny „przedmiotów nieistniejących”, problematyczne staje się ocenianie przyszłych stanów rzeczy, a co za tym idzie, racjonalne podejmowanie decyzji. Innym kontrargumentem przeciw tej dyrektywie jest spostrzeżenie, że istnieje możliwość pośredniej oceny „przedmiotu nieistniejącego”. Załóżmy, że przedmiotowi A ze względu na jego cechę C przyznajemy wartość W. Dla ułatwienia dodajmy, że W jest wartością dodatnią (pozytywną), a do tego wartością maksymalną, a przykład rozważamy tylko i wyłącznie w perspektywie występowania bądź nie cechy C. W takim razie sytuację, w której mamy do czynienia ze zniszczeniem przedmiotu A lub zatrąą przez niego cechy C, możemy ocenić negatywnie ze względu na utratę wartości W. Analogicznie możemy rozumować w przypadkach, gdy W jest wartością ujemną (negatywną). Jeżeli zatem przypisujemy jakąś wartość naszemu życiu, to w przypadku naszej śmierci zostaje ona unicestwiona, co daje podstawę do oceny naszej śmierci.

Z powyższym stwierdzeniem nie zgodziłby się Godlewski, który odmawia możliwości oceny nie tylko śmierci, ale także życia. „Analogiczną analizę - pisze¹⁰ - przeprowadzić można w odniesieniu do życia.

¹⁰ Tamże, s. 66.

Również ono jest stanem nieporównywalnym, gdyż jednostka wszystkie swoje doświadczenia zebrała żyjąc. Nie ma możliwości zatem porównać, czy lepsze jest życie, czy jego brak. Nieporównywalność życia jest innym sformułowaniem tezy o nieporównywalności śmierci. Skoro nie ma powodów, by jej unikać, nie ma też powodów, by do niej dążyć. Ten, kto czyni utrzymanie się przy życiu celem swojego działania, również popełnia błąd ontologiczny. Porównuje bowiem życie ze śmiercią; w istocie jest to ten sam błąd, co w przypadku samej śmierci”.

Argument ten zdaje się opierać na fałszywym założeniu, że aby coś ocenić, trzeba to coś porównać z innymi przedmiotami. Wydaje się, iż wielokrotnie oceniamy przedmioty, nie uciekając się do żadnych porównań. Jeśli wielce pozytywnie oceniam wieczór spędzony w teatrze, to tłem tej oceny nie jest porównanie tego wieczoru z ewentualnym wieczorem spędzonym w kinie, w operze, w pubie, czy w domu, czytając książkę. Dopiero w sytuacji decyzyjnej porównuję wartości rozmaitych alternatyw, jednak należy pamiętać, iż wartościowania każdej z nich mogłem dokonać wcześniej, bez uciekania się do porównań. Podobnie jest w przypadku samobójstwa. Mogłem przydać pewną ocenę mojemu życiu jeszcze przed tym, zanim w ogóle pomyślałem o samobójstwie i zacząłem porównywać życie ze śmiercią. To pokazuje, że omawiany argument jest błędny i ujawnia jego absurdalność. Absurdalność ta polega na tym, o czym mówiłem wcześniej, a mianowicie na odebraniu racjonalności decyzjom, w którym porównuję dany stan rzeczy z jego alternatywami. Jako przykład można podać młodego człowieka, który zamierza wybrać pomiędzy studiami informatycznymi a ekonomicznymi, a w tym celu wyobraża sobie siebie w przyszłości jako informatyka lub jako menedżera. Ponieważ oba te stany rzeczy nie mają jeszcze miejsca, a dodatkowo młody student nie posiada ani osobistych doświadczeń informatyka, ani menedżera, nie może - zdaniem Godlewskiego - racjonalnie wybrać przyszłego zawodu i kierunku studiów. A moim zdaniem, może. Opierając się na wiedzy odnośnie do swoich pragnień, ambicji i aspiracji, a także na bazie prognoz co do rynku pracy w przyszłości, może racjonalnie wybrać kierunek studiów. Oczywiście taka decyzja nie musi być trafna. Pamiętajmy, że racjonalność zrelatywizowana jest do pewnego zasobu wiedzy. Decyzja lub czyn mogą być racjonalne na

gruncie pewnego zasobu wiedzy, ale niekoniecznie na gruncie innego. Tak samo wiedza młodego człowieka może zawierać istotne luki, a tym samym jego decyzja - chociaż racjonalna - może okazać się nietrafna.

Reasumując, argument Godlewskiego okazuje się niekonkluzywny, bowiem oparty jest na ukrytych, fałszywych przesłankach. Jest bowiem tak, że, po pierwsze, można w wyniku decyzji o samobójstwie zaspokoić pewne potrzeby i odpowiadające im ośrodki w mózgu jeszcze przez śmiercią, a po drugie, istnieją sposoby wartościowania naszego życia i śmierci. Nasze życie i śmierć nabierają wartości w świetle tego, czemu służą. Tym samym, wbrew Godlewskiemu, w pewnych sytuacjach o decyzjach i działaniach samobójczych możemy powiedzieć, że są racjonalne. Są co najmniej racjonalne instrumentalnie, wtedy gdy są odpowiednim środkiem (celem podrzędnym) do realizacji założonych przez samobójcę celów (nadrzędnych). Wniosek ten wydaje się być zgodny z praktyką społeczną: nie uważamy wszak wszystkich samobójców za osoby działające pod wpływem irracjonalnych czynników (emocji chwili itp.).

Summary

The text is a discussion with Roman Piotr Godlewski's argument against rationality of suicide, comprised in his article *Ontological Mistake of Suicide*. I try to bring the tacit premises of his argument out and demonstrate that the premises are questionable. The objection of my consideration is to prove that Godlewski's argument is inconclusive and suicide can be rational (in instrumental sense).

Key words: suicide, instrumental rationality, life, death.

MACIEJ WOŹNICZKA
Akademia im. J. Długosza
Częstochowa

NEUTRALNOŚĆ CZY ZAANGAŻOWANIE AKSJOLOGICZNE W EDUKACJI FILOZOFICZNEJ?

Inspiracją dla powstania tego tekstu była jedna z dyskusji prowadzonych w czasie obrad Sekcji Dydaktyki Filozofii VIII Zjazdu Filozofii Polskiej. Wiązała się z ona założeniami i uwarunkowaniami aksjologicznymi przekazu kulturowo-edukacyjnego filozofii. Podstawowy problem dotyczył współczesnych metod kształcenia filozoficznego w szkole. Zwolennicy dydaktyki tradycyjnej opowiadali się za metodami zawierającymi jednoznacznie określony, silny przekaz aksjologiczny (orientacja na wartości bezwzględne, samoistne, obiektywne), natomiast przedstawiciele metod współczesnych wskazywali na trudności stosowania tak arbitralnego przekazu i potwierdzali jego osłabienie jako nieunikniony skutek współczesnego stanu edukacji. Główne źródło powstania tego sporu wyniknęło ze zmian w edukacyjnej aksjologii powodowanych wprowadzaniem metod aktywizujących w kształceniu filozoficznym.

Powstałe w wyniku tej inspiracji refleksje zasadniczo odnoszą się do pogranicza edukacyjnego: nauczanie szkolne - nauczanie akademickie. Wprowadzenie powszechnego kształcenia filozoficznego w szkole to swoista nowość edukacyjna, być może mająca nawet charakter zmiany kulturowej. Jak ma wyglądać jeden z najsilniejszych elementów tego kształcenia - tworzenie i przekaz wartości?

1. Ujęcie problemu. Dyskusja w aksjologii kształcenia filozoficznego może być określana jako prawie bezpośrednia konsekwencja polemik we współczesnej aksjologii¹. W tradycyjnie pojmowanej aksjologii

¹Por.: „No i co z tego wszystkiego?» - gotów ktoś zapytać. Przecież spór w filozofii jest czymś notorycznym, w gruncie rzeczy stanowi on sposób istnienia filozofii. Filozofowie spierali się zawsze i wszędzie, i o wszystko. O naturę świata i poznania w planie najogólniejszym, a także

jej podstawy wyprowadzano z etycznych koncepcji dobra. Zróżnicowanie tych koncepcji oraz kłopoty z określeniem ich zasadności stały się przyczyną swoistego pluralizmu aksjologicznego. W dalszym ciągu można mówić o istnieniu sporu między zwolennikami absolutyzmu a przedstawicielami relatywizmu etycznego (i związanego z nim epistemologicznego). Swojej tożsamości konsekwentnie bronią aksjologie związane z religiami. Natomiast w scjentystycznej wizji filozofii następuje znaczna redukcja horyzontu wartości (nauka jako „nóż metafizyczny”). W filozofiach interpretowanych kulturowo zróżnicowanie propozycji aksjologicznych jest nader rozmaite. Spory aksjologiczne w znacznym stopniu są konsekwencją sporów metafizycznych dotyczących modelu kulturowego filozofii (filozofia scjentystyczna, zaangażowana światopoglądowo czy mądrościowo-pedagogiczna).

Próba określenia źródeł i istoty sporu może być przedstawiona w różnych opozycjach: filozofia teoretyczna a filozofia praktyczna, scjentyzm a filozofia światopoglądowa i esencjalna, pragmatyzm *versus* filozofia duchowości, maksymalizm czy minimalizm filozoficzny. Czy wskazane jest zatem uwzględnienie zakresowo szerszych koncepcji filozofii i np. wkroczenie w światopoglądowe czy egzystencjalne przedpole filozofii (polski problem silnego doświadczenia religijnego - przedmiot religia/etyka w szkole)? Jeśli koncepcje filozofii prawie bezpośrednio wyznaczają konwencje kształcenia filozoficznego, to jak w sytuacji zróżnicowania opcji aksjologicznych winni zachowywać się nauczyciele? Czy w przekazie kulturowo-edukacyjnym filozofii winno się zachowywać postawę dystansu wobec wartości i skupiać się głównie na

masę spraw szczegółowych, np. definicje prawdy, przyczynowości, celu itp. Dlaczego w aksjologii, tj. filozoficznej teorii wartości miałyby być inaczej? To, że o wartościach nie wiemy wielu rzeczy dowodzi tyle tylko, że aksjologia pozostaje w takiej samej sytuacji jak inne dziedziny filozofii. Nic tedy dziwnego, że obiektywiści spierają się z subiektywistami, relatywiści z absolutystami, naturaliści z antynaturalistami, kognitywiści z emotywiistami, utylitaryści ze zwolennikami istnienia wartości wewnętrznych, konsekwencjonaliści z deontologami, zwolennicy pierwotności wartości z obrońcami pierwszeństwa powinności, heteronomiści z autonomistami, obrońcy etyki niezależnej od religii z proponentami poglądu, że tylko wiara religijna zapewnia wartościom należne im miejsce itd. Nikt przy tym nie przeczy, że wartości są czymś nadzwyczajnie ważnym.” (J. Woleński: *Wartości: między filozofią a doświadczeniem potocznym*, <http://humanizm.firee.ngo.pl/wolenski2.htm>, 8.11.2009).

transferze wiedzy i kształceniu zdolności filozofowania, czy też pewien przekaz wartości jest nieodłącznym składnikiem transferu wiedzy? Problem ten jest postrzegany przez współczesnych dydaktyków filozofii².

2. Aksjologia edukacji filozoficznej³. W aksjologii kształcenia filozoficznego coraz częściej odchodzi się od jakiegoś jednego arbitralnego paradygmatu (w dziejach to: kanon scholastyki, psychologizm, filozofia zideologizowana, różnicowanie postmodernistyczne). Przedstawiane alternatywne modele zdają się posiadać równie silnie przekonujące czy uzasadnialne racje. W literaturze przedmiotu wskazywana jest obawa dotycząca niebezpieczeństwa zamiany aksjologii na poprawność proceduralną, głównie pod kątem wewnętrznej spójności i zdolności przewidywania zewnętrznych konsekwencji⁴. Czy ta ucieczka w procedurę jest oznaką słabości aksjologicznej edukacji czy nawet kultury współczesnej, czy też jest naturalną konsekwencją przemian kulturowych (np. pragmatyzm jako jedyne odpowiedzialne zachowanie wobec niemocy wykazania arbitralności któregoś z głównych stanowisk aksjologicznych)? Trudno jednak nie zgodzić się z przekonaniem, iż „wybory intelektualne są także wyborami politycznymi i etycznymi, bo pojęcia kształtują ludzką mentalność, przygotowując grunt pod projekty przyszłości”⁵.

Odrębną trudność stanowi problem bazy teoretycznej: w szkole tomistycznej podważa się zasadność aksjologii jako osobnej dyscypliny

² Por.: „W różnych koncepcjach edukacyjnych można zauważyć - czasami ukryty - spór między dwiema możliwościami. Jedna z nich kładzie nacisk na rozwinięcie samodzielnego podmiotu nieograniczonego w swych rozpoznaniach i samookreśleniu. Druga lokuje rozwój jednostki w pewnej obiektywnej przestrzeni i mierzy jego zgodność z - mniej lub bardziej wyraźnie określonym - absolutnym wzorcem. Wydaje się, że trudno uprawiać teoretyczną i praktyczną działalność edukacyjną bez świadomości tej dwoistości.” (P. Kołodziński: *Myśli o edukacji aksjologicznej*, www.lo2.szczecin.pl/publikacje/pawel/09.doc, IV.09).

³ Termin ten zdaje się nie budzić poważniejszych wątpliwości (por. np. J. Kostkiewicz, red.: *Aksjologia edukacji dorosłych*. Lublin 2004).

⁴ Por.: Z. Zdunowski: *Edukacja filozoficzna w szkole wobec wyzwania relatywizmu*, referat, VIII Zjazd Filozofii Polskiej, Sekcja Dydaktyki Filozofii. Warszawa 16-20.IX.2008 r.

⁵ L. Brogowski: *Świadomość i historia. Studium o filozofii Wilhelma Diltheya*. Gdańsk 2004, s. 9.

filozoficznej⁶, w szkole lwowsko-warszawskiej deklarowany jest wyraźny dystans do aksjologii światopoglądowej, natomiast zróżnicowane propozycje filozofii kulturowej nie prezentują wspólnego paradygmatu aksjologicznego. W praktyce edukacyjnej wskazywana jest potrzeba swoistej adekwatności aksjologicznej - dostosowania przekazu aksjologicznego do poziomu edukacyjnego (szczególnie na niższych poziomach nauczania kształcenie wymaga zorientowania na wartości wychowawcze). Jednak aksjologia edukacji filozoficznej to nie tylko wartości wychowawcze (moralne, estetyczne, duchowe), ale również wartości poznawcze.

3. Dydaktyka neutralna aksjologicznie w perspektywie epistemologicznej. Świadoma rezygnacja z apriorycznie przyjmowanych systemów aksjologicznych zdaje się sprzyjać neutralnej konwencji dydaktyki: „Filozofia natomiast ma być bezinteresowna; nie ma służyć mnie lub tobie - ma służyć jedynie prawdzie. I aby mogła być taką, ma być - mówiąc językiem T. Kotarbińskiego - «małą filozofią», co jest równoważne stwierdzeniu, iż właśnie ma być filozofią małych kroków. W tak formułowanej metafizologii jest zawarty element pokory, wynikający ze świadomości ograniczonych możliwości rozumu czy mówiąc dokładniej, z ograniczonych możliwości poznawczych antyirracjonalistycznie pojmowanego podmiotu poznającego”⁷.

Podstawy przekazu wiedzy filozoficznej związane są z pojęciem prawdy, zatem refleksja winna odnosić się do kwestii założeń dotyczących koncepcji metaprawdy. Jaka jest prawda o prawdach, na jakich koncepcjach prawdy opierać przekaz wiedzy i kompetencji filozoficznej? Jak tworzyć wrażliwość na prawdę - zarówno absolutną, jak i względną? Jak współcześnie interpretować najwyżej cenioną wartość autoteliczną filozofii - dążenie do prawdy. Jak przetłumaczyć na użytek

⁶ Por.: „Tomiści nie widzą potrzeby wyróżniania teorii wartości jako osobnej dyscypliny filozoficznej; wg nich teoria wartości stanowi dział metafizyki, teoria wartościowania dział filozofii człowieka lub teorii poznania” (J. Herbut, red.: *Leksykon filozofii klasycznej*. Lublin 1997, s. 24).

⁷ A. Olech: *O filozofii protestu przeciwko światu uwikłanemu w szaleństwa ideologii* (M. Woźniczka, red.: *Stan i perspektywy filozofii. Filozofia a przełom wieków*. Częstochowa 2003, s. 104).

praktyki dydaktycznej klasyczne metafory: ciekawość prawdy, siła i blask prawdy, Jednocząca (niekiedy i moralnie) moc prawdy”, „obiektywny horyzont prawdy”, „tylko prawda wyzwala”, „prawda i dobro jako transcendentalia tożsame z bytem”. Owo dążenie do prawdy można rozumieć nie tylko jako „bezinteresowne dążenie” (sztukę kontemplacji), ale i pewien proces. Do tych trudności dokłada się postmodernistyczny klimat kultury, współczesnej, w którym nie tylko zawiesza się pojęcie prawdy⁸, ale i akceptuje konsekwencje z tej postawy wynikające⁹. Zwolennicy filozofii realistycznej wskazują na potrzebę powrotu do klasycznej koncepcji »prawdy, a szczególnie na jej znaczenie w dydaktyce filozofii¹⁰.

4. Dydaktyka zaangażowana — wiązana z formacją duchową katolicyzmu¹¹. Jeden ze współczesnych przedstawicieli tej formacji, Jan Galarowicz, stwierdził dobitnie: „Sądzę bowiem, że filozof nie tylko ma prawo być kaznodzieją na katedrze, ale że jest to jego obowiązkiem”¹².

⁸ Por.: „Rozważania nad prawdą wiążą się nie tylko, z dziejami myśli Judzkiej, lecz również z kondycją człowieka i z jego poczuciem, sensu istnienia. Wiele do myślenia daje fakt, że współczesne traktowanie prawdy jako przeżytku w liczących się nurtach filozoficznych pokazuje nie tylko rozbrat wiedzy i prawdy, lecz także absurdalną wizję świata. Chroniona przez tysiąclecia jedność wiedzy i prawdy oraz prawdy i dobra pchła równocześnie sensowną wizję świata i człowieka.” (A. Grzegorzczak: *Prawda przemieniająca*, w: A. Grzegorzczak, J.-Sójka, R. Koschany, red.: *Fenomen duchowości*. Poznań 2006, s. 247-248). ■

⁹ Por.: „Zniknięcie świata poza zasłoną języka skutecznie oddala więzi łączące prawdę z rzeczywistością pozajęzykową, odrzucając tym samym pojęcie obiektywności. Pozbycie się z pola widzenia filozofii kategorii prawdy, dobra i obiektywności uwolnić ma ją także od zmyślnych metafizyki, a tym samym podstawowych pytań o sens istnienia świata i człowieka.” (A. Grzegorzczak: *Prawda przemieniająca*,..., s. 248).

¹⁰ Por.: „Istotą prawdy jest sprawiedliwość okazywana rzeczywistości, czyli oddanie światu osób i rzeczy tego, co mu się należy, poprzez formułowanie adekwatnych pojęć, sądów, teorii. Rezygnacja z poszukiwania prawdy wyrażająca się w destrukcji tego pojęcia w filozofii współczesnej, jest kapitulacją rozumu i sprawiedliwości przed tyranią subiektywnej opinii większości.” czy „Dydaktyka filozofii powinna nie tylko w większym stopniu kształcić umiejętność samodzielnego myślenia, ale też bardziej świadomie przygotowywać uczniów do szukania prawdy i przyjęcia daru jej kontemplacji” (Z. Zdunowski; *Edukacja filozoficzna*,...).

¹¹ Por. M. Wóźniczka: *Postulaty wychowawcze w polskich koncepcjach kształcenia filozoficznego*, w: J. Skoczyński, red.: *Polskie Ethos i Logos*. Kraków 2008, s. 93-106.

¹² J. Galarowicz: *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*. Kraków 1992, s. 21,

W tej formacji ma miejsce orientacja na kwestie ostatecznościowe, widoczne choćby w historycznie warunkowanym pojmowaniu filozofii: „Filozofia to nauka o ostatecznych przyczynach wszechrzeczy, osiągnięta światłem przyrodzonym rozumu ludzkiego”¹³, zaś przyczyny „ostateczne” to „najdalsze” czy „najwyższe”. W filozofii klasycznej chodzi nie o przyczyny jakiegokolwiek, ale o przyczyny „ostateczne, czyli takie, które konstytuują dany fakt i których negacja równałaby się negacji samego faktu”¹⁴. Zwolennicy neotomizmu zarzucają niesłuszne deprecjonowanie filozofii klasycznej przez pozytywizm jako „(...) typ poznania nienaukowego, a bardziej światopoglądowego czy ideologicznego”¹⁵. Ich zdaniem, jest to pomyłka związana z „nieumiejętnością odróżniania różnych typów poznania naukowego wynikających z odmiennych typów naukotwórczych pytań”.

Tego typu koncepcja nauczania filozofii, uwarunkowana historycznie, zakłada przekaz wartości jako nieodłącznie związany z orientacją wychowawczą filozofii. Silne wartości wychowawcze dostrzegano w propagowaniu idei arystotelizmu - sądzono, że w propedeutyce filozofii winna być stosowana nie tylko logika formalna Arystotelesa, ale i jego metafizyka, psychologia (w tym i empiryczna, która winna wyprzedzać logikę)¹⁶. W polskiej literaturze dotyczącej kształcenia filozoficznego wiele korzystano z piśmiennictwa niemieckiego. W podręczniku Fryderyka Kirchnera została przedstawiona propozycja traktowania nauczania filozofii jako łączącego poznanie świata z samopoznaniem podmiotu i doświadczeniem transcendentnym¹⁷. Jan Bączek do podstawowych

¹³ K. Kwiatkowski: *Filozofia wieczysta w zarysie*, t.I. Kraków 1947, s. 11.

¹⁴ P. Jaroszyński: *Przedmowa*, w: M. A. Krąpiec i in.: *Wprowadzenie do filozofii*. Lublin 1999, s. 10.

¹⁵ P. Jaroszyński: *Przedmowa...*, s. 14.

¹⁶ J. N. (recenzja), Aleksander Pechnik: *O reformie tzw. propedeutyki filozoficznej w naszych gimnazjach*. Tarnów 1892. „Przegląd Powszechny” 1892, r. 9, t. 35, s. 248-249.

¹⁷ Por.: „Do poznania świata przylączy się więc poznanie samego siebie. Jedno i drugie prowadzą nas jeszcze głębiej: do ich przyczyny, racji i ostatecznego celu, czyli absolutu. Poznanie Boga stanowi zatem koronę wszelkiej filozofii” (F. Kirchner: *Katechizm historii filozofii od Talesa aż do naszych czasów*, tłum. K. Krauz. Warszawa 1902, s. 6; por. też piękne motto całej książki: „Nieustanne dążenie ducha ludzkiego do zrozumienia samego siebie - oto historia filozofii”).

wartości wychowawczych kształcenia filozoficznego zaliczył przekaz pożytecznej wiedzy, zdolność odróżniania prawdy od fałszu, uszlachetnianie woli, rozwijanie postawy pokory dotyczącej możliwości umysłu ludzkiego¹⁸. Ignacy Halpern w omawianiu teologicznego typu propedeutyki zauważył, że nauka religii miała dawać przygotowanie do studiów teologicznych. Powtórzył przekonanie zwolenników tego typu, że „najwyższym zadaniem szkoły średniej jest umoralnienie i że do tego potrzebny jest moralno-religijny pogląd na świat. (...) nauka bez fundamentu jest jak miecz w rękach szaleńca (za Janem Śniadeckim i J. A. Komeńskim)”¹⁹. Dostrzegając wartości wychowawcze aprobowanego modelu kształcenia przedstawił jednak i jego krytykę (łącznie ze stwierdzeniem, że „żadna wiedza nie umoralnia, jak wiadomo z etyki”). Józef Kremer zauważał, że: „szczytem najwyższej mądrości ludzkiej nie jest jakaś abstrakcja, lecz osoba bezwzględna — Bóg”²⁰, w przekonaniu o „bytności Bożej zwite są, jakby w ziarnie swoim, prawdy ciężkiego znaczenia”. Eleonora Ziemięcka pisała w 1860 r. o Józefie Gołuchowskim: „Chcę mówić o Józefie Gołuchowskim, tak powszechnie dziś u nas cionym pisarzu. I to, nie jest czysto-naukowy filozof, oderwany metafizyk z rodziny Kartezjuszów lub Leibnizów; to umysł ojczysty, chętny do zamieniania w praktykę, w jasne i popularne nauczanie, wysokich pojęć teorii (...)”²¹. Aż do: „spirytualizmu nam potrzeba czystego, prawdziwego spirytualizmu, stanowisko to stanie się potęgą w naszym postępie, w naszej działalności społecznej, skoro je szczerze i z przekonaniem przyjmujemy”²².

¹⁸ Por.: „Nauka historii filozofii wzbogaca pamięć pożytecznymi wiadomościami o najwyższych przyczynach bytu i życia; ona ćwiczy umysł, poddając mu nowe idee, oraz ucząc, jaką należy postępować drogą, aby prawdę poznać, a błędu uniknąć; ona uszlachetnia wolę, pobudzając ją, by się wznosiła ku najwyższemu dobru, bez którego żadna nauka trwałej nie przynosi korzyści; poskramia pychę, bo wykazuje, że ograniczony i niedoskonały jest umysł ludzki, skoro o najważniejszych zagadnieniach życia nie mógł ludzi pouczyć, aż dopiero sama Prawda Boża raczyła się objawić” (ks. J. Bączek: *Zarys historii filozofii*. Warszawa 1909, s. 3).

¹⁹ I. Halpern: *O propedeutyce filozofii w szkole średniej*. „Przegląd Filozoficzny” 1920, 22, z. 3, s. 229.

²⁰ J. Kremer: *Wykład systematyczny filozofii*. Wilno 1852 (z t. II, s. I).

²¹ E. Ziemięcka: *Studia*, Wilno 1860, s. 75.

²² Tamże, s. 98.

Przywołany sposób filozofowania ma w Polsce długą tradycję. Atrakcyjność wskazanej propozycji dydaktycznej polega na silnym związaniu jej z kształceniem religijnym (zawsze w Polsce istotnym), odwoływaniu się do ponadczasowych i ponadkulturowych odniesień, gwarantowaniu uniwersalnego porządku dotyczącego rzeczywistości danej człowiekowi. Koncepcje kształcenia filozoficznego, oparte na filozofii nurtu neotomistycznego, nawiązują do personalistycznej filozofii wychowania. Jednym z jej stałych wyznaczników jest orientacja w wychowaniu na cele transcendentne²³.

5. Dydaktyka zaangażowana - wiązana z formacją analityczną. Wyrazista koncepcja kształcenia filozoficznego została przedstawiona przez przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej. W swoim podstawowym rdzeniu nawiązuje ona do tradycji analitycznej, zawierającej następujące elementy:

- scjentyzm, rozumienie filozofii jako dyscypliny ściśle naukowej (z akcentowaniem znaczenia kultury logicznej oraz traktowaniem filozofii jako refleksji nad językiem naukowym);
- antyirracjonalizm (krytyka wyższości wiary i intuicji nad rozumem);
- minimalizm metafizyczny (dystans wobec problematyki metafizycznej; na ile jest on wartościowy z punktu widzenia potrzeb wychowawczych?);
- uwzględnianie kontekstów przyrodoznawczych;
- integracja doświadczenia filozoficznego i moralnego.

W przytoczonym programie zawarte są istotne postulaty wychowawcze, zwłaszcza kształtowanie postawy argumentacyjnej i tworzenia uzasadnień dla przedstawianych poglądów²⁴. W skład dalszych wycho-

²³ Por.: „To trzecie łono wzrastania ludzkiego życia - łono Boga - jest ostatecznym celem wychowania i samowychowania człowieka; (...)”, (M. A. Krąpiec: *Człowiek podmiotem wychowania*, w: P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, I. Chłodna, red.: *Filozofia i edukacja*. Lublin 2005, s. 7).

²⁴ Por.: „Uczeń, zachęcony do *samodzielnego myślenia i swobodnego wyrażania siebie*, czuje się często zwolniony od obowiązku dostarczania jakichkolwiek uzasadnień, lub może czuć się rozczarowany, gdy nauczyciel na taką potrzebę wskazuje. Próby poddawania przebiegu dyskusji prawom ścisłego, logicznego myślenia i regułom uzasadniania, odbiera, zwłaszcza na

wawczych elementów studiów filozoficznych wchodzi: rzetelność pracy intelektualnej, przyznawanie filozofii statusu najwyższej formy kultury intelektualnej oraz jej związek z moralnym etosem filozofa²⁵. Podstawowe znaczenie miało akcentowanie zalet formalnych filozofowania, swoisty formalizm dydaktyczny (precyzja, poprawność logiczna, jednoznaczność, szacunek dla autorytetu naukowego i moralnego). Zdaniem niektórych filozofów - teoretyków edukacji - istotne znaczenie w niej miały ideały edukacyjne, mogące być wzorem dla całej polskiej filozofii²⁶. Jan Woleński stwierdził, że tradycja analityczna oddziaływała na polską inteligencję, dając rzesze prawników, inżynierów, lekarzy, którzy bez tego rodzaju wykształcenia osiągnęliby daleko mniejsze rezultaty. W tym sensie nawet nauczanie logiki może odbywać się w sposób „aksjologicznie zaangażowany”²⁷, choć korzyści płynące z takiej postawy są poważnie ograniczone²⁸.

Kazimierz Twardowski nadał temu nurtowi uprawiania filozofii w Polsce postać „szkoły” (warto zauważyć, że sama koncepcja „szkoły”

początku drogi dociekań, jako restrykcje, przejawy tłumienia twórczości, swobodnej gry wyobraźni, samodzielności” (Z. Zdunowski, *Edukacja filozoficzna...*).

²⁵ Por.: „Studia filozoficzne nie mogły być pozbawione wymiaru wychowawczego. Ich celem było ukształtowanie ludzi, którzy w społeczeństwie mają do spełnienia określoną misję. Absolwenci filozofii to, wg Twardowskiego, «apostołowie filozofii», których zadaniem jest świecić przykładem rzetelnej roboty oraz upowszechniać filozofię jako najwyższy wykwit kultury umysłowej” (J. Wojtyśiak, *Edukacja filozoficzna w ujęciu szkoły lwowsko-warszawskiej*, w: P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, I. Chłódna, red.: *Filozofia i edukacja*. Lublin 2005, s. 194-195).

³⁶ J. Wojtyśiak, *Edukacja filozoficzna w ujęciu...*, s. 197-198.

²⁷ Por. wypowiedzi J. Pogonowskiego i M. Omyły dotyczące możliwości/celowości nauczania logiki „aksjologicznie zaangażowanej” (Konferencja Uniwersyteckie Nauczanie Logiki IFiS PAN. Warszawa 7-8 kwietnia 2001, <http://www.filozofia.org.pl/index.php?option=content&task=view&id=124, IL09>).

²⁸ Por.: „Logika, do której przywiązują tak wielką wagę, nie zapewnia zwycięstwa obiektywizmu (ani antyrelatywizmu) w etyce. Jeśli logika formalna zajmuje się związkami między zdaniem jedynie w aspekcie ich poprawności formalnej, to ważne dla niej jest jak, nie co lub o czym myślimy. Merytoryczna treść zdań właściwie jej nie interesuje. Aspekt obiektywnej słuszności treści sądów, ich prawdziwości, jest całkowicie poza zasięgiem możliwości uchwytnej dla logiki. Dlatego nadzieja, że nacisk na logikę umożliwi wyjście poza subiektywizm, jest logicznie nieuzasadniona, choć psychologicznie taka potrzeba jest całkowicie zrozumiała.” (Z. Zdunowski: *Edukacja filozoficzna...*).

niesie już pewne elementy wychowawcze), ważny w niej był kult wzorców naukowych i autorytet „mistrza”. Atmosfera charyzmy nauczyciela oddziaływała nie tylko na zakres i sposób prowadzenia badań naukowych, ale również związana była z przekazem wartości osobowych, co miało istotne znaczenie wychowawcze. Najsilniejsze idee wychowawcze przedstawicieli tej orientacji związane są z propozycją integracji doświadczenia filozoficznego i moralnego (postulat intelektualizmu etycznego Tadeusza Kotarbińskiego, traktowanie pedagogiki jako narzędzia upowszechniania etyki, wspieranie racji filozoficznych argumentacją psychologiczną). Jednak i w tej formacji edukacyjnej, w zakresie jej przekazu moralnego, występują istotne braki²⁹.

Doceniając w pełni znaczenie przekazu wychowawczego przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej stwierdzić należy, że współcześnie wydaje się on zbyt wąski, dość jednostronny. Dziedzictwo postpozytywistyczne zdecydowanie nie wystarcza do rozwiązywania problemów wychowawczych związanych z problemami współczesnej młodzieży. Wątpliwości może budzić zwłaszcza postulat „małej filozofii”.

6. Dydaktyka zaangażowana - związana z propozycjami filozofii kulturowej i egzystencjalnej. W perspektywie edukacyjnej możemy współcześnie podkreślić dwa podstawowe nurty filozofii, zawierające dziedzinę pytań aksjologicznych: kulturowy oraz egzystencjalno-pragmatyczny (związek myślenia z życiem, z ludzkimi potrzebami, a także odesłania do programów doradztwa filozoficznego³⁰ - pomoc w rozwiązywaniu życiowych problemów i zaspokajaniu praktycznych potrzeb). Oba nurty najsilniej realizują obecnie postulat aktualizmu filozo-

²⁹ Por.: „Wyraźne są też w tej etyce wpływy analitycznego stylu uprawiania filozofii. Również stosowanie typowych dla filozofii analitycznej metod nie daje możliwości dojścia do wiążących (przedmiotowo) rozstrzygnięć w kwestii względnego lub bezwzględnego charakteru obowiązywania norm i wartości. Analityczne rozważania dotyczące pojęć, problemów, języka nie pozwalają na formułowanie i głoszenie prawomocnych tez dotyczących natury rzeczywistości poza językiem. Teza relatywizmu czy absolutyzmu aksjologicznego w swej podstawowej wersji odnosi się do natury i sposobu istnienia wartości, a nie języka, w której te wartości staramy się rozpoznać, ująć, opisać” (Z. Zdunowski, *Edukacja filozoficzna...*).

³⁰ Por.: M. Woźniczka: *Poradnictwo filozoficzne jako inspiracja dla innych form poradnictwa*, w: D. Kukła, red.: *Wielowymiarowość poradnictwa w biegu ludzkiego życia*. Warszawa 2009, s. 112-140).

fii (nauczanie i wychowanie winno być zgodne z bieżącym stanem nauk filozoficznych).

Tradycja traktowania filozofii jako propedeutyki kulturowej sięga lat trzydziestych XX w. (Salomon Igel, Regina Rajchman-Ettingerowa, Bohdan Kieszkowski). W sposób naturalny aksjologia związana jest z działalnością wychowawczą szkoły. S. Igel do jej podstawowych zadań wychowawczych zaliczył: wychowanie intelektualne, religijno-moralne, obywatelskie oraz wychowanie estetyczne³¹. W swojej koncepcji filozofii jako syntezy kulturowej R. Rajchman-Ettingerowa wskazała na potrzebę połączenia fachowości (specjalizacji) z ogólnym wykształceniem³², wzmocnienia antropologicznego doświadczenia kultury³³, połączenia etyki z pedagogiką, a nawet postawiła pytanie: czy szkoła średnia winna być dogmatyczna, czy otwierająca?

Propozycji traktowania filozofii jako uprawomocnienia poznawczo-egzystencjalnego poświęcił cały rozdział Edmund Parnes już w 1907 r. (miał on tytuł *Znaczenie wychowawcze studiów filozoficznych*)²⁴. Do-

³¹ Por. wypowiedź: „Z różnorodnością treści pojęcia filozofii pozostaje w ścisłym związku jej centralne stanowisko w problematyce pedagogicznej szkoły. Zadania wychowawcze szkoły, jak wychowanie intelektualne, religijno-moralne, obywatelskie lub estetyczne, tak bliskie są problematyce filozoficznej, że trudno nauczać filozofii, nie oddziałując równocześnie wychowawczo w każdym kierunku. Ogromny wpływ wychowawczy filozofii jest również wynikiem faktu powszechnie znanego, że filozofia, jako zjawisko historyczne, nie zadowalała się stanowiskiem nauki teoretycznej, lecz wpływem swoim sięgała głęboko w życie, oddziałując na kształtowanie się charakteru jednostek i grup społecznych lub nawet epok historycznych” (S. Igel: *Dydaktyka propedeutyki filozofii*, w: *Encyklopedia Wychowania*, t. 2: *Nauczanie*. Warszawa 1934, s. 438).

³² R. Rajchman-Ettingerowa: *Propedeutyka filozofii w szkole średniej*. „Przegląd Filozoficzny” 1930, t. 33, s. 133.

³³ Por.: „Chodzi o stworzenie, o urobienie «całego» człowieka w celu zespolenia odmiennych, rozbieżnych stron kultury i umożliwienia wzajemnego oddziaływania” (R. Rajchman-Ettingerowa: *Propedeutyka filozofii ...*, s. 133. Termin „urobienie umysłowości” używał też Halpern: *O propedeutyce filozofii w szkole średniej*. „Przegląd Filozoficzny” 1920, 22, z. 3, s. 248., s. 248).

³⁴ E. Parnes: *Filozofia w szkołach średnich ogólnokształcących (według odczytu, wygłoszonego w dniu 12 czerwca 1907 r. w Stowarzyszeniu Nauczycielstwa Polskiego w Warszawie)*, w tenże: *I. Zasady racjonalnego wychowania narodowego. II. Filozofia w szkołach średnich ogólnokształcących*. Warszawa-Lwów 1916, s. 83-113.

strzegł on potrzebę badań pedagogicznych, poświęconych porównaniu znaczenia wychowawczego filozofii ze znaczeniem wychowawczym innych przedmiotów nauczania. Zaproponował odróżnienie wychowania formalnego od wykształcenia materialnego. Do podstawowych wyznaczników wychowania formalnego zaliczył: wpływ na rozwój duchowy młodych pokoleń, wzmacnianie „przewagi strony myślowej nad popędowo-uczuciową”, wprowadzanie do świadomości pojęć abstrakcyjnych, ułatwiających poznanie treści abstrakcyjnych innych przedmiotów, umożliwianie wykraczania poza bezpośredni pragmatyzm poprzez perspektywę myślenia istotowego (kształcenie „umysłu filozoficznego”), wzmacnianie procesów samorozwojowych, autorefleksji (poznanie własnych stanów duchowych, zdawanie sobie sprawy z czynności myślowych), rozwijanie tzw. „uczuć intelektualnych”, zamiłowania do wiedzy. Wśród podstawowych elementów wykształcenia materialnego wymienił: syntetyczną postawę filozofii pozwalającą na lepsze zrozumienie nauk szczegółowych, wyjaśnianie podstawowych pojęć z doświadczenia egzystencjalnego człowieka, zabezpieczanie dobrego przygotowania do studiowania nauk humanistycznych przez elementy psychologiczne (duchowe?) filozofii oraz niezastępowalność edukacyjną filozofii: „nauki filozoficzne ze względu na ich znaczenie wychowawcze nie mogą być zastąpione przez nauki przyrodnicze, ani przez matematykę”.

Propozycję traktowania filozofii jako elitarnego, egzystencjalnego doświadczenia kulturowego przedstawił Henryk Elzenberg³⁵, przyjmując założenie obiektywnego istnienia porządku wartości. Wartości perfekcyjne traktowane były przez niego jako konstytutywne dla całego świata wartości. Absolutyzm aksjologiczny zawierał „poznawczą prawomocność etyki normatywnej”, silny związek dobra i piękna („odmiany tej samej wartości”). Ślepotę na wartości uznawał jako źródło spustoszeń duchowych i cywilizacyjnych. Elzenberg wyrażał niezgodę na redukcję wartości do dóbr użytecznych³⁶, formułował sprzeciw wobec postawy hedonizmu w etyce, przedstawiał krytykę osłabiającego kulturę minima-

³⁵ H. Elzenberg: *Pro domo philosophorum*. „Studia Filozoficzne” 12, 1986, s. 9 (przedruk z „Echa Tygodnia” 1929).

³⁶ H. Elzenberg: *Wartość i człowiek*. Toruń 2005, s. 6.

lizmu „realizmu praktycznego” oraz podkreślał „sens, jaki czynność wartościowania nadaje życiu ludzkiemu”³⁷.

W przedstawionych propozycjach widoczna jest sugestia wzmocnienia praktycznego znaczenia filozofii edukacyjnej (szczególnie na poziomie szkoły średniej). Stanisław Ossowski potwierdzał, że ten rodzaj edukacji potrzebny jest dla kształcenia przyszłych rzesz inteligencji, a nie tylko filozofów. Bohdan Kieszkowski proponował traktować światopoglądowo-kulturową funkcję filozofii jako czynnik wychowawczy („pogłębienie i rozwinięcie pierwiastków filozoficznych, tkwiących w innych przedmiotach nauczania”³⁸). Obecnie program wykorzystania praktycznego znaczenia filozofii realizowany jest w koncepcji „ścieżek edukacyjnych” (koncepcja powiązań międzyprzedmiotowych: edukacja filozoficzna, prozdrowotna, ekologiczna, czytelnicza i medialna, regionalna, europejska). Podmiotowa funkcja filozofii („rozwijanie w uczniach samowiedzy poprzez uświadamianie zagadnień egzystencjalnie i moralnie doniosłych”³⁹) - świetnie przenosi się na poziom akademicki.

Widoczne jest tu całe spektrum, w którym filozofia może odnosić się wychowawczo do doświadczenia kultury. Zakres refleksji filozoficznej jest znacznie powiększony (niż np. w filozofii analitycznej), co oczywiście kosztuje utratę jej precyzji i ścisłości. Należy jednak zauważyć, że dydaktycznie nie jest to tak poważny mankament, jak można by sądzić; dla procesu dydaktyczno-wychowawczego ważne jest określenie horyzontu refleksji, nawet gdy jego granice nie są dość precyzyjnie wyznaczone. Niedostatkami tych propozycji jest duże zróżnicowanie, skutkujące utratą ich spójności.

We współczesnych propozycjach ważne jest wejście w poziom edukacji szkół podstawowych i gimnazjum (właściwie nowość w systemie polskiej edukacji filozoficznej). W Polsce idee te rozwijane są przez fundację „Phronesis”, do tych idei nawiązuje też projekt edukacyjny „Lego-Logos” oraz propozycje metod interaktywnych w nauczaniu filo-

³⁷ Tamże, s. 9.

³⁸ B. Kieszkowski: *Zagadnienie programu propedeutyki filozofii*. „Przegląd Filozoficzny” 1931, t. 34, s. 54.

³⁹ Por. *Filozofia (zajęcia fakultatywne), cele edukacyjne*. Dziennik Ustaw nr 14 poz. 129 s. 645, 23.II.1999 r.

zofii (np. metoda *creative writing*). Podstawowe idee dotyczą traktowania nauczania filozofii jako kształtowania myślenia filozoficznego (w analogii do myślenia historycznego czy matematycznego). Główny akcent w procesie edukacyjnym przeniesiony jest na uczniów: właściwym podmiotem jest klasa jako „wspólnota dociekająca”. Istotne znaczenie posiada tu dyskurs kulturowy, przebiegający od tradycjonalizmu po ideowo zróżnicowany postmodernizm (z dostrzeżeniem, iż różnica zdań jest prawem, a nie obowiązkiem⁴⁰). W schemacie tym dominuje postawa „podążania nauczyciela za uczniami”, ograniczanie funkcji nauczyciela jedynie w zakresie logicznych procedur myślenia (postulat ścisłości logicznej, podporządkowania się regułom, kształcenia zdolności retorycznych i oratorskich). Wskazuje się w nich również na związek dociekań filozoficznych z kształceniem etycznym („dociekania etyczne”) w zakresie rozpoznawania niekonsekwencji czy analizy relacji łączących teorię z praktyką. Podstawowe wątpliwości, dotyczące konsekwencji wychowawczych wskazanej propozycji dydaktycznej, pojawiają się przy jej identyfikacji z szerszą formacją pragmatyczną, określaną mianem antypedagogiki.

7. Aspekty szczegółowe. 7.i. Model kształcenia. Obecne, duże zmiany w edukacji dotyczące również podstaw jej funkcjonowania, prowokują do zadawania pytań podstawowych. Jedno z nich dotyczy modelu kształcenia. Tradycyjny model kształcenia humanistycznego oparty był o klasyczne, tj. grecko-rzymskie zasady (wszechstronny rozwój władz intelektualnych, moralnych i fizycznych). Zarówno czysto scjentyistyczne, jak i ideologiczne modele nie okazały się trafne⁴¹. Obec-

⁴⁰ Por. M. Lipman, A. M. Sharp, F. S. Oscanyan: *Filozofia w szkole*, przeł. B. Elwich, A. Lagodzka. Warszawa 1996, s. 61.

⁴¹ Por.: „Filozofia jest fundamentem kultury i edukacji. Brak filozoficznego obrazu świata i filozoficznego obrazu człowieka powoduje, że działania kulturowe i kształcenie pozbawione są obiektywnego kryterium oceny. Kultura staje się miejscem ścierania stanowisk, a miejsce prawdy zajmują jedynie względne punkty widzenia i opcje. Filozofię zaczęto wyrzucać ze szkół na początku XX w., kiedy to wielkie ideologie zaczęły zdobywać umysły milionów zaprzęgniętych do budowania „nowego świata” (na gruzach tradycji). Ideologie zaś uznały, że pozostawienie filozofii, a wraz z nią kultury klasycznej w szkołach jest zbędne (jako że jej funkcje pizejęła ideologia), ale i niebezpieczne, bo zagraża zwycięstwu ideologii. Tam, gdzie

nie propagowany model „rynkowy” również może budzić wątpliwości. Jak w różnych modelach kształcenia zachować właściwe proporcje między wychowawczym a wiedzotwórczym charakterem edukacji filozoficznej? Czy w filozofii kierować ten model na wartości „bezwzględne, samoistne, obiektywne”, czy też na wartości wprost przeciwnie zorientowane? Ważna jest sens, istota, czy prakseologia, efektywność?

7.ii. Przedmiot edukacji filozoficznej. Podstawowym przedmiotem edukacji filozoficznej jest wiedza filozoficzna. Jednak doprecyzowanie tego, jaka wiedza może napotkać już spore problemy: wiedza teoretyczna (kontemplatywna, bezinteresowna) czy wiedza operatywna (umiejętności). Pojawiają się propozycje dydaktyczne zdają się nawiązywać do innych modeli np. performancyjnego modelu wiedzy⁴² (ang. *performance* - funkcjonowanie, wykonanie), nawiązującego do epistemologii ewolucyjnej⁴³. Zmienność modeli wiedzy może wchodzić w konflikt z tradycyjną potrzebą pewności danego typu wiedzy⁴⁴.

Współczesne modele edukacyjne zdają się preferować wiedzę typu operatywnego. „Tymczasem wydaje się, że wiedza typu *jak* nie odpowiada w pełni wielkości, możliwościom, godności i powołaniu człowieka. Jego wyjątkowość polega właśnie na tym, że potrafi on wykroczyć poza zakres czynności, których jedynym sensem jest użyteczność, praktyczna korzyść, wymierny zysk (...). Klasyczne, mądrościowe rozumienie filozofii widzi całą rzecz inaczej. Filozofia poszukuje prawdy

ideologia ma się dobrze, tam nie ma powrotu do filozofii i klasycznej kultury” (J. Banaś: *Jaki model kształcenia?*, <http://ien.pl/index.php/archives/102,II.09>).

⁴² Performancyjny model wiedzy jest jedną z odmian epistemologii ewolucyjnej. Nazwa „performancyjny model wiedzy” i podstawowe idee pochodzą od Gonzalo Munevara. Zawarte zostały w jego pracy *Radical Knowledge - A Philosophy Inquiry into Nature and Limits of Science*. Indianapolis 1981.

⁴³ Por.: „Zgodnie z podstawowymi założeniami epistemologii ewolucyjnej, życie jest procesem zdobywania wiedzy. Poznanie i myślenie ludzkie są zjawiskami powstałymi w wyniku ewolucji złożonych organów, np. narządów zmysłowych czy mózgu. Nasza wiedza jest natury hipotetycznej; nasze aparaty poznawcze są ukształtowane tak, aby optymalnie zwiększały szanse przetrwania, a nie przybliżały nas do poznania obiektywnej prawdy o świecie” (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,6243,IV.09>).

⁴⁴ Por.: „Performancyjny model wiedzy rozwijany jest w opozycji do modelu klasycznego (kontemplacyjnego), zgodnie z którym głównym celem nauki jest kontemplacja świata, a podstawowym założeniem, że nauka daje prawdziwy bądź zbliżony do prawdy obraz świata”, http://pl.Wikipe-dia.org/wiki/Performancyjny_model_wiedzy, IV.09.

dlatego, że prawda jest, a nie dlatego, że z jakichś względów jest dla kogoś użyteczna”⁴⁵.

7.iii. Metoda edukacji filozoficznej. W dotychczas funkcjonującej dydaktyce metody nauczania nie wpływały na charakter przekazywanych treści. Akceptacja toków nauczania: podającego, problemowego, eksponującego i praktycznego nie budziła poważniejszych wątpliwości. Jednak naturalna dla nauczania konwencja edukacyjna, w której dominującą rolę odgrywał nauczyciel została poddana modyfikacji. W takich środkach edukacyjnych, jak metody aktywizujące⁴⁶, techniki poszukujące, podejścia problemowe nauczyciel nie tyle odpowiada za przekaz sensów i wartości, co bardziej organizuje proces edukacyjny. Dominująca rola nauczyciela przeobraża się w konwencję partnerską. W wielu współczesnych metodach akcentuje się techniki rozwijania samodzielnego myślenia, wyrażania siebie, doskonalenia sztuki dialogu, kształtowania umiejętności dyskusji. Wydaje się, że problem dotyczy granic stosowania metod aktywizujących. Jeśli zastępują one całkowicie tradycyjną dydaktykę, to istotnie wygląda to na nieporozumienie. Natomiast jeśli są jedynie pewnym elementem, stosowanym we właściwych proporcjach, to zdają się nie budzić poważniejszych zastrzeżeń.

Okazuje się, że pewne metody nie są neutralne aksjologicznie. Ich zróżnicowanie spowodowało powstanie problemu niejawnych (ukrytych) założeń danej metody dydaktycznej (nie istnieje metoda całkowicie bezzałożeńowa). Według niektórych doświadczonych dydaktyków filozofii, np. metoda dociekań filozoficznych⁴⁷ wspiera relatywizm epistemologiczny i etyczny (najpierw relatywizm epistemologiczny, a potem w konsekwencji relatywizm etyczny)⁴⁸. Jednocześnie poważnie utrudnia, jeśli nie umożliwia nauczanie w konwencji realizmu metafizycznego i epistemologicznego⁴⁹. Przekaz prawdy przemieszcza się od

⁴⁵ Z. Zdunowski: *Edukacja filozoficzna...*

⁴⁶ Wymienia się wśród nich następujące: dyskusja panelowa, metoda projektów, mapy i inne formy graficzne, burza mózgów, drzewko decyzyjne, drama, metaplan, portfolio, gry dydaktyczne i dyskusyjne, techniki heurystyczne, metody e-learningowe i inne.

⁴⁷ Por. M. Lipman, A.M. Sharp, F.S. Oscanyan: *Filozofia w szkole...* 1997.

⁴⁸ Z. Zdunowski: *Edukacja filozoficzna...*

⁴⁹ Por.: „Autorom programu warto także zwrócić uwagę, że takie metodyczne i analityczne podejście, jakie przyjęli oni w swym programie, jest istotnym zubożeniem (zawężeniem)

nauczyciela do poszukiwań grupy dociekającej. W założeniach pytania „Ale do czego prawda może mi się przydać?” tkwi traktowanie prawdy jako wartości względnej, zorientowanej na użyteczność, czyli przesłanka relatywizująca⁵⁰.

Obok metod pobudzających racjonalność (np. racjonalne formy poznania) coraz mocniej propagowane są metody oddziałujące na warstwę zmysłowo-emocjonalną. Może to budzić zastrzeżenia tradycyjnie zorientowanych dydaktyków, kiedy zamiast przekazu wiedzy proponuje się im swoistą idolatrię intuicji, wyobraźni, fantazji, uczuć i zmysłowego postrzegania świata. Czy to nie jest jakaś wersja minimalizmu edukacyjnego?

Zakończenie. Choć nie należy bezkrytycznie akceptować nowych technik dydaktycznych, to ich całkowite pomijanie nie wydaje się stosowne. Niezależnie od trudności, we współczesnej dydaktyce filozofii można bronić podstawowych wyznaczników aksjologizacji koncepcji nauczania. Jeśli uzasadniony jest sprzeciw wobec zawężania tradycji i rozwijania swoistej mądrości filozoficznej, to również racjonalne wydaje się nie łączenie aksjologii z jedną tylko z wybranych, konkurencyjnych opcji metafizycznych, a co więcej - wskazany wydaje się model alternatywny, oparty na kilku podstawowych systemach aksjologicznych. Alternatywność tak rozumiana byłaby akceptacją pluralizmu (a dokładniej: pluralizacji dyskursów i „słowników mentalnych”) w rozumieniu Michela Foucaulta i Richarda Rorty’ego.

Oczywiście, przesunięcie centrum aksjologicznego z wartości „istotowych” czy tzw. „wielkich narracji” (dobro, piękno, prawda) do warto-

wielowiekowej tradycji filozoficznej, która metodę traktowała zawsze jako środek do osiągnięcia celu. Uczeń, i każdy człowiek, potrzebuje nie tylko metody, która doskonali jego myślenie o normach, zasadach, wartościach. Filozofia starała się też odkrywać powszechnie obowiązujące normy, zasady, wartości i je uzasadniać. Nawet, jeśli w swoich poszukiwaniach, nie dochodziło do zgody w kwestii ostatecznych odpowiedzi, nie powinniśmy z takich prób, jako nauczyciele filozofii, zbyt łatwo rezygnować. Celem myślenia nie powinno być samo myślenie. Myślenie, dialog, dyskusja to filozoficzne środki, sposoby, które mają swe uzasadnienie, gdy wykraczają poza siebie, pomagają uczniowi lepiej żyć, a nie tylko sprawniej myśleć. Mądra dydaktyka filozofii nie może pomijać tak rozumianego praktycznego aspektu edukacji” (Z. Zdunowski: *Edukacja filozoficzna...*).

⁵⁰ Z. Zdunowski: *Edukacja filozoficzna...*

ści sprawnościowych oraz zastępowanie wartości procedurami i nacechowanymi aksjologicznie projektami postaw performatywnych (np. propagowanie idei tolerancji, asertywności i pozytywnego myślenia) wcale nie musi mieć charakteru powszechnego. Właściwe proporcje zostaną najlepiej określone w konkretnej praktyce edukacyjnej.

Summary

The article contains the analysis of different models of philosophical education. The author analyses in axiological perspective dependence between conceptions of philosophy and the conventions of philosophical education.

Basic problem concerns the choice between neutral education and axiological engaged education. The strong axiological orientations in philosophical education in Poland are presented by the formation of Catholicism, the analytic philosophy of the Lvov-Warsaw School and the currents of cultural and existential philosophy. In practice philosophical education is qualify hard, which axiological model one should be the first.

Proposed in present didactics the activating method contribute to putting the renewed question about transfer of value in philosophical education. Different ways of understanding of philosophy seems to show the need of axiological alternative proposals in culture-educational transfer of philosophy.

Key words: natural education, axiological education, didactics.

ADAM WŁODARCZYK
Uniwersytet Warszawski

WYJAŚNIANIE NAUKOWE JAKO WARTOŚĆ POZNAWCZA

Pojęcie wyjaśniania w ujęciu głównych nurtów filozofii nauki.

Zagadnienie wartości poznawczych wiąże się niewątpliwie z dwiema kwestiami - z wizją rozwoju nauki oraz z koncepcją podziału nauk, można bowiem zauważyć, że spory wokół wartości i celów poznawczych w nauce nasiliły się, z jednej strony, w związku z jej niebywałym postępem na początku XX wieku, a z drugiej strony, w związku z kształtowaniem się opozycji nauk humanistycznych i przyrodniczych na przełomie XIX i XX wieku. Zanim narodziła się nauka nowożytna, działalność naukowa nastawiona była na wyjaśnianie rzeczywistości w kategoriach języka esencjalistycznego, jakościowego i teleologicznego. Na wczesnym etapie nauki nowożytnej, kiedy panował monolityczny ideał nauki, także kwestia jej celów była jednolita, natomiast wraz z rozszczepieniem i wyspecjalizowaniem się nauk pojawiły się rozbieżności co do ich celów i wartości poznawczych.

Sukcesy nauk przyrodniczych, związane z przyjęciem metodologii empirystycznej i matematyzacją wyników naukowych, doprowadziły do utożsamienia ideału nauki z modelem nauk ścisłych. Filozoficznym wyrazem tych tendencji było stanowisko naturalizmu metodologicznego w nurcie pozytywizmu, postulujące m.in. wykluczenie z nauki twierdzeń metafizycznych i oceniających oraz jedność metodologiczną nauk. Ponieważ naukom humanistycznym albo odmawiano miana nauki, albo wysuwano postulat ich unaukowienia według wzoru nauk ścisłych, w reakcji na pozytywistyczną wizję nauk narodził się antynaturalizm metodologiczny Wilhelma Diltheya i badeńskiej szkoły neokantyzmu, głoszący tezę o genetycznej odrębności nauk przyrodniczych i humanistycznych ze względu na przedmiot i metody badawcze. Dilthey charakteryzował nauki przyrodnicze jako nauki wyjaśniające, natomiast

humanistyczne jako rozumiejące. Stanowisko to jednak doprowadziło z kolei do powstania jednostronnej dychotomii nauk nomotetycznych i idiograficznych.

Ideał pozytywistyczny był rozwijany w szkole logicznego empiryzmu, głównie przy użyciu metody logicznej rekonstrukcji rozmaitych pojęć metodologicznych, np. wyjaśniania czy weryfikacji hipotez. Jednakże normatywność tego ideału nauki pojętej jako logiczny system wzajemnie powiązanych twierdzeń, który miał konstytuować nauki empiryczne na wzór nauk dedukcyjnych, została ostatecznie zakwestionowana po serii nieudanych prób opracowania algorytmicznych procedur metodologicznych, np. wyboru lepszej teorii czy ścisłego rozgraniczenia sądów o faktach i ocen. W reakcji na logiczny empiryzm narodził się nurt relatywizmu historycznego głoszący, uchodzącą dziś powszechnie za słuszną w świetle badań historycznych, tezę o zrelatywizowaniu kryterium naukowości do ideałów naukowych, a zatem do celów i wartości. Z drugiej strony, mimo uznania zasadniczego zróżnicowania w obrębie nauk, akceptuje się dziś raczej powszechnie zbiór cech wspólnych właściwych wszystkim naukom, takich jak: 1. oparcie metodologii na logice; 2. konieczność uzasadniania twierdzeń; 3. spójność wewnętrzna i zewnętrzna teorii naukowych; 4. podejście krytyczne. Wszelkim naukom, mimo ich zasadniczej różnicy ze względu na przedmiot i metody, zawsze przecież będą towarzyszyły dwa niezbywalne aspekty - dążenie do jak największego obiektywizmu oraz konieczność uznania elementów pragmatycznych. Należy więc uznać niejako obustronną relatywizację: to, że nauki przyrodnicze nie mogą przyjąć takiej postaci jak nauki dedukcyjne, lecz także to, że metodologie nauk humanistycznych stosują nieraz zaawansowane środki logiczne i statystyczne oraz formułują generalizacje historyczne, mogące pełnić rolę przesłanek w wyjaśnieniach dedukcyjno-nomologicznych w ściśle określonej dziedzinie swego obowiązywania.

Współcześnie w filozofii nauki dominują zatem dwie główne tradycje: logicznego rekonstrukcjonizmu i relatywistycznego poglądu na naukę. Relatywistyczna wizja nauki kładąca nacisk na diachroniczne jej ujęcie zdaje się abstrahować od faktu, że w poszczególnych okresach historycznych mogły przecież panować te same lub bardzo zbliżone ide-

ały naukowe. Między tezą o niewspółmierności w wersji radykalnej a procesem ustalania się danego paradygmatu, czyli kształtowania się konsensu, zachodzi pewna rozbieżność. Zwróćmy uwagę na fakt, że takie ideały jak ogólność, pod którą można podciągnąć prostotę i ścisłość, a także największy zasięg teorii, pod który można podciągnąć jej moc eksplanacyjną i predykcyjną, czy wreszcie adekwatność empiryczna, stanowiące ideały wewnątrz-paradygmatyczne, zdają się właśnie celami, ze względu na które za każdym razem ustala się dany paradygmat. Sugerowałoby to jednak istnienie wspólnej miary, dlatego też skrajna teza o niewspółmierności teorii nie daje się chyba utrzymać, natomiast jej wersja słabsza jest, być może, niesprzeczna z korespondencjonizmem.

Nie można odmówić relatywistycznemu pogładowi na naukę trafnego ograniczenia niektórych tez logicznego empiryzmu i wyrugowania innych, nie można jednak także zaprzeczyć, że nie zajmuje się on dostarczaniem normatywnej metodologii dla nauk, uznając ją za zjawisko poddane zbyt wielu czynnikom pragmatycznym. Zatem relatywizm i racjonalizm logicznego empiryzmu są niejako dwoma spojrzeniami na naukę. Relatywizm uwzględnia jej podmiot, czyli naukowca, zaś logiczny rekonstrukcjonizm uwzględnia jej przedmiot, czyli obiektywny świat; stąd wynika, że ujęcia diachroniczne i synchroniczne powinny być równorzędne. Tymczasem wydaje się, że relatywizm w nauce doprowadził do pewnej deprecjacji pojęć związanych jednoznacznie z logiczną rekonstrukcją, takich jak wyjaśnianie i unifikacja czy prawda, zaś racjonalizm bywa kojarzony z Platońską metafizyką. Obecnie często wraca się do postulatów logicznego empiryzmu, pojmowanych jednak niejako reguły metodologiczne, ale jako wartości i cele poznawcze.

Wciąż trwają próby sformułowania zbioru wartości poznawczych immanentnych dla nauki. Tradycyjnie - jak pisze Zygmunt Hajduk¹ - wyodrębnia się tu dwie podklasy: 1. cele poznawcze, takie jak prawda, wyjaśnianie, przewidywanie itp. (przy czym na gruncie instrumentalizmu, gdzie teorie naukowe stanowią narzędzia pozbawione wartości logicznej, wymóg prawdy jako celu zamieniony zostaje na wymóg adekwatności empirycznej); oraz 2. tzw. *desiderata*, np. wymóg ilościowego sformułowania praw empirycznych. Jednak dotychczas nie istnieje

¹Z. Hajduk: *Nauka a wartości. Aksjologia nauki*. Lublin 2008, s. 96.

ani jasno sprecyzowany, ani zamknięty zbiór takich wartości, ponieważ wysunięcie takiegoż byłoby zawsze arbitralne i normatywne, typowe raczej dla tradycji logicznego rekonstrukcjonizmu. W hierarchii takiej pojęcie wyjaśniania jest wymieniane zazwyczaj równorzędnie z wartościami prostoty czy ogólności; należy zwrócić uwagę, że jest ono jednak bardziej od innych zaangażowane w filozoficzne spory, w szczególności zaś - podobnie jak pojęcie prawdy - uwikłane jest w kontrowersyjny spór między instrumentalizmem i realizmem. Ponadto można chyba zgodzić się ze stwierdzeniem, że jeśli uznaje się za nadrzędny cel nauki rozumienie, to wówczas wyjaśnianie jest nawet nadrzędne wobec dążenia do prawdy, bowiem, jak pisze Mieszko Tałasiewicz, „wyjaśnianie (...) jest procedurą wiodącą do rozumienia. (...) Dążenie do prawdy jest oczywiście również celem nauki, jest jednak mniej ogólne niż wyjaśnianie. Wyjaśnianie obejmuje dążenie do prawdy, a ponadto zawiera jeszcze inne treści. Każdy postęp w dążeniu do prawdy jest postępowaniem w dążeniu do rozumienia - ale nie na odwrót”².

W koncepcjach metodologów spod znaku logicznego empiryzmu pojęcie wyjaśniania zajmuje często jedno z głównych miejsc - jak u Carla Gustava Hempela czy Karla Poppera - i staje się przedmiotem charakterystycznej dla tego nurtu logicznej rekonstrukcji. John Watkins, kontynuator myśli Popperowskiej i współczesny oponent wizji relatywistycznej, podaje klarowny wykaz wartości i celów poznawczych w swej pracy *Nauka a sceptycyzm*, gdzie podejmuje próbę rekonstrukcji uniwersalnego celu nauki, twierdząc, że gdyby naukowcy mieli różne cele, nie tworzyliby jednolitej nauki. Jak wiadomo, to, czy nauka stanowi jednolite przedsięwzięcie czy nie, także nie jest kwestią jednoznaczną, więc Watkins arbitralnie rozwiązuje ten problem. Według niego, każdy stawiany przez naukę cel musi spełniać następujące warunki adekwatności: 1. musi być koherentny, tzn. uniwersalny, nie powinien w różnych dziedzinach rozszczepiać się na cele sprzeczne; 2. powinien być wykonalny; 3. ma być wskazówką w podejmowaniu wyborów między rywalizującymi teoriami; 4. ma być bezstronny; 5. wreszcie powinien zawierać ideę prawdy. Takim celem, który Watkins nazywa ideałem Bacona-Kartezjusza, uważając go słusznie za utopijny, jest „uczynienie wszyst-

²M. Tałasiewicz: *Pojęcie racjonalności nauk empirycznych*. Warszawa 2000, s. 81.

kich zjawisk empirycznych wyjaśnialnymi bądź przewidywalnymi przez dedukowanie ich z prawdziwego opisu warunków początkowych oraz niezawodnie prawdziwych, ostatecznych i zunifikowanych zasad ogólnych”³. Przedstawia on go w usystematyzowanej wersji jako dążenie: A. do wiedzy absolutnie pewnej poprzez coraz bardziej prawdopodobne teorie; B1. do ostatecznych wyjaśnień przez coraz głębsze teorie; B2. unifikacji wiedzy za pomocą coraz bardziej zunifikowanych teorii; B3. potencjalnie zupełnej zdolności predykcyjnej.

Warunki te są oczywiście tym bardziej nierealne, im więcej w nich absolutyzmu. Przede wszystkim, jak słusznie twierdził Popper, nie istnieją wyjaśnienia ostateczne, poza tym odległym ideałem jest tzw. teoria wszystkiego, co jednak nie znaczy, że nie należy starać się formułować teorii zunifikowanych, wreszcie prawda absolutna jest nieosiągalna. Stąd Watkins dokonuje przeformułowania, w myśl którego należy dążyć do teorii, które są: B1. głębsze (o większej mocy eksplanacyjnej); B2. bardziej zunifikowane; B3. o większej mocy predykcyjnej. Natomiast warunek dotyczący prawdy w nauce formułuje on tak: ”Nauka dąży do prawdy. System hipotez naukowych akceptowanych przez osobę X w dowolnym czasie powinien być dla niej systemem prawd możliwych w tym sensie, że pomimo swych najgorętszych usiłowań, nie znalazła ona żadnej sprzeczności ani w tym systemie, ani pomiędzy nim a dostępnym jej świadectwem”⁴ Jak zatem widać, sformułowanie Watkina optymalnego celu dla nauki jest znakomitym przykładem zastosowania ograniczeń postulowanych przez relatywizm: pojęcia wyjaśniania, unifikacji i prawdy zostały przez niego zrelatywizowane, uległy pragmatyzacji, ale nadal zachowały swój status naczelných wartości w nauce.

W ujęciu Watkina, ideał Bacona-Kartezjusza jest dwubiegunowy: z jednej strony, obejmuje on tzw. biegun bezpieczeństwa, zawarty w postulatcie dążenia do wiedzy maksymalnie prawdopodobnej, z drugiej strony, biegun głębi, wyrażający się w postulatcie zmierzania do wiedzy o maksymalnej mocy wyjaśniającej, predykcyjnej i unifikacyjnej. Oba bieguny, jak to wynika z filozofii Poppera, wykluczają się, bowiem większe prawdopodobieństwo teorii koliduje z jej maksymalnym zasię-

³ J. Watkins: *Nauka a sceptycyzm*. Warszawa 1989, s. 35.

⁴ Tamże, s. 76.

giem - im więc teoria więcej wyjaśnia, tym jest mniej prawdopodobna. Filozofowie spod znaku instrumentalizmu, w szczególności Ernst Mach, Pierre Duhem i przedstawiciele Koła Wiedeńskiego, mieli, według Watkinsa, poświęcić głębiej wyjaśnień na rzecz bieguna bezpieczeństwa, czyli dążenia do maksymalnej pewności teorii. Według Macha, nauka powinna być wyłącznie deskryptywna, a zatem nie może niczego wyjaśniać, gdyż wyjaśnianie zakłada istnienie ukrytego poziomu wyrażanego przez teorie, który służy za podstawę wyjaśniania poziomu zjawisk. Z kolei Duhem twierdził, że wyjaśnianie jest domeną metafizyki, a nie nauki, żaden bowiem zbiór danych empirycznych nie może być jednoznacznie przyporządkowany żadnej teorii, stąd nie można mówić o jej prawdzie ani fałszu, skoro nie można stwierdzić jej zgodności z rzeczywistością. Kontynuatorem tych idei jest empiryzm konstruktywny Basa van Fraassena, przy czym nie wyklucza on, jak instrumentalisci, wyjaśniania z nauki, a jedynie relatywizuje to pojęcie do wiedzy naukowca i czyni podległym wobec wartości adekwatności empirycznej.

Wobec opozycji instrumentalistycznej model Hempla miał pokazać, że wiedza eksplanacyjna jest częścią wiedzy deskryptywnej oraz możliwa jest teoria wyjaśniania nie odwołująca się do faktów pozaempirycznych, takich jak psychologicznie ujmowane rozumienie. Zdaniem van Fraassena, zamierzenie to jednak się nie powiodło, ponieważ model ten odwołuje się do innych pojęć metafizycznych - w szczególności do konieczności nomologicznej. Pojęcie wyjaśniania stało się, jak widać, jednym z punktów spornych między realizmem i instrumentalizmem. Współcześnie spór ten dotyczy statusu wiedzy eksplanacyjnej i toczy się zasadniczo między trzema wyróżnianymi przez Wesleya Salmona⁵ koncepcjami: ontyczną, modalną i epistemiczną. Wedle koncepcji ontycznej wiedza wyjaśniająca jest wiedzą o ukrytych mechanizmach funkcjonowania świata, głównie przyczynowych, według koncepcji modalnej jest to wiedza o tym, co konieczne i możliwe, natomiast koncepcja epistemiczna w wersjach inferencyjnej Hempla oraz pragmatycznej van Fraassena⁶ utożsamia wiedzę eksplanacyjną z deskryptywną. Wydaje się przy

⁵ W. Salmon: *Four Decades of Scientific Explanation*. University of Pittsburgh Press 2006, s. 131.

⁶ B. van Fraassen: *The Scientific Image*. Clarendon Press, Oxford 1980, s. 155.

tym, że obydwie te wersje uznają wiedzę wyjaśniającą za wyróżnioną - wersja inferencyjna i pochodna wobec niej wersja unifikacyjna (Philipa Kitchera i Michaela Friedmana) reprezentują stanowisko, że wiedza wyjaśniająca polega na pewnej systematyzacji wiedzy deskryptywnej przez prawa i teorie, i w tym sensie wyjaśnienie polega na zwiększaniu rozumienia postrzeganego tu jako relacja obiektywna, natomiast w wersji pragmatycznej, gdzie wyjaśnienie jest odpowiedzią na pytanie, wiedza wyjaśniająca jest zdeterminowana przez kontekst i zbiór czyichś przekonań.

Z kolei w nurcie relatywizmu historycznego, chociaż kwestia wartości i celów jest uważana za podporządkowaną pragmatycznym, zmiennym czynnikom i zależy tylko od obowiązującego w danej epoce paradygmatu, to właśnie u głównego przedstawiciela tego nurtu występuje wyszczególnienie pewnych obiektywnych wartości poznawczych. Thomas Kuhn⁷ wymienia pięć znanych kryteriów oceny teorii: 1. dokładność (zgodność konsekwencji teorii z doświadczeniem); 2. spójność zewnętrzną i wewnętrzną; 3. szeroki zakres (moc wyjaśniająca); 4. prostotę logiczną; wreszcie 5. owocność, dzięki której teoria ujawnia nowe zjawiska i ich wzajemne relacje. Głosi on tam tezę, że wybór między dwiema rywalizującymi teoriami zależy zarówno od tych pięciu czynników obiektywnych, jak i od czynników subiektywnych, które filozofowie z nurtu logicznego empiryzmu umieszczali z reguły w kontekście odkrycia, uznając za nieistotne z metodologicznego punktu widzenia. Postuluje więc włączenie do nauki czynników zrelatywizowanych społecznie i historycznie, a jednocześnie uznanie czynników obiektywnych - rozpatrywanych dotychczas jako reguły - za wartości poznawcze. Nieokreśloność takich wartości staje się, według Kuhna, zaletą pozwalającą na dowolność interpretacji. Kryteria te są więc, wedle niego, obiektywne i ponadczasowe, sam zatem uznaje istnienie wspólnej miary oceny teorii naukowych, co przeczy mocnej tezie o niewspółmierności teorii; jednak nie są one według niego ścisłe i mogą się wzajemnie wykluczać, np. kryterium spójności zewnętrznej przemawiało, według Kuhna, za geocentryzmem, natomiast kryterium prostoty za heliocentry-

⁷ Th. Kuhn: *Dwa bieguny: tradycja i nowatorstwo* iv *badaniach naukowych*. Warszawa 1985, s. 440-466.

zmem. Trzeba jednak podkreślić, że w przypadku tym spójność zewnętrzna świadczy, z dzisiejszego punktu widzenia, na niekorzyść geocentryzmu, jako że fizyka Arystotelesowska jest fałszywa. Zatem nie jest cechą właściwą tym kryteriom, że popadają one ze sobą w konflikt, jak uważa Kuhn, lecz są one zgodne, o ile każde opiera się na prawdziwych przesłankach, co niestety w istocie nie jest łatwo osiągnąć.

Podobne cele poznawcze wymienia polski filozof nauki Jan Such⁸. Według niego, wiedza naukowa powinna być jak najbardziej 1. ścisła; 2. pewna (wiarygodna); 3. ogólna; 4. prosta; i 5. powinna mieć jak największą zawartość informacyjną. Można zatem powiedzieć, że krytykuje on tezę Kuhna, że cele te mogą się wykluczać. Jeśli uznać za cel nauki wysokie prawdopodobieństwo logiczne *a priori*, to rzeczywiście dochodzi się do sprzeczności tak pojmowanej prawdy z celem ogólności i głębi wyjaśniania; jeśli jednak uznać za cel pewność epistemologiczną (wiarygodność, stopień potwierdzenia), to twierdzenia bardziej ogólne są też bardziej wiarygodne. Ostatecznie Such pisze: „O wykluczaniu się tych celów nie może być mowy, przynajmniej jeśli się ma na oku nie doraźne, lecz długofalowe efekty rozwoju nauki”⁹. W jego ujęciu, centralnym celem nauki jest wysoka zawartość informacyjna (sprawdzalność), natomiast poza celami wewnętrznymi nauki wyróżnia on jeszcze dwa podstawowe cele zewnętrzne - cel praktyczny, jakim jest przewidywanie, oraz cel teoretyczny, czyli wyjaśnianie. Wyodrębnia też trzy główne funkcje wiedzy naukowej: deskryptywną, przewidystyczną i eksplanacyjną.

Historia pojęcia „wyjaśnianie”. Historycznie rzecz ujmując, pojęcie „wyjaśniania” jako celu poznawczego nauki występuje już w pracach Arystotelesa, który w księdze I *Analitik wtórych* zdefiniował wiedzę naukową jako wiedzę o koniecznych przyczynach rzeczy i pierwszy sformułował warunki adekwatnego wyjaśniania. Wiedzę wyjaśniającą zdobywa się przez sylogizm, którego przesłanki muszą być prawdziwe, pierwotne, bezpośrednie, lepiej znane i wcześniejsze od wniosku oraz muszą być jego przyczyną. Według Arystotelesa, „sylogizm może powstać także i bez tych właściwości przesłanek, dowód natomiast nie, nie

⁸ J. Such: *O uniwersalności praw nauki. Studium metodologiczne*. Warszawa 1972, s. 11-37.

⁹ Tamże, s. 35.

tworzy bowiem wiedzy naukowej”¹⁰. Trzy warunki adekwatności wyjaśniania naukowego Arystotelesa poddał krytyce Ernst Nagel¹¹ - przede wszystkim wymóg, że przesłanki wyjaśnienia powinny być prawdziwe. Wymóg ten jest uwikłany w kontrowersyjne zagadnienie prawdziwości teorii i praw, związane ze sporem między realizmem i instrumentalizmem. Z kolei postulat, by przesłanki wyjaśnienia były także uznane za prawdziwe, jest, zdaniem Nagła, zbyt restrykcyjny ze względu na hipotetyczny jedynie status wszelkiej wiedzy empirycznej. Proponuje on, aby zastąpić ten wymóg warunkiem zgodności przesłanek z danymi doświadczenia i ich dostatecznym potwierdzeniem, co pozwoli na wykluczenie z *explanansu* hipotez *ad hoc*, czyli nie mających poza *explanandum* żadnego niezależnego potwierdzenia. Wreszcie warunek, by przesłanki były lepiej znane niż wniosek, uznaje Nagel za całkowicie nieadekwatny z punktu widzenia obecnej koncepcji nauki. Otóż wyrażenie „przesłanki lepiej znane” oznacza u Arystotelesa lepiej znane obiektywnie, czyli przyjmowane bez dowodu jako „zasady prawdy” bądź pierwsze przesłanki. Wedle Nagła, wymóg ten jest konsekwencją przyjmowanej przez Arystotelesa koncepcji nauki opartej na wzorcu nauk dedukcyjnych, jak logika czy geometria. Co ciekawe, za współczesną odmianę tego poglądu uważa on tezę, że wyjaśnianie polega na sprawdzaniu zjawisk nieznanych do znanych, która - jak wiadomo - stoi w sprzeczności z praktyką naukową, choćby z wyjaśnianiem zjawisk w dzisiejszej fizyce za pomocą postulowania bytów nieobserwowalnych. Można więc powiedzieć, że Arystoteles rozpatrywał wyjaśnianie w analogii do dowodu formalnego, nakładając na przesłanki wyjaśniania dodatkowe warunki, tak aby spełniało ono wymagania wiedzy empirycznej. Z drugiej jednak strony, domagając się w szczególności rozróżnienia wiedzy o faktach i wiedzy o przyczynie, antycypował istnienie problemu asymetrii w wyjaśnieniach dedukcyjnych. Ilustruje ten fakt następującymi sylogizmami:

¹⁰ Arystoteles: *Analityki pierwsze i wtóre*. Warszawa 1973, s. 186.

¹¹ E. Nagel: *Struktura nauki*. Warszawa 1970, s. 45-47.

$\emptyset MaP$ BaP $Ba\emptyset M$, $\emptyset MaB$, BaP $\emptyset MaP$

gdzie M oznacza własność migotania, P - bycie planetą, B - bycie w bliskiej odległości. Z pierwszego sylogizmu wynika, że ponieważ wszystko, co nie migocze jest planetą, i wszystko, co jest blisko, nie migocze, to wszystko, co jest blisko, jest planetą, zatem cechą niemigotania tłumaczy się cechą bliskości planet, a w drugim sylogizmie odwrotnie. Wyjaśnieniem jest tylko ten drugi sylogizm, ponieważ jego termin średni jest realną przyczyną wniosku, tzn. własność niemigotania jest wtórna wobec odległości ciał niebieskich. Arystoteles wyznawał zatem dedukcyjny model wyjaśniania, ale kładł nacisk na zachowanie relacji przyczynowych, „najważniejszym bowiem celem poznania jest zrozumienie przyczyny”¹².

W epoce nowożytnej panował pogląd, że przyroda stanowi księgę zapisaną w języku matematyki. Sam jednak odnowiciel idei empirystycznych w nauce, Francis Bacon, traktował wyjaśnianie przyrody jako instrument prowadzący do jej ujarzmiania, zaś za główny cel nauki uważał zapewnianie ludzkości wynalazków. Dedukcjonistyczne rozumienie wyjaśniania znajduje się powtórnie dopiero u Pierre’a Simona de Laplace’a, według którego wytłumaczenie zjawiska polega na pokazaniu, że stanowi ono element jakiejś prawidłowości, np. wyjaśnienie przez mechanikę klasyczną ruchu komety Halleya.

Teoretyczną wagę wyjaśniania docenił w pełni John Stuart Mili, który definiuje je wprost jako operację dedukcyjną służącą do wyprowadzania prawa dotyczącego skutku z praw dotyczących przyczyny. Od różniał on wyjaśnianie faktów jednostkowych oraz wyjaśnianie praw, dla którego wyodrębnił z kolei trzy przypadki. 1. wyjaśnianie prawa przez wskazanie, że stanowi ono złożenie innych praw, np. ruch planety można wyjaśnić przez pokazanie, że jest to ruch złożony z praw ruchu prostoliniowego i ruchu wywołanego siłą dośrodkową. Mili zauważa, że prawa przyczynowości składają się z prostszych praw przyczynowości i relacji ich złożenia; 2. wyjaśnianie prawa polegające na znalezieniu

¹²Arystoteles: *Analityki pierwsze i wtóre*. Warszawa 1973, s. 216.

przyczyny pośredniej w związku przyczynowym uważanym dotychczas za bezpośredni. Przy czym Mili twierdzi, że jeśli w łańcuchu przyczynowym $A \rightarrow C$ znajdzie się przyczynę pośrednią B , wówczas oba prawa $A \rightarrow B$ i $B \rightarrow C$ są ogólniejsze niż $A \rightarrow C$, gdyż to ostatnie zajdzie tylko wtedy, kiedy zajdzie B , natomiast prawo $A \rightarrow B$ może mieć inne skutki niż C , a prawo $B \rightarrow C$ inne przyczyny niż A ; 3. subsumpcja jednego prawa pod inne, czyli unifikacja praw, np. prawo Newtona obejmuje zarówno zjawisko ciężenia ziemskiego jak i zjawiska przyciągania planet przez Słońce, zaś równania Maxwella unifikują zjawiska magnetyzmu, elektryczności i światła.

Dwa pierwsze przypadki polegają na wyjaśnianiu praw przez ich analizę, zaś trzeci polega na syntezie kilku praw. W zasadzie jednak wszystkie typy opierają się na dedukcji praw wyjaśnianych z praw bardziej ogólnych. Mili stwierdza też: „(...) ten sam proces dedukcyjny, który uzasadnia prawo lub fakt związku przyczynowego, który jest nieznan, służy ku wyjaśnieniu tego prawa lub faktu, gdy są one znane”¹³. Ponadto, według Milla, wyjaśnienie rozumiane jako zastąpienie jednego prawa przez inne, bardziej ogólne „nie jest niczym innym niż zastąpieniem jednej tajemnicy przez drugą”¹⁴, a wyjaśnienie polega czasem na sprowadzeniu zjawisk znanych do mniej poznanych. Stwierdzenia te świadczą niewątpliwie o jego dużej świadomości natury wyjaśniania i dostrzeganiu jego często nieintuicyjnego charakteru.

Problematyka wyjaśniania naukowego została opracowana formalnie w XX wieku w 1948 r. przez Carla G. Hempa i Paula Oppenheima, najpełniej w wersji dedukcyjnej w pracy *Studies in the Logic of Explanation*, jednakże, jak sami autorzy nadmienią, idea takiego wyjaśniania była wyrażana także przez Normana R. Campbella (1934) oraz Karla R. Poppera (1935). W rezultacie krytyki, w szczególności Michaela Scrivena, który wraz z Paulem Feyerabendem postulował odrzucenie zasady dedukowalności i zdecydowane utożsamienie wyjaśniania zjawiska ze wskazaniem jego przyczyny, wyodrębniły się dwa podstawowe stanowiska w kwestii wyjaśniania: 1. sukcesorem idei Hempa stała się koncepcja unifikacyjna Kitchera i Friedmana, rozwijająca tezę, że wyja-

¹³ J. Mili: *System logiki*. Warszawa 1962, t.I, s. 731

¹⁴ Tamże.

śnienie polega na pewnej systematyzacji wiedzy; 2. koncepcję kauzalną rozwijał m.in. Salmon. Niemniej, jego model *{causal-mechanical}* ma, mimo odrębnego podejścia do zagadnienia wyjaśniania przyczynowości, wspólne z Hempelowskim dążenie do obiektywizmu. Od obu powyższych nurtów odróżniają się modele pragmatyczne pochodzące od Sylvaina Brombergera, Basa van Fraassena i Petera Achinstein, kładące nacisk na kontekstowość procedury wyjaśniania.

Przegląd typów wyjaśniania naukowego. Ernst Nagel¹⁵ wyróżnia cztery główne typy wyjaśnień stosowanych w naukach: wyjaśnianie według modelu dedukcyjnego, według modelu probabilistycznego, wyjaśnianie funkcjonalne, i wyjaśnianie genetyczne.

1. Model dedukcyjno-nomologiczny (D-N) stanowi, obok modelu dedukcyjno-statystycznego (D-S) i indukcyjno-statystycznego (I-S), część tzw. *covering law model*, modelu polegającego na subsumpcji, czyli podciągnięciu wyjaśnianego zjawiska pod prawo ogólne. Jak sama nazwa wskazuje, zasadniczym elementem wyjaśnień zgodnych z tym modelem są prawa empiryczne i relacja dedukcji logicznej, a każde wyjaśnienie jest w tym modelu wnioskowaniem dedukcyjnym. Można więc powiedzieć, że model ten niejako godzi formę logiczną z empiryczną treścią. Typowe wyjaśnianie przebiega zgodnie z poniższym schematem:

$C_1, C_2, \dots, C_n$ - zdania o warunkach początkowych	
$L_1, L_2, \dots, L_m$ - prawa ogólne	explanans

E- explanandum

Jak widać, składa się on z *explanansu* (sekwencji zdań tłumaczących) i *explanandum* (zdań opisujących wyjaśniane zjawisko), rozdzielonych kreską symbolizującą wynikanie logiczne, ponadto adekwatne wyjaśnienie musi spełnić kilka wymogów - *explanans* powinien zawierać zdania prawdziwe, w tym co najmniej jedno prawo ogólne, natomiast *explanandum* powinno być konsekwencją logiczną *explanansu*. Model ten można zastosować w każdej nauce, jaka mieni się nauką nomotetyczną, czyli ustanawiającą prawa, a więc w szczególności w naukach przyrodniczych. W ten sposób można, na przykład, wyjaśnić każde zjawisko powstawania tęczy na podstawie praw załamania, rozszczepiania i

¹⁵ E. Nagel: *Struktura nauki*. Warszawa 1970, r. II.

odbicia światła słonecznego padającego na krople deszczu, oraz zdań stwierdzających zajście pewnych warunków meteorologicznych - padania promieni słonecznych pod pewnym kątem i opadu atmosferycznego. Nieco trudniejszym zadaniem jest takie wyjaśnianie w naukach humanistycznych, które nie formułują zazwyczaj praw bezwyjątkowych, a jedynie pewne generalizacje historyczne. Jednak także i one mogą pełnić rolę przesłanek we wnioskowaniach wyjaśniających, pod warunkiem, że nie są uogólnieniami powstałymi przez indukcję zupełną, np. „każdy spośród trzystu obrońców wawozu pod Termopilami był Spartaninem”. Dopuszczalne jest zatem na przykład w językoznawstwie wyjaśnienie apofonii a : i w sylabie otwartej w śródgłosie słów łacińskich *facio* : *inficio* na podstawie prawa zwężania samogłosek śródgłosowych w sylabie otwartej, które jest generalizacją niesprawozdawczą, a więc nie powstała w wyniku indukcji zupełnej.

Model ten boryka się jednak z kilkoma problemami wynikającymi przede wszystkim z ujęcia relacji wyjaśniania jako dedukcji z praw ogólnych. Relacja ta - jak to ujął Scriven - jest jednocześnie zbyt restrykcyjna, żądając bowiem literalnej prawdy w *explanansie*, skłania się ku określonej koncepcji praw naukowych jako prawdziwych zdań prawopodobnych, a zarazem jest zbyt otwarta, bowiem nie każde wnioskowanie jest wyjaśniające. Z tej ostatniej okoliczności wynikają problemy z irrelewancją przesłanek i ich asymetrią przyczynową i temporalną których wnioskowania logiczne nie uwzględniają.

Sam Hempel po zdecydowanej krytyce tego modelu zastrzegając, że nie stanowi on opisu aktualnej praktyki naukowej, ale raczej jej racjonalną rekonstrukcję - pewien wyidealizowany model logiczny. Pod tym względem porównuje on rekonstrukcję pojęcia „wyjaśniania” w metodologii nauk do pojęcia „dowodu” w metamatematyce. Ujmuje go zatem jako jeden z wielu aspektów wyjaśniania i nie narzuca go jako jedynie słusznego, choć z drugiej strony, doszukuje się on, np. w wyjaśnianiu genetycznym w historii, charakteru nomologicznego. Stwierdza poza tym, że wszelkie adekwatne wyjaśnienia naukowe zakładają *implicite* dedukcyjną lub indukcyjną subsumpcję *explanandum* pod *explanans*, chociaż jednocześnie zaprzecza, aby było to równoznaczne z tezą, iż

każde zjawisko empiryczne można wyjaśnić za pomocą tego modelu, pociągałoby to bowiem absolutystyczny determinizm i logicyzm.

2. Wyjaśnianie probabilistyczne w wersji indukcyjno-statystycznej (I-S) Hempla nie stanowi wnioskowania dedukcyjnego, jest jednak zrekonstruowane jako analogiczne do niego i zakłada istnienie relacji osłabionej dedukcji (*partial entailment*) z prawideł statystycznych. Przebiega ono według następującego schematu:

$$P(K|L) = r$$

$$L(a)$$

$$K(a)$$

gdzie podwójna kreska symbolizuje wnioskowanie indukcyjne, *explanans* składa się z prawa probabilistycznego stwierdzającego np. że podanie leku L u 79 na stu pacjentów cierpiących na daną chorobę x wywołało niepożądaną wysypkę K, zdania stwierdzającego, że np. Jan Kowalski (symbolizowany stałą „a”) przyjął ów lek, zaś *explanandum* to zdanie stwierdzające, że u Jana Kowalskiego wystąpiła taka wysypka. Wynika ono z *explanansu* z wysokim prawdopodobieństwem logicznym r. Cechą szczególną tego wyjaśniania w ujęciu Hempla jest zatem wymóg wysokiego prawdopodobieństwa zajścia danego zjawiska, tylko bowiem wtedy wnioskowanie ma walor wyjaśniający.

Oprócz tego rodzaju wnioskowań wyróżnionych przez Nagła, wyjaśnianie statystyczne reprezentuje także m.in. model S-R (*statistical-relevance*) W. Salmona, którego zdaniem wyjaśnienie nie jest wnioskowaniem, lecz wykazem czynników statystycznie istotnych. Model ten wyróżnia się przede wszystkim porzuceniem warunku wysokiego prawdopodobieństwa, dzięki czemu wyjaśnianiu ulegają w nim też zjawiska mało prawdopodobne.

3. Wyjaśnianie funkcjonalne (teleologiczne) obowiązuje zarówno dla poszczególnych działań, jak i zdarzeń - szczególnie w naukach historycznych. Wyjaśnienia takie polegają na ukazywaniu funkcji danego zjawiska, stanu lub cechy, jaką pełnią one ze względu na dany cel, stąd są szczególnie przydatne w tłumaczeniu ludzkich zachowań, a także różnych czynników w kategoriach ich zastosowań. Korzysta z nich obszernie teoria ewolucji, tłumacząc cechy gatunków ich przystosowaniem

się do środowiska w celu zwiększenia szans na przeżycie, a także socjologia, objaśniając rytuały, obyczaje i instytucje (Robert K. Merton), ich funkcją społeczną. W. Salmon¹⁶ wyróżnia, za Richardem B. Braithwaitem, dwa rodzaje wyjaśnień funkcjonalnych: 1. wyjaśnianie zachowań kierowanych celem, np. działanie samonaprowadzającego pocisku czy zachowanie szczura w labiryncie; oraz 2. wyjaśnianie zachowań samoregulujących, np. piec samoregulujący temperaturę wewnątrz pomieszczenia albo mechanizm stałocieplności organizmów.

4. Wyjaśnienia genetyczne tłumaczą zazwyczaj pewną cechę danego przedmiotu poprzez ukazanie jej rozwoju w poprzednich stadiach. Mogą to być zarówno wyjaśnienia cech fizycznych organizmów żywych, np. narządu mowy u ludzi, jak i procesów historycznych i zjawisk kulturowych, np. wyjaśnienie genezy świąt. Do tego rodzaju wyjaśniania odnosi się również Hempel, twierdząc, że ukazuje ono zjawisko tłumaczone jako finałowe stadium rozwoju przez opis jego form pośrednich. Za przykład podaje on historyczne wyjaśnienie praktyki sprzedaży odpuśców - początkowo stanowiły one nagrodę dla uczestników krucjat, potem nagrodę dla specjalnych fundatorów udzielaną w Rzymie, ostatecznie stały się powszechnym towarem dostępnym w całym chrześcijańskim świecie. Co ciekawe, według Hempla, wyjaśnienia tego rodzaju również można sprowadzić do schematu nomologicznego, ponieważ formy pośrednie nie tworzą jedynie zwykłej sekwencji wydarzeń, ale każda z nich jest ukazana jako następnik poprzedniej, jak pisze Hempel¹⁷, na mocy jednej ogólnej zasady wiążącej oba stadia. Informacja o każdym stadium zawiera pewne jądro wspólne każdemu stadium i pewne fakty dodatkowe, będące źródłem zmiany. Zdaniem Hempla więc, wyjaśnienie genetyczne stanowi połączenie tego, co nazywa on *nomic connenction* i opisu. Owe prawa opierać się mają na założeniu dotyczącym ustalonych ludzkich motywacji, które skłaniają ludzi do odpowiednich zachowań, co ma wpływ na decyzje instytucjonalne o szerszym zasięgu i w rezultacie zaistnienie wyjaśnianego zjawiska. Hempel doszukiwał się tu więc wyjaśniania o charakterze nomologicznym, zaś

¹⁶ W. Salmon: *Four Decades of Scientific Explanation*. University of Pittsburgh Press 2006, s.27.

¹⁷ C. G. Hempel: *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. The Free Press, New York 1965, s. 449.

na przykład Stanisław Ossowski uważał wyjaśnienia genetyczne za podtyp zależności przyczynowych.

Obok typów wyjaśniania należy z kolei wyróżnić koncepcje wyjaśniania różniące się podstawami filozoficznymi. P. Kitcher wyróżnił dwie podstawowe koncepcje w problematyce wyjaśniania - koncepcję *bottom-up*, czyli przyczynową w ujęciu W. Salmona, według której pierwotne jest wyjaśnianie faktów jednostkowych przez umieszczanie ich w sieci mechanizmów kauzalnych, oraz koncepcję *top-down*, czyli dedukcyjną wywodzącą się od Hempla, w myśl której wyjaśnianie kauzalne jest wtórne wobec subsumpcyjnego. Sam Kitcher zaproponował bardziej radykalny model *top-down* - unifikacyjny, w którym wyjaśnianie teoretyczne jest pierwotne wobec kauzalnego.

Wydaje się, że równie wyraźnie przebiega podział wyodrębniający koncepcje obiektywistyczne i pragmatyczne. Do pierwszej grupy można zaliczyć m.in. *covering law model* Hempla, model wyjaśniania przez czynniki statystycznie istotne (S-R) Salmona oraz model unifikacyjny Kitchera wyjaśniający przez podciąganie zjawisk pod wzorce rozumowań, jakich dostarcza nauka, np. mechanika Newtona dostarcza równań ruchu, które stanowią rdzeń większości wzorców rozumowań stosowanych w wyjaśnieniach na przykład ruchu planet czy ruchu wahadła. Natomiast do drugiej grupy zaliczyć można koncepcje wyjaśniania M. Scrivena, S. Brombergera, pierwszych krytyków modelu Hempla, a także wyjaśnianie pragmatyczne B. van Fraassena i P. Achinstein. Koncepcje obiektywistyczne posługują się w wyjaśnianiu środkami logicznymi i rachunkiem prawdopodobieństwa, a przede wszystkim opierają się na obiektywnych danych empirycznych - uogólnionych w prawach empirycznych lub będących punktem wyjścia wyjaśnień statystycznych. Należy tu podkreślić ten fakt, bowiem model pragmatyczny van Fraassena również korzysta w ocenie odpowiedzi-wyjaśnień z rachunku prawdopodobieństwa, jednak za punkt wyjścia obiera on czyjeś subiektywne przekonania, a nie dane obiektywne. Koncepcje pragmatyczne kładą nacisk na fakt, że każde wyjaśnianie jest zawsze wyjaśnianiem czegoś komuś. Sposób zadania pytania wyznacza jednocześnie zbiór możliwych odpowiedzi-wyjaśnień, a zatem wyjaśnienie jest tu

¹⁸ P. Kitcher: *Two Approaches to Explanation*. "Journal of Philosophy" 82, 1985.

pojęte przede wszystkim jako byt językowy uzależniony od kontekstu. Koncepcja wyjaśniania pragmatycznego uwalnia zagadnienie wyjaśniania od wielu nie poruszanych tu problemów, z jakimi borykają się koncepcje obiektywistyczne, należy jednak zadać pytanie, czy metodologia nauk powinna kłaść nacisk bardziej na dążenie do obiektywizmu pojęć metodologicznych, takich jak wyjaśnianie naukowe, czy też na ich charakter pragmatyczny zależny od kontekstu użycia i użytkownika. I wydaje się, że zadanie metodologii nauk jest obarczone podwójną trudnością - z jednej strony powinna ona dostarczać logicznych rekonstrukcji, niejako typów idealnych pojęć naukowych, a z drugiej strony ograniczać ich idealny charakter uwzględnianiem czynników, które zbliżają je do rzeczywistej praktyki naukowej.

Wnioski. Wydaje się, że wyjaśnianie jest, obok prawdy, najważniejszą wartością epistemiczną nauki obecną w refleksji metodologicznej już od czasów Arystotelesa, ale opracowaną szczegółowo dopiero w XX wieku przez Hempela i Oppenheima. Na początku XX wieku instrumentalisci, negując prawdziwość i moc wyjaśniającą teorii naukowych, żądali jednocześnie od nauki jedynie adekwatnych opisów, wbrew realistycznie nastawionemu przyrodoznawstwu, tłumaczącemu rzeczywistość na podstawie postulowanych bytów jako desygnatów terminów teoretycznych. Empiryzm konstruktywny van Fraassena, będący odmianą stanowiska antyrealistycznego, uznaje wyjaśnianie za wartość nie poznawczą, a pragmatyczną. Współcześnie zasadniczy spór toczy się, z jednej strony, między obiektywistycznymi a pragmatycznymi koncepcjami wyjaśniania, z drugiej zaś strony, między koncepcją dedukcyjną przyznającą prymat wyjaśnianiu teoretycznemu a koncepcją kauzalną uznającą za podstawowe wyjaśnianie przyczynowe poszczególnych zjawisk.

Summary

In the beginning of the 20th century many philosophers like E. Mach or P. Duhem was convicted that explaining facts is the aim of metaphysics rather than of science. Yet C. G. Hempel and P. Oppenheim, who represented the received view, has worked out the logical reconstruction of scientific explanation and their famous paper *Studies in the*

Logic of Scientific Explanation (1948) began a discussion about nature and various models of scientific explanation. The article is an introduction to scientific explanation, which is very wide discussed in philosophy of science. This concept has many connexions with such fundamental issues as controversy between scientific realism and antirealism, causality and nature of scientific law. The article reveals place of scientific explanation among other epistemic values such as truth, simplicity and coherence, give its short history since Aristotle and typology offered by E. Nagel, who distinguishes the deductive, probabilistic, teleological (functional) and genetic types of explanation.

Key words: scientific explanation, epistemic value of science, deductive-nomological model, inductive-statistical model.

Wybór prac poświęconych zagadnieniu wyjaśniania:

- Arystoteles: *Analityki pierwsze i wtóre*, BKF, PWN, Warszawa 1973.
- B. van Fraassen: *The Scientific Image*. Clarendon Press, Oxford 1980.
- Z. Hajduk: *Nauka i wartości*. KUL, Lublin 2008.
- C. G. Hempel: *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. The Free Press, New York 1965.
- P. Kitcher: *Two Approaches to Explanation*. "Journal of Philosophy" 82, 1985.
- Th. Kuhn: *Dwa bieguny: tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*. PIW, Warszawa 1985.
- J. St. Mill: *System logiki*. BKF, Warszawa 1963.
- E. Nagel: *Struktura nauki*. PWN, Warszawa 1970.
- W. Salmon: *Four Decades of Scientific Explanation*. University of Pittsburgh Press 2006.
- J. Such: *O uniwersalności praw nauki. Studium metodologiczne*. PIW, Warszawa 1972.
- M. Tałasiewicz: *Pojęcie racjonalności nauk empirycznych*. WFiS, Warszawa 2000.
- J. Watkins: *Nauka a sceptycyzm*. PWN, Warszawa 1989.

ANDRZEJ STĘPNIK
AWF J. Piłsudskiego
w Warszawie

W STRONĘ NOWEGO PARADYGMATU, CZYLI POPPER A TEORIA EWOLUCJI DARWINA

Wstęp. Jednymi z najczęściej występujących odniesień obecnych w pismach Poppera są te, kierowane do teorii ewolucji Darwina. „Teoria ewolucji - pisze Popper w swojej autobiografii intelektualnej¹ - zawsze była przedmiotem mojego wielkiego zainteresowania i zawsze uznawałem ideę ewolucji za coś oczywistego. Zarówno osoba Darwina, jak i darwinizm były zawsze moją fascynacją - choć większość ewolucjonistycznych filozofów nie zdołała na mnie zrobić wielkiego wrażenia, z jednym wielkim wyjątkiem - Samuela Butlera”.

Popperowskie zainteresowanie teorią ewolucji przejawiało się wielorako. Przede wszystkim w tym, co Popper nazywał „ewolucyjną teorią wiedzy” i w zbieżnościach, jakie według niego zachodzą między darwinizmem a jego ewolucyjną teorią wiedzy². Jednakże autor *Wiedzy obiektywnej* nie ograniczał się jedynie do szukania w teorii Darwina naukowej podbudowy dla swojej koncepcji epistemologicznej. Nie będąc biologiem, zaproponował własną interpretację teorii ewolucji, starając się ją uogólnić i pozbawić słabych stron. Jako filozof nauki badał, czy darwinizm jest testowalny empirycznie i czy może być uznany za pełnoprawną teorię naukową. Nawet w filozofii umysłu odwoływał się do koncepcji Darwina w celu odrzucenia epifenomenalizmu i teorii iden-

¹ K. R. Popper: *Nieustanne poszukiwania*, tłum. A. Chmielewski. Kraków 1997, s. 234.

² Por. K. R. Popper: *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria wiedzy*, tłum. A. Chmielewski. Warszawa 1992; K. R. Popper: *Przyczynek do ewolucyjnej teorii wiedzy*, w: tenże: *Świat skłonności*, tłum. A. Chmielewski. Kraków 1996, s. 39-62.

tyczności, co miało stworzyć podstawę do przyjęcia koncepcji dualistycznego interakcjonizmu³.

Wszystkie wspomniane wątki nie wyczerpują bogactwa odniesień Poppera do teorii ewolucji. Zresztą w niniejszym tekście nie stawiam sobie za cel wyczerpującego omówienia wszystkich kontekstów, w których teoria ewolucji pojawiła się w myśli autora *Logiki odkrycia naukowego*. Z jednej strony cel artykułu jest mniej, z drugiej zaś o wiele bardziej ambitny. Zadaniem tekstu jest bowiem prześledzenie Popperowskiej wizji darwinizmu i jej ocena w kontekście współczesnej myśli ewolucyjnej. Innymi słowy, analizie zostaną poddane jedynie wybrane wątki, ale za to o wiele głębiej niż czyni się to zazwyczaj. Spróbuję odpowiedzieć na pytanie, które pomysły Poppera związane z teorią ewolucji zachowały wartość, a które twierdzenia okazały się fałszywe. Jest to o tyle istotne, że podzielam pogląd Poppera o ogromnej roli, jaką pełni darwinizm we współczesnej nauce i filozofii.

Aby zarysować oryginalną Popperowską interpretację teorii ewolucji, warto wyjść od przedstawienia tego, jak autor *Wiedzy obiektywnej* rozumiał darwinizm. „Gdy idzie o samą teorię darwinowską - precyzuje Popper⁴ - muszę wyjaśnić, że posługuję się terminem «darwinizm», mając na myśli nowoczesne formy tej teorii określane różnymi nazwami, takimi jak neodarwinizm czy też (przez Juliana Huxleya) nowa synteza”. W pewnym uproszczeniu, neodarwinizm czy syntetyczna teoria ewolucji jest mariażem teorii doboru naturalnego Darwina-Wallace’a z odkryciami w zakresie genetyki, systematyki i paleontologii. Warto przy tym dodać, że Popper dość negatywnie odnosił się do niektórych nurtów współczesnego ewolucjonizmu, takich jak koncepcja samolubnego genu czy socjobiologia⁵. Stawia to w odpowiednim świetle jego powyższą deklarację o odwoływaniu się do nowoczesnych form teorii ewolucji.

³ Por. K. R. Popper, J. C. Eccles: *Mózg i jaźń*, tom I, tłum. P. Jaśkowski. Poznań 1999, s. 105-127.

⁴ K. R. Popper: *Nieustanne poszukiwania*, wyd. cyt., s. 237.

⁵ Por. K. R. Popper: *W poszukiwaniu lepszego świata*, tłum. A. Malinowski. Warszawa 1997, s. 30.

Popper sprowadza darwinizm do dwóch tez⁶:

1. Wielka różnorodność form życia wyewoluowała z bardzo niewielkiej liczby form, a być może nawet z jednego organizmu.

2. Istnieje teoria ewolucyjna, która tłumaczy mechanizm ewolucji. Opiera się ona na następujących założeniach:

a. potomstwo odzwierciedla organizmy rodziców w miarę wiernie (warunek dziedziczności);

b. czasami jednak w procesie odzwierciedlania zachodzą niewielkie odmienności np. mutacje genetyczne (warunek odmienności);

c. istnieje zmienność, czyli różnorodność cech organizmów, konkurujących o te same zasoby środowiska (warunek zmienności);

d. te organizmy, które są lepiej przystosowane do środowiska, mają większe szanse przeżycia i wydania potomstwa (mechanizm doboru naturalnego).

W syntetycznych teoriach ewolucji uwzględnia się także inne mechanizmy poza doбором naturalnym, takie jak dryf genetyczny. Nie zmienia to faktu, że przedstawione przez Poppera twierdzenia trafnie wyrażają podstawy neodarwinizmu. Kontrowersje pojawiają się dopiero w kontekście Popperowskiej interpretacji i oceny darwinizmu.

Darwinizm jako metafizyczny program badawczy. Dla autora *Wiedzy obiektywnej* darwinizm nie jest teorią naukową, lecz pewnym użytecznym metafizycznym programem badawczym, czyli pewną ramą pojęciową dla sprawdzalnych teorii naukowych. Sama teoria ewolucji oparta na doborze naturalnym jest, według niego, niefalsyfikowana, posiada niewielką moc eksplanacyjną i predykcyjną, a ponadto generuje stwierdzenia „niemal tautologiczne”⁸. Pomimo tego, że ma charakter metafizyczny, jest dla nauki „bezcenna”, gdyż rzuca wiele światła na konkretne zagadnienia, jak chociażby na zagadnienia związane z mecha-

⁶ Por. K. R. Popper: *Nieustanne poszukiwania*, wyd. cyt., s. 237-238 (dokonałem pewnych zmian w kolejności: u Poppera mechanizm doboru naturalnego poprzedza warunek zmienności, u mnie - ze względu na logikę wywodu - jest odwrotnie).

⁷ Do tego wątku filozofii Poppera nawiązują kreacjoniści, krytykując teorię ewolucji, np. Ph. E. Johnson: *Sąd nad Darwinem*, tłum. R. Piotrowski. Warszawa 1997, s. 179-190.

⁸ Por. K. R. Popper: *Mit schematu pojęciowego*, tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa 1997, s. 103; K. R. Popper: *Nieustanne poszukiwania*, wyd. cyt., s. 235-239.

nizmem adaptacji, a ponadto jest jedyną przekonującą teorią nieteistyczną wyjaśniającą istnienie *quasi-celowości* w przyrodzie, pozwalającą na zastąpienie wyjaśnień teleologicznych wyjaśnieniami przyczynowymi⁹.

Zatrzymajmy się przy tych twierdzeniach. Zacznijmy od wielokrotnie przytaczanego przez Poppera przykładu, mającego pokazywać, iż teoria ewolucji zawiera rozbudowany komponent aprioryczny, a nawet że jest „niemal tautologiczna”. „Weźmy na przykład «przystosowanie». Na pierwszy rzut oka - pisze Popper¹⁰ - dobór naturalny wydaje się wyjaśniać adaptację i w pewien sposób jest tak rzeczywiście, ale nie jest to wyjaśnienie naukowe. Stwierdzenie, że gatunek obecnie żyjący jest dobrze dostosowany¹¹ do swego środowiska, jest w rzeczywistości niemal tautologiczne. W istocie terminami «przystosowanie» i «dobór» posługujemy się w taki sposób, że gdyby gatunek nie był dostosowany, zostałby wyeliminowany w procesie doboru naturalnego. Podobnie, gdyby gatunek został wyeliminowany, powiedzielibyśmy, że musiał być źle dostosowany do panujących warunków. Adaptacja lub przystosowanie są definiowane przez współczesnych ewolucjonistów jako wartość przetrwania i może być mierzona faktycznym sukcesem w przetrwaniu: nie ma żadnej możliwości sprawdzenia tak słabej teorii, jaką jest darwinizm”.

Problem doboru i adaptacji (przystosowań) wydaje się być o wiele bardziej skomplikowany w porównaniu z tym, jak przedstawia go Popper. Nie jest bowiem tak, że wszystkie istniejące obecnie adaptacje są „dobre”, jeżeli „dobre” to tyle, co „optymalne”. Buss omawia dwa czynniki, wpływające na niedoskonałość istniejących współcześnie przysto-

⁹ Por. tamże, s. 240; K. R. Popper: *Wiedza obiektywna*, wyd. cyt., s. 340.

¹⁰ K. R. Popper: *Nieustanne poszukiwania*, wyd. cyt., s. 239-240.

¹¹ Popper czasami dość niefrasobliwie używa wyrażenia „przystosowanie” (adaptacja) i „dostosowanie” (ang. *fitness*). Odwołajmy się zatem do ustalonych znaczeń. „Adaptacja to cecha, która przyczynia się do lepszego przeżywania i rozrodu organizmów, w porównaniu do organizmów o odmiennym fenotypie” (D. J. Futuyma: *Ewolucja*, tłum. J. Radwan i in. Warszawa 2008, s. 249). Natomiast dostosowanie to średni wkład allelu lub genotypu w pulę genową następnych generacji (por. tamże, s. 556). Związek między tymi pojęciami wyraża zdanie: „Wszyscy biolodzy zgodziliby się ze stwierdzeniem, że adaptacja to cecha, która przyczynia się do wyższego dostosowania w porównaniu do cech alternatywnych” (tamże, s. 263).

sowań: „Pierwszą przeszkodą w osiągnięciu optymalnej konstrukcji jest opóźnienie ewolucyjne. Pamiętajmy, że teoria ewolucji zakłada zmiany zachodzące w czasie. Każda zmiana otoczenia oznacza nowe warunki doboru. Powolne zachodzenie zmian ewolucyjnych wymaga, aby dany czynnik doboru oddziaływał przez pokolenia. Stąd też obecnie żyjący ludzie są „zaprojektowani” do życia w dawnym środowisku, gdyż w rezultacie jego oddziaływań powstałi. Innymi słowy, do współczesnego środowiska wnosimy mózgi z epoki kamienia łupanego [...] Drugą przeszkodą są koszty adaptacji [...] Wszystkie adaptacje pociągają za sobą pewne koszty. Proces doboru faworyzuje takie mechanizmy, w których korzyści przeważają nad kosztami. W ten sposób wykształcił się zespół mechanizmów, które pozwalają stosunkowo skutecznie rozwiązywać poszczególne problemy adaptacyjne, ale nie są tak optymalne, jak mogłyby być, gdyby nie kwestia kosztów. Ewolucyjne opóźnienie oraz koszty adaptacji to tylko dwa z wielu powodów, dla których efekty działania procesów ewolucyjnych nie są optymalne”¹².

Dlatego też nie musi być tak, że „gatunek obecnie żyjący jest dobrze dostosowany do swego środowiska”. Dany gatunek może - jako nienajlepiej przystosowany do środowiska - być nawet w fazie wymierania, jednakże może być to proces na tyle rozłożony w czasie, że w niewielkim okresie jest trudny do zarejestrowania. Szczególnym przypadkiem jest sytuacja, w której następuje pewna zmiana warunków środowiska. Gatunek, będąc nieźle przystosowany do uprzednich warunków środowiskowych, okazuje się być niedostatecznie przystosowany do nowych warunków. Tym samym, jest zarazem niedostatecznie przystosowany do środowiska, jak i - przynajmniej na razie - w tym środowisku dalej egzystuje. Wszystko to bierze się stąd, że Popper zdaje się pomijać procesualny charakter ewolucji, niejako odnosząc się do „finalnych” etapów procesu ewolucji. Tyle tylko, że mówienie o „finalnych” etapach ewolucji jest daleko idącym nieporozumieniem, ponieważ ewolucja jest procesem, który - o ile spełnione są odpowiednie warunki - nie ma końca. Popper zdaje się nie brać pod uwagę również tego, że istnieją empi-

¹²D. M. Buss: *Psychologia ewolucyjna*, tłum. M. Orski. Gdańsk 2001, s. 42-43.

ryczne kryteria uznawania danej właściwości organizmu za adaptację¹³. Nie jest zatem tak, iż każda cecha gatunkowa organizmu należącego do pewnego gatunku, który żyje obecnie, jest uznawana za adaptację. Zresztą produktami ewolucji nie są tylko i wyłącznie adaptacje. Buss wyróżnia trzy rodzaje wytworów procesu ewolucji¹⁴:

- adaptacje - odziedziczone i podlegające rozwojowi cechy, które się pojawiły w procesie doboru naturalnego, ponieważ pomagały przetrwać albo sprzyjały reprodukcji organizmu (np. pępowina);

- produkty uboczne - cechy, które nie rozwiązują problemów adaptacyjnych i nie mają funkcjonalnego charakteru, a pojawiają się razem z cechami, które mają charakter funkcjonalny, ponieważ są przypadkowo z nimi połączone (np. pępek);

- szum - przypadkowe efekty powstałe w wyniku takich czynników, jak nieprzewidziane mutacje, nagłe, radykalne zmiany środowiska albo przypadkowe zmiany rozwojowe (np. szczególny kształt czyjegoś pępka).

Jeszcze inną pomijaną przez Poppera kwestią jest zagadnienie poziomów, na których działa dobór naturalny. Najczęściej mówi się o działaniu doboru naturalnego na poziomie genów (dobór genowy), na poziomie osobniczym (dobór indywidualny), rzadziej na poziomie populacji czy gatunku. Jest to o tyle istotne, że dobór na poziomie genów może działać przeciwnie do doboru na poziomie osobniczym, co doskonale ilustruje tzw. „samolubny DNA”. „Samolubne elementy genetyczne - pisze Futuyma¹⁵ - doskonale ilustrują istotę doboru naturalnego: nie jest on niczym więcej niż zróżnicowaniem sukcesu reprodukcyjnego (w tym przypadku genów). Nie musi wcale prowadzić do lepszego przystosowania osobników czy populacji. W tym przypadku dobór na poziomie genów działa w kierunku przeciwnym do doboru działającego na poziomie osobników. Dobór na poziomie genów może nie tylko być szko-

¹³ M. J. West-Eberhard: *Adaptation: Current Usages*, w: *The Philosophy of Biology*, ed. D. L. Hull, M. Ruse. New York 1998, s. 8-13. Szersza debata na temat adaptacji i adaptacjonizmu: tamże, s. 5-86; T. Lewens: *Adaptation*, w: *The Cambridge Companion to the Philosophy of Biology*, ed. D. L. Hull, M. Ruse. New York 2007, s. 1-21.

¹⁴ Por. D. M. Buss: *Psychologia ewolucyjna*, wyd. cyt., s. 60.

¹⁵ D. J. Futuyma: *Ewolucja*, wyd. cyt., s. 259.

dliwy z punktu widzenia osobników, ale może doprowadzić do wyginięcia populacji i gatunków”.

Należy zatem przyjąć, iż nie jest prawdą konieczną twierdzenie, że każdy obecnie żyjący gatunek jest dobrze przystosowany do środowiska, a to dobre przystosowanie wyraża się w posiadaniu tylko i wyłącznie optymalnych adaptacji do danego środowiska. Jest bowiem tak, że tylko część własności organizmów stanowią adaptacje, które zresztą rzadko bywają optymalne; co więcej, często dobór genowy działa przeciwnie do doboru osobniczego i doboru na poziomie populacji, co powoduje, że dany organizm czy populacja mogą nawet nie być dostatecznie przystosowane do środowiska.

W tym miejscu warto powrócić do problemu empirycznej testowalności teorii doboru naturalnego. Żeby uniknąć nieporozumień, trzeba wyraźnie oddzielić sam proces ewolucji od teorii, która stara się wyjaśnić mechanizm tego procesu (czyli np. od teorii ewolucji Darwina)¹⁶. Często jednak nie przestrzega się tego rozróżnienia, argumentując łącznie (np. w sporach z kreacjonistami), że proces ewolucji jest faktem, a wyjaśniająca go teoria jest adekwatną teorią naukową. „Dowody świadczące o procesie ewolucji - pisze Futuyma¹⁷ - pochodzą z wszystkich dziedzin biologii i geologii: porównawczych badań morfologicznych, badań procesów rozwojowych, historii życiowych i wielu różnych cech, jak również biologii molekularnej, genomiki, paleontologii i biogeografii. Mechanizmy ewolucji wyjaśniają istnienie zjawisk, których stworzenia trudno byłoby się spodziewać po dobrym i inteligentnym projektancie, takich jak niedoskonałe przystosowania, cechy bezużyteczne lub szkodliwe, wymierania, samolubny DNA, niektóre cechy podlegające doborowi płciowemu, konflikty między genami w obrębie tego samego genomu albo dzieciobójstwo. Co więcej, wszystkie proponowane mechanizmy ewolucji zostały dobrze udokumentowane, a procesy ewolucyjne można zaobserwować”.

Okazuje się, że zachodzenie doboru naturalnego można obserwować także w warunkach laboratoryjnych. Przykładem są eksperymenty na

¹⁶ Na istotność tego rozróżnienia zwraca uwagę Ślaga: M. Heller, M. Lubański, Sz. W. Ślaga: *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki*. Warszawa 1997, s. 385.

¹⁷ D. J. Futuyma: *Ewolucja*, wyd. cyt., s. 552.

kulturach bakterii, muszkach owocowych, nad ubarwieniem samców gupika czy nad populacją trojszyków¹⁸. Tym samym, nawiązując do teorii Poppera, można powiedzieć, że darwinizm cechuje się pewnym - jak się wydaje dość wysokim - stopniem koroboracji¹⁹. Futuyma uważa teorię ewolucji za falsyfikowalną, w przeciwieństwie do teorii kreacjonistycznej, choć jego przykład zdecydowanie bardziej odnosi się do twierdzenia o zachodzeniu procesu ewolucji niż do twierdzenia o jego mechanizmach: „Można sobie wyobrazić wiele zjawisk, które zasiałyby poważne wątpliwości co do ewolucji, na przykład odnalezienie szczątków ssaka w skałach pochodzących z prekambriu. Za to każdy zagadkowy kaprys natury można potencjalnie przypisać nieodgadnionej woli wszechmogącej, nadprzyrodzonej inteligencji - a zatem to kreacjonizm nie jest weryfikowalny”²⁰. Lepsze przykłady przewidywań wyprowadzonych z teorii ewolucji, które choć mogły zostać sfalsyfikowane, to nie zostały, podaje Coyne. Zauważa, że już z teorii Darwina wynikało, że wiek Ziemi musi być dostatecznie duży, by w procesie ewolucji wytworzyła się obserwowana różnorodność życia.

W czasach Darwina nie znano wieku Ziemi, jednakże wraz z rozwojem nauki przypuszczenie Darwina zostało potwierdzone. Tak jak przewidywanie, że jeżeli rośliny na wyspach oceanicznych pochodzą od roślin kontynentalnych, to nasiona tych ostatnich powinny przetrwać długie zanurzenie w wodzie. Potwierdzone zostało założenie Darwina dotyczące istnienia mechanizmu dziedziczenia (Darwin nie znał wyników Mendla). Znalezione postulowane przez Darwina „brakujące ogniwa” w zapisie kopalnym, a dokładnie formy przejściowe między rybami a tetrapodami, dinozaurami a ptakami, gadami a ssakami oraz między ssakami lądowymi a wielorybami²¹. Zresztą można przeprowadzić następujący eksperyment, mający na celu próbę falsyfikacji teorii doboru naturalnego. Dobieramy taką kolonię bakterii, w której istnieją - w zdecydowanej mniejszości - bakterie odporne na dany antybiotyk, po czym

¹⁸ Por. tamże, s. 254-259.

¹⁹ Na temat pojęcia koroboracji: A. Chmielewski: *Filozofia Poppera*. Wrocław 2003, s. 67-73.

²⁰ D. J. Futuyma: *Ewolucja*, wyd. cyt., s. 541.

²¹ J. A. Coyne: *Teoria inteligentnego projektu: wiara, która nie chce się ujawnić*, w: *Nauka a kreacjonizm*, red. J. Brockman, tłum. D. Sagan, S. Piechaczek. Warszawa 2007, s. 23-24.

wprowadzamy ten antybiotyk do środowiska, w którym żyją bakterie. Teoria doboru naturalnego przewiduje, że w badanej kolonii po jakimś czasie zaczną licznie przeważać bakterie odporne na antybiotyk. Jeżeli tak się nie stanie i wykluczmy zachodzenie jakichś innych przyczyn tego stanu rzeczy (możliwych do pogodzenia z teorią doboru naturalnego, ale nie będących hipotezami *ad hoc*), to sfalsyfikujemy twierdzenie o doborze naturalnym jako o głównym czynniku ewolucji. Cóż, wielokrotnie przeprowadzano podobne eksperymenty i, jak na razie, żaden z nich nie zdołał zakwestionować teorii doboru naturalnego. Zjawisko doboru naturalnego jest bowiem jak najbardziej obserwowalne w przypadku organizmów charakteryzujących się krótkim cyklem rozrodczym i, jak już to było wspomniane, zostało nie raz zaobserwowane. Twierdzenie Poppera, że darwinizm jest w stanie wyjaśnić każdy fakt przyrodniczy, wydaje się zatem fałszywe. Zarzuty Poppera byłyby słuszne tylko wtedy, gdybyśmy, zamiast uznać w powyższym przypadku, że któreś z twierdzeń teorii doboru naturalnego bądź twierdzeń dotyczących warunków eksperymentu zostały sfalsyfikowane, przyjęli, że w takim razie odporność na dany antybiotyk z definicji nie jest adaptacją. Praktyka naukowa raczej nie wskazuje na stosowanie takich rozwiązań.

Podsumowując, trzeba przyznać Popperowi rację w tym, iż wielu ewolucjonistów używa sformułowań tautologicznych. Dostrzega to Jodkowski, ale zarazem pokazuje sposoby takiego definiowania dostosowania („stosowności” - *fitness*), aby uniknąć tautologiczności. Jednym ze sposobów jest sformułowanie partykularnej definicji stosowności dla pojedynczych przypadków. Tego typu definicje nie prowadzą do tautologii, a tak zdefiniowana stosowność ma charakter empiryczny. Nie są jednak pozbawione wad. Są w ogólności fałszywe i nie unifikują rozumienia przyrody. Innym sposobem jest zdefiniowanie doboru naturalnego za pomocą pojęcia różnicowego przeżycia, które ma charakter empiryczny. Jest to strategia dość powszechnie występująca, lecz okupiona rezygnacją z wyjaśnienia faktu adaptacji²². W tym wszystkim istotne jest

²² Por. K. Jodkowski: *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizmu-kreacjonizmu*. Lublin 1998, s. 232-236.

to, że można wyeliminować sformułowania tautologiczne i odeprzeć zarzuty Poppera.

Jednakże Jodkowski nie odrzuca Popperowskiej interpretacji darwinizmu jako metafizycznego programu badawczego. Jego konkluzja w tej kwestii jest niezmiernie interesująca i dlatego warta przytoczenia. „Nie rozstrzygając intencji Poppera - pisze²³ - zajmę niżej stanowisko, że teoria ta [teoria doboru naturalnego] ma w istocie charakter metafizyczny, ale że jest to nauka w dobrym postpozytywistycznym sensie, bo generuje szereg naukowych eksperymentów, twierdzeń i teorii. Jest więc tym, co Popper nazywał metafizycznym programem badawczym”. I nieco dalej: „Jeśli słuszny jest wniosek, że zasada doboru naturalnego jest metafizycznym programem badawczym, to jawi się następujący obraz współczesnej biologii ewolucyjnej. Ogólna teoria doboru nie ma charakteru empirycznego, generuje jednak setki czy tysiące partykularnych podteorii o empirycznym już charakterze”²⁴.

Wydaje się zatem, że nawet uznanie, iż w rdzeniu neodarwinizmu znajdują się jakieś elementy aprioryczne, nie pozbawia go zastosowań do wyjaśniania poszczególnych zjawisk biologicznych ani charakteru empirycznego, ani naukowości. Tym bardziej, że - zgodnie ze słynnym stwierdzeniem Dobzhansky'ego - „nic w biologii nie ma sensu, jeśli nie rozpatruje się tego w świetle teorii ewolucji”²⁵.

Warto dodać, że sam Popper w artykule z 1978 r. wycofał się z wielu spośród swoich wcześniejszych twierdzeń dotyczących darwinizmu. Przyznał, że teoria doboru naturalnego może zostać sformułowana nie-tautologicznie i że możliwe jest jej przetestowanie empiryczne (choć jest to trudne)²⁶. Jak to ma się do wcześniejszych ustaleń autora *Wiedzy obiektywnej* i czy można w świetle tego nadal utrzymywać, że teoria ewolucji jest metafizycznym programem badawczym? Jodkowski utrzymuje, że tak: „Jego [Poppera] wycofanie się z zarzutu tautologiczności doboru naturalnego - widzieliśmy bowiem, że można ją sformu-

²³ Tamże, s. 231.

²¹ Tamże, s. 238.

²⁵ Por. J. A. Coyne: *Teoria inteligentnego projektu...*, w: *Nauka a kreacjonizm*, wyd. cyt., s. 23.

²⁶ Por. K. R. Popper: *Natural Selection and Emergence of Life*. „Dialectica” vol. 32, 1978, s. 345-346.

łować nietautologicznie - nie musi być równoznaczne z wycofaniem się z poglądu, iż darwinizm jest metafizycznym programem badawczym. Metafizyczność darwinizmu uzasadniał on nietestowalnością, a nie tautologicznością zasady doboru naturalnego. Wprawdzie tautologiczność prowadzi do nietestowalności, ale Popper mógł też widzieć inne niż tautologiczność źródło tej ostatniej cechy²⁷. Tyle tylko, że w świetle zapewnień Poppera, że widzi możliwość empirycznego testowania teorii doboru naturalnego, a samo opisywane przez nią zjawisko jest obserwowalne, trudno znaleźć „inne niż tautologiczność źródło” nietestowalności teorii doboru naturalnego.

Popperowska hipoteza dualizmu genetycznego. Popper nie tylko punktuje wady darwinizmu, ale też stara się je poprawić. Proponuje hipotezę dualizmu (właściwie to pluralizmu) genetycznego, która - w jego mniemaniu - rozwiązuje podstawowy problem darwinizmu, jakim jest wyjaśnianie powstania złożonych struktur poprzez nałożenie się serii drobnych, przypadkowych zmian²⁸. Hipoteza ta zakłada, że „pewne odziedziczone dyspozycje lub dążności, jak na przykład instynkt samozachowawczy, poszukiwanie pokarmu, unikanie niebezpieczeństwa, nabywanie umiejętności przez naśladownictwo i inne, podlegają przemianom mutacyjnym, które nie powodują żadnych istotnych przemian w którymkolwiek z organów ciała (włączając w to organy czuciowe), z wyjątkiem tych organów, które są genetycznymi nośnikami dyspozycji i dążności, o które chodzi”²⁹. Popper odróżnia geny kontrolujące przede wszystkim anatomię organizmu (geny a) od genów kontrolujących głównie jego zachowanie (geny b), przy czym geny b dzielą się na geny odpowiedzialne za preferencje lub „cele” (geny p) i geny odpowiedzialne za umiejętności (geny s). Dodatkowo przeprowadza dystynkcję na naciski selekcyjne wewnętrzne, pochodzące od samego organizmu i mające swoje ostateczne źródło w jego preferencjach, oraz na naciski zewnętrzne, pochodzące z otoczenia organizmu. Próbuje pokazać, że ze względu na zmienność środowiska lepszym przystosowaniem jest wy-

²⁷ K. Jodkowski: *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm-kreacjonizm*, wyd. cyt., s. 237.

²⁸ Por. K. R. Popper: *Wiedza obiektywna*, wyd. cyt., s. 342-343, 346-347.

²⁹ Tamże, s. 347-348.

kształcenie „niezbyt sztywnej determinacji zachowania struktury genetycznej typu b”, co wiąże się z dopuszczeniem nowych, niedziedzicznych zmian w ramach wyznaczonych przez dziedziczenie. Teza dualizmu (pluralizmu) genetycznego głosi, że zmiany struktury preferencji, pojawiające się w postaci próbnego zachowania, wyznaczają zmiany w strukturze umiejętności, które z kolei prowadzą do zmian w strukturze anatomicznej organizmu. Sekwencja ta może być cykliczna, ponieważ zmiany anatomiczne mogą wpływać na zmiany preferencji itd.³⁰ Ewolucja biologiczna nie jest zatem, według autora *Wiedzy obiektywnej*, wynikiem interakcji pomiędzy przypadkowymi mutacjami a warunkami środowiska, na które organizm nie ma żadnego wpływu. Popper akcentuje aktywną rolę organizmów w przekształcaniu środowiska (oddziaływanie biosfery na środowisko) i nadawaniu mu nowych, biologicznie rozumianych znaczeń (np. przez zmianę swoich preferencji żywieniowych organizm dokonuje zmiany tego, czego poszukuje w środowisku i co dla niego jest elementem wyróżnionym). Nie trzeba dodawać, że taka interpretacja jest z perspektywy współczesnego neodarwinizmu co najmniej nieortodoksyjna, o ile w ogóle jest do przyjęcia.

Popperowskie uzupełnienie przywołuje pewne cechy teorii Lamarcka, lecz bez założenia, że cechy nabyte mogą być dziedziczone. „Na pierwszy rzut oka - podkreśla Popper³² - darwinizm (w przeciwieństwie do lamarckizmu) nie wydaje się przypisywać żadnego skutku ewolucyjnego innowacjom w obszarze zachowań przystosowawczych (preferencjom, pragnieniom czy wyborom) pojedynczych organizmów. Wrażenie to jest złudne. Każda innowacja w zachowaniu pojedynczego organizmu zmienia relację między tym organizmem i jego otoczeniem; jest tożsama z przyjęciem czy nawet stworzeniem przez organizm nowej niszy ekologicznej. Ale nowa nisza ekologiczna oznacza nowy zespół nacisków selekcyjnych, popychających w kierunku wybranej niszy. A zatem organizm poprzez swoje postępowanie i preferencje w pewnej mierze selekcjonuje ciśnienie selekcyjne, które będzie oddziaływało na niego i na jego potomków. Może zatem aktywnie wpływać na przebieg

³⁰ Por. K. R. Popper, *Nieustanne poszukiwania*, wyd. cyt., s. 242-243.

³¹ Por. K. R. Popper, J. C. Eccles: *Mózg i Jaźń*, tom I, wyd. cyt., s. 26-29.

³² K. R. Popper, *Nieustanne poszukiwania*, wyd. cyt., s. 250-251.

ewolucji”. To skłania Poppera do stwierdzenia, że na gruncie darwinizmu możliwa jest „symulacja” teorii Lamarcka, a nawet witalizmu Bergsona³³.

Darwinizm a ewolucyjna teoria wiedzy. Jeszcze bardziej interesująca jest Popperowska interpretacja teorii ewolucji w kontekście wiedzy. Popper dostrzega analogie pomiędzy swoją teorią wiedzy a darwinizmem³⁴. Twierdzi, że darwinizm znajduje się w takiej samej relacji do lamarckizmu, jak deduktywizm do indukcjonizmu, selekcja do kształtowania przez powtarzanie, a krytyczna eliminacja błędów do uzasadniania. Nietrudno zauważyć, że po stronie darwinizmu sytuują się: deduktywizm, selekcja i krytyczna eliminacja, czyli elementy epistemologii autora *Logiki odkrycia naukowego*. „Można to wyrazić mówiąc, że rozwój naszej wiedzy jest rezultatem procesu ściśle przypominającego darwinowski «dobór naturalny», to znaczy naturalny dobór hipotez. Nasza wiedza w każdym swym momencie składa się z hipotez, które wykazały swoje (względne) przystosowanie przeżywszy w walce o byt eliminując te hipotezy, które nie są dostosowane”³⁵. Tak, jak na poziomie teoretycznym mamy do czynienia z problemem, którego próbnym rozwiązaniem jest pewna teoria, przechodząca przez proces eliminacji błędów i w konsekwencji prowadząca do pojawienia się nowych problemów, tak na poziomie praktycznym mamy pewien problem związany z danymi warunkami środowiska, na które odpowiedzią jest pojawienie się w organizmie pewnego przystosowania, co w toku interakcji organizmu ze środowiskiem generuje nowe wyzwania (problemy do rozwiązania). Zachodzi tu odpowiedniość między sytuacją problemową w nauce a sytuacją środowiskową, między teorią naukową a adaptacją do środowiska, oraz pomiędzy procesem eliminacji błędów a procesem interakcji organizmu ze środowiskiem. Przykładem może być mikroorganizm, który wysta-

³³ Por. K. R. Popper: *Wiedza obiektywna*, wyd. cyt., s. 362.

³⁴ Co ciekawe, pomimo licznych deklaracji o przywiązaniu do indukcjonizmu, Darwin posługiwał się metodą antyindukcjonistyczną (z indukcjonizmem walczył również Popper). Por. L. Nowak: *O metodologii Karola Darwina*, w: *Teoria i metoda w biologii ewolucyjnej*, red. K. Lastowski. Poznań 2004, s. 13-56; K. Lastowski: *Rozwój teorii ewolucji*. Poznań 1987, s. 24-27.

³⁵ Tamże, s. 331.

wiony na działanie penicyliny jest postawiony przez problemem, którego rozwiązaniem jest wykształcenie odporności na penicylinę³⁰.

Ważnym założeniem jest tutaj twierdzenie, że wszystkie organizmy żywe (w tym rośliny i zwierzęta) posiadają wiedzę. Nie implikuje to jednak tego, że wszystkie organizmy mają świadomość swojej wiedzy. Omawianą wiedzę stanowią wszystkie rodzaje przystosowań do warunków środowiska i warunków wewnętrznych danego organizmu. Warto dodać, że Popper waha się przed utożsamieniem wiedzy z przystosowaniem, bo chociaż według niego każde przystosowanie jest wiedzą, to nie jest pewny, czy każda wiedza jest przystosowaniem (ma wątpliwości w przypadku ludzkiej wiedzy)³⁶. Jest jednak przekonany, że „struktura organizmu może być ucieleśnieniem teorii”, a wbudowane w niego oczekiwania i adaptacje są „homologiczne nawet wobec teorii naukowych”³⁸. Ogólna, długoterminowa wiedza w postaci adaptacji jest wiedzą *a priori*, obecną przed przyswojeniem informacji ze środowiska.

Jak się można spodziewać, pomiędzy Popperowską teorią wiedzy a darwinizmem można dostrzec także pewne różnice. O niektórych z nich pisze sam autor *Wiedzy obiektywnej*. Jedną z nich związana jest z różnym przebiegiem ewolucji biologicznej i ewolucji wiedzy. Wraz z upływem czasu drzewo ewolucji biologicznej staje się coraz bardziej rozgałęzione, pojawiają się coraz to nowe jednostki systematyczne organizmów, podczas gdy drzewo ewolucyjne ludzkiej wiedzy ma tendencję do integracji. To przeciwieństwo dotyczy jedynie wiedzy czystej; drzewo wiedzy stosowanej i ludzkich wynalazków przypomina już drzewo ewolucji biologicznej⁴⁰. Druga różnica jest taka, że w przypadku niepowodzenia (nierozwiązania problemu) na poziomie wiedzy zagłębienie ulega jedynie teoria a nie organizm, jak to ma miejsce na poziomie biologicznym⁴¹. Następną istotną różnicę zauważa Watkins. Według

³⁶ Por. K. R. Popper, *Nieustanne poszukiwania*, wyd. cyt., s. 185-188.

³⁷ K. R. Popper: *Przyczynek do ewolucyjnej teorii wiedzy*, w: tenże: *Świat skłonności*, wyd. cyt., s. 40-41, 45-49.

³⁸ Por. tamże, s. 58.

³⁹ Por. K. R. Popper: *The Epistemological Position of Evolutionary Epistemology*, w: tenże: *All Life Is Problem Solving*. New York 1999, s. 45-49.

⁴⁰ Por. K. R. Popper: *Wiedza obiektywna*, wyd. cyt., s. 332-333.

⁴¹ Por. tamże, s. 170.

niego, ewolucję biologiczną cechuje nagromadzenie niewielkich zmian, natomiast w ewolucji wiedzy oprócz małych zmian występują też zmiany drastyczne (np. to co Kuhn nazywa zmianą paradygmatów naukowych)⁴². Wydaje się, że sam Popper dostrzegł ten problem, pisząc: „Na poziomie naukowym odkrycia są rewolucyjne i twórcze. Są one również zwykle wynikiem wielkiej aktywności: nowego spojrzenia na problemy, nowych teorii, nowych pomysłów eksperymentalnych, nowego krytycyzmu i krytycznej weryfikacji. Na wszystkich trzech poziomach [tj. na poziomie naukowym, behawioralnym i poziomie tworzenia teorii naukowych] istnieje oddziaływanie i współpraca pomiędzy zachowawczymi i rewolucyjnymi tendencjami. Tendencje zachowawcze chronią ogromnie złożone osiągnięcia strukturalne; a tendencje rewolucyjne dodają nowe wariacje do tych złożonych struktur”⁴³. Z powyższego cytatu wynika, że duże, rewolucyjne zmiany zachodzą według Poppera na każdym poziomie (genetycznym, behawioralnym i naukowym), co wskazywałoby na istnienie omawianej analogii między ewolucją biologiczną a nauką, a nie - jak chciałby Watkins - na jej brak. Tyle tylko, że na gruncie biologii ewolucyjnej istnienie tak drastycznych zmian jest dyskusyjne - *vide* spór gradualizmu z punktualizmem⁴⁴. To sprawia, że argument Watkinsa zachowuje swą moc, wskazując na ważną różnicę pomiędzy ewolucją biologiczną a ewolucją wiedzy.

Podsumowanie. Nadszedł czas na podsumowanie wyników pracy. Okazało się, że część twierdzeń Poppera na temat teorii ewolucji jest nie do utrzymania w świetle współczesnego ewolucjonizmu. Co ciekawe, sam autor *Logiki odkrycia naukowego* wycofał się z wielu z nich. Po pierwsze, nie jest tak, że teoria doboru naturalnego musi zawierać sformułowania tautologiczne i jest niefalsyfikowalna, a przez to nie-naukowa. Wynik ten podaje w wątpliwość Popperowską interpretację darwinizmu jako metafizycznego programu badawczego. Jednakże trzeba oddać Popperowi sprawiedliwość, że jako jeden z pierwszych za-

⁴² J. Watkins: *Popper and Darwinism*, w: *The Power of Argumentation*, ed. E. Suarez-Iniguez. Amsterdam, New York 2007, s. 103.

⁴³ K. R. Popper, J. C. Eccles: *Mózg i jaźń*, tom I, wyd. cyt., s. 187.

⁴⁴ Por. M. Heller, M. Lubański, Sz. W. Ślaga: *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki*, wyd. cyt., 399-400.

uważał tautologiczność sformułowań niektórych ewolucjonistów. Po drugie, należy podkreślić wyraźną odmiennność hipotezy pluralizmu genetycznego, przywracającej pewne elementy doktryny Lamarcka, od współczesnych wersji teorii ewolucji (szczególnie tak nie lubianych przez Poppera interpretacji genocentrycznych). Nie znaczy to, że Popperowską hipotezę należy uznać za ostatecznie zdyskwalifikowaną. Sam autor *Wiedzy obiektywnej* słusznie akcentował wywrotność wiedzy naukowej (fallibilizm). Z tego też względu nie należy przedwcześnie zamykać debaty między zwolennikami czysto przypadkowego i mechanicznego procesu ewolucji a obrońcami ewolucji jako czegoś ukierunkowanego i pozostawiającego pewną przestrzeń wyboru. Po trzecie, pomiędzy teorią ewolucji biologicznej a Poppera ewolucyjną teorią wiedzy zachodzą pewne analogie, ale też obecne są istotne różnice. Pomimo tego, nakreślony przez wiedeńskiego filozofa projekt epistemologii ewolucyjnej zdecydowanie wart jest kontynuowania. Szczególnie zwraca uwagę pomysł rozszerzenia pojęcia wiedzy i ujęcia jej w terminach adaptacji, a także próba uogólnienia pewnych pomysłów epistemologicznych tak, aby obejmowały swoim zasięgiem nie tylko dziedzinę teorii naukowych, ale także rozwoju życia. Przypomina to usiłowania Hegla traktującego swoją triadę jako schemat rozwoju wszelkiego bytu (a nie tylko jako schemat logiczny czy epistemologiczny).

Tym, co nie ulega żadnej wątpliwości, jest zasłużone miejsce Poppera w filozoficznych dyskusjach związanych z teorią ewolucji. Uważam, że jego usiłowanie szerszego zastosowania idei doboru naturalnego jest szczególnie aktualne w czasach, w których coraz częściej używa się wyjaśnień ewolucjonistycznych w dziedzinach wiedzy, nie związanych bezpośrednio z biologią. Wpływ ewolucjonizmu rozciąga się obecnie na znaczne obszary psychologii, antropologii, kosmologii, ekonomii, lingwistyki, informatyki i filozofii. Sugestia, że dobór naturalny działa nie tylko na poziomie biologicznym, wraz z zastosowaniem rozszerzonego pojęcia wiedzy (bądź pojęcia informacji), może stanowić podstawę nowego, interdyscyplinarnego paradygmatu badawczego. Popper był jednym z tych, którzy jasno i dość wcześnie zdali sobie sprawę z potęgi myśli ewolucyjnej.

Summary

The objective of the article is a critical analysis of some Karl R. Popper's thesis about Darwinian theory of evolution. Darwinism is the one of main subjects of Popper's later work. Popper not only used the theory of evolution in his philosophy, but he also tried to contribute something new to neo-Darwinism.

I attempt to consider which Popper's ideas connected with the theory of evolution are still relevant and actual, and which are questionable from the perspective of the modern theory of evolution.

Key words: Popper, theory of evolution, Darwinism, evolutionary theory of knowledge, evolutionary epistemology.

Bibliografia:

- Buss D. M.: *Psychologia ewolucyjna*, tłum. M. Orski. Gdańsk 2001.
- Chmielewski A.: *Filozofia Poppera*. Wrocław 2003.
- Futuyma D. J.: *Ewolucja*, tłum. J. Radwan i in. Warszawa 2008.
- Heller M., Lubański M., Ślaga Sz. W.: *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki*. Warszawa 1997.
- Jodkowski K.: *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm-kreacjonizm*. Lublin 1998.
- Johnson Ph. E.: *Sąd nad Darwinem*, tłum. R. Piotrowski. Warszawa 1997.
- Łastowski K.: *Rozwój teorii ewolucji*. Poznań 1987.
- Nauka a kreacjonizm*, red. J. Brockman, tłum. D. Sagan, S. Piechaczek. Warszawa 2007.
- Popper K. R.: *Mit schematu pojęciowego*, tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa 1997.
- Popper K. R., Eccles J. C.: *Mózg i jaźń*, tom I, tłum. P. Jaśkowski. Poznań 1999.
- Popper K. R.: *Natural Selection and Emergence of Life*. "Dialectica" vol. 32, 1978, s. 339-355.
- Popper K. R.: *Nieustanne poszukiwania*, tłum. A. Chmielewski. Kraków 1997.
- Popper K. R.: *Świat skłonności*, tłum. A. Chmielewski. Kraków 1996.
- Popper K. R.: *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria wiedzy*, tłum. A. Chmielewski. Warszawa 1992.

MAJA PIETRZAK

O POTRZEBIE NIEPEWNOŚCI. HEIDEGGERA KONCEPCJA BYCIA-W-ŚWIECIE

„Dla powierzchownego pośpiechu nie mniej
Jak dla skupionej rozważki musi to tak wyglądać,
jakby nigdzie nie było tajemnicy”¹.

Wstęp. We wczesnych wykładach z lat 1918-1921 zebranych w tomie *Fenomenologia życia religijnego*, Heidegger zauważa, że chrześcijańskie życie nie zna pewności i że ta niepewność nie jest przypadkowa, lecz konieczna, ponieważ ci, którzy poszukują pewności i bezpieczeństwa, „grzęzną w doczesności”². Człowiek nie włada ani prawdą, ani słowem, lecz przyjmuje to, co mu się objawia jako miarodajne. Pewność może się opierać jedynie na zawierzeniu i pokorze. Bycie-w-świecie jest pierwotnie chaosem, jest ciągłym ryzykiem i wszelkie próby zabezpieczenia *subiectum*, a zwłaszcza ujęcie go jako *res cogitans*, utożsamienie rozumu z „trybunałem wyrokującym o wszelkim bycie”, jak rzecz ujmuje Heidegger, wbrew intencjom musi prowadzić do zaciemnienia, do izolacji podmiotu rozsadzając w efekcie nowożytny racjonalizm. Wydaje się, że kondycja człowieka nowożytnego stanowi wynik zderzenia dwóch dążeń - mamiącego przybliżenia i oswojenia świata przez dopasowanie go do porządku narzuconego przez świadomość, zakładającego przede wszystkim postawienie przedmiotu naprzeciw podmiotu i z drugiej strony - znoszenia pozoru, rozstrzygania co jest, a co nie jest prawdą. Mamy zatem potrzebę tworzenia pozoru i jednocześnie jego znoszenia. Heidegger odrzuca taką wizję świata wykazując konsekwencje wynikające z jej przyjęcia. Wszystko staje się jasne, wyraźne, komunikowalne, sprawdzalne i dalej sterowalne przez świa-

¹ M. Heidegger: *Z rozmowy o języku*, przeł. J. Mizera, w: *W drodze do języka*. Kraków 2000, s. 108.

² Tenże: *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński. Kraków 2002, s. 97-98.

domość. Pojawia się założenie, a z czasem gwarancja egalitarnej dostępności bytu. Znika tajemnica, poznający podmiot pławi się w równomiernej przeciętności zakrywającej rzeczywiste i indywidualizujące możliwości każdego człowieka, poddającej go władzy tego, co wspólne, powtarzalne - Się, „najbardziej realnego podmiotu” będącego na sposób przeciętności i niwelacji, unikającego *novum*, naprzeciw którego człowiek sytuuje się jako Nikt. W takim świecie nie ma miejsca na wolność.

Metafizyka jako dzieje zapomnienia bycia. Filozofem, do którego Heidegger odwołuje się w tym kontekście najczęściej, jest oczywiście Kartezjusz, ponieważ jego *Medytacje o filozofii pierwszej* otwierają czas panowania *res cogitans*. To tu metodyczne wątplenie staje się wystarczającą gwarancją prawdy bez konieczności odnoszenia się do czegośkolwiek poza sobą - „...moja istota polega wyłącznie na tym, że jest czymś myślącym” - pisze Kartezjusz. Kiedy prawda przekształca się w rachującą pewność przedstawiania, świat „pozwany przed człowieka” udostępnia się jako obraz, istnieje o tyle, o ile jest wniesiony w życie jednostki, by ta mogła wyrobić sobie o nim pogląd - światopogląd zaznaczający centralną pozycję człowieka pośród bytu raczej niż sugerujący bezczynną kontemplację³. Niczym ponad to nie wydaje się być Heideggerowi humanizm. Oczywiście za ten stan rzeczy nie wini jedynie filozofii w jej nowożytnej postaci, lecz raczej dysonans zaistniały pomiędzy światem ducha (ostatecznie idealizmem niemieckim) a epoką niezdolną mu dorównać, epoką przeciętnego niezaangażowania niszczącego wszelkie dostojeństwo. W swojej mowie rektorskiej stwierdza: „Duchem nie jest bowiem ani pusta bystrość, ani niezobowiązująca dowcipna zabawa, ani nie znająca granic analityczna czynność intelektu, ani nawet rozum świata, lecz duchem jest źródłowo nastrojone, wiedne zdecydowanie na istotę bycia”⁴. Duch przekształcony w inteligencję jest już jedynie narzędziem manipulacji służącym schematyzowaniu rzeczywistości.

³ Por. tenże: *Czas światooobrazu*, przeł. K. Wolicki, w: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa 1977.

⁴ Tenże, *Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu*, przeł. J. Garewicz, w: *Heidegger dzisiaj*, red. P. Marciszek, C. Wodziński. Warszawa 1990, s. 367.

Nie bez powodu Heidegger dochodzi do wniosku, że jednym z najistotniejszych zadań filozofii jest ochrona słów najbardziej elementarnych. U źródeł zbłądzenia, za jakie uznaje wyróżnienie *res cogitans*, leży zapomnienie, czy zarzucenie pojęć takich jak prawda, świat, bycie, człowiek w ich najdawniejszym znaczeniu, które teraz filozofia musi odzyskać. To wielkie nieporozumienie zredukowało człowieka do świadomości, a świat do bytów wewnątrzświatowych, czyli rzeczy, do których należy także ludzkie ciało. Na czym polega przeoczenie fenomenu świata? Skąd od początku tradycji zachodnioeuropejskiej biorą się powroty do tego przeoczenia (Kartezjusz nie jest przecież pierwszym)? Dlaczego w miejsce świata wprowadzany jest byt z wnętrza świata? I dlaczego taka ontologia w sposób konieczny musi zostać uzupełniona za pomocą wartości? Oto podstawowe pytania, na które Heidegger stara się odpowiedzieć.

Poszukując pewności, Kartezjusz dzieli świat na rzeczy myślące i rozciągłe, w tych pierwszych odnajdując fundament wiedzy. Samoświadomość staje się „punktem archimedesowym”, podstawą, źródłem i granicą wszelkich dociekań, tym, co umożliwia patrzeć, co pozwala w sposób jasny i wyraźny dostrzegać rzeczy w świetle prawdy. Ciało nie jest już nawet narzędziem, którym świadomość posługuje się w procesie poznawczym, jako że zmysły mają znaczenie wyłącznie praktyczne, informują co jest, a co nie jest szkodliwe, wspierają głównie funkcje biologiczne stanowiąc co najwyżej okazję do uświadomienia sobie przez rozum własnych idei wrodzonych. Jeśli tylko rozum działa w granicach, jakie Bóg mu wyznaczył, jeśli nie ulega zgubnym wpływom nieograniczonej woli, prawda pozostaje jego żywiołem. Rzeczy rozciągłe natomiast, to zaledwie zbiór substancji o geometrycznych właściwościach podlegających mechanicznym zmianom. Poznanie matematyczno-fizyczne jest, według Kartezjusza, jedynym właściwym sposobem bycia człowieka, a jednocześnie sposobem podejścia do bytów istniejących jako *extensio*. Matematyka uchodzi za naukę rzetelną, wykrywającą proste składniki myśli i chwytającą to, co pewne, ponieważ stałe, niezmiennie w ulegającej zmianom rzeczywistości. Odnosi byty, które rozważa do świata bliższego sobie, idealnego. Skoro tylko matematyka opisuje właściwie istnienie rzeczy, jedynie te spośród nich, które są temu

poznaniu dostępne *istnieją* we właściwym sensie, tzn. zawsze są tym, czym są. Tylko to, co jest z bytu matematyce dostępne niezależnie od zmian, jakim ów byt podlega, stanowi jego bycie. Kartezjusz uznaje, że takim niepodważalnym byciem bytu jest rozciągłość. Heidegger ujmuje tę kwestię następująco: „A więc tym, co pierwotnie określa ontologię świata, nie jest oparcie na pewnej przypadkowo szczególnie cenionej nauce, na matematyce, lecz z gruntu ontologiczna orientacja na bycie jako stałą obecność, do ujęcia którego poznanie matematyczne w pewnym wyjątkowym sensie wystarcza. W ten sposób Kartezjusz filozoficznie *explicite* przenosi wpływ tradycyjnej ontologii na nowożytną fizykę matematyczną i jej transcendentalne fundamenty”⁵. Dostrzegając jedynie rzeczy rozciągle przeoczą fenomen świata jako sieci powiązań istniejących wokół i ze względu na człowieka, a pozwalających mu poczuć się u siebie. Ujmując jestestwo jako poznającą świadomość nie dostrzega pozostałych modusów bycia. Od tej pory dociekanie prawdy staje się jedyną godną człowieka-rozumu formą aktywności odnoszącą się do tego, co stałe, niezmiennie (prawda nie może być chwiejna), a jednocześnie tylko człowiek może o prawdzie, a więc istnieniu i nieistnieniu rzeczy zaświadczyć fundując je na myśleniu. Prawdziwa jest rzeczywistość zgodna z myślą, nie odwrotnie.

Kartezjusz wyciąga oczywiście konsekwencje z tradycji, której źródeł należy doszukiwać się w koncepcji Platona. Dusza stanowiąca o wartości człowieka nie jest jeszcze według Platona czynnikiem świadomości tylko życia, ale staje się idealna, a w swoim węższym znaczeniu utożsamiana jest z rozumem. Znajomość prawdy czyli znajomość świata idealnego jest wrodzona, a anamneza to najpewniejszy środek wyzwolenia duszy z ciała, ostatecznego rozdzielenia tego, co idealne i materialne, oderwania człowieka od świata materialnego, który jako taki zawiera w sobie element niebytu. Poznanie musi dotyczyć doskonałego, określonego bytu (idei) i być niezawodne. Na nic zda się tu wiedza zmysłowa, która do idei nie dociera i będąc domysłem raczej dotyczącym zjawisk, ulega złudzeniom. Ustalenie logicznej zależności zjawisk, zgodność sądów o zjawiskach jest jedyną gwarancją ich prawidłowego pojmowania: „Założywszy za każdym razem twierdzenie logiczne, które uważam za

⁵ Tenże: *Bycie i czas*, przeł. B. Baran. Warszawa 2004, s. 123.

najsilniejsze - pisze Platon - to uważam za prawdę, co mi się zdaje być z nim zgodne, a za nieprawdę, co z nim niezgodne". W VI księdze *Państwa* czytamy, że tylko dusza, która niedowidzi czepia się tego, co powstaje i ginie, zaś ta, która ma rozum „mocno chwyta tych rzeczy, na które pada blask prawdy". Tylko widzenie rozumiane jako odniesienie do idei zapewnia dostęp do tego, co znajduje się w obrębie jej jawienia. Prawda nie odnosi się tu do bytu, lecz do słuszności ludzkiego spoglądania, do myślenia dopasowującego się do idei. Cytując Heideggera: „Właściwy namysł zmierza ku zachowanemu i ukazanemu w jasności blasku jawieniu się tego wyglądu, ten zaś umożliwia spojrzenie na to, w czym i jako «co» dany byt się nam uobecnia. Właściwy namysł dotyczy ιδεα [...], ιδεα jest czystym świeceniem. [...] Istota wszelkiej idei leży w umożliwianiu i uzdatnianiu do świecenia, zapewniającego widzenie wyglądu. [...] Następstwem upodobnienia odbioru w sensie ιδειν do ιδειν jest ὁμοιωσις, a więc pewna zgodność poznawania z samą rzeczą”⁶.

Idea Platona, czyli byt prawdziwy przejmuje zatem cechy bytu Parmenidesa: nie powstaje i nie ginie, jest wieczną teraźniejszością, niezmienną, nieruchomą, doskonałą, kompletną, jednorodną całością, ograniczoną i skończoną. U Parmenidesa znajdujemy już także krytykę poznania zmysłowego dopuszczającego stawanie się i ginięcie, a więc byt i niebyt jednocześnie. Tymczasem byt jest i nie może nie być; niebyt nie jest i nie może być - głosi słynna zasada prawdy. Byt jest jedyną rzeczą, jaką można pomyśleć i wyrazić, wszelkie myślenie aby być nim właśnie, musi być myśleniem o bycie i w tym sensie myślenie i byt są tym samym. Zdanie to, choć rozumiejąc je oczywiście inaczej, powtórzy Hegel i utrwali się ono w tradycji filozoficznej jako symbol panlogizmu.

O niebezpieczeństwach wynikających z myślenia według wartości. Tradycja platońsko-kartezjańska od początku starała się pominąć lub przynajmniej zlekceważyć fenomen świata, rozdzierała byt i nobilitowała to, co racjonalne, idealne po to, by ugruntować pozycję człowieka. Z jednej strony, człowiek jako rozum wyodrębniony zostaje z bytu i przeniesiony w porządek wolności, gdzie nie grożą mu uwikłania przy czynowo-skutkowe, z drugiej, obecny jest tu niezwykle optymizm po-

⁶ Tenże: *Platona nauka o prawdzie*, przeł. S. Blandzi, w: *Znaki drogi*. Warszawa 1995, s. 117-118.

znawczy i poczucie mocy - wiara, iż myśl zdolna jest przeniknąć obcy byt (zarówno przyrodniczy, jak i społeczny), a człowiek-podmiot może zapanować nad światem dzięki nauce i technice. Potęgą rozumu, na której opiera się tak wiara w postęp, jak idea równości ludzi, toruje drogę humanizmowi, dla którego człowiek staje się najwyższą wartością zasługującą, by jego dobru i szczęściu wszystko zostało podporządkowane. W tym sensie Heidegger jest zdecydowanym antyhumanistą. Zarzuca humanizmowi, że niewłaściwie określa istotę człowieka utożsamiając ją z rozumem, ale także, że w ogóle stara się ją określić, wychodząc z założenia, że człowiek to esencja, podczas gdy - o ile ten jest - funkcjonuje jako egzystencja. Ustalanie istoty człowieka, to w gruncie rzeczy jej narzucanie, przymierzanie realnych ludzi do prokrustowego łoża grożące w swych skutkach przemocą. Na tak rozumianą równość, według której bycie człowiekiem wymusza realizowanie każdorazowo jakiejś istoty, jakiejś wykładni człowieczeństwa, na której straży stoi bądź wyróżnione gremium, bądź, jak ma to miejsce dziś, opinia publiczna wroga wszelkiej odmienności, oryginalności, Heidegger się nie godzi. Ale nie godzi się również na filozofię tracącą rys nomadyzmu odróżniający ją od nauki. Myśl powinna być zawsze w drodze, a człowiek i świat winny być dla niej ciągle otwartym, stale ponawianym pytaniem. Tylko wtedy ma szansę doświadczyć tajemnicy i, godząc się na jej nieusuwalność, rozumieć raczej niż poznawać. Tylko wtedy, odrzucając dogmatyzm towarzyszący wszelkiemu poczuciu pewności, może zaświadczać o wolności.

Humanizm tłumaczy także, dlaczego ontologia pomijająca fenomen świata, a dostrzegająca jedynie podmioty i przedmioty poznania domaga się uzupełnienia poprzez wartości. Świat to teren ekspansji człowieka, gdzie przedmiotom przyznaje się wartość po to, by łatwiej czynić z nich cel działań. Wartości stają się „miarami ważności wytwarzania i użytku”, a ich całokształt to kultura. Obszary aktywności związane z zaspokajaniem potrzeb łączących się z życiem religijnym, twórczym, zostają podporządkowane myśleniu według wartości i zachowują swe dotychczasowe znaczenie tylko o ile niosą odpowiedzi na pytania stawiane przez aksjologię i antropologię podlegając jednocześnie ich ocenom. Podmiot jako dysponent prawdy sam uprawomocnia swe decyzje i niezależnie od tego, czy w swej praktyce odnosi się do rzeczy, człowieka,

społeczeństwa, zawsze będzie miał przed sobą przedmiot. Prawda, którą dysponuje jego szacująca, rozsądkowa dowolność staje się czynnikiem decydującym o podziale władzy. Ja wcielone w My nie jest bynajmniej bardziej obiektywne. Proces demokratyzacji pojawiający się w efekcie tej zmiany to jedynie organizacyjne usprawnienie sterowania masami ludzkimi i wykształcenie, jak rzecz określa Heidegger - „planetarnego imperializmu technicznie zorganizowanego człowieka”. Właśnie nauka wydaje się dziś być wartością najwyższą stając się celem i narzędziem pomagającym zapanować nad światem. Nowa nauka podstawowa, cybernetyka „odpowiada określeniu człowieka jako istoty działającej i społecznej. Jest ona bowiem teorią sterowania, planowaniem i organizacją ludzkiej pracy. Cybernetyka przekształca mowę w wymianę wiadomości. Sztuki stają się sterowanymi i sterującymi instrumentami informacji, [...] prawda naukowa zostaje zrównana z efektywnością”⁷. Człowiek rozprasza się w Sobą-Się, które nie jest podmiotem ogólnym lecz sposobem bycia odbierającym odpowiedzialność i wytwarzającym opinię publiczną dla zabezpieczenia *status quo*. Jestestwo zdystansowane wobec innych (co nie oznacza odcięte od tłumu, chyba że tak się akurat robi) czyni z nich stały punkt odniesienia, żadna aktywność nie jest dokonywana ze względu na siebie. Indywidualność zagubiona w przeciętności zabiega o to, co uważa za sukces i unika wszystkiego, co nie przystoi niwelując wszelką różnicę, oryginalność, głębię. Powstrzymywanie zmiany, unicestwianie nowości, komercjalizacja wszystkiego, co wyjątkowe i wybitne, zakrywanie tajemnicy to zabiegi uprawomocniające funkcjonowanie świata publicznego, na którego straży stoi cybernetyka. Cechą charakterystyczną tych zjawisk jest zewnętrzność - im bardziej człowiek jest w świecie, tym bardziej oddala się od siebie, a więc i od świata takiego, jakim być powinien. Nie można już mówić o doświadczaniu jako zamierzonej czynności, gdyż cokolwiek ma miejsce, przydarza się jestestwu, napiera na nie jako efekt cudzych działań. Utrata kontaktu z bytami wewnątrzświatowymi i samym sobą umożliwia jedynie powierzchowne rozumienie „stanu rzeczy” obejmującego również to, co mu najbardziej własne - jego bycie. W ten sposób człowiek oswaja świat, zapewnia sobie gwarancję nudnej nietykalności prze-

⁷Tenże: *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, przeł. K. Michalski. „Teksty” 1976/4-5, s. 12.

kształcąc życie w przyzwyczajenie. Tylko rezygnacja z nawyku i podjęcie ryzyka egzystencji autentycznej, uciążliwej, tajemniczej ale i płodnej, jest szansą na uniknięcie władzy opinii publicznej.

Myślenie według wartości dotyczy również Boga. „Wszelkie wartościowanie, nawet wtedy, gdy wartościuje pozytywnie, stanowi subiektywizację [...]. Pozwala jedynie na to, by byt miał ważność jako jego przedmiot [...]. Ogłaszając, że Bóg jest najwyższą wartością, poniża się istotę Boga. Myślenie według wartości jest tu i wszędzie największym bluźnierstwem”⁸ - pisze Heidegger. Bóg żywy, Bóg, w którego można wierzyć i modlić się do Niego, Bóg chrześcijańskiego doświadczenia przeistoczył się w element kultury, i to odbóstwienie uznaje filozof, obok nauki, techniki maszynowej, przesunięcia sztuki w pole widzenia estetyki i kultury, za zjawisko charakteryzujące epokę nowożytną. Nie należy rozumieć go jako ateizmu, od którego myśliciel zdecydowanie się odźreguje. Odbóstwienie to, z jednej strony, chrystianizacja światobrazu przez przypisanie jego podłożu cech takich jak: nieskończoność, bezwarunkowość, absolutność, a z drugiej - przeistoczenie chrześcijaństwa w światopogląd chrześcijański. Jest to stan „nierozstrzygania o Bogu i bogach” przekształcający stosunek do nich w przeżywanie religijne. To ostatnie pozbawione jest jednak wszelkiej autentyczności i sprowadza się do „historycznego i psychologicznego badania mitu”, gdyż „bogowie uciekli”. Dlaczego tak się stało? Bez wątpienia przyczyniła się do tego metafizyka funkcjonująca jako ontoteologia i wykorzystująca Boga - pierwszą przyczynę, najwyższy byt pośród wszystkich bytów - dla swego ugruntowania. Bóg dla *subiectum* stanowi problem z dwóch podstawowych powodów. Pierwszym jest pęd poznawczy zmierzający do odczarowania rzeczywistości. Świadomość godzi się na istnienie tego jedynie, co może sobie przedstawić i w ten sposób uprawomocnić. Tymczasem Bóg opiera się próbom rozumowego ujęcia. Druga wynika z założeń metafizyki, która wszelki byt, również ludzki, odnosi do Niego jako swej podstawy. Człowiek pragnie zatem zostać przez Boga ujrzany, chce mieć pewność, że Ten stale na niego spogląda.

⁸ Tenże: *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, w: *Budować...*, dz. cyt., s. 111; por. *Czas światobrazu*, dz. cyt., s. 129.

Utwierdzeniu się w przekonaniu, że relacja taka stale zachodzi, służy praktyka religijna, sankcjonowane przez tradycję „doświadczenie” Boga. Heidegger powtarza za Augustynem: „«Stąd nawet w samej religii kusi się Boga, gdy żąda się znaków i cudów nie dla jakiegoś zbawionego celu lecz dla samego tylko doświadczenia»” i dodaje: „Bóg musi się zgodzić, że będzie czynnikiem w ludzkim eksperymentowaniu. Musi udzielać odpowiedzi zuchwałej i pyszałkowej, pseudoprofetycznej ciekawości, to znaczy zaciekawionemu rozglądaniu się, które Jego ma na względzie, które nie stosuje się do swego sensu przedmiotowego, to znaczy pozostaje niestosowne”⁹. Człowiekiem nowożytnym kieruje pożądliva ciekawość oczu niezdolna uchwycić istoty rzeczy, ponieważ jej właściwym celem jest sama prezentacja, uczynienie czegoś obiektem dla potwierdzenia własnej mocy. Nie treść jest istotna, lecz akt odniesienia jako taki. Być równa się poznawać. Skłonność do tylko-odbierania świata ma pomóc wyzwolić się z niego (z bycia-w-świecie), zastąpić uczestnictwo samym tylko widzeniem. Niezabawianie w objętym zatroskaniem otoczeniu, rozpraszanie się na możliwości, z których żadna nie jest człowiekowi własna, przelotność sprawiająca, że ciekawość jest wszędzie i nigdzie, to typy zachowań pozwalające utrzymać dystans wobec świata. Taka postawa jest konsekwencją filozoficznej polaryzacji podmiot - przedmiot i utożsamienia podmiotu z rozumem.

Poznawać, czy być (w świecie)? Poznawanie jest zaledwie wtórnym sposobem odnoszenia się człowieka do rzeczy i ludzi, egzystencjalną modalnością bycia-w, jeszcze-tylko-przebywaniem-obok. Świat to sposób bycia człowieka, moment jego struktury egzystencjalnej, ujęta nietematycznie całość odniesień kształtująca się jako efekt zatroskania o rzeczy i troskliwości o ludzi, wcześniejsza od każdego aktu poznawczego, ponieważ człowiek odnajduje siebie zawsze jako już będącego, rzuconego w świat. Dlatego jestestwo nie przeciwstawia sobie świata w postaci wypełniających go bytów, lecz jest w świecie, otwiera się na niego przekraczając nieustannie byty w stronę ich bycia i w ten sposób rozumiejąc bycie. Taki sposób funkcjonowania człowieka zwany jest przez Heideggera przytomnością, transcendencją, a w późniejszym okresie egzystencją i stanowi źródłowy warunek wszelkiej wiedzy (którą

⁹Tenże, *Fenomenologia życia religijnego*, dz. cyt., s. 219.

Heidegger rozumie bardzo szeroko, jako czynności praktyczne, nastroje i dopiero wtórnie wiedzę teoretyczną). Jest manifestacją jego wolności stanowiąc podstawę prawdy jako zgodności. Należy oczywiście pamiętać, że rozważania nad istotą prawdy, języka, wiedzy, nie odbywają się tu na gruncie logiki czy teorii poznania, lecz ontologii. Wyodrębnienie świata jako zbioru rzeczy pozwala spotkać byt wewnątrzświatowy w czystym wyglądzie jako coś tylko obecnego, ale jednocześnie zakrywa jego poręczność. Powstrzymanie się od używania wyposażenia zakłóca odniesieniową całość oznaczoności i skrywa najbliższy świat powszedniego jestestwa - otoczenie. Miejsca i strony stają się niedostępne ustępując dowolnym punktom w przestrzeni. Człowiek nie jest już u siebie, a w związku z tym przestaje być sobą: „Nie ma czegoś takiego jak «bycie-obok-siebie» pewnego bytu zwanego «jestestwem» i innego, zwanego «światem»”¹⁰. Bycie-w, to bycie-przy, zakładające obeznanie, zajmowanie się. Heidegger posługuje się tu słowem „*habitare*” (mieszkać), ale równie trafnie stosunek człowieka do świata oddaje termin „*habere*”, wskazujący nie tylko na zamieszkiwanie, ale posiadanie, obeznanie, objawianie. Jestestwo objawia swój świat wskazując na byty wewnątrzświatowe, lecz nie jako przedmioty aktywności poznawczej, raczej jako w-sobie narzędzia. Świat jest właściwie kiedy się nie anonsuje, kiedy umożliwia aktualną orientację i pośrednio pozwala człowiekowi zrozumieć siebie. Jak podkreśla Heidegger, jestestwo nigdy nie pojmuje swojego „tu” jako „gdzie” czegoś obecnego - „tu” zawsze oznacza „przy czym”. Ten podstawowy sposób powszedniego bycia człowieka poprzez zasiedlanie przestrzeni domaga się rezygnacji z postawy poznawczej.

Heidegger nie szuka pewności. Stanem pożądanym otwierającym człowieka na byt w całości jest trwoga, a więc całkowite pewności zaprzeczenie. Nie interesuje go również prawda - jedna, stała, absolutna, niezmienna, pozwalająca łowić istoty, co znaczy, że nie uważa poznawania w jego nowożytnym znaczeniu za czynność sprawiającą, iż człowiek jest człowiekiem właśnie. Nie jest także rzeczą najistotniejszą to, co jestestwo poznaje, ale raczej, że rozumie i to rozumienie staje się jego sposobem bycia, jego byciem. Znikają pozaczasowe idee, istoty, prawdy, wszystko co jest, trwa, nurza się w czasie, historii, wschodzi i jest zno-

¹⁰ Tenże: *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 71.

szone. Przeszłość kształtuje przyszłość, a przyszłość przeszłość. Człowiek jako równie dziejowy jest nieustannie rozpięty na osi czasu pomiędzy swymi narodzinami a śmiercią, nie pamiętając początku, nie znając końca, ale interpretując nieustannie jedno poprzez drugie. Nie dostrzega Heidegger żadnego punktu archimedesowego, żadnego momentu zero, od jakiego winno się bezpiecznie i w sposób gwarantujący pewność rozpocząć poznawanie. Każda aktywność ludzka porusza się po kole warunkując otwarcie człowieka na byt w jego byciu, również na siebie. Tak Kartezjańskie poznanie, jak rozumienie Heideggera, wychodzi od człowieka, by do niego powrócić, ale Heidegger dostrzega po drodze świat, w który jestestwo jest uwikłane i bez którego nie może być sobą.

Prawda jest procesem, ma charakter czasowy, nie jest przedstawiana, lecz dokonywana. Jej warunkiem jest wolność rozumiana przez Heideggera jako dopuszczanie władzy świata, zaprzątnięcie światem, które ma miejsce w strukturze bycia-w-świecie i pozwala ujmować byty w perspektywę ich możliwości. Używając rzecz, ujmujemy ją w jej poręczności, transcendujemy ku jej byciu. Na tym polega przedpojęciowe rozumienie bycia stanowiące warunek wszelkiego poznania. W późniejszych pracach Heidegger dochodzi do wniosku, że prawda nie jest jedynie egzystencjałem człowieka. Nadal przez swój odkrywający sposób bycia (posługiwanie się narzędziami) jestestwo umożliwia zgodność wypowiedzi i rzeczy, ale czyni to, ponieważ jest wydane prawdzie, stoi w prześwicie bycia (tym jest teraz świat). Wolność to pozwalanie być bytowi. Jawność bycia nie jest produktem ludzkiej egzystencji, lecz udostępnia się jej stając się miarą wolności człowieka. Bycie, które pozwala wyłaniać się wszystkiemu, co jest, jest niewyczerpywalne, nigdy nie ujawnia się w całości i zawsze ukrywa za bytem. Prześwituje przez świat, ale nie da się go uchwycić w pełni i dookreślić - stąd nazwy Niccość, Tajemnica Tajemnic. Dlatego też Heidegger twierdzi, że prawdzie pierwotnie właściwa jest nieprawda. Prawda bycia jest tajemnicą, obecnością i nieobecnością zarazem. Człowiek zatrzymuje się zazwyczaj na jawności tego czy innego bytu biorąc z niego miarę i przebierając miarę, gdy przykłada byt do siebie jako podmiotu. Takie przebieranie miary właściwe jest filozofii nowożytnej, dla której rozum jest nieomylnym trybunałem. Procesualność, niedomkniętość prawdy jest jednocześnie

gwarancją pojawienia się *novum* oraz zaistnienia dziejów. Nie pewnośc podmiotu jest zatem miarą przedstawiającego się bytu, lecz sama nieskrytość w swoim umiarze. Tylko dlatego, że bycie ma charakter uobecniania, prawda może być doświadczona jako nieskrytość, a człowiek może stać się granicą tego, co skryte w każdorazowym kręgu doświadczania świata. Jak ujmuje rzecz Heidegger: „Człowiek jest każdorazowo miarą uobecniania i nieskrytości dzięki umiarowi i ograniczeniu do najbliższego Otwartego, nie negując najdalszego zamkniętego i nie przypisując sobie rozstrzygnięcia o uobecnianiu i nieobecności”¹¹. Można by zatem powtórzyć za Protagorasem, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, istniejących, że są, nie istniejących, że nie są, ale tylko w takim stopniu, w jakim bycie mu je udostępnia. Tylko wtedy jest w prawdzie.

Bycie to pojęcie podstawowe dla ontologii Heideggera, a jednocześnie stawiające jego myśl w opozycji co całej tradycji zachodnio-europejskiej od czasów Platona (metafizyka to dzieje zapomnienia bycia). Przypomina nieco *apeiron* Anaksymandra, nieokreśloną, niezniszczalną zasadę rodzącą świat. Również człowiek jako przytomność to byt zatrzymujący się wewnątrz nicości, czyli bycia, które poza doznaniem trwogi przesysła się zamaskowane. Bycie jest Tajemnicą Tajemnic, tym, co niepoznawalne, ale co człowiek powinien starać się zrozumieć, by móc poznać wszystko, co się dzięki niemu objawia, co istnieje. Znaczący wydaje się tytuł, jaki Cezary Wodziński nadaje jednemu z artykułów poświęconych ontologii Heideggera - *Dlaczego jest raczej nic niż coś...Projekt ontologii apofatycznej*. Wszystkie zjawiska charakteryzujące epokę nowożytną i stanowiące przejaw dezintegracji ducha są wynikiem pomijania bycia i postrzegania świata jako zbioru bytów lub uznawania za byt jakiejś jego części (idealnej bądź materialnej) przy jednoczesnym odmawianiu prawa istnienia pozostałej. W ten sposób człowiek dostarcza solidnej podstawy swemu istnieniu a jednocześnie uprawomocnia rzeczywistość własną świadomością. Jednak świat, którego istnienia nie trzeba już udowadniać tylko pozornie staje się bliższy. W końcu człowiek sam siebie uznaje za jeden z bytów wewnątrzświatowych, stale obecnych, niezmiennych. Wypowiadając się od tej pory w ¹¹

11

Tenze: *Nietzsche*, t. 2. Warszawa 1999, s. 134-135.

zdaniach twierdzących, unieważnia wszelkie pytania zanim zostaną postawione, nie godzi się na wątpliwości.

Tylko doznanie trwogi może zburzyć ten porządek, zakwestionować gwarancję nietykalności, którą świadomość podsuwa niczym piorunochron istnienia, i postawić wobec niebezpieczeństwa nieistnienia zarówno świata, jak i siebie samego. Trwoga to wyrwa w nieautentycznej egzystencji ukształtowanej przez opinię publiczną, tę samą, która zarysowuje i podsuwa pierwszą, bezpieczną wykładnię świata. To moment wyrzeczenia się zuchwałości poznawczej i przyjęcia postawy cierpliwie wyczekującego, nasłuchującego odbiorcy, moment bezsilności, wstrząsu, niepokoju, w którym jestestwo pozbawione wsparcia udzielanego na co dzień przez opinię publiczną ujawnia się jako *solus ipse* i zaczyna postrzegać siebie jako bycie-możliwym, „wieczne niespełnienie”, któremu egzystencja nie jest dana, lecz zadana. Domknięcie dostępne jest tylko za cenę bycia-w-świecie i następuje w momencie śmierci. Uznania tej ostatecznej możliwości domaga się od człowieka trwoga.

Heidegger odchodzi z czasem od terminu „*Dasein*”, którym zwykł określać ludzkie bycie i wprowadza w jego miejsce pojęcie śmiertelnych. Śmierć, jak czytamy w rozprawie *Rzecz*, jest „trumną nicości”, „tajemnicą samego bycia”, „ukryciem bycia”, tym, co w byciu ludzkim najbardziej będące, samym istnieniem. Śmiertelni są „istoczącym stosunkiem do bycia jako bycia”¹². Zatem wszelkie próby utożsamienia człowieka z pozaświatowym, pozaczasowym rozumem, z jakimś stałym bytem idealnym zdolnym powoływać i niszczyć światy mocą własnej myśli, jednocześnie samemu tym procesom nie podlegając, nie jest, według Heideggera, mocowaniem jego wolności, lecz próbą ucieczki przed najbardziej nieprześcignioną i bezwzględną możliwością - śmiercią. Tylko życie w horyzoncie nicości, bycie owym „pomiędzy”, gdzie „narodziny i śmierć są «w związku» na łonie jestestwa” uwalnia od zatrąty w przypadkowych możliwościach, indywidualizuje i nie pozwala zastępnąć w raz osiągniętej formie egzystencji. Wszelka stałość - zarówno zatrzymanie w wieczności rozumianej jako *nunc stans* (tak istnieją idee Platońskie i pozaświatowe rozумы), czy fiksacja w *nunc fluens* (oka-

¹² Tenże: *Rzecz*, przeł. J. Mizera, w: *Odczyty i rozprawy*. Kraków 2002, s. 158.

mgnieniowa żywotność opinii publicznej), jak i redukowanie dostępnych *modi* egzystencji człowieka do jakiejś ustalonej istoty lub formy aktywności (np. poznawczej) - zakrywa przed człowiekiem świat, w którym już jest, to znaczy świat, którym sam jest.

Kartezjańskie poznanie nie jest w stanie osiągnąć prostoty świata, ponieważ miota się w poszukiwaniu niewłaściwie rozumianego początku. Źródłem, centrum i spoiwem świata jest bycie, którego nic nie warunkuje. Wskazują na to takie określenia, jak: bez-grunt, przepastna podstawa, bez-podstawa podstawa. Pojawia się skokowo, z niczego, istoczy jakby go nie było darząc tym, co przyniosło ze swego źródła: sobą. Bycie jest prawdą. Prawda bycia jest Tajemnicą Tajemnic, a tej nie można objawić, ponieważ każda próba rozjaśnienia jest wypaczeniem jej istoty. A jednak niezaprzeczalne jest jej władanie - przeczuwane, obezwładniające, wskazujące siebie, lecz nigdy wskazywane przez człowieka. Filozofia winna być sztuką słuchania namowy bycia, „rzemiostwem myślenia”, które nigdy nie spoczywa w zgubnym poczuciu pewności.

Summary

One of the basic Martin Heidegger's questions is what are the roots and conditions, both philosophical and historical, that culminated in modern viewpoint transforming *subiectum* into *res cogitans* due to safeguard its privileged position as the only and rightful owner of the truth. As he looks into the history of metaphysics, he conceives of the tradition, which started with Plato's conception of idea and which had been consistently followed until Cartesian *ego cogito* was set, as the ages of oblivion of being. *Esse est percipi*, to be means to make the world an object to confirm own potency. As Heidegger shows, this is only a secondary mode of human existence. The everyday being of Dasein rather than its consciousness is the stalling point of philosophy. That is why it should be led back to the question of being, which is also the only way to oppose humanism of modern technological society. Dasein's being-in-the-world is originally chaos and risk and therefore philosophy can never be crowned with certainty.

ALEKSANDER GEMEL

Uniwersytet Łódzki

HISTORIOZOFIA SYMBOLICZNA
NIETZSCHEAŃSKI STATUS METAFIZYKI KULTURY
Oswalda Spenglera

*Świat Jest powszechnym tropem ducha,
symbolicznym jego obrazem.*

Novalis

*Jednakże jak artysta ustrzeże się przed zepsuciem
swej epoki, które zewsząd go otacza? (...)
Historia powszechna potrafi rozwiązać i tę zagadkę.*
Fryderyk Schiller

W kręgu zainteresowań Oswalda Spenglera mieszczą się przede wszystkim zagadnienia dotyczące filozofii kultury. Zdaje się on wprawdzie pretendować do przedstawienia teorii dziejów w ogóle, bohaterem jego filozofii jest jednak bezsprzecznie kultura, a dzieje świata w jego oczach to właśnie historia, w której bohater ów gra rolę pierwszoplanową. Kulturę rozumie on jednak w dość osobliwy sposób, a mianowicie jako żywy organizm „wzrastający we wzniosłej bezcelowości, jak kwiaty na polu (...), [które - A.G.] należą do żywej przyrody Goethego, nie zaś do martwej natury Newtona”¹. Owe żywe istoty najwyższego rzędu mają swoje formy wyrazu (wydarzenia historyczne, dzieła malarskie, osiągnięcia naukowe), którym Spengler przypisuje wymiar symboliczny. Powstaje wszelako problem natury metodologicznej: jak właściwie owe symbole interpretować? Co stanowi klucz do właściwego odczytania filozofii Spenglera, która z założenia jest uprawiana w sposób metaforyczny i poetycki? W polskim piśmiennictwie filozoficznym Spengler uchodzi za kontynuatora tradycji hermeneutyki rozwijanej w duchu heglowskim. Uporczywie pomija się natomiast nietzscheański rodowód jego myśli, tymczasem to właśnie jego odsłonięcie stanowi, w mojej opinii, *conditio sine qua non* ¹

¹ O. Spengler: *Zadanie filozofii dziejów*, w. A. Kołakowski: *Spengler*, przeł. M. Skwieciński. Warszawa 1981, s. 183.

właściwego odczytania jego filozofii. Toteż w niniejszym tekście postaram się zestawzić myśl Spenglera z filozofią Fryderyka Nietzschego, ukazując tym samym właściwe zaplecze genetyczne i semantyczne głównych kategorii Spenglerowskiej metafizyki. Przyjęta przeze mnie strategia interpretacyjna już na wstępie może jednak budzić pewne zastrzeżenia. Jak mianowicie rozjaśnić myśl metaforyczną i przez to niejasną za pomocą filozofii niemniej metaforycznej i ciemnej, a w dodatku często uprawianej w aforystycznej formie? Tak się jednak składa, że filozofia Nietzscheańska jest o wiele lepiej znana polskiemu czytelnikowi niż myśli Oswalda Spenglera, której opracowanie stanowi swoistą białą plamę w polskim piśmiennictwie filozoficznym. Przekazanie sensu metaforycznej Spenglerowskiej filozofii może okazać się znacznie łatwiejsze, gdy miast dokonywać jej bezpośredniej wykładni, odniesiemy ją do dobrze znanej filozofii Nietzscheańskiej. Ograniczę się przy tym jedynie do wczesnych Nietzscheańskich rozważań z zakresu metafizyki kultury z okresu *Narodzin tragedii* i *Niewczesnych rozważań*, jako że stanowią one, z racji heurystycznego pokrewieństwa z dociekaniami Spenglera, najwyraźniejszą eksplikację zagadnień istotnych z punktu widzenia celów niniejszego artykułu.

Kiedy przyjrzymy się bliżej treści głównych Spenglerowskich kategorii porządkujących nakreślony przezeń schemat morfologii historii powszechnej, okaże się, iż zdradzają one w dużym stopniu pokrewieństwo z Nietzscheańskimi żywiołami z *Narodzin tragedii*. Niestety, sposób oddania treści zarówno Spenglerowskich kategorii, jak i Nietzscheańskich żywiołów jest metaforyczny. Owa metaforyzacja filozofii wynika zarówno z niekonceptualnego charakteru tychże kategorii niemożliwych do uchwycenia w czystej postaci, jak i z założeń metodologicznych filozofii Spenglera. Spenglerowska metoda badania kultury zwana morfologią dziejów, w odróżnieniu od morfologii przyrody (zaprojektowanej z myślą o studiach nad naturą), miała pełnić rolę zupełnie nowego narzędzia badania historii powszechnej. Dychotomia świata natury i świata kultury wiąże się z dość oryginalnym rozumieniem obu tych sfer rzeczywistości przez autora *Zmierzchu Zachodu*. Świat natury to w ujęciu Spenglera „świat tego, co już się stało”, historię zaś rozumie on jako żywą sferę stawania się. Natura i Historia to, zdaniem Spenglera, „dwie najskańszysze metody porządkowania świata przez człowieka”², wymagające dwóch różnych podejść metodologicznych. Podejście diachroniczne ma swoje zastosowanie do świata przyrody, ponieważ „rzeczywistość jest naturą w

² O. Spengler: *Natura - Historia - Kultura*, w: A. Kołakowski: *Spengler*, op. eit., s. 202.

tej mierze, w jakiej [człowiek - A.G.] stawanie się przyporządkowuje [...] już dokonaniem³, synchronia zaś jest zdatna do badania świata historii, ponieważ „rzeczywistość [...] jest historią w tym zakresie dziejów, w jakim to, co już dokonane, [człowiek - A.G.] przyporządkowuje stawaniu się⁴”.

Morfologia jest przeto „pojmowaniem świata w ogóle”, i jeśli służy do opisu przyrody posługując się prawami nauki, statystyki, odkrywając związki przyczynowe, nosi miano *systematyki*, a jeśli odnosi się do historii i życia, jest określona mianem *fizjonomiki*. Poznanie fizjonomiczne, którego metodologicznym instrumentarium są homologie i analogie⁵, nie ma jednak, jak mógłby sugerować ich biologiczny status, charakteru naukowego w ścisłym, dyskursywno-intelektualnym znaczeniu tego słowa⁶. Ujęcie historii wymaga, zdaniem Spenglera, swego rodzaju „wczucia” nazwanego przezeń mianem taktu fizjonomicznego, który jest „spontanicznie-intuicyjną zdolnością współodczuwania z kulturą rzeczywistości”. Za jego pośrednictwem ukazuje się badaczowi swoiste oblicze stawania się, „płynny” charakter historycznej rzeczywistości. Spengler ujmuje to w następujący sposób: „przyrodę należy traktować naukowo, o dziejach zaś należy tworzyć dzieła sztuki (...). Poezja (*Dichten*) i badanie historyczne są pokrewne, liczenie i poznawanie również (...) Artysta, prawdziwy historyk, dostrzega, jak coś się staje⁷”. Takie podejście do badania historii jest konsekwentną realizacją programowych założeń Spenglera, dla którego świat historii

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

⁵ Homologie i analogie są biologicznymi kategoriami zaczerpniętymi wprost od Goethego, którym naukowe ujęcie nadał Owen, i oznaczają odpowiednio morfologiczną i funkcjonalną równowagę. Por. O. Spengler: *Natura - Historia - Kultura*, w: A. Kołakowski: *Spengler*, op. cit., s. 221.

⁶ Nieporozumieniem wydaje się przypisywanie doktrynie Spenglera, dość powszechne w polskim piśmiennictwie, znamion pozytywistycznego biologizmu i uznawanie jej za wyraz naturalizmu kulturowego, ponieważ biologiczna obrazowość jest jedynie maską dla swoistego metafizycznego rozumienia kultury. Toteż metoda Spenglera więcej ma wspólnego z poezją niż z naukowym, systematycznym przedsięwzięciem. Takt fizjonomiczny, jak trafnie zauważa Marzęcki, „pozwala nam potraktować biologiczną obrazowość (...) jako symboliczne przebranie metafizyki, gdzie regularność procesów biologicznych symbolizuje tylko samorealizację „duszy” kultury”. Por. J. Marzęcki: *Przedmowa*, w: O. Spengler: *Zmierzch Zachodu*, op. cit., s. 7.

⁷ O. Spengler: *Natura - Historia - Kultura*, w: A. Kołakowski: *Spengler*, op. cit., s. 204-205, 212, 213.

jest żywym, płynnym światem stawania się, a każda próba jego naukowego ujęcia jest aktem petryfikacji jego procesualnego charakteru. Podobne rozumienie historii możemy odnaleźć w pismach Nietzschego, choć na pierwszy rzut oka można odnieść z goła odmienne wrażenie. W rozprawce *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia* uznaje on zmysł historyczny za winowającą kryzysu kultury. Hipertrofia zmysłu historycznego, będąca rezultatem dominującego w wieku XIX podejścia historyczystycznego, w połączeniu z ideałem nauki obiektywnej jest odpowiedzialna za zrównanie rzeczywistości z historią i uznanie tej ostatniej za przedmiot wiedzy obiektywnej⁸. To z kolei prowadzi do relatywizmu i roztopienia wszystkiego w chaosie stawania się. Nie oznacza to bynajmniej, że Nietzsche surowo oceniał samą historię, jego krytyka odnosi się, podobnie jak w wypadku Spenglera, jedynie do prób naukowego jej uprawiania oraz zdefiniowania jej jako ideału wiedzy obiektywnej. Właściwą przestrzeń dla uprawiania historii wyznacza odniesienie do płaszczyzny „nadhistoryczności”, która wyraża się w sztuce i religii. Uprawiana w tej perspektywie historia staje się afirmatywną twórczością artystyczną, utrzymaną w duchu *Artistenmetaphisik* znanej z *Narodzin tragedii*. Korzenie tej ostatniej sięgają Schillerowskiego projektu „artystycznego usprawiedliwienia istnienia” na drodze aktywności artystycznej w sferze *praxis*. Metodologiczna rewindykacja sztuki, względem ścisłej racjonalistycznej metody badawczej, jaką można zaobserwować u obu myślicieli, jest zatem wynikiem zakorzenienia ich koncepcji w antyświeceniowej tradycji romantycznej. Co więcej, duchowy ferment Romantyzmu odcisnął swe piętno nie tylko na metodologii Spenglera i Nietzschego, lecz sięgnął głębszych pokładów ich myśli. Aby to unaocznić, przyjrzyjmy się strukturalnym momentom obu koncepcji.

U obu niemieckich filozofów odnajdujemy ten sam schemat budowy ich filozoficznej doktryny. Ma on formę dualistycznego modelu, w którym dwie główne metafizyczne kategorie (istnienie bezwiedne i czuwające u Spenglera oraz żywioł dionizyjski i apolliński u Nietzschego) porządkują całą rzeczywistość i określają dynamikę powstawania i przeobrażania się kultury. Sposób połączenia elementów owej struktury: ilościowa przewaga pierwszego z nich, ich równowaga bądź przewaga drugiego, u obu myślicieli określa stadium rozwoju kultury. W pierwszym i trzecim wypadku mamy do czynienia z uszeregowaniem wertykalnym znamionującym odpowiednio okres

⁸ P. Pieniążek: *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*. Łódź 2006, s. 446.

wzrostu i upadku kultury. Natomiast w wypadku, gdy żaden z elementów nie przeważa nad drugim, mamy do czynienia z uszeregowaniem horyzontalnym, czego skutkiem jest pełnia rozkwitu kultury. Zatem relacje, w jakich pozostają oba składniki omawianego dwuelementowego modelu, ściśle determinują cykl rozwoju kultury. Relacje te mają przy tym dwojaki wymiar: ilościowy (stopień obecności danego pierwiastka w całokształcie kultury), oraz aksjologiczny, i to te pierwsze określają *de facto* drugie - ilość danego elementu wyznacza jego wartość. Jak bowiem pisał Spengler, ujawniając hermeneutyczne uwikłanie swojej filozofii „myślenie jednostki zawsze ma formę jej czasu”⁹. Spróbujmy teraz bliżej naświetlić powyższy schemat dynamiki kultury.

Rozumianym metafizycznie żywiołom Apollina i Dionizosa u Nietzschego odpowiada para centralnych, metafizycznych pojęć organizujących koncepcję Spenglera: istnienia bezwiednego (*Dasein*) i istnienia czuwającego (*Wachsein*)¹⁰. Istnienie bezwiedne i istnienie czuwające są w filozofii Spenglera podstawowymi zasadami metafizycznymi. Stanowią one dwa rodzaje bycia - szczeble istnienia, które konstytuują całą rzeczywistość, a ich wewnętrzna dynamika określa proces stawania. *Dasein* odsyła do sfery życia, *Wachsein* do sfery świadomości. Natomiast w filozofii Nietzschego żywioły dionizyjski i apolliński są wyrazem metafizycznej woli, a nie jedynie kategoriami estetycznymi; co prawda, najpełniej realizują się one w sztuce, lecz zakres ich obowiązywania dotyczy całej rzeczywistości. Strukturalne podobieństwo obu koncepcji jest najwyraźniej widoczne w momencie harmonijnego zbiegania się obu elementów, wówczas, gdy żaden z nich nie przeważa nad drugim. W opinii obu myślicieli taki stan równowagi skutkuje najpełniejszym rozkwitem kultury - apogeum jej rozwoju. Zbiegnięcie się obu Nietzscheańskich żywiołów w tragedii attyckiej: dionizyjskiego pod postacią muzyki, oraz apollińskiego pod postacią sztuk plastycznych, jest wyrazem szczytowego osiągnięcia kultury greckiej (tragedii greckiej właśnie). Podobnie u Spenglera: synteza i harmonijne współwystępowanie *Dasein* i *Wachsein* znamionuje pełnię rozkwitu danej kultury (w szerszym sensie), gdy jej w pełni wykształ-

⁹ O. Spengler: *Problemy metafizyczne*, w: A. Kołakowski: *Spengler*, op. cit., s. 157-158.

¹⁰ Nietzsche w *Narodzinach tragedii* określa pierwiastki dionizyjski i apolliński jako „żywioły artystyczne wynurzające się z samej przyrody, bez pośrednictwa człowieka - artyści” (F. Nietzsche: *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, przeł. L. Staff. Kraków 2006, s. 22), co, w moim przekonaniu, stanowi argument na rzecz ich metafizycznego, a nie jedynie estetycznego statusu.

cone wartości przekładają się w zupełny sposób na formę oddziaływania jej dziedzin (sztuki, ekonomii, nauki, polityki). Zarówno u Spenglera, jak i u Nietzschego, okres najwyższej pełni kultury greckiej przypada na czasy przedaleksandryjskie. Kolejnym podobieństwem jest zbieżność okresów schyłkowych, które rozpoczynają się wraz z osiągnięciem przez kulturę pełni rozkwitu (po punkcie kulminacyjnym następuje cykl upadku). Tak jak u Spenglera po okresie kultury (w wąskim sensie) następuje cywilizacja, tak u Nietzschego hellenizm jest symbolem upadku kultury greckiej, następującego po okresie klasycznym.

Także nakreślona przez obu myślicieli dynamika kryzysu kultury wskazuje na istotne strukturalne pokrewieństwo obu koncepcji. Zjawiska związane z przejściem kultury w cywilizację są u Spenglera wynikiem przewagi elementów istnienia czuwającego nad elementami istnienia bezwiednego, a cały proces narodzin, osiągnięcia dorosłości i śmierci kultury jest dynamicznym przejściem od *Dasein*, gdy kultury jeszcze nie ma, do *Wachsein*, kiedy kultury już nie ma. Podobnie u Nietzschego: nastanie schyłkowej fazy kultury jest wynikiem przewagi zjawisk związanych z żywiołem apolińskim nad dionizyjskim, i w konsekwencji całkowitą semantyczną metamorfozą obu pierwiastków, która skutkuje możliwością ujęcia ich jedynie za pośrednictwem kategorii racjonalistycznych. Zdaniem Nietzschego, zmiana ta następuje w filozofii wraz z Sokratesem, w dramacie zaś wraz z Eurypidesem, objawiając się przewagą kategorii dialektyczno-racjonalistycznych nad artystyczno-mitycznymi, kiedy to żywioł apolliński przeradza się w „logiczny schematyzm”, a żywioł dionizyjski zostaje „przetłumaczony na afekt naturalistyczny”¹¹. Elementy racjonalistyczne zaczynają dominować nad jedną Dionizosa i Apollina, w wyniku ich oddzielenia i uzyskania przewagi przez żywioł apolliński. Kultura sokratejska jest kulturą naukową, przerafinowaną, zasadzającą się na naiwnej optymistycznej wierze i ufności w *aeternae veritates*, co stoi w radykalnej sprzeczności z mroczną i nieasymilowalną, reprezentowaną przez Dionizosa, prawdą o kruchości bytu, będącą, zdaniem Nietzschego, głębą, z której cała kultura grecka czerpie swe życiodajne i twórcze siły.

Zatem Spenglerowski schemat liniowy polegający na wypieraniu jednego z członów opozycji i zastępowanie go innym, czyli przechodzenie od *Dasein* ku *Wachsein*, pokrywa się z przejściem od Dionizosa do Apollina, co w filozofii Nietzschego oznacza drogę od mitu do nauki, od sztuki do prawdy, od życia wraz z jego popędowym wymiarem do ¹¹

¹¹ F. Nietzsche: *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, przeł. L. Staff. Kraków 2006, s. 14.

rozumu, do przerafinowanych form, do intelektualizmu, cnoty moralnej i, w konsekwencji, do dekadencji. Szczytowy okres rozwoju kultury to moment harmonijnego współwystępowania obu kluczowych metafizycznych kategorii, gdy żadna z nich nie przeważa nad drugą. Osiągnięcie przez kulturę pełni rozkwitu jest punktem, po którym następuje faza schyłku kultury. Okres cywilizacji jest u Spenglera spowodowany przewagą *Wachsein* nad *Dasein*, tak jak u Nietzschego kryzys kultury jest wynikiem racjonalizacji żywiołów dionizyjskiego i apollinijskiego w następstwie przewagi Apollina nad Dionizosem. Zatem przedstawione przez obu filozofów cykle dziejów kultury przenika głęboki strukturalny izomorfizm.

Wszelako samo strukturalne podobieństwo obu porównywanych koncepcji nie dowodzi zbieżności treści ich kluczowych pojęć, a co za tym idzie, nie dostarcza podstaw dla tezy o Nietzscheańskim rodowodzie Spenglerowskich kategorii. Niestety, próba rekonstrukcji treści głównych nietzscheańskich i spenglerowskich kategorii, już na wstępie natrafia na dość istotną trudność, związaną z przyjęciem przez obu myślicieli opisanych wcześniej założeń metodologicznych¹², a co za tym idzie, z czysto metafoizycznym charakterem owych kluczowych dla obu filozofii pojęć. Brak wyraźnego pojęciowego zdefiniowania centralnych metafizycznych kategorii w koncepcjach Nietzschego i Spenglera utrudnia możliwość rekonstrukcji ich znaczenia, toteż wszelkie próby ich zestawienia siłą rzeczy muszą się ograniczać do porównania ich metaforycznych opisów. Ponieważ jednak obaj autorzy odnoszą się do zestawu analogicznych metafor, możemy domniemywać, iż za owymi metaforami kryją się podobne treści. Przyjrzyjmy się zatem kontekstom, w jakich występują główne kategorie Spenglerowskiej metafizyki, tym samym próbując rozszyfrować ich sens.

Istnienie bezwiedne (*Dasein*) charakteryzuje Spengler jako posiadające rytm i kierunek. Jest ono powiązane z życiem w jego wegetatywnej, popędowej formie; używa on również sformułowania makrokosmos - natura. Natomiast istnienie czuwające (*Wachsein*) wiąże się z napięciem, biegunowością, rozciągłością, jest bytem dwoistym, na który składają się człony opozycyjne, napięciowe - Spengler niekiedy ujmuje je jako sferę odczuwania, zmysłowość, jednostkowość lub mikrokosmos. Owe charakterystyki dwóch typów istnień (bezwiednego i

¹² Mowa tu o specyficznym poetycko-artystycznym podejściu metodologicznym do historii oraz traktowaniu, w duchu morfologii dziejów, wszystkich historycznych zjawisk, wydarzeń oraz dziedzin kultury jako systemu metafor i symboli, będących wyrazem duszy kultury.

czuwającego) korespondują z Nietzscheńskim opisem pierwiastków dionizyjskiego i apollińskiego. Pierwiastek dionizyjski przejawia się najpełniej w sztukach niewizualnych, w muzyce, w transowym rytmie, tańcu i upojeniu. Podobne intuicje wydają się pobrzmiewać w wypadku *Dasein*, które jest zdefiniowane jako posiadające rytm, pęd, kierunek. Zatem symbolika zarówno *Dasein*, jak i Dionizosa odsyła do czegoś ponadindywidualnego - do natury, która u Nietzschego ma postać ekstatyczno-dionizyjskiego pojednania się z kosmosem sił poprzez roztopienie indywiduum - załamanie się *principium individuationis*, zaś u Spenglera przejawia się w formie naturalnej podstawy bytowej, przywołującej tęsknotę za całością. Nietzsche oddaje to następującymi słowami: „sztuka dionizyjska (...) igra z upojeniem, z ekstazą. Dwie zwłaszcza moce wprawiają naiwnego człowieka natury w stan upojnego samozapomnienia - popęd wiosenny i napój narkotyczny. Ich działanie symbolizuje postać Dionizosa. *Principium individuationis* załamuje się w obu tych przypadkach, strona subiektywna ustępuje całkowicie wobec przemocy tego, co ogólnie-ludzkie, a nawet wszech-przyrodnicze. Dionizyjskie święta nie tylko zacieśniają więź między człowiekiem a człowiekiem, ale godzą też człowieka z naturą”¹³. O podobnym znaczeniu *Dasein* u Spenglera świadczy zaś następujący opis: „stado, które stłacza się drżąc przed niebezpieczeństwem, dziecko, które płacząc obejmuje matkę, zrozpaczony człowiek, który chciałby stopić się ze swym Bogiem, wszyscy oni chcą powrócić od wolności, do owego skrepowanego, *bezwiednego istnienia*, z którego zostali uwolnieni, do samotności”³⁴.

Zatem zarówno *Dasein*, jak i żywioł dionizyjski odsyłają do sfery pozaindywidualnej, do pewnej naturalnej podstawy bytu, nieuchwytniej bezpośrednio przez partykularne ludzkie istnienie. Doświadczenie tragicznej prawdy bytu, symbolizowanej przez Dionizosa, jest w koncepcji Nietzschego niemożliwe z tej racji, iż jest ona prawdą zbyt przerażającą, aby objawić się nam w całej okazałości, skrywa się ona zatem zawsze pod postacią pięknych pozorów - domeny Apollina. Analogicznie, doświadczenie *Dasein* w czystej postaci jest niemożliwe, ponieważ człowiek żyjący w kulturze zawsze ma do czynienia ze wzajemnym splotem obu form istnienia, sam będąc wypadkową istnienia bezwiednego i istnienia czuwającego, co określa jego istotę i konstytu-

¹³ F. Nietzsche: *Światopogląd dionizyjski*, w: *Pisma pozostałe 1862-1875*, przeł. B. Baran. Kraków 1993, s. 54-55.

¹⁴ O. Spengler: *Rodzaje istnienia*, przeł. M. Skwieciński, w: A. Kołakowski: *Spengler*, wyd. cyt., s. 163.

tuuje go jako byt ludzki. Stopienie się z czystym *Dasein* oznaczałoby zatem anihilację owego bytu. Wszelako, mimo że zarówno *Dasein*, jak i żywioł dionizyjski, odsyłają do pozaindywidualnej podstawy bytowej, do pewnego pierwotnego doświadczenia natury, to istnieje dość istotna rozbieżność między tymi terminami w ujęciu obu filozofów.

Natura, do której odsyła istnienie bezwiedne u Spenglera ma, w porównaniu z Nietzscheańską naturą dionizyjską, bardziej prymitywny charakter. Nietzsche rozumie przez pojęcie natury istnienie przede wszystkim *quasi*-zwierzęce - drapieżne, aktywne, mające popędowy charakter, roztopione w kosmosie sił popędów oraz instynktów, podczas gdy *Dasein* Spenglera przywołuje raczej skojarzenia z istnieniem wegetatywnym, roślinnym, pasywnym, będącym fundamentem wszelkich form żywych. O ile natura dionizyjską jest drapieżna i dynamiczna, to natura Spenglerowska raczej statyczna i łagodna. Oba rozumienia uzgadniają się jednak w pojęciu niepartykularnej i niejednostkowej bytowej podstawy.

Natomiast żywioł apolliński, podobnie jak *Wachsein*, powiązany jest ze zmysłowością, z formami widzialnymi, takimi jak sztuki plastyczne, z kształtem, ograniczeniem, indywidualnością. Apollin wedle źródłosłowu znaczy „świecący”¹⁵, jego domeną są więc sztuki plastyczne, powiązane ze światłem i widzeniem. Metafory światła, wzroku i widzenia pojawiają się także w Spenglerowskim opisie istnienia czuwającego - niemiecki myśliciel pisze o *Wachsein* w następujący sposób: „w zmysłowym czuwającym istnieniu nic już nie zakłóca czystego panowania wzroku. Wszystkie dźwięki nocy, wiatr, oddech zwierząt, zapach kwiatów budzą tylko pytania, «dokąd» i «skąd» w świetle światła (...) Pozostała nam tylko przestrzeń wzrokowa. Zaś pozostałości innych światów zmysłowych, dźwięki, zapachy, ciepło i zimno znalazły w niej swoje miejsce, jako «własności» i «oddziaływania» przedmiotów świetlnych”¹⁶. Domeną *Wachsein* jest, podobnie jak w wypadku Apollina, to, co widzialne, określone, ograniczone, zamknięte kształtem. W odróżnieniu od nieokreślonej i ogólnej natury istnienia bezwiednego, oraz kosmosu sił i popędów żywiołu dionizyjskiego, żywioł apolliński oraz istnienie czuwające są ograniczone, partykularne, skończone, związane z tym, co jednostkowe i indywidualne.

Aby jeszcze pełniej zobrazować tezę o zbieżności naczelných kategorii filozofii Nietzschego i Spenglera, warto przyjrzeć się fun-

¹⁵ F. Nietzsche: *Narodziny tragedii*, przeł. L. Staff. Kraków 2006, s. 20.

¹⁶ O. Spengler: *Rodzaje istnienia*, przeł. M. Skwieciński, w: A. Kołakowski *Spengler*, wyd. cyt., s. 169.

kcjom, które pełnią one w koncepcjach obu myślicieli. Ujęcie funkcjonalne ujawnia wiele dodatkowych zbieżności między kategoriami *Dasein* i Dionizosem. W metafizyce obu myślicieli zarówno *Dasein*, jak i żywioł dionizyjski pełnią funkcję podstawy rzeczywistości, rozumianej jako pierwotne, źródłowe i nieokreślone istnienie. Między *Wachsein* i żywiołem apollinijskim, podobnie jak między odpowiadającymi im przeciwieństwami, również zachodzi pełna odpowiedniość ról - przede wszystkim obie te kategorie pełnią funkcję zasady ujednokawiającej. Koncepcje obu myślicieli zdradzają jednak dość istotną rozbieżność funkcjonalną. W myśli Spenglerowskiej brak mianowicie, obecnej w filozofii Nietzschego, perspektywy mistycznej. Żywioł dionizyjski, jak pisze Nietzsche, jest odpowiedzialny za wyrwanie człowieka ze świata i postawienie go przed obliczem mrocznego *sacrum*, które przywołuje prawdę o śmiertelności i kruchości ludzkiego bytu. *Dasein* pełni natomiast rolę podstawy życia, nie ma charakteru mistycznego i wywołuje co najwyżej uczucie tęsknoty za utraconą ciągłością ze światem. Za powstanie owej tęsknoty odpowiedzialne jest nadbudowane nad *Dasein* istnienie czuwające, które Spengler rozumie jako świadomość, a może raczej, bardziej źródłowo, jako indywidualność, czy też jednostkowość. Za sprawą napięciowego charakteru *Wachsein*, stanowiącego „nieodwołalną opozycję świata zewnętrznego wobec własnego świata wewnętrznego”¹⁸, w jednostce budzi się uczucie pierwotnej tęsknoty za „spełnieniem i urzeczywistnieniem wszystkich wewnętrznych możliwości”. Tęsknota za ciągłością, za stopieniem ze światem jest swego rodzaju wewnętrznym wołaniem *Dasein* i przysługuje wszystkim istotom żywym w następstwie oderwania się od pierwotnej podstawy. Podobny zew ciągłości pojawia się także w filozofii Nietzschego, jego spełnienie dokonuje się jednak w mistycznym dionizyjskim upojeniu. Tymczasem Spengler nie dopuszcza żadnej perspektywy mistycznej.

Dociekania te prowadzą nas do ukazania kolejnej funkcjonalnej zbieżności między koncepcjami obu myślicieli. Z pierwotnym uczuciem tęsknoty za światem sprzęgnięta jest w filozofii Spenglera pochodna wobec niej kontrtendencja, a mianowicie trwoga. Do uczucia trwogi nie prowadzi nas jednak, zdaniem Spenglera, *Dasein*, pierwotna podstawa bytu - trwoga jest doświadczana przy udziale świadomości jako akt prerefleksyjny, logicznie i temporalnie poprzedzony tęsknotą¹⁹. Podobnie w filozofii Nietzschego: trwoga jest uczuciem bytu jednost-

¹⁸ O. Spengler: *Zmierzch Zachodu*, przeł. J. Marzęcki. Warszawa 2001, s. 84, cyt. zmod.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ II. Werner: w: O. Spengler: *Zmierzch Zachodu*, op. cit. s. 85, przypis redaktora dzieła.

kowego (powiązanego z żywilem apollinskim) zagrożonego przez naturę dionizyjską. Zatem oba Nietzscheańskie żywioły biorą udział w doświadczeniu trwogi - apolliński, odpowiedzialny za zasadę indywidualizującą, oraz dionizyjski, objawiający się pod postacią drapieżnej natury wywołującej w indywiduum przerażenie. Żywioł dionizyjski nie może odpowiadać za doświadczenie trwogi samodzielnie, gdyż w momencie doświadczenia Dionizosa, na skutek nadmiaru sprzecznych sił *principium individuationis* ulega załamaniu. Przeto na gruncie filozofii Nietzschego do doświadczenia przerażającej prawdy dochodzi się za pośrednictwem zarówno zasady indywidualizującej, jak i żywiołu dionizyjskiego - anihilującego partykularność bytu ludzkiego i stapiającego go z kosmosem. Podobnie w koncepcji Spenglera: trwoga jest doświadczana za pośrednictwem zasady ujednostkawiającej - *Wachsein*, lecz owo doświadczenie jest poprzedzone uczuciem tęsknoty, przeżywanym przy udziale *Dasein*. Logiczna i temporalna pierwotność tęsknoty względem trwogi jest, zdaniem Spenglera, konieczna. Doświadczenie przez jednostkę egzystencjalnego lęku - przed światem, śmiercią i skończonością, krótko mówiąc doświadczenie trwogi, jest możliwe dzięki wcześniejszemu doświadczeniu przez nią jej samości i odrębności względem tegoż świata, kosmosu i całości bytu. Odbywa się to zaś poprzez doświadczenie tęsknoty za światem - prerefleksyjne uczucie utraty ciągłości z bytem. Zatem podobnie jak w wypadku Nietzschego, doświadczenie trwogi warunkują obie zasady - istnienie czuwające umożliwiające prerefleksyjny akt świadomości, oraz (pośrednio) istnienie bezwiedne umożliwiające uczucie tęsknoty, które z konieczności trwogę poprzedza.

Warto zauważyć, że kategorie istnienia czuwającego i bezwiednego nie są jedynymi pojęciami Spenglerowskiej filozofii kultury ukształtowanymi pod wpływem Nietzscheańskiej metafizyki żywiołów. Odpowiedników żywiołów dionizyjskiego i apollińskiego można się doszukiwać nie tylko w dynamicznej opozycji *Dasein* i *Wachsein*, lecz również w charakterystyce dusz wielkich kultur: antycznej i zachodnioeuropejskiej. Spengler wyróżnia pojęcie duszy kultury w szerszym sensie jako pewien wyraz wszelkich wewnątrz kulturowych tendencji, jako zespół współwystępujących motywów i form w każdym przejawie kultury. Zjawiska kulturowe, zgodnie z założeniem metodologicznym Spenglera, są ujmowane jako symbole wyrażające duszę danej kultury. Zatem wszelkie formy symboliczne spięte w jednorodny kształt stanowią prasympol kultury. Ów prasympol nie urzeczywistnia się sam bezpośrednio, lecz tkwi we wszystkich przejawach symbolicznych danej kultury, będąc swego rodzaju *logosem*, duszą kultury. I tak prasympolem

kultury antycznej jest *ciało*, czyli to, co ograniczone i skończone, rozciągłość zamknięta kształtem, a zatem to, co widzialne, namacalne i zmysłowe. Spengler nawiązuje tu wprost do inspiracji czerpanych z pism Nietzschego - Apollo jest obrazem kultury antycznej, której duszę Spengler nazywa właśnie apollińską. Do form symbolicznych, jakie wyróżnia on w ramach kultury antycznej, należy między innymi matematyka antyczna, nie znająca pojęcia nieskończoności i przez to ograniczająca się jedynie do rozważań o widzialnych ciałach i ich powierzchniach granicznych. Podobnie sztuka grecka ograniczała się do ujmowania ciała obecnego; nie znając perspektywy, jak i pojęcia przestrzeni nieograniczonej, skupiała się na obecności oraz ograniczonej cielesności. Natomiast prasympol kultury zachodniej, który odnajdujemy w pojęciu przestrzeni, uosabia postać Fausta, przeto dusza kultury zachodniej nosi miano faustycznej. Wiecznie „nienasycony, nieukończony, niespokojnie ku czemuś dążący” bohater Goethego symbolizuje żywioł dionizyjski, objawiający się w niczym nieograniczonej przestrzeni, w doświadczeniu głębi i w zerwaniu z wszelkimi ograniczeniami przestrzennymi, poprzez anihilację kształtu - innymi słowy załamanie zasady ujednostkowienia. Prasympol Fausta przejawia się w liczbach nieskończonych, w ujęciu liczby jako czystej relacji, w rachunku różniczkowym, w sztukach plastycznych, rozwijających pojęcie perspektywy, w strzelistych katedrach gotyckich wyrażających zew transcendencji, czy też w kontrapunktowej muzyce barokowej.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, iż Spenglerowska charakterystyka kultury Zachodu jako kultury faustycznej nie jest w pełni konsekwentna, z tego względu, iż obok wymienionej wyżej charakterystyki (niejednostkowej, nieograniczonej, nieskończonej mowy form prasympolu faustycznego) Spengler, za Nietzschem, stawia diagnozę kultury Zachodniej jako kultury indywidualistycznej, czyli takiej, w której dokonuje się prawdziwa hiperbolizacja rozwoju indywiduum. O ile jednak Nietzsche wywodzi indywidualizm kultury zachodniej z chrześcijaństwa i jego przeobrażeń, to Spengler przypisuje indywidualistyczną charakterystykę Zachodu samej faustycznej specyfice duszy kultury. Jak pisze: „to nie chrześcijaństwo przeobraziło człowieka faustowskiego, lecz właśnie on przeobraził chrześcijaństwo - i to nie tylko czyniąc zeń nową religię, ale też nadając mu nową orientację moralną. Bezosobowe «to» staje się «ja» przepełnionym patosem centrum świata”²⁰. Indywidualizm stoi w wyraźnej sprzeczności z duchem dionizyjskim podważającym jednostkowy i indywidualisty-

²⁰O. Spengler: *Zmierzch Zachodu*, przeł. J. Marzęcki. Warszawa 2001, s. 210.

czny charakter kultury Zachodu poprzez prasympol Fausta - doświadczany w abstrakcyjnej mowie form głębi i nieskończoności. Ten zaś ma być, zgodnie ze swoją definicją, wewnętrznym *logosem* danej kultury i ma tłumaczyć wszelkie jej przejawy i formy symboliczne, w tym indywidualistyczną charakterystykę Zachodu.

W koncepcji Spenglera kultury antyczna i zachodnioeuropejska zyskują odpowiednio charakterystyki apolińską i dionizyjską. Być może to cywilizacyjny duch czasów, w jakich powstawał *Zmierzch Zachodu*, skutkuje rozciągnięciem na całą kulturę zachodnioeuropejską mrocznego i drapieżnego żywiołu Dionizosa, a niewątpliwa przynależność Spenglera do formacji „niemieckiego mitu Grecji” skutkuje uznaniem harmonijnego ładu Apollina za zupełny opis kultury antycznej. Owa szersza tendencja historyczna, jaką jest niemiecki mit Grecji, stanowi zaplecze duchowe obu myślicieli i być może prefiguratywność filozofii Nietzschego względem myśli Spenglera zasadza się w dużej mierze na przynależności obu myślicieli do wzmiankowanego wyżej wspólnego paradygmatu.

Paradygmat niemieckiego mitu Grecji uwidocznia się w koncepcji Spenglera jako morfologiczne podobieństwo obu kultur i wskazanie nieuchronnego schyłku kultury zachodniej, podobnie jak miało to miejsce w wypadku schyłku antyku. Zatem obraz współczesnej kultury zachodniej, podobnie jak w filozofii Nietzscheańskiej, jest komplementarny do okresu hellenizmu greckiego, znamionującego wyczerpanie i upadek kultury. Podobnie jak u Spenglera, w filozofii Nietzschego główną osią, na której zasadza się istota problematyki jego wczesnych dzieł i ich wewnętrzne napięcie, jest odniesienie kryzysu czasów greckich do współczesności. Wszelkie wątpliwości pod adresem powyższej tezy powinno rozwiązać już pobieżne spojrzenie na widzianą oczami Nietzschego prawdziwą rolę klasycznej filologii. „Jeśli zadanie filologa - pisze Nietzsche - ma polegać na tym, by lepiej rozumiał własną epokę za pośrednictwem starożytności, to zadanie to nie ma końca. - Na tym polega antynomia filologii: starożytność można zrozumieć właściwie tylko z punktu widzenia teraźniejszości - czy więc także teraźniejszość powinniśmy rozumieć z punktu widzenia starożytności?”²¹. Antyk zatem urasta do rangi normatywnego ideału, kultury, wyznaczając perspektywę dla oceny teraźniejszości. Ale i odwrotnie, on sam jest postrzegany jedynie z

²¹ F. Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Tom VIII: *Nachgelassene Fragmente 1875-1879*. Coli & Montinari, München-Berlin-New York 1988, s. 31, (cyt. za© M. P. Markowski: *Nietzsche. Filozofia interpretacji*. Kraków 2001, s. 198.

punktu widzenia przeżartej kryzysem nowoczesności. Takie hermeneutyczne uwikłanie skutkuje nobilitacją antyku i w duchu analiz Winckelmanna uznaniem go za idylliczny obraz harmonijnej arkadii. Jednak powrót do utraconej idylli świata antycznego jest niemożliwy ze względu na będący zdobyczą chrześcijaństwa (w wypadku filozofii Nietzschego), lub duszy faustycznej (w wypadku myśli Spenglera) indywidualizm. Powrót do obecnego w Grecji totalizującego doświadczenia utrudnia stanowiąca *residuum* nowożytnego indywidualizmu rewindykacja zasady podmiotowej, dochodząca do głosu w filozofii obu myślicieli. Powrót do Grecji oznaczałby zatem wyjście poza obecny porządek historyczny i kulturalny. Możliwość takiego posunięcia w obliczu historyczno-kulturowego statusu obu koncepcji wydaje się jednak trudna do wyobrażenia. Tym zatem, co w szczególnym stopniu wydaje się łączyć myśl Spenglera z myślą Nietzscheańską, jest pesymistyczny fatalizm w odniesieniu do wszelkich prób uporania się z kryzysem kultury. Dlatego też remedium zaproponowane przez Spenglera, podobnie jak Nietzscheański projekt „sceptycyzmu zuchwałej męskości”, jest apoteozą dominacji, podboju i działania, a obaj myśliciele postulują, zgodnie z duchem czasu wynikającym z cywilizacyjnej fazy naszej kultury, poddanie się jej totalizmowi.

Reasumując wszystkie dotychczasowe ustalenia można zatem stwierdzić, że Spengler odnosi się do pierwszego etapu myśli Nietzschego, inkorporuje jego kategorie tego, co dionizyjskie, i tego, co apollińskie, i wprowadza je do własnej filozofii pod postacią kategorii *Dasein* i *Wachsein*, które służą mu do opisu wewnętrznej dynamiki procesu stawania się kultury. O prefiguratywnym charakterze kategorii Nietzschego w filozofii Spenglera świadczy ich zestawienie w ujęciach strukturalnym, funkcjonalnym oraz semantycznym. Ponadto, autor *Zmierzchu Zachodu* dokonuje projekcji Nietzscheańskich żywiołów Dionizyjskiego i Apollińskiego na całość kultur, odpowiednio, zachodniej i antycznej, charakteryzując za ich pomocą właściwe tym kulturom „dusze”. W filozofii obu myślicieli dochodzi do głosu inspirowana romantycznym ideałem rewindykacja sztuki jako najwyższej działalności człowieka, oraz nieufność skierowana pod adresem racjonalistyczno-dyskursywnej metody badawczej. W wypadku obu myślicieli daje również o sobie znać problem indywidualizmu, będący, z jednej strony, wynikiem tęsknoty za mitem pięknej i harmonijnej Grecji (ideał całościowego istnienia w świecie), a z drugiej, potrzeba ocalenia zasady podmiotowej. W wypadku obu koncepcji indywidualizm ponosi fiasko w zetknięciu z historycznym totalizmem kultury. Albowiem, jak mawiał Schiller ujawniając swój podskórny wpływ na obu myślicieli:

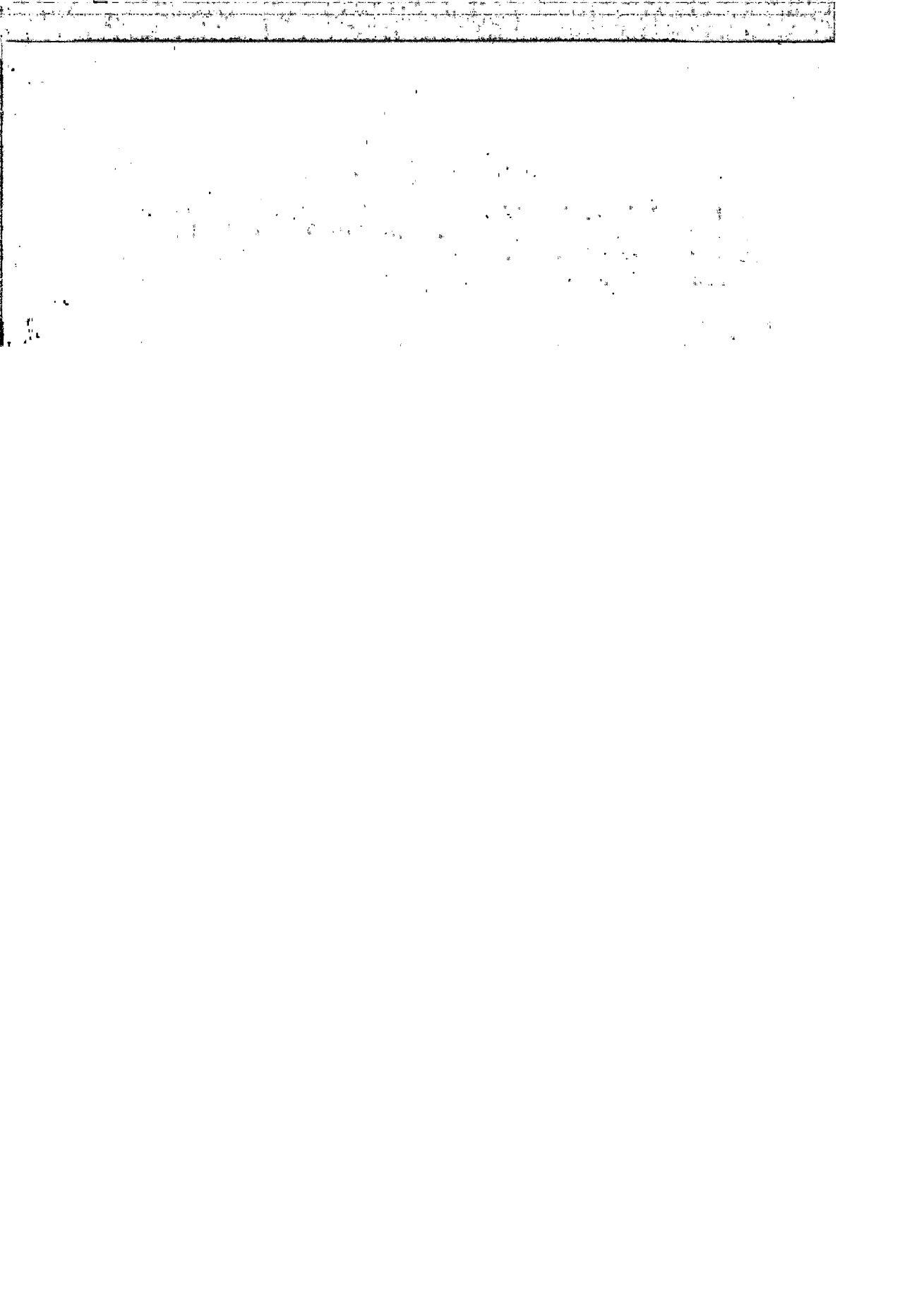
„Nietknięta pozostaje na arenie wydarzeń tylko historia, ta nieśmiertelna obywatelka wszystkich narodów i wszystkich czasów”²². Powyższa maksyma z powodzeniem może posłużyć za wspólną dewizę filozofii Nietzschego i Spenglera.

Summary

The aim of this paper is to reveal the prefigurative status of Spengler's philosophy towards nietzscheanian thought. As a focus for this discussion, we will compare the main metaphysical categories of both philosophers from structuralistic, functional and semantic perspectives. Furthermore, the concept of their philosophy reveals the regaining of art, inspired mainly by romantic ideals, as the greatest activity of human being. The second part of this paper seeks to extend the problem of individualism in both philosophies, as a result of their strong connection with the paradigm of the german myth of Greece.

Key words: prefigurative status, romantic ideals, individualism.

²²F. Schiller, *Co to jest historia powszechna i po co ją studiujemy?*, przeł. M. Siemek [w:] M. Siemek *Schiller*, Warszawa 1970, s. 197.



ANNA KOZANECKA-DYMEK
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

SYSTEMY *TENSE LOGIC* ORAZ ICH STOSOWALNOŚĆ W NAUKACH PRZYRODNICZYCH

Wstęp. Systemy logiki temporalnej zaczęły być konstruowane pod koniec pierwszej połowy ubiegłego stulecia. Do dnia dzisiejszego skonstruowanych zostało wiele różnych systemów temporalnych. Mianem logiki temporalnej określane są m.in.: systemy *tense logic* (których prekursorem jest A. N. Prior), systemy logiki temporalnej G. H. von Wrighta, logika czasu fizykalnego N. Reschera i A. Urquharta (zawierająca zmienną czasową), systemy logiki czasu interwałowego (np. systemy J. van Benthema), logiki temporalne budowane w różnych wersjach języków hybrydowych (np. systemy C. Arecesa), a obecnie przede wszystkim systemy temporalne wykorzystujące pojęcie czasu w programach komputerowych (od standardowych systemów PTL po różne wersje logik czasu rozgałęzionego)¹. Wymienione logiki są od siebie niezależne (różnią się między sobą występującymi na ich gruncie specyficznymi funktorami temporalnymi), mają jednak wspólną własność: formalizują (na różne sposoby) niektóre wyrażenia czasowe.

Systemom logiki temporalnej, w związku z formalizacją zwrotów czasowych i kodyfikacją wnioskowań uwzględniających takie zwroty, można stawiać różne zadania (ponieważ istnieje wiele różnorodnych systemów logiki temporalnej, oczywistym jest, iż zadania im stawiane również są odmiennej natury). Jedno ze stanowisk w tej kwestii głosi, że niektóre systemy logiki temporalnej, a zwłaszcza ich język, mogłyby znaleźć zastosowanie na gruncie nauk przyrodniczych, głównie fizyki i kosmologii (zważywszy na ważność elementu czasowego w tych

¹ Próbę usystematyzowania systemów logiki temporalnej podjęłam w: A. Kozanecka: *O rodzajach logik temporalnych*. „Roczniki Filozoficzne” 55 (2007) nr 1, s. 189-199.

naukach). Dotyczy to zwłaszcza systemów temporalnych von Wrighta oraz systemów *tense logic*. Używając dalej pojęcia „logika temporalna” będę miała na myśli przede wszystkim systemy *tense logic*, o których traktuje tenże artykuł.

W literaturze pojawiła się praca, w której analizowana jest możliwość wykorzystania w przyrodoznawstwie systemu temporalnego *And Then* skonstruowanego przez von Wrighta: A. Kozanecka, M. Leszczyńska: *O wyrażalności niektórych relacji czasowych i własności czasu w języku systemów logiki temporalnej G. H. von Wrighta*². Rozważania zawarte w niniejszym artykule skupią się na odpowiedzi na pytanie, czy takie zastosowanie mogłyby znaleźć systemy *tense logic*. Faktem jest, iż w literaturze przedmiotu powyższe zagadnienie wciąż jest dyskutowane w sposób niewystarczający.

Celem artykułu będzie w takim razie odpowiedź na pytanie, czy systemy *tense logic* spełniają warunki stawiane systemom, które miałyby być zastosowane w naukach realnych, i czy w związku z tym tego rodzaju systemy temporalne mogłyby być stosowane w naukach przyrodniczych, głównie w fizyce. Na początku niniejszego artykułu przedstawione zostaną te warunki, potem podana zostanie definicja czasu oraz omówione zostaną pokrótce najważniejsze jego własności. Następnie przedstawi się syntaktyczną charakterystykę systemów *tense logic*. W końcowej części artykułu spróbuje się odpowiedzieć na postawione wyżej pytanie o możliwość stosowania tych systemów na gruncie nauk przyrodniczych, zwłaszcza fizyki.

L Zanim odpowiem na pytanie o możliwość zastosowania systemów *tense logic* w naukach przyrodniczych, przedstawię pokrótce warunki, jakie spełniać powinien system mający znaleźć zastosowanie w jakiejś nauce realnej.

Na przestrzeni lat różne dyscypliny naukowe ubogacały się i wciąż ubogacają treściowo, w związku z czym wzbogaca się także język nauki. Do dokładnego wyrażania swoich coraz to nowszych poznawczych rezultatów poszczególne typy wiedzy, przede wszystkim nauki przyrodni-

² A. Kozanecka, M. Leszczyńska: *O wyrażalności niektórych relacji czasowych i własności czasu w języku systemów logiki temporalnej G. H. von Wrighta*. „Roczniki Filozoficzne” 55 (2007) nr 2, s. 43-65.

cze, potrzebują odpowiedniego języka - ścisłego i precyzyjnego. Każda nauka powinna bowiem zmierzać do tego, żeby jej język był adekwatny do wyrażania formułowanych na jej gruncie praw, hipotez, definicji itp. W związku z tym niektóre nauki mogą sięgnąć do środków językowych i aparatury inferencyjnej wypracowanych przez logikę formalną, gdyż logika stara się sprecyzować sens niektórych terminów występujących we wszystkich językach: potocznym, sztucznych i w językach poszczególnych dyscyplin naukowych (łączyjących język potoczny ze sztucznym), oraz sformułować prawa racjonalnego rozumowania, w którym takie terminy występują. Systemy logiki formalnej zawierają tzw. stałe logiczne, które mogą służyć do wyrażania myśli z większą precyzją niż za pomocą ich potocznych odpowiedników oraz, odpowiednio symbolizowane, do ukazania formalnej struktury rozumowań przeprowadzanych w języku potocznym lub w językach różnych nauk. Języki formalne mogą być zatem adekwatnymi rekonstrukcjami języków naturalnych (ich części) odpowiednio do pewnych celów.

W związku z powyższymi ustaleniami stwierdzić można, że systemy formalne powinny przede wszystkim *dostarczać* danej dziedzinie naukowej (na gruncie której miałyby być zastosowane) *ścisłego, formalnego języka* do precyzyjnego wyrażania niektórych jej rezultatów poznawczych. System logiczny, żeby nadawał się do formalizowania pewnych tez danej nauki, musi odpowiednio formalizować niektóre zwroty występujące na jej gruncie (struktura językowa danego systemu logicznego musi być strukturą języka, w którym wyrażona jest jakaś teoria dotycząca świata realnego). Dobrze skonstruowany i odpowiednio użyty system logiczny ma również za zadanie *dostarczenie odpowiedniej aparatury inferencyjnej* do odwzorowania niektórych niezawodnych rozumowań przeprowadzonych w języku danej dyscypliny naukowej, na gruncie której system ten miałyby znaleźć zastosowanie.

Wobec tego, iż głównym zadaniem systemów logiki temporalnej, które miałyby znaleźć zastosowanie na gruncie fizyki (i filozofii nauki), jest dostarczanie ścisłego języka (poprzez formalizowanie pewnych zwrotów czasowych) do precyzyjnego wyrażania praw i hipotez fizyki

wyrażonych w języku wyobrażeniowym³ (oraz odpowiednich twierdzeń filozoficznych) związanych z czasem i czasową relacją, jaką jest relacja wcześniej/później. Właściwe systemy temporalne powinny także dostarczyć aparatury inferencyjnej do odwzorowania niezawodnych rozumowań zawierających określone wyrażenia czasowe i przeprowadzonych w wyobrażeniowym języku fizyki.

Samo formalizowanie pewnych zwrotów występujących w języku danej nauki nie jest jednak wystarczającym warunkiem do zastosowania systemu logicznego na jej granicę. Zastosowanie takiego systemu formalnego mogłoby znaleźć tylko wtedy, gdy będzie wartościowy poznawczo. Należy zatem odpowiedzieć teraz na pytanie, na podstawie jakich treści można stwierdzić, czy istnieją systemy logiki temporalnej dostarczające formalnego języka, który można by z pożytkiem poznawczym stosować w fizyce i w kosmologii?

Uwzględniam tutaj trójpoziomowy model poznania wprowadzony przez Arystotelesa: rzeczywistość (element najbogatszy treściowo) - myśl (umysłowy obraz rzeczywistości) - język (językowy obraz będący wyrazem umysłowego obrazu świata). W związku z tym podejściem język uznawany jest za narzędzie komunikowania wyników poznawczych. Natomiast wartość poznawcza języka warunkowana jest tym, czy za jego pomocą poznawaną rzeczywistość można przedstawić *adekwatnie*. W związku z preferowanym podejściem do języka można przyjąć, że warunkiem posiadania przez system logiczny wartości poznawczej byłaby możliwość adekwatnego opisywania, za pomocą formalnego języka tego systemu, pewnego aspektu rzeczywistości, którym zajmuje się dyscyplina, na granicy której system ten miałby być stosowany. Koniecznym warunkiem adekwatności jest zaś prawdziwość, dlatego też stwierdzić można, że *tezy adekwatnych systemów logicznych powinny*

³ Fizyka, obok języka matematycznego, posługuje się także drugim językiem, którym jest tzw. *język wyobrażeniowy* (związany z językiem matematycznym) zbliżony do języka potocznego, ale wzbogacony specjalistyczną terminologią. Kluczowymi terminami przedmiotowymi występującymi w języku wyobrażeniowym współczesnych teorii fizycznych są m.in. terminy: „czas”, „zmiana”, „przyczyna”, „przestrzeń”, „energia”. Za pomocą języka wyobrażeniowego opisuje się w sposób bardziej zrozumiały to, co jest wyrażane w języku matematyki; za jego pomocą można mówić o eksperymentach i przekazywać zmysłowo uchwytne obrazy przyrody, a zwłaszcza można adekwatnie wyrażać niektóre prawa fizyki o charakterze jakościowym, głównie - prawa przyczynowe (por. W. Heisenberg: *Ponad granicami*. Warszawa 1979).

prawdziwie przedstawiać pewien aspekt rzeczywistości, którym zajmuje się dana dziedzina⁴.

Z uwagi na fakt, że główną dyscypliną nauk przyrodniczych jest fizyka, logika temporalna dla tego typu nauk powinna w pewien sposób respektować ustalenia dotyczące własności czasu i relacji czasowych, które zostały sformułowane właśnie na gruncie współczesnej fizyki (respektować powinna także podstawowe założenia nauk przyrodniczych charakteryzujące strukturę przyrody, m.in. zasadę indukcji i zasadę częściowej tożsamości⁵).

Wobec tego, warunkiem zastosowania systemów logiki temporalnej w naukach przyrodniczych, zwłaszcza w fizyce, jest adekwatne wyrażanie przez te systemy, za pomocą aksjomatów i twierdzeń, niektórych własności czasu fizykalnego i relacji wcześniej/później: *specyficzne aksjomaty i twierdzenia* adekwatnych systemów temporalnych *muszą być* zdaniem prawdziwymi w fizykalnym modelu czasu⁶ (a reguły logiczne tych systemów powinny wcielać intuicyjnie słuszne reguły wnioskowania używane w traktowaniu o czasie, a więc prowadzić od zdań prawdziwych do zdań prawdziwych). Oczywiście oprócz tego znaczenie mają również formalne własności systemów, zwłaszcza niesprzeczność.

Jak widać, ocenianie logik nieklasycznych pod kątem ich adekwatności do przedstawiania tez określonych nauk realnych, jest ściśle związane z przeprowadzaniem pewnych dociekań, ze szczególnego punktu widzenia, wiążących się z dziedzinami nauk realnych, które mają być polem zastosowania tych systemów. Są to dociekania typu filozoficznego, należą do filozofii nauki. W związku z tym, przed przystąpieniem do oceniania wartości poznawczej systemów logiki temporalnej dla nauk przyrodniczych, należy uwyraźnić założenia dotyczące czasu przyjęte

⁴ Może mieć bowiem miejsce taka sytuacja, że język jakiegoś systemu logicznego formalizowałby niektóre zwroty występujące na gruncie danej dyscypliny naukowej, ale tezy tego systemu nie odzwierciedlałyby w sposób prawdziwy pewnego aspektu rzeczywistości, którym zajmuje się ta dyscyplina. Wówczas taki system nie pełniłby w stosunku do niej funkcji systemu wartościowego poznawczo i nie mógłby być stosowany na jej gruncie.

⁵ Zasada indukcji mówi o tym, że istnieje w przyrodzie ład polegający na tym, iż w podobnych warunkach powtarzają się elementy (np. cząstki elementarne, rzeczy, zdarzenia). Natomiast zasada częściowej tożsamości stwierdza, że powtarzają się również zespoły, układy elementów.

⁶ System temporalny powinien abstrahować od spornych własności czasu, powinien być jak najogólniejszy, gdyż przez to rozszerzają się możliwości jego zastosowania.

głównie w fizyce i kosmologii, a także sięgnąć do pewnej filozofii czasu opartej na wiedzy fizykalnej. Niezbędna jest charakterystyka modeli czasu w sensie fizykalnym, która zostanie teraz przedstawiona. Dopiero w oparciu o te ustalenia można oceniać adekwatność systemów logiki temporalnej do przedstawienia własności czasu i odpowiedniej relacji czasowej, a następnie wybrać najbardziej adekwatny system temporalny dla danej teorii naukowej fizyki lub kosmologii.

II. Rozpoczynając rozważania dotyczące czasu fizykalnego przede wszystkim zaznaczyć należy, że nie istnieje jego jedna, uniwersalna koncepcja. Koncepcji tych na gruncie fizyki współczesnej jest kilka, a zależą one od tego, jakie przyjmie się *założenia* w danej teorii fizycznej, implikujące określone własności czasu i relacje czasowe. Analizując zatem własności czasu należy najpierw „wydobyć” je z teorii fizycznych; zajmują się tym filozofowie nauki⁷.

Podstawowe własności czasu przyjmowane przez teorie fizyczne wyrażone są w aparacie matematycznym, którego podstawą jest aparat teorii mnogości. Zakłada go także procedura arytmetyzacji czasu będąca podstawą jego pomiaru. Dlatego też, przy omawianiu zagadnień związanych z czasem, stosowana będzie aparatura pojęciowa teorii mnogości.

Zaznaczyć także trzeba, iż w artykule tym prowadzona jest charakterystyka czasu w separacji od przestrzeni. Jest to zasadne, ponieważ czas, tak jak przestrzeń, jest wyróżnionym wymiarem czasoprzestrzeni, a poza tym ma odrębne od nich własności⁸.

Przyjmijmy zatem, że w fizyce czas można traktować jako teoriomnogościowy zbiór momentów uporządkowany liniowo przez relację czasowego następstwa: $C = (M, <)$, gdzie M jest zbiorem *momentów* ($t_1, t_2, t_3, \dots$), zaś $<$ binarną *relacją czasowego następstwa* (nazywaną inaczej relacją poprzedzania lub relacją wcześniej / później) określoną na poszczególnych momentach należących do M ⁹. Relacja czasowego

⁷ Fizyka bowiem nie zajmuje się wprost własnościami czasu jakościowymi. Interesują ją własności czasu metryczne, związane z pomiarem.

⁸ Przykładowo przestrzeń jest obiektem trójwymiarowym, czasoprzestrzeń cztero wymiarowym, a czas jest jednowymiarowy.

⁹ Por. Z. Augustynek: *Własności czasu*. Warszawa 1970. s. 29; R. Klimek: *Wprowadzenie do logiki temporalnej*. Kraków 1999, s. 18; oraz K. Trzęsicki: *Logika temporalna. Wybrane zagadnienia*. Białystok 2008, s. 45, 84.

następstwa $<$, jako liniowo porządkująca zbiór, ma następujące własności:

azwrotność: $\forall t \in M \sim (t < t)$,

asymetryczność: $\forall t_1, t_2 \in M [(t_1 < t_2) \rightarrow \sim (t_2 < t_1)]$,

przechodniość: $\forall t_1, t_2, t_3 \in M [(t_1 < t_2) \wedge (t_2 < t_3) \rightarrow (t_1 < t_3)]$,

spójność: $\forall t_1, t_2 \in M [(t_1 < t_2) \vee (t_1 = t_2) \vee (t_2 < t_1)]^{10}$.

„ $t_1 < t_2$ ” czyta się: moment t_1 jest *wcześniejszy* od momentu t_2 , moment t_2 jest *późniejszy* od momentu t_1 ; „ $t_1 = t_2$ ” czyta się: moment t_1 jest *równoczesny* z momentem t_2 .

Nie kwestionowaną własnością relacji czasowego następstwa jest przechodniość.

Definiując czas jako zbiór momentów, przez *moment* rozumie się teoriomnogościowy zbiór *zdarzeń* wzajemnie *równoczesnych* zawarty (w sensie inkluzji) w *świecie materialnym*.

Pojęcie *zdarzenia* jest pojęciem pierwotnym, niedefiniowalnym. Używając dalej pojęcia „zdarzenie” będę miała na myśli zdarzenie czasoprzestrzennie nierozciągłe (punktowe), infinitezymalne, np. zderzenie dwóch cząstek elementarnych.

Świat materialny (S) to teoriomnogościowy zbiór wszystkich *zdarzeń* (x, y, z...).

Przez *relację równoczesności* (R) rozumie się natomiast dwuczłonową relację między zdarzeniami (w ogólnym przypadku przestrzennie odległymi), a więc określoną w S, definiowaną następująco: jeżeli z punktów przestrzennych p_1 i p_2 , w których zachodzą odpowiednio zdarzenia x i y, wychodzą równocześnie z zachodzeniem tych zdarzeń sygnały świetlne (które rozchodzą się ze stałą prędkością ok. 300 000 km/sek.), to zdarzenia x i y są równoczesne wtedy i tylko wtedy, gdy

¹⁰ Zbiór momentów jest uporządkowany liniowo (przez relację poprzedzania) w sensie nawiązującym do ujęć J. Cantora. W innym ujęciu relacja liniowo porządkująca ma niektóre własności inne niż u Cantora: jest zwrotna, antysymetryczna, przechodnia i spójna (por. L. Borkowski: *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*. Lublin 1991. s. 271-272). Relacja równoczesności dla momentów jest relacją równoważnościową.

sygnały te zbiegają się równocześnie w punkcie środkowym interwału przestrzennego między punktami p_1 i p_2 ¹¹.

Relacja równoczesności R określona w zbiorze zdarzeń jest zwrotna, symetryczna i przechodnia (R jest zatem w S relacją równoważnościową). Własności te zachodzą w danym inercjalnym układzie odniesienia¹² (i są empirycznie stwierdzone na gruncie szczególnej teorii względności). Nie ma zatem absolutnej równoczesności. Relacja równoczesności jest *względna*, tzn. zrelatywizowana do inercjalnego układu odniesienia¹³. Wobec tego moment, a zatem także i czas, jako zbiór momentów, jest względny.

Podana wyżej definicja czasu określona za pomocą pojęcia relacji równoczesności R jest definicją czasu przez abstrakcję. Jest ona przyjmowana przede wszystkim na gruncie szczególnej teorii względności. Natomiast definiując czas przez abstrakcję na gruncie ogólnej teorii względności, trzeba przystać na jego ściśle *lokalny* charakter (implikowany przez lokalność relacji R). Zaletą tego rodzaju definicji jest fakt, iż definicja ta, poza tym, że jest merytorycznie i formalnie poprawna, jest ogólna i nie zawiera informacji o szeregu własności czasu, głównie topologicznych, które omówię w dalszej części artykułu. Takie informacje (często niezgodne ze sobą) pochodzą z relatywistycznej teorii czasu, której podstawą jest teoria względności, mechaniki kwantowej, kwantowej teorii pola, kosmologii przyrodniczej itd. Podana definicja czasu wyklucza natomiast model czasu - okręgu oraz czas rozgałęziony.

Własności czasu dzielą się głównie na jakościowe (topologiczne - nazywane tak w analogii do topologicznych własności przestrzeni) i ilo-

¹¹ Por. Z. Augustynek: *Własności czasu*, s. 9-12. W definicji równoczesności nie ma błędnego koła, gdyż w definiensie chodzi o równoczesność w punkcie, czyli o koincydencję czasoprzestrzenną.

¹² Inercjalne układy odniesienia (układy Galileuszowe) to układy poruszające się względem siebie bez przyspieszeń; jednostajnie i prostoliniowo. Takich układów dotyczy szczególna teoria względności. Ziemia jest inercjalnym układem odniesienia tylko w przybliżeniu (wiruje wokół własnej osi). Ogólna teoria względności dotyczy dowolnych układów odniesienia - poruszających się z przyspieszeniem.

¹³ Znaczy to, że jeżeli przestrzennie odległe zdarzenia x i y są równoczesne względem układu U , to nie są one równoczesne względem układu W , poruszającego się odnośnie układu U . Na gruncie szczególnej teorii względności czas i przestrzeń są względne, absolutna jest zaś czasoprzestrzeń.

ściowe (metryczne¹⁴). Zanim przejdę do charakterystyki własności topologicznych czasu, wprowadzę pojęcie współrzędnej momentu, które pojawi się w dalszych rozważaniach.

Współrzedną momentu t jest pewna liczba rzeczywista przyporządkowana momentowi czasu t przez funkcję/. Funkcja/przyporządkowuje każdemu momentowi czasu: $t_1, t_2, t_3, \dots$ M pewną liczbę rzeczywistą. Funkcja ta nazywana jest *układem współrzędnych* w M . Dziedziną funkcji / jest zatem zbiór momentów uporządkowany przez relację poprzedzania $<$, tj. czas C , a przeciwdziedziną zbiór wszystkich liczb rzeczywistych (R) uporządkowany przez relację mniejszości arytmetycznej $<$. Funkcja / jest wzajemnie jednoznaczna (różnym momentom przyporządkowuje różne współrzędne), czyli stanowi odwzorowanie czasu C na zbiór liczb rzeczywistych R . Jest to odwzorowanie izomorficzne czasu uporządkowanego przez relację poprzedzania $<$ w zbiór liczb rzeczywistych uporządkowany przez relację mniejszości arytmetycznej $<$. Oznacza to m.in., że moment t_1 jest wcześniejszy od t_2 wtedy i tylko wtedy, gdy współrzędna t_1 jest mniejsza od współrzędnej t_2 . Funkcja / odwzorowuje zatem porządek czasowy między momentami czasu w porządek arytmetyczny między liczbami rzeczywistymi. Na skutek izomorfizmu między zbiorem momentów a zbiorem liczb rzeczywistych utożsamia się czasem współrzedną momentu z samym momentem¹⁵. Zbiór, w którym został określony układ współrzędnych, nazywa się przestrzenią skoordynatyzowaną (przestrzenią parametrów). Układ współrzędnych koordynatyzuje tenże zbiór. Czas stanowi zatem taką przestrzeń.

Procedura koordynatyzacji czasu zawiera w zasadzie większość założeń w fizyce własności topologicznych czasu. Procedura ta zakłada, że czas jest homeomorficzny z prostą euklidesową i w związku z tym posiada wszystkie własności tej prostej. Z różnych założeń teorii fizycznych wynikają jednak także inne własności czasu. Większość ba-

¹⁴ Według szczególnej teorii względności własności metryczne czasu (głównie długość interwału czasu) zależą od inercjalnego układu odniesienia, jego prędkości oraz od własności metrycznych przestrzeni. Według ogólnej teorii względności - zależą także od natężenia pola grawitacyjnego.

¹⁵ Por. Z. Augustynek: *Własności czasu*, s. 47-51.

daczy nie godzi się z tym, że matematycznym modelem czasu jest prosta i rozpatrują także inne jego modele (model czasu - półprostej i czasu - odcinka) i inne jego własności, które zostaną omówione w dalszej części artykułu. Przejdźmy zatem do charakterystyki topologicznych własności czasu.

W fizyce, niezmiennie od czasów Galileusza, przyjmuje się, że czas jest jednowymiarowy. Założenie to wywodzi się z koordynatyzacji czasu - każdemu momentowi przyporządkowana jest wzajemnie jednoznacznie *jedna i tylko jedna* liczba jako jego współrzędna.

W naukach przyrodniczych począwszy od ich powstania przyjmuje się również założenie, że czas jest ciągły. Założenie ciągłości czasu także ma związek z realizowaniem zwykłej procedury jego koordynatyzacji, polegającej na przyporządkowaniu każdemu momentowi czasu wzajemnie jednoznacznie pewnej *liczby rzeczywistej* jako jego współrzędnej. Jeżeli zaś przyjmuje się, że czas jest zbiorem gęstym, to wtedy każdemu momentowi czasu przyporządkowana jest wzajemnie jednoznacznie pewna *liczba wymierna*.

Czas C jest nazywany *gęstym*, jeśli $V_{1,1_2} \in M$,

$t, < 1_2 \rightarrow \exists t_3 \in M (t, < t_3 \wedge t_3 < 1_2)$.

Nie ma momentów następujących bezpośrednio po sobie. Zawsze, dla dwóch dowolnych momentów czasowych, nawet tych znajdujących się bardzo blisko siebie, można wyznaczyć nowy moment leżący między nimi¹⁶.

Założenie ciągłości czasu zostało uzasadnione w oparciu o makrodoświadczenie, w ramach danych fizyki klasycznej. Także w teorii względności przyjmuje się, że czas ma naturę ciągłą. Inaczej wygląda sprawa z ekstrapolacją ciągłości czasu na mikropoziom. W tradycyjnej mechanice kwantowej czas jest ciągły. Jednak niektórzy badacze (m.in. V. Ambarzumian, D. Iwańenko, H. Snyder, H. Coish) przyjęli niegdyś założenie, że na jej gruncie czas ma naturę skwantowaną i starali się operować pojęciem czasu dyskretnego.

¹⁶ Pomiarowe rozróżnienie, czy czas jest ciągły, czy gęsty nie jest możliwe, gdyż pomiary interwałów czasu nie są nigdy absolutnie dokładne. Definicja ciągłości czasu jest skomplikowana (wymaga języka drugiego rzędu), dlatego ograniczam się do podania, wystarczającej do naszych rozważań, definicji gęstości czasu.

Czas C jest nazywany *dyskretnym*, jeśli $\forall t_3, t_2 \in M$ spełnione są warunki:

$t_1 < t_2 \rightarrow \exists t_3 \in M [(t_1 < t_3 \wedge t_3 < t_2) \wedge \neg \exists t_4 \in M (t_1 < t_4 \wedge t_4 < t_3)]$

$t_2 < t_1 \rightarrow \exists t_3 \in M [(t_2 < t_3 \wedge t_3 < t_1) \wedge \neg \exists t_4 \in M (t_2 < t_4 \wedge t_4 < t_3)]$

Zastosowali inną procedurę koordynatyzacji czasu, polegającą na przyporządkowaniu każdemu momentowi wzajemnie jednoznacznie pewnej *liczby całkowitej* jako jego współrzędnej. Dla dwóch sąsiadujących ze sobą momentów czasowych nie da się wówczas wyznaczyć nowego momentu leżącego między nimi. Przyjęto, że istnieją bezpośrednio po sobie następujące, sąsiadujące ze sobą wielkości czasu zwane kwantami czasu lub chrononami. W kwantach czasu zachodzą elementarne zdarzenia takie, jak np. rozpad cząsteczek elementarnych.

W związku z tym, że w otoczeniu osobliwości wszystkie zjawiska mają kwantowy charakter obecnie przyjmuje się, że zaraz po Wielkim Wybuchu czas istniał w postaci dyskretnych kwantów oraz, że rozpada się na kwanty również w osobliwości wewnątrz czarnej dziury. Niektórzy fizycy uważają, że model czasu dyskretnego może okazać się przydatny w rozwijaniu kwantowej teorii grawitacji. Model tego typu zaproponował P. Caldirola (jeden chronon odpowiada u niego 2×10^{-23} sekundy)¹⁸. Niewykluczone jest, że wraz z rozwojem fizyki trzeba będzie przyjąć własność czasu, jaką jest dyskretność (na mikropoziomie rzeczywistości fizycznej).

Przedstawiając własności czasu nie sposób również pominąć pytania o jego skończoność lub nieskończoność - w sensie posiadania lub niepo-

¹⁷ Por. R. Klimek: *Wprowadzenie do logiki temporalnej*, s. 19; oraz K. Trzęsicki: *Logika temporalna. Wybrane zagadnienia*, s. 90. $t_1 < t_2$ wtedy i tylko wtedy, gdy $t_1 < t_2$ lub $t_1 = t_2$.

Zob. P. Caldirola: *The introduction of the chronon in the electron theory and a charged lepton mass formula*. „Lettere Al Nuovo Cimento” 27 (1980) nr 8, s. 225-228.

siadania przez niego określonej granicy, tj. momentu początkowego i / lub momentu końcowego¹⁹.

Przyjmując, że modelem czasu jest prosta, przyjmuje się, że czas jest nieskończony²⁰. Jednak na gruncie fizyki zakładane są także inne jego modele, które zostaną teraz omówione.

Czas traktowany może być jako zbiór (linia) z *punktem początkowym i / lub końcowym* lub *zbiór bez takich punktów*. W przypadku czasu chodzi oczywiście o momenty:

Czas C nie posiada momentu początkowego, jeśli: $\forall t_1 \exists t_2 (t_2 < t_1)$;

Czas C nie posiada momentu końcowego, jeśli: $\forall t, \exists t_2 (t < t_2)$;

Czas C posiada moment początkowy, jeśli: $\exists t, \forall t_2 \rightarrow t_2 > t$;

Czas C posiada moment końcowy, jeśli: $\exists t, \forall t_2 \rightarrow t_2 < t$ ²¹.

Czas może być zatem traktowany jako:

- a) posiadający moment początkowy i końcowy: model czasu - odcinka,
- b) posiadający moment tylko początkowy (lub tylko końcowy): model czasu - półprostej,
- c) nieposiadający momentu początkowego i końcowego: model czasu - prostej²².

Modelami czasu nieskończonego są modele czasu - prostej i półprostej. Modelem czasu skończonego jest model czasu - odcinka. Oprócz wymienionych modeli istnieje także model czasu - okręgu (który ma własności topologiczne krzywej zamkniętej, homeomorficznej z okręgiem), oraz model czasu rozgałęzionego. Modele te są wykluczane przez przyjmowaną na gruncie fizyki definicję czasu, dlatego też nie będę ich omawiać. Pamiętać jednak należy, że jednoznacznie się tych modeli nie odrzuca.

¹⁹ Nie należy utożsamiać skończoności bądź nieskończoności czasu ze skończonością bądź nieskończonością zbioru momentów czasowych. Nie chodzi tu również o ograniczoność bądź nieograniczoność zbioru momentów.

²⁰ Koncepcję czasu - prostej implikowały założenia przyjęte w mechanice klasycznej.

²¹ Por. K. Trzęsicki: *Logika temporalna. Wybrane zagadnienia*, s. 93 oraz R. Klimek. *Wprowadzenie do logiki temporalnej*, s. 20.

²² Por. Z. Augustynek: *Własności czasu*, s. 111-115. Model czasu - prostej będący przestrzenią metryczną (przestrzenią topologiczną metryzowalną) ma własności topologiczne tej prostej. Analogicznie, model czasu - odcinka ma własności topologiczne odcinka, a model czasu - półprostej ma własności topologiczne półprostej.

Problem dotyczący skończoności lub nieskończoności czasu (w sprecyzowanym wyżej sensie) na gruncie współczesnej nauki zasadniczo uwikłany jest w szerszy kontekst: powyższych własności wszechświata badanych na gruncie kosmologii przyrodniczej. Stąd rozwiązanie tego problemu uzależnione jest od odpowiedzi na pytanie o czasowość bądź wieczność wszechświata. Bez specjalnego zagłębiania się w tę kwestię odnotujemy, iż na gruncie kosmologii i fizyki, w oparciu o dane ogólnej teorii względności i termodynamiki, przytacza się dwa główne argumenty za *początkiem czasowym* kosmosu, czyli zaistnieniem absolutnie pieiwszego zdarzenia.

Najczęściej przyjmuje się, że *czas powstał wraz z początkiem zaistnienia wszechświata* w momencie Wielkiego Wybuchu²³ (ang. *Big Bang*) - nazywanego także często osobliwością początkową lub singularnym stanem wszechświata²⁴.

Pierwszym argumentem za tym, że wszechświat posiada czasowy początek, jest tzw. teoria ekspansji przestrzennej wszechświata²⁵. W latach 1921-1929 E. Hubble²⁶ dokonał odkrycia, iż odległe galaktyki oddalają się od nas (wykazują przesunięcie ku czerwieni wprost proporcjonalne do ich odległości od Ziemi), co wskazuje na to, iż wszechświat nie jest statyczny, ale stale się rozszerza. Kilkanaście miliardów lat temu, w chwili Wielkiego Wybuchu, musiał być on zatem skupiony na małej przestrzeni (odległość między galaktykami była zerowa), a jego gęstość była nieskończona. Nieskończona była także temperatura

²³ Gdyby nawet istniał czas przed Wielkim Wybuchem (niektórzy badacze przyjmują taką hipotezę), to był on wówczas nieokreślony; zdarzenia sprzed Wielkiego Wybuchu nie mają dla nas żadnego znaczenia, nie mogły mieć wpływu na to, co dzieje się obecnie. Dlatego przyjmuje się, że czas rozpoczął się wraz z Wielkim Wybuchem (przed *Big Bangiem* nie istniał ani czas, ani przestrzeń, ani materia).

²⁴ Pytanie o początek czasowy wszechświata zakłada, że istnieje czas kosmologiczny, jeden dla całego kosmosu, a jest to możliwe tylko wtedy, gdy wszechświat można „pokryć” globalnie jednym układem odniesienia współporuszającym się z materią, co jest raczej czymś wyjątkowym w kosmologii. Dlatego na jej gruncie operuje się raczej geometrycznym odpowiednikiem pojęcia Wielkiego Wybuchu, tzn. pojęciem „osobliwości początkowej”, które nie zależy od wyboru układu odniesienia (por. M. Heller, M. Lubański, Sz. W. Ślaga: *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki*. Warszawa 1992. s. 243-250. Więcej na temat osobliwości zob. np. M. Heller: *Osobliwy wszechświat*. Warszawa 1991).

²⁵ Zob. C. Suplee: *Fizyka XX wieku*. Warszawa 2001. s. 183-188 i 193-213.

²⁶ W 1922 roku A. Friedmann wyprowadził równania postulujące rozszerzanie się wszechświata. Niezależnie od niego, w 1927 roku wyprowadził je również G. Lemaitre.

wszechświata, która spadała w miarę jego rozszerzania się. Jeżeli zaś wszechświat zaczął się rozszerzać w czasie, zaczął także istnieć w czasie, czyli miał początek; materia nie istniała wiecznie przed początkiem rozszerzania się.

Teoria Wielkiego Wybuchu wywoływała początkowo sprzeciw niektórych naukowców, m.in. F. Hoyle'a, T. Golda i H. Bondiego - twórców teorii stanu stacjonarnego kosmosu, która zakładała, że wszechświat wciąż trwa w tym samym stanie: jego średnia gęstość pozostaje niezmienną w czasie. Próbowali oni zatem uniknąć wniosku, że wszechświat zaczął się od Wielkiego Wybuchu.

Przez pewien czas naukowcy byli podzieleni, jeśli chodzi o poparcie dla tych teorii. Jednak odkrycie mikrofalowego promieniowania tła w 1965 roku przemówiło za prawdziwością modelu teorii Wielkiego Wybuchu. Współcześnie obserwacje przemawiające za jego prawdziwością to m.in. zjawisko ucieczki galaktyk, istnienie prawie idealnie jednorodnego promieniowania tła (łącznie z jego nieregularnościami) oraz zgodność modelu z innymi teoriami, w tym z ogólną teorią względności. Duże postępy w zakresie teorii Wielkiego Wybuchu zostały poczynione w latach 90. XX wieku i na początku wieku XXI. Dzięki zaawansowanym teleskopom oraz danym z satelitów (COBE²⁷, WMAP²⁸) możliwe stały się pomiary o niespotykanej wcześniej precyzji, które doprowadziły m.in. do odkrycia, że tempo rozszerzania się wszechświata wydaje się przyspieszać.

Przyjęcie twierdzenia, że czas powstał wraz z wszechświatem w momencie Wielkiego Wybuchu, prowadzi do przyjęcia modelu czasu - półprostej. Natomiast przyjęcie również teorii końca świata (Wielkiego Kresu), a wraz z nim i czasu, implikuje model czasu - odcinka. Do takich teorii należy m.in. teoria zakładająca, że wszechświat skurczy się z powrotem do stanu z chwili Wielkiego Wybuchu (temperatura będzie wzrastać wraz ze wzrostem gęstości) i wtedy nastąpi koniec czasu oraz

²⁷ Zob. G. Smoot, K. Davidson: *Narodziny galaktyk*, tłum. P. Amsterdamski. Warszawa 1996. Książka ta jest m.in. zapisem historii projektu i badań prowadzonych przez COBE.

²⁸Komplet publikacji przedstawiających zebrane dane i omawiających rezultaty obserwacji prowadzonych przez sondę kosmiczną WMAP znajduje się w: „The Astrophysical Journal Supplement Series” 148 (2003) nr 1. W maju 2009 roku został wyniesiony na orbitę satelita Planck.

teoria zakładająca, że wszechświat będzie rozszerzać się wiecznie, ale jego temperatura spadać, aż dojdzie do tzw. Wielkiego Chłodu²⁹.

Drugi argument za czasowym początkiem wszechświata opiera się na rozszerzeniu II prawa termodynamiki - w układzie termodynamicznie izolowanym entropia nigdy nie maleje i całkowita entropia dowolnego układu jest większa lub równa sumie entropii jego części³⁰ - na całość kosmosu. Zgodnie z II zasadą termodynamiki w układach izolowanych entropia zwiększa się z upływem czasu. Spadek entropii jest w tego rodzaju układach zakazany przez prawo fizyki, a zatem wzrost entropii jest nieodwracalny (w związku z tym także czas jest nieodwracalny, anizotropowy). W argumentie tym, z założenia ustawicznego wzrostu entropii we wszechświecie (i uznania go za układ izolowany), wysuwa się perspektywę jego śmierci cieplnej (to znaczy stanu, w którym cała energia i materia ulegnie równomiernemu rozproszeniu, na skutek czego ustanie możliwość wystąpienia jakichkolwiek nieodwracalnych przemian termodynamicznych; entropia takiego wszechświata byłaby więc największa z możliwych a czas przestałby płynąć), by następnie z tej perspektywy wyprowadzić wniosek o początku trwania czasowego wszechświata. Gdyby bowiem zdarzenia dokonywały się w ciągu nieskończonego czasu nie mającego początku, już dawno poszczególne formy energii różne od ciepła musiałyby dojść do zamiany w równomiernie rozprzestrzenione we wszechświecie ciepło. Energie poszczególnych ciał są skończone i stąd w skończonym czasie musiałyby dojść do równowagi, czyli śmierci cieplnej wszechświata, a skoro jeszcze do tego nie doszło, to znaczy, że wszechświat ma czasowy początek³¹. Jest to tzw. argument entropologiczny implikujący model czasu - odcinka.

Hipoteza śmierci cieplnej wszechświata wywołała sprzeciw niektórych fizyków. L. Boltzmann i M. Smoluchowski sformułowali staty-

²⁹ Stanowiska w sprawie początku i ewentualnego końca świata opisane zostały m.in. w: S. W. Hawking: *Krótką historią czasu: od Wielkiego Wybuchu do Czarnych Dziur*, tłum. P. Amsterdamski. Warszawa 1990.

³⁰ Entropią nazywa się stopień wyrównywania się temperatury w cieplnych układach zamkniętych. Wzrost entropii w danym układzie oznacza zatem wzrost rozproszenia energii cieplnej.

³¹ Zob. H. Korpikiewicz: *Koncepcja wzrostu entropii a rozwój świata*. Poznań 1998. s. 15-99.

styczną interpretację termodynamiki stwierdzającą, że w układzie izolowanym wzrost entropii jest o wiele bardziej prawdopodobny od jej spadku. Statystyczna interpretacja termodynamiki implikuje, że spadek entropii nie jest w układzie izolowanym zakazany przez prawo, zatem wzrost entropii jest odwracalny, w związku z tym także czas jest odwracalny, izotropowy (jest to możliwe, choć bardzo mało prawdopodobne). Ponadto termodynamika statystyczna zakłada, że każde jednostkowe zjawisko w skali mikroskopowej, czyli w skali pojedynczych cząstek, jest odwracalne³².

Obecnie przyjmuje się, że teoria śmierci cieplnej wszechświata jest nadinterpretacją. Zakłada się w niej bowiem, że wszechświat jako całość jest układem izolowanym, co jest nieprawdą, gdyż rozszerzający się wszechświat jest układem otwartym. Pamiętać również trzeba o statystycznym charakterze prawa wzrostu entropii.

Podsumowując rozważania dotyczące skończoności lub nieskończoności czasu stwierdzić można, że teorie fizyczne implikują czasowy początek (i koniec) wszechświata, a co za tym idzie skończoność czasu. Argumentem za tym jest teoria ekspansji przestrzennej wszechświata. Natomiast na gruncie filozofii nauki nie ma zgodności, który z modeli czasu jest właściwy: czy czas jest skończony, czy nieskończony. Nie wiemy też, jaki model będzie implikowany przez założenia przyjęte na gruncie kwantowej teorii grawitacji.

Ostatnim pytaniem dotyczącym czasu, jakie zadamy, jest pytanie o kierunek jego upływu: czy czas jest linearny, czy rozgałęziony.

Czas nazywamy *linearnym (w lewo)*, jeżeli $V_{1,1_2}, t_3 \in M$,

$$t_2 < t_1 \wedge 1_3 < t_1 \rightarrow [(t_2 = t_3) \vee (t_3 < t_2) \vee (t_2 < t_3)],$$

Czas nazywamy *linearnym (w prawo)*, jeżeli $V_{1,1_2}, 1_3 \in M$,

$$t, < t_2 \wedge t_1 < t_3 \rightarrow [(t_2 = t_3) \vee (t_2 < t_3) \vee (t_3 < t_2)]^{33}.$$

Przyjęta na gruncie współczesnej fizyki i kosmologii definicja czasu wyklucza jego rozgałęzioność. Założenie to tkwi w procedurze koordy-

³² Zob. M. Gell-Mann, J. B. Hartle: *Time Symmetry and Asymmetry in Quantum Mechanics and Quantum Cosmology*, w: J. J. Halliwell et al.: *Physical Origins of Time Asymmetry*. Cambridge 1994, s. 311-345.

³³ Por. R. Klimek: *Wprowadzenie do logiki temporalnej*, s. 21; oraz K. Trzęsicki: *Logika temporalna. Wybrane zagadnienia*, s. 86-87.

natyzacji czasu. Na gruncie fizyki i kosmologii zawsze przyjmowano, że czas jest linearny, spójny, nie rozszczepia się na dwie (lub więcej) gałęzie ani w kierunku przeszłości, ani w kierunku przyszłości.

Modelu czasu rozgałęzionego nie będę dokładnie omawiać, gdyż nie jest on przyjmowany na gruncie fizyki. Trzeba jednak zaznaczyć, że model ten jest uznawany za konkurencyjny dla modelu czasu linearnego i rozważany na gruncie np. filozofii.

Podsumowując dotychczasowe uwagi należy stwierdzić, że istnieje kilka, niezgodnych ze sobą, teorii dotyczących czasu. Na gruncie fizyki nie ma zgodności co do niektórych jego własności. Za bezsporną można właściwie uznać jedynie lokalną linearność. Model linearny jest aktualnym modelem czasu przyjmowanym na gruncie fizyki. W związku z powyższym stwierdzić można, że tezy adekwatnych systemów logiki temporalnej powinny wyrażać przede wszystkim linearność czasu oraz przechodniość relacji wcześniej/później. Za adekwatne można by również uznać obecnie systemy wyrażające także ciągłość i skończoność czasu.

IU. Prekursorem *tense logic* jest A. N. Prior. Zinterpretował on temporalnie funktory możliwości i konieczności wprowadzając do skonstruowanych przez siebie systemów cztery funktory zdaniotwórcze od jednego argumentu zdaniowego, odpowiadające w języku naturalnym różnym czasom gramatycznym:

Hp - było w przeszłości zawsze tak, że p,

Gp - będzie w przyszłości zawsze tak, że p,

Pp - było w przeszłości (kiedyś) tak, że p,

Fp - będzie w przyszłości (kiedyś) tak, że p³⁴.

Prior dał pierwsze zarysy rachunków oraz wykończone systemy, w których występują wymienione funktory czasowe. Do dnia dzisiejszego skonstruowanych zostało wiele systemów *tense logic*. Większość z tych systemów powstała w latach 60. i 70. XX wieku. Obecnie tego rodzaju logika temporalna jest zaawansowana formalnie, ale nie jest już rozwijającą się dziedziną.

³⁴ Por. A. N. Prior: *Time and Modality*. Oxford: Clarendon Press 1957. s. 9-54. Funktory te można czytać także w następujący sposób: F - możliwe w przyszłości, G - konieczne w przyszłości, oraz P - możliwe w przeszłości, H - konieczne w przeszłości.

Podstawowy system *tense logic* oznaczany jest symbolem K_t . Jego twórcą jest E. J. Lemmon, który swój system nazywał minimalnym. System ten określa podstawowe własności wprowadzonych przez Priora funktorów i jest niezależny od jakichkolwiek założeń dotyczących własności czasu (w K , relacja $<$ posiada dowolne własności). Aksjomatyzacja podstawowa nie narzuca nawet tego, że czas ma tworzyć porządek.

K_t jest rozszerzeniem klasycznego rachunku zdań. Zawiera zatem wszystkie aksjomaty tego rachunku:

A1. A, gdzie A jest tautologią klasycznego rachunku zdań.

Specyficznymi schematami aksjomatów systemu K_t są wyrażenia:

A2. $G(A \rightarrow B) \rightarrow (GA \rightarrow GB)$

A3. $H(A \rightarrow B) \rightarrow (HA \rightarrow HB)$

A4. $A \rightarrow HF A$

A5. $A \rightarrow GPA$

A6. GA, jeżeli A jest aksjomatem

A7. HA, jeżeli A jest aksjomatem³⁵.

Jak już podkreśliłam, system K_t jest niezależny od jakichkolwiek założeń dotyczących własności czasu. Systemy *tense logic* dla czasu o odpowiednich własnościach są rozszerzeniami systemu K_t ³⁶. Najprostszym rozszerzeniem systemu K_t jest system CR, nazywany inaczej systemem K_4 , skonstruowany przez N. B. Cocchiarellę, który wyraża tylko przechodniość relacji poprzedzania $<$. Przez fakt, że CR wyraża tylko przechodniość tej relacji - jest on bazowym systemem nie tylko dla systemów czasu linearnego, ale także dla systemów czasu cyrkularnego i rozgałęzionego. Schematami aksjomatów systemu CR są wszystkie schematy systemu K_t (A1 - A7). Dodatkowo dochodzi aksjomat:

A8. $FFA \rightarrow FA$ (wyraża przechodniość relacji $<$).

³⁵ Znane są także nieco inne aksjomatyki systemu K_t . Zob. A. N. Prior: *Past, Present and Future*. Oxford: Oxford University Press 1967. s. 176.

³⁶ Por. R. P. McArthur: *Tense Logic*. (Synthese Library. Vol. 111). Dordrecht - Boston: D. Reidel Publishing Company 1976, s. 17-51.

Linearne logiki temporalne (*linear tense logic*) wymagają od relacji $<$ żeby była ona przechodnia i dodatkowo spójna (sama przechodniość nie gwarantuje linearności). Wyrażając podane właściwości relacji $<$ za pomocą aksjomatów, dochodzi się do systemu CL, także pochodzącego od Cocchiarelli. Jest to system dla czasu linearnego, zwany *Logic of Linear Time*. Specyficznymi schematami aksjomatów systemu CL są schematy A1 - A8 (CR) oraz:

A9. $(FA \text{ a } FB) \rightarrow [F(A \text{ a } B) \vee F(A \text{ a } FB) \vee F(FA \text{ a } B)]$ (wyraża przyszłą linearność relacji $<$: w prawo),

A10. $(PA \text{ a } PB) \rightarrow [P(A \text{ a } B) \vee P(A \text{ a } PB) \vee P(PA \text{ a } B)]$ (wyraża wsteczną linearność relacji $<$: w lewo).

System CL został rozszerzony przez dodanie aksjomatów charakteryzujących nowe własności relacji poprzedzania. System dla czasu linearnego, gdzie relacja $<$ jest przechodnia, obustronnie linearna oraz pozbawiona momentu początkowego (niekończąca się w przeszłości) i końcowego (niekończąca się w przyszłości) skonstruował D. Scott. Rachunek ten oznacza się **SL**. Schematami aksjomatów w systemie SL są schematy A1 - A10 (CL) oraz:

Ali. $GA \rightarrow FA$ (wyraża brak ostatniego momentu),

A12. $HA \rightarrow PA$ (wyraża brak początkowego momentu).

Rozszerzeniem systemu SL jest system **PL**. Autorem tego rachunku *tense logic* jest Prior. Jest to system dla czasu linearnego, w którym relacja $<$ jest przechodnia, obustronnie linearna, bez momentu początkowego i końcowego, a także gęsta. Specyficznymi schematami aksjomatów rachunku PL są aksjomaty A1 - A12 (SL) oraz:

A13. $FA \rightarrow FFA$ (wyraża gęstość relacji $<$).

W *tense logic* skonstruowano także system dla czasu cyrkularnego, tzn. takiego, gdzie relacja $<$ jest przechodnia, zwrotna i symetryczna (czyli jest relacją równoważnościową). Jest to system skonstruowany przez Priora, nazywany *Logic of Circular Time* i oznaczany przez PCr. Bazowym systemem dla *circular tense logic* jest system CR.

Specyficznymi schematami aksjomatów rachunku PCr są wymienione wcześniej schematy A1 - A8 (CR) oraz:

A14. $GA \rightarrow A$ (wyraża zwrotność relacji $<$),

A15. $GA \rightarrow HA$ (wyraża symetryczność relacji $<$).

System PCr jest najsilniejszym z przedstawionych systemów *tense logic*: zawiera w sobie wszystkie inne systemy. Na jego gruncie można udowodnić aksjomaty A9 - A13.

Obok systemów logicznych skonstruowanych dla czasu liniowego istnieją także systemy dla czasu rozgałęzionego, w których relacja $<$ jest przechodnia, ale nie jest spójna. Bazowym systemem *branching tense logic* jest, tak jak dla systemów dla czasu linearnego, system CR. W logikach czasu rozgałęzionego intuicyjnie chodzi raczej o to, że rozgałęzień czasu się nie wyklucza, niż o to, że aksjomatycznie stwierdza się, że istnieją rozgałęzienia w czasie. W tym sensie system CR (a także K_t są logikami czasu rozgałęzionego, bowiem wśród modeli dla tych systemów występują zarówno modele, w których czas jest liniowy, jak i modele, w których czas jest rozgałęziony.

Systemem logiki dla czasu rozgałęzionego jest także system skonstruowany przez Reschera i Urquharta³⁷, oznaczany przez K_b i nazywany *Temporal Logic of Branching Time*. System ten wyraża przechodność i wsteczną linearność relacji $<$. Dopuszczalne jest tu zatem rozgałęzienie łańcucha czasowego w przyszłość. Schematami aksjomatów są wymienione wcześniej schematy A1-A8 (CR) oraz schemat A10 wyrażający wsteczną linearność relacji $<$. Możliwe są różne rozszerzenia systemu K_b ³⁸.

Jak widać, skonstruowane systemy *tense logic* w pewien specyficzny sposób związane są z modelem czasu fizycznego. Zintegrowanie to miało miejsce dlatego, że analiza czasu gramatycznego implikuje przyjęcie jakiegoś modelu czasu fizycznego. Widać to m.in. w pracach Priora, który wychodząc z analiz czasu gramatycznego uzyskał wyniki pozwalające na dyskusję zagadnień fizycznych i filozoficznych. Systemy *tense logic* ustalają przede wszystkim znaczenie takich wyrażań jak: „czas jest linearny”, „czas jest nieskończony”, „czas jest gęsty”, itp. Aksjomaty *tense logic* dotyczą charakteru czasowego następstwa. Ich prawdziwość zależy od założeń fizyki i kosmologii dotyczących własno-

³⁷ Zob. N. Rescher, A. Urquhart: *Temporal Logic*. New York: Springer 1971. Rozdział 4.

³⁸ Zob. R. P. McArthur: *Tense Logic*; i N. Rescher, A. Urquhart: *Temporal Logic*. Zostało udowodnione, że wszystkie wymienione systemy *tense logic* są pełne.

ści czasu³⁹. Aksjomaty i twierdzenia danego systemu temporalnego mogą być prawdziwe w jednym modelu czasu, natomiast w innym mogą być fałszywe.

IV. Powyżej przedstawiona została syntaktyczna charakterystyka najważniejszych systemów *tense logic*⁴⁰; pokazane zostało, w jaki sposób, za pomocą aksjomatów, systemy te wyrażają niektóre własności czasu. Teraz podjęta zostanie próba odpowiedzi na pytanie o możliwość zastosowania tych systemów na gruncie nauk przyrodniczych, głównie fizyki.

Wcześniej stwierdzone zostało, że system logiczny, a zwłaszcza jego język, żeby nadawał się do formalizowania niektórych tez danej dyscypliny naukowej, musi odpowiednio formalizować pewne zwroty występujące na jej gruncie. Wartościowy system powinien również dostarczać odpowiedniej aparatury inferencyjnej do odwzorowania niektórych niezawodnych rozumowań przeprowadzonych w języku danej nauki, na gruncie której system ten miałby znaleźć zastosowanie. Systemy *tense logic* spełniałyby te warunki. Występują w nich bowiem nieekstensjonalne funktory zdaniotwórcze związane z pojęciem czasu: „było kiedyś tak, że...”, „było zawsze tak, że...”, „będzie kiedyś tak, że ...”, „będzie zawsze tak, że...”. Systemy *tense logic* ustalają formalny sens wymienionych funktorów i umożliwiają ściśle operowanie wyrażeniami w różnych czasach gramatycznych w języku potocznym i w językach różnych nauk. W związku z tym można uznać, że adekwatne systemy *tense logic* dostarczyłyby języka ścisłego, precyzyjnego i bardziej odpowiedniego niż język potoczny do wyrażania treści niektórych twierdzeń fizyki współczesnej (wyrażanych w języku wyobrażeniowym) związanych z czasem. Adekwatne systemy *tense logic* mogłyby także dostarczać od-

³⁹ Por. J. P. Burgess: *Logic and Time*. „The Journal of Symbolic Logic” 44 (1979). s. 566. Przykładowo, jeżeli z przesłanki „Zawsze będzie tak, że p” wyprowadza się wniosek: „Będzie tak, że p” i chce uznać to wnioskowanie za poprawne, trzeba przyjąć, że czas nie ma ostatniego momentu. Podobnie, dla czasu traktowanego jako kontinuum koliste prawem odpowiedniej logiki *tense logic* jest wyrażenie: Jeżeli p, to będzie tak, że p; wyrażenie to nie będzie prawem logiki dla modelu czasu - prostej.

⁴⁰ Można budować także inne systemy dodając do systemów bazowych (głównie CR i CL) aksjomaty wyrażające takie własności relacji czasowego następstwa jak np. dyskretność, istnienie momentu początkowego, istnienie momentu końcowego. Istnieją także systemy *tense logic* powstałe jako rozszerzenie rachunku kwantyfikatorów: QK, QCR, QCL itd.

powiedniej aparatury inferencyjnej do odwzorowania niezawodnych rozumowań, zawierających zdania w różnych czasach gramatycznych, przeprowadzonych na gruncie fizyki oraz filozofii nauki.

Posłużę się pewnym prostym przykładem, który zobrazuje nam jednak możliwość wykorzystania języka systemów temporalnych w naukach przyrodniczych. Na gruncie fizyki występują m.in. prawa przyczynowe. Weźmy jedno z nich (a dokładniej jego egzemplifikację, pewien związek przyczynowy): *jeżeli jedna kula bilardowa uderza w drugą leżącą „swobodnie” na stole, wprawia ją w ruch*. Zwróćmy uwagę, że ten sam związek przyczynowy może być matematycznie różnie zapisany, gdyż można tu brać pod uwagę różne parametry będące nośnikami przyczyny i skutku: energię kinetyczną (przekazanie energii przez pierwszą kulę drugiej), lub pęd (utrata go przez pierwszą kulę, zyskanie przez drugą). Stąd ten sam związek można zapisać za pomocą dwóch różnych wzorów matematycznych⁴¹. Natomiast formalizacja tego związku przyczynowego w obu przypadkach byłaby jednakowa. Prawa przyczynowe mają zawsze charakter jakościowy⁴². Tego rodzaju prawa są też niewątpliwie związane z czasem; przyczyna bowiem poprzedza w czasie skutek. Odpowiednia formalizacja tych praw w logice temporalnej powinna więc wyrażać zwłaszcza czasowe następstwo skutku po przyczynie. Na gruncie *tense logic* następstwo skutku po przyczynie można wyrazić w następujący sposób: $p \rightarrow Fq$, gdzie p reprezentuje zdanie opisujące przyczynę, w naszym przykładzie: *jedna kula bilardowa uderza w drugą leżącą „swobodnie” na stole*, a q zdanie opisujące skutek: *(kula) wprawia ją (drugą kulę) w ruch*. Funktor F odczytuje się: będzie tak, że...

Jak wiadomo, samo formalizowanie zwrotów występujących w języku danej nauki, w tym przypadku głównie fizyki, nie jest jednak wystarczającym warunkiem do zastosowania systemu logicznego na jej gruncie, jeśli oczywiście ma on posiadać dla niej wartość poznawczą. Ustalono wcześniej zostało, że warunkiem zastosowania systemów logiki temporalnej w naukach przyrodniczych, głównie w fizyce, jest ade-

⁴¹ Por. W. Krajewski: *Związek przyczynowy*. Warszawa 1967. s. 213-236.

⁴² Wzory matematyczne nie wyrażają praw przyczynowych, ale ilościową zależność skutku od przyczyny.

kwatne przedstawianie przez te systemy własności czasu fizykalnego i czasowej (wcześniej/później) relacji: specyficzne tezy adekwatnych systemów *tense logic* muszą być zdaniami prawdziwymi w fizykalnym modelu czasu. Przyjrzyć się zatem należy adekwatności przedstawionych wcześniej systemów.

System K_t nie nakłada na relację czasowego następstwa żadnych warunków. Jego aksjomaty są prawdziwe w każdym modelu czasu, a zatem także w modelu linearnym.

Aksjomatyka systemu CR nakłada na relację $<$ jedynie warunek przechodniości. Wobec tego można uznać, że system CR najprościej wyraża (za pomocą aksjomatu A8) ważną z punktu widzenia nauk przyrodniczych relację czasową, jaką jest relacja poprzedzania. Aksjomaty systemu CR również są prawdziwe w każdym modelu czasu.

Na gruncie systemu CL za pomocą aksjomatów można wyrazić obok przechodniości relacji $<$ również linearność czasu w prawo i w lewo (A9 i A10). Aksjomaty te są prawdziwe jedynie w modelu linearnym. System CL charakteryzuje ogólność. Dzięki tej ogólności może być on uznany za logikę, za pomocą której można adekwatnie wyrazić podstawowe założenia nauk przyrodniczych, zwłaszcza fizyki, dotyczące czasu.

System PCr i K_b , a także SL i PL są obecnie nieadekwatne do współczesnych założeń nauk przyrodniczych odnoszących się do czasu. Na gruncie tych nauk nie jest bowiem przyjmowane, że czas jest cyrkularny (takie własności czasu za pomocą aksjomatów wyraża system PCr), ani rozgałęziony (co przyjmowane jest na gruncie systemów *branching tense logic*: m.in. K_b). Nie przyjmuje się też raczej, że czas jest nieskończony i w przeszłości i w przyszłości (takie warunki na relację $<$ nakładają aksjomaty systemów SL i PL). Wymienione systemy, mimo że nie znajdują zastosowania na gruncie nauk przyrodniczych, to stanowią wartościowy materiał do badań metalogicznych.

Podsumowując rozważania przeprowadzone w niniejszym artykule stwierdzić można, że istnieje system *tense logic*, który spełnia warunki nakładane na systemy mogące mieć zastosowanie w naukach realnych. Odpowiednio formalizuje niektóre zwroty czasowe występujące w języku wyobrażeniowym fizyki, a także adekwatnie wyraża (za pomocą

aksjomatów) należytą własność relacji poprzedzania, przechodniość, oraz linearność czasu. Tym systemem jest system CL. Jego aksjomaty są zdaniami prawdziwymi w fizykalnym modelu czasu. System ten jest więc wartościowy poznawczo i mógłby znaleźć zastosowanie na gruncie nauk przyrodniczych, głównie fizyki i kosmologii. Jest w stanie dostarczyć tym naukom (oraz filozofii nauki) potrzebnych narzędzi, tj. odpowiedniego języka i aparatury inferencyjnej. Elementy ścisłego języka dobrze skonstruowanego i odpowiednio użytego systemu temporalnego mogą służyć do uściślenia i dokładnego, precyzyjnego komunikowania niektórych rezultatów poznania naukowego, związanych z czasem. Taki system temporalny może również dostarczyć środków do lepszego zrozumienia natury czasu. Różne poglądy filozoficzne, w tym tezy filozofii nauki, nie zawsze są precyzyjnie ujęte i jasno komunikowane. Wydaje się, że także naprzeciw temu problemowi wychodzi odpowiedni system *tense logic*. W oparciu o adekwatną logikę można również rozstrzygnąć, które rozumowania wyrażone w języku uczasowionym są poprawne w zależności od odpowiednich założeń kosmologicznych.

Na zakończenie przypomnieć należy, że system logiczny jest wtedy adekwatny, gdy jest zgodny z historycznie zastanym stanem wiedzy. Adekwatność systemu logicznego nie ma zatem charakteru ostatecznego, gdyż ten stan wiedzy może ulec zmianie. Na gruncie fizyki współczesnej wciąż prowadzone są badania dotyczące czasu, prawdopodobne jest więc, że jego model fizykalny ulegnie zmianie (być może wraz z rozwojem fizyki kwantowej trzeba będzie przyjąć, na mikropoziomie rzeczywistości fizycznej, własność czasu, jaką jest dyskretność). Obecnie fizycy poszukują również teorii kwantowej grawitacji (która połączyłaby teorię względności i mechanikę kwantową), jak na razie jednak pozostaje ona celem trudnym do osiągnięcia. Możliwe jest, iż teoria ta przyniesie jeszcze inne podejście do czasu i określi inne jego własności. Niewykluczony jest wpływ badań przyrodniczych na zmianę koncepcji czasu w filozofii nauki. W związku z tym pewne systemy temporalne mogą stracić zastosowania praktyczne, a inne zyskać. W takiej sytuacji należałoby ponownie zastanowić się nad adekwatnością niektórych systemów *tense logic* do przedstawiania własności czasu i relacji czasowej,

a także związaną z tym problemem możliwością zastosowania tych systemów w naukach przyrodniczych.

Summary

The paper is devoted to the problem of possibility of application of some systems of tense logic in the natural sciences.

In the beginning of the paper there are given conditions imposed on formal systems which can be applied in the real sciences.

In the second part of the paper definition of physical time (and relation of preceding) are given. There are also briefly discussed the most important properties of physical time.

Third part of the paper presents a syntactic characterization of the systems of tense logic.

Finally, the last part of the paper seeks to answer whether the systems of tense logic adequately express, by means of theses, some properties of physical time and relation of temporal aftermath. What follows, whether they (especially their language) can find applications in the natural sciences, mainly in physics.

Key words: time, relation of preceding, tense logic, adequacy, application

KLAUDIA CARLOS-MACHEJ
Uniwersytet Muzyczny F. Chopina
w Warszawie

TANIEC WARTOŚCIĄ POLSKIEJ KULTURY NARODOWEJ

Kontekst historyczny. Taniec narodowy jest jednym z najistotniejszych elementów polskiej kultury, bez jego obecności trudno mówić o polskiej tożsamości narodowej, polskim balecie narodowym, polskiej sztuce tańca w ogólności. Grażyna Dąbrowska, wybitny etnograf i choreograf określa „taniec narodowy jako wyjątkowy w skali europejskiej, a nawet światowej”¹. Dostrzega w nim zatem wartości szczególne. W czym ta wyjątkowość się przejawia, co wyróżnia polski taniec narodowy spośród innych tańców kultury europejskiej i światowej? Dlaczego problem narodowości tańca polskiego ma charakter wielowymiarowy, a próby jego definiowania i dynamicznego uchwycenia nastąpiły dopiero na przełomie wieków XVIII i XIX, mimo jego średniowiecznego rodowodu?

Problem jest złożony, a u jego podstaw leży dramatyczne wydarzenie nie mające precedensu w historii nowożytnej - rozbiory Polski. Wcześniej, w czasach saskich, następował okres powolnej degradacji politycznego znaczenia Polski na arenie międzynarodowej, na co z pewnością miały wpływ stosunki gospodarczo-społeczne i ustrojowe uniemożliwiające przeprowadzenie reform na tak rozległym obszarze². Dodać należy, że na terenie pozbawionym naturalnych granic i fortec, o które postulował w dobie Oświecenia Stanisław Staszic: „nie ma w całej Europie drugiego takiego kraju, który by tak źle był położony jak Pol-

¹ G. Dąbrowska: *Taniec w polskiej tradycji*. Warszawa 2005/2006, s. 140.

² „(...) mimo nieustannych w XVII wieku wojen z najbliższymi sąsiadami, nikomu nie przychodziło do głowy skarżyć się na niefortunne położenie geograficzne. Wierzono, iż męstwo obrońców zastąpi brak naturalnych granic i fortec” (J. Tazbir: *Kultura szlachecka w Polsce*. Poznań, s. 83).

ska”³. Problematyka ta aktualna była również nieomal dwa wieki później. Czesław Miłosz pisał: „Poeta polski z wielkim wysiłkiem przeciężył w sobie całe utrwalone w języku dziedzictwo troski o los kraju wciśniętego między dwa mocarstwa”⁴. Specyficzne położenie geopolityczne Polski w „rowie tektonicznym” między Europą łacińską, a Azją skłaniająca się w kierunku Zachodniej cywilizacji wyznaczyło Polsce szczególny obowiązek obrony chrześcijańskich wartości. Hasło *antemurale* pod groźbą inwazji i okupacji tureckiej sprzyjało „mobilizacji społeczeństwa w obliczu nowego niebezpieczeństwa”, czego przykładem jest los Podola u schyłku XVII wieku. W XIX wieku pojęcie przedmurza wielokrotnie podejmowane było przez lewicę emigracyjną, co potwierdzają dokumenty pierwszych lat Towarzystwa Demokratycznego Polskiego czy *Adres wychodźców polskich do Narodu Angielskiego* uchwalony w Londynie w 1874 roku. Pisano w nim: „narody Europy mogły rozwijać w spokoju swe życie społeczne i kulturę tylko i dlatego, że na Wschodzie żołnierz polski stał na czatach, zawsze czujny, zawsze gotów do walki, do poświęcenia swego zdrowia, własności, życia”⁵. Zagrożenie, o którym mowa, płynęło z rąk Imperium Osmańskiego, ale dzięki polskiej interwencji zostało w bitwie pod Wiedniem (1683 r.) unicestwione. Nic nie powstrzymało jednak ingerencji Rosji w sprawy państwa polskiego. Wschodni sąsiad Rzeczypospolitej w nowożytnym układzie sił w Europie był potęgą, obok Anglii, Francji, Austrii i Prus. Pierwszą tego oznaką był wybór króla na sejmie elekcyjnym w 1764 roku. Głowa państwa - stolnik litewski Stanisław Poniatowski, siostrzeniec książąt Czartoryskich, którzy znani byli z działań zmierzających do realizacji partykularnych interesów, uzyskał, zgodnie z wcześniejszymi umowami, aprobatę Prus, a przede wszystkim carycy Katarzyny II. Sytuacja bezładu politycznego Rzeczypospolitej, świadoma rezygnacja Stanisława Augusta Poniatowskiego z działalności przeciw i wbrew Rosji, a także naiwne plany odbudowy państwa w oparciu o gwarancje państw sąsiadujących (Rosja i Prusy zagroziły wypowiedzeniem wojny w obronie *liberum veto*) spotykały się z antyrosyjskim stanowiskiem

³ St. Staszic: *Przestrogi dla Polski*. Kraków 1926, s. 8.

⁴ Cz. Miłosz: *Pieśń przydrożna*. Kraków 1997, s. 100.

⁵ Marks i Engels o Polsce. Warszawa 1971, s. 469.

znacznej części społeczeństwa. Elekcja Stanisława Augusta Poniatowskiego otwierała wprawdzie trzydziestoletni okres walki o naprawę Rzeczypospolitej, walkę tę jednak przegrała. Powolny upadek kultury politycznej, wzrost znaczenia magnaterii, chaos i rozkład sprawiły, że niejednolita narodowościowo wspólnota przeżyła Konfederację Barską (1768-1772) i Targowicę (1792). Tadeusz Łepkowski tak charakteryzuje Polskę stanisławowską: „ciężko raniona w kolebce rozbiorowym ciosem, rodziła się w sporach, w walce i zawichrzeniu, wypatrując twórczego pokoju”⁶. Pokoju trudno było szukać, bo porozumienie trzech mocarstw: Rosji, Austrii i Prus miało rzesze zwolenników, a „europejskie elity, wychowane na lekturach racjonalistycznego i kosmopolitycznego oświecenia, przyjęły upadek Rzeczypospolitej bez większego żalu, uznając to za fakt korzystny z punktu widzenia interesów cywilizacji europejskiej”⁷. Byli też sprzymierzeńcy Polski, którzy akt rozbioru uznali za niesprawiedliwy i haniebny. „W 1794 roku, gdy pułki rosyjskie i pruskie walczyły z polskimi powstańcami, w wielu miastach Europy sympatycy Polski nosili peruki *à la* Kościuszko oraz polskie stroje i buty z cholewami”⁸. 25 XI 1795 roku na polecenie Katarzyny II abdykował Stanisław August Poniatowski, kazamaty więzienne trzech państw zaborczych wypełniły się polskimi patriotami, szczególnie przywódcami Powstania Kościuszkowskiego: uwięziono Hugona Kołłątaja, Ignacego Zajączkę, Antoniego Madalińskiego. 21 października 1796 roku trzy państwa zaborcze zatwierdziły ostateczny przebieg linii granicznej, a 26 stycznia 1797 roku podpisały Konwencję Petersburską, na mocy której nastąpiło uregulowanie wszelkich kwestii spornych między mocarstwami. Jej sygnatariusze zobowiązali się solidarnie, iż „nigdy nie będą używać w tytułach swych monarchów określenia królestwo polskie” oraz zlikwidują „wszystko, co by przypominało jego istnienie”⁹.

Czas pokazał, że nie udało się zlikwidować tego, co najważniejsze w narodzie, jego ducha. Historia pokazała również, jak przewrotnie mogą

⁶ T. Łepkowski: *Polska — narodziny nowoczesnego narodu*. Warszawa 1967, s. 13.

⁷ A. Chwalba: *Historia Polski 1795-1918*. Kraków 2005, s. 20.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 19.

potoczyć się losy państw i narodów. Ofiarą pierwszej wojny światowej padły imperia: Habsburgów, Romanowów i Hohenzollernów.

Mimo podjętych w Rzeczypospolitej działań zmierzających do modernizacji ustroju i realizacji wielu reform, uznawano ją za państwo chore, pozbawione szans na reformę systemu politycznego. Rzeczpospolitą postrzegano jako kraj szlacheckich Sarmatów niegodziwie traktujących swych poddanych, uznawano ją za „kraj anarchii, samowoli, kłótni, przepychu na pokaz, prowincjonalnej ograniczoności i beztroski”¹⁰. Ostateczny upadek Rzeczypospolitej stworzył nowe i niejednokrotnie trudne warunki do zaakceptowania przez publicystów, literatów, intelektualistów, artystów. Doznanie „szoku porozbiorowego” doprowadziło do ich rozproszenia po kraju i Europie, na co wpływ miało również zlikwidowanie mecenatu królewskiego. Jego rolę przejęły, w pewnej mierze, niektóre rody arystokratyczne: Czartoryskich, Potockich, Lubomirskich, Raczyńskich, Działyńskich, a także Tadeusza Czackiego i Józefa M. Ossolińskiego. Jednakże rozpad tak rozległego i wielonarodowego państwa, uchodzącego w drugiej połowie XVII wieku za jedno z mocarstw europejskich, nie spowodował upadku kultury polskiej, wręcz przeciwnie - doprowadził do jej eksplozji. Palmę pierwszeństwa wiodły miasta, w których rozwijało się intensywne życie kulturalne i naukowe: Warszawa, Wilno, Krzemieniec, Kraków i Poznań. Towarzystwo Przyjaciół Nauk (Warszawskie) powołane do życia w 1800 roku stało się klubem zrzeszającym ludzi nauki¹¹. Celem korporacji było inicjowanie prac badawczych i wydawniczych, jak również organizowanie wykładów i dyskusji. Prezesami towarzystwa byli: biskup Jan Chrzyciel Albertrandi, Stanisław Staszic, Julian Ursyn Niemcewicz. Rozwój życia kulturalnego następował dzięki formującej się już od końca XVIII wieku nowej warstwie społecznej inteligencji,

¹⁰Tamże, s. 20.

¹¹Po 1815 r. działalność TPN skłoniła przyjaciół nauk w miastach prowincjonalnych Królestwa do powołania podobnych instytucji (Lublin, Płock). Towarzystwa nie tylko popierały rozwój nauk, lecz także wspierały polskie piśmiennictwo, teatr, drukarstwo, pomagały w upowszechnianiu dzieł literackich, zabiegały o podniesienie statusu społecznego literatów. TPN sfinansowało m. in. opracowany przez Samuela Bogumiła Lindego monumentalny *Słownik języka polskiego* (1806-1814) oraz imponującą rozprawę Jana Śniadeckiego o polskiej terminologii w naukach ścisłych (zob. A. Chwalba: *Historia Polski 1795-1918*, s. 131).

określanej mianem „klasy umysłowej”. Zdaniem Karola Libelta, inteligencja miała „stać na czele narodu jako uczeni, urzędnicy, nauczyciele, duchowni [...] zgoda którzy mu przewodzą wskutek swojej oświaty”¹². Życie kulturalne rozwijało się także w salonach artystycznych, których właściciele organizowali wieczory literackie, turnieje poetyckie, koncerty i bale. To właśnie te spotkania towarzyskie stały się okazją prezentacji i rozpowszechniania tańców polskich.

Kontekst aksjologiczny. Teza uniwersalności i ponadczasowości tańca, a także realizacji przez niego trzech naczelných wartości: prawdy, dobra i piękna pozwala zakwalifikować polski taniec narodowy jako nieodłączny element konglomeratu, jakim jest zjawisko tańca. Władysław Tatarkiewicz wśród cennych rzeczy, posiadających wartość, wartościowych, mówiąc najkrócej: wśród dóbr¹³, zwraca uwagę na ich wartość potencjalną, zanim się zaktualizują¹⁴. Taniec narodowy jest zbiorem dóbr, środkiem poznania zarówno dla tańczącego, ale i widza rozumiejącego idee spektaklu i recenzującego jego przesłanie. Maria Gołaszewska definiuje: „(...) dzieło sztuki jest przedmiotem szczególnym, otwierającym przed odbiorcą świat nie znany mu a bliski. Odsłania mu ono możliwości nowych doznań, wskazuje na możliwość rozumienia świata i siebie samego w tym świecie”¹⁵.

Trudno traktować taniec jako dobro, gdy w żaden sposób się go nie doświadczy, bowiem tylko poprzez osobisty udział i zaangażowanie możliwy jest dialog z tańcem, konstruktywna polemika. Dobrem jest, jak pisał Jean-Paul Sartre, „wiedzieć, poznawać, myśleć”¹⁶. Taniec polski niósł ze sobą wiedzę o tradycji i kulturze. Przykładem są obrzędy weselne, które miały ściśle rytualne znaczenie, a ich kulminacyjnym momentem były oczepiny praktykowane w różnych kręgach społecznych. Uznanie panny młodej za mężatkę, przyszłą gospodynię i matkę wiązało się z nałożeniem czepca i tańcami obrzędowymi. Przykładem jest poduszkowy taniec, zwany też okładzinowym, o którym tak pisze Zygmunt

¹² K. Libelt: *O miłości ojczyzny*, cyt. za: A. Chwalba, dz. cyt., s. 96.

¹³ Wł. Tatarkiewicz *O szczęściu*. Warszawa 1962, s. 534.

¹⁴ Tamże, s. 535.

¹⁵ M. Gołaszewska: *Zarys estetyki*. Warszawa 1984, s. 278.

¹⁶ J.-P. Sartre: *Czym jest literatura?* Warszawa 1968, s. 372.

Gloger: „Gdy w czasie wesela, po oczepinach, swatowie i swachy odprowadzają uroczystym polonezem państwa młodych do ich sypialni (gdzie u możnej szlachty zastawiano cukrową kolację) muzyka gra poduszkowego, czyli chmielowego. Zwyczaj ten narodowy, zaniechany po dworach wiejskich dopiero w pierwszej połowie XIX wieku, lud zachowuje niekiedy dotąd”¹⁷. Taniec polski dawał także świadectwo cywilizacyjnego i emocjonalnego rozwoju narodu. Pieśni w rytmie polonezów i mazurów robiły patriotyczną karierę, znalazły swe miejsce w pieśniach ludowych, religijnych, żołnierskich. Wśród najważniejszych należy wymienić: *Witaj majowa jutrzeńko*, *Tam na błoni błyszczą kwiecie*-, *Bóg się rodzi*. To właśnie rytm mazura stał się wzorcem dla anonimowego twórcy muzyki *Mazurka Dąbrowskiego*. Dla Józefa Wybickiego (1747-1822), autora słów pieśni, pierwotnie znanej jako *Pieśń Legionów Polskich we Włoszech*, była ona wyrazem podziwu dla tworzących się oddziałów gen. Henryka Dąbrowskiego. Pieśń powstała pomiędzy 16-19 lipca 1797 roku w miasteczku Reggio Emilia w Republice Cisalpińskiej, nawiązywała do upadku Rzeczypospolitej, przypominała sukcesy wolnej Polski dając nadzieję na odzyskanie niepodległości. Zasięgiem swym ogarnęła cały kraj już w 1798 roku. Licznie śpiewana była w czasie polskich powstań narodowych, Wiosny Ludów (1848) na ulicach Wiednia, Berlina i Pragi. Stała się manifestacją polskości, a oficjalnym hymnem w II Rzeczypospolitej (27 lutego 1927 r.).

Opracowany w dobie Romantyzmu model muzyki narodowej uwzględniał niemal cały komplet środków, pozwalających wyrazić narodowość¹⁸. Intencje te trafnie odczytał Stanisław Moniuszko. *Pieśniarz i kompozytor operowy, ów Jałowiec w wielkim borze narodowości*¹⁹ pisał muzykę „ku pokrzepieniu serc” naznaczoną rodzimym systemem wartości, odczuwaną jako narodową i swojską, a słuchaną w wiejskich chałupach, szlacheckich dworach, mieszczańskich domach i teatrach. W muzyce tej, poza sferą muzyczną kluczową dla Moniuszki,

¹⁷ Cyt. za: G. Dąbrowska, dz. cyt., s. 174.

¹⁸ Por. M. Tomaszewski: *Kategoria narodowości i jej muzyczna ekspresja*. „Ruch Muzyczny” 1985 nr 6, s. 3-5.

¹⁹ M. Demska-Trębacz: *Po ziemi swojej chodzę po Polsce. W poszukiwaniu narodowej tożsamości muzyki*. Lublin 2003, s. 36-37.

była jakość literacka dzieł operowych i pieśni zawartych w śpiewnikach. Podjął w nich bowiem wiele kwestii ważnych dla narodu polskiego: od społecznych (*Halka*), poprzez sielankę (*Verbum nobile*) i satyrę (*Hrabina*), po polityczne i narodowowyzwoleńcze (*Straszny Dwór*). Jak dużą wagę przywiązywano do słowa śpiewanego, świadczą słowa Adama Mickiewicza: „Płomień przegryzie malowane dzieje. Skarby mieczowi spustoszą złodzieje. Pieśń ujdzie cało”²⁰.

Mieczysław Tomaszewski, wybitny muzykolog i teoretyk muzyki, w swych rozważaniach nad kategorią narodowości konstatuje: „Zastanawiając się nad mediami, czyli środkami poprzez które w muzyce wyrażała się dotychczas kategoria narodowości w sposób jakoś szczególnie dobitny i ewidentny (niekiedy aż deklaracyjny), dojdziemy do szczególnego znaczenia momentów wymienionych w przytoczonych definicjach, tj. języka, historii, kultury, ziemi ojczystej. Momenty te, co ciekawe, wkraczały w dzieje muzyki zwanej artystyczną jakby kolejno. W erze romantyzmu (rozumianej szeroko) nastąpiło ich *stretto*”²¹. Wśród mediów Tomaszewski na pierwszym miejscu wyróżnia język narodowy, mający kardynalne znaczenie dla powstania pieśni polskiej. Co stanowi muzyczną literaturę narodową? - pytał w roku 1821 Karol Kurpiński, natchniony wypowiedzią Jean-Jacques Rousseau: „odmienny akcent języka dyktuje każdemu narodowi odmienną melodię”²². Sformułował Kurpiński taką odpowiedź w myśl oświeceniowego racjonalizmu: „Śpiew, bo łączy się z mową ojczystą”²³. Ten głos kompozytora podkreśla, z jednej strony, semantyczne znaczenie języka, intonację i melodykę mowy, na którą składa się rytm i akcenty, z drugiej natomiast, jakości wyrazowe świadczące o charakterze i mentalności narodowej.

Język łączy się ze śpiewem narodowym, zrodzonym w epoce średniowiecza (*Bogurodzica*, *O gloriosa Domina*), a szczególnie obecnym w wieku XVIII, zwłaszcza w latach *Konstytucji 3 maja* i Insurekcji Kościuszkowskiej. Już w 1803 roku rozprawę o pieśniach narodowych napisał Jan Paweł Woronicz, a kolejnym, który dostrzegł znaczenie podję-

²⁰ A. Mickiewicz: *Konrad Wallenrod*, IV.

²¹ M. Tomaszewski: *Interpretacja integralna dzieła muzycznego*. Kraków 2000, s. 103.

²² Tamże, s. 103.

²³ Tamże.

tych badań był Józef Elsner, który swój *Wybór pięknych dzieł muzycznych i pieśni polskich* zadedykował „Towarzystwu uczonych Polaków jako rozkrzewicielom światła w narodzie, zakładaczom węgielnego kamienia trwałości języka polskiego, podporom nauk i kunsztów, ten zbiór muzyki i śpiewów polskich owoc własnego ich ogrodu z uwielbieniem i gorliwością godną ich serc obywatelskich”²⁴. Rozpowszechnienie śpiewu narodowego miało miejsce przez cały wiek XIX, a jego ukształtowanie w przeważającej mierze dokonało się poprzez Romantyzm, o czym świadczą trzy kluczowe pieśni: *Jeszcze Polska nie zginęła*; *Boże, coś Polskę* oraz *Warszawianka*?²⁵ Do stałych zwyczajów Chopina należało, jak wiadomo, improwizowanie - prywatne i publiczne - na tematy narodowych pieśni; istnieje umotywowany pogląd, że z tych to improwizacji wywieść można ważne składniki stylu chopinowskiego²⁶.

Tomaszewski, wśród środków wyrażających kategorię narodowości, dostrzega folklor jako czynnik występujący w twórczości artystycznej. Rola folkloru w kształtowaniu stylu narodowego jest uzasadniona, bowiem w nim właśnie zawarta jest sekretność źródeł kultury polskiej i cech narodowych. „Etniczne zasoby kultury ludowej dostarczały podstaw do budowy całości kultury narodowej”²⁷, a niedoścignionym wzorem „podniesienia ludowego do narodowego” stała się twórczość Chopina i to nie tylko dla Polaków²⁸. Kultura narodowa kształtowała się zarówno pod wpływem folkloru ludu wiejskiego, jak również folkloru miejskiego. Postulaty klasyfikowania ich źródeł przedstawiali: Zorian Dołęga-Chodakowski, Karol Lipiński, Kazimierz Brodziński, Józef Elsner. Jak dużą wagę przywiązywano do tej inicjatywy świadczą słowa Stanisława Witwickiego: „Zbiory pieśni gminnych więcej wpływają na unarodowienie naszej poezji, niż teoretyczne rozprawy pisane na ich temat”. Priorytetowe miejsce w literaturze tego gatunku zajmuje monumentalne dzieło Oscara Kolberga *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia*,

²⁴ Por. M. Demska-Trębacz: *Muzyka i naród*. Warszawa 1991, s. 3.

²⁵ Por. M. Janion: *Reduta. Romantyczna poezja niepodległościowa*. Kraków 1979, s. 7.

²⁶ M. Tomaszewski: *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 104.

²⁷ A. Kłosowska: *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa 2005, s. 58.

²⁸ M. Demska-Trębacz: *Po ziemi swej...*, s. 24.

²⁹ M. Demska-Trębacz: *Muzyka...*, s. 16.

mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni i muzyka i tańce (1857-1890).

Pomimo, że polski folklor muzyczny rozwijał się w pewnej mierze w izolacji od muzyki artystycznej, to jednak wiele treści i elementów przenikało się wzajemnie. Muzycy pochodzenia wiejskiego często wchodzili w skład kapel klasztornych, kościelnych czy magnackich, a też wielu polskich kompozytorów czerpało inspirację właśnie z muzyki ludowej. Symbioza i koegzystencja tych dwóch nurtów muzycznych doprowadziła do skomponowania utworów symfonicznych, pieśni i tańców narodowych. Egzemplifikację zarówno w muzyce użytkowej jak i artystycznej stanowi twórczość Jana Stefaniego, Franciszka Lessla, Józefa Elsnera, Fryderyka Chopina, Marii Szymanowskiej, Michała Kleofasa Ogińskiego, Karola Kurpińskiego, Stanisława Moniuszki, Zygmunta Noskowskiego, Ignacego Paderewskiego czy Lubomira Różyckiego.

W katalogu mediów wyróżnionych przez Mieczysława Tomaszewskiego zawarte jest odwoływanie się do wątków historii ojczystej. Dowodem na to są *Śpiewy historyczne* Juliana Ursyna Niemcewicza³⁰. Romantyczny historycyzm wyrażał się również w operach opartych na wątkach narodowych, takich jak *Jadwiga, królowa polska*; *Jan Kochanowski w Czarnym lesie*; *Zbigniew K. Kurpińskiego, Jagiełło* J. Elsnera, czy *Piast* Fr. Lessla. Świadome umuzycznienie wątków literatury narodowej, a więc celowe nadawanie utworom wątku narodowego odnajdujemy natomiast w *Konradzie Wallenrodzie* Ignacego Feliksa Dobrzyńskiego i Władysława Żeleńskiego; *Anhellim* Lubomira Różyckiego; *Dziadach (Widmach)* Stanisława Moniuszki; *Goplanie* Władysława Żeleńskiego. Według Tomaszewskiego, realizacja tego medium w XIX wieku podniesiona została do metody, bowiem zainteresowanie kompo-

³⁰ *Encyklopedia muzyki* PWN: *J. U. Niemcewicz* (1758 lub 1757-1841) - poeta, publicysta, autor *Śpiewów historycznych* Warszawa 1816, do których muzykę napisali: C. Beydale, K. Chodkiewiczowa, K. Dembowska-Narbutt, J. Deszczyński, F. Kochanowska, K. Kurpiński, F. Lessel, S. Paris, L. Potocka, W. Rzewuski, F. Skibicki, M. Szymanowska, M. Wirtemberska, Z. Zamoyska. Zbiór ten, zawierający 33 piesiu, poprzedzony jest *Bogurodzicą*, stanowi ważną pozycję w historii muzyki polskiej. Do librett Niemcewicza pisali opery m.in. P. Studziński i K. Kurpiński.

zytorów zorientowane było na dzieła, które można było przedstawić w postaci muzyki programowej i dramatycznej³¹.

Muzyczne ewokowanie pejzażu ziemi rodzimej stanowi charakterystykę środków, które pozwalają rozpoznać narodową identyfikację w muzyce. Dobrze poznane w drugiej połowie XIX wieku medium, według Tomaszewskiego, reprezentowane jest w pierwszym polskim poemacie symfonicznym *Step* i uwerturze *Morskie Oko* Z. Noskowskiego, czy w *Rapsodii litewskiej* M. Karłowicza. Nie można jednak pominąć pierwszego doświadczenia w ujęciu rodzimego krajobrazu, którego dokonał Karol Lipiński w *Souvenir de la mer Baltique* op. 19. Inspiracją do powstania dzieła mogły być strofy Wincentego Pola: „*Piękna nasza Polska cała. Piękna żyzna i niemała! Wiele krain, wiele ludów. Wiele stolic, wiele cudów*”.

Tomaszewski dokonał jednak hierarchizacji mediów, co pozwala na interpretację ich ważności. Taniec narodowy wyróżnił jako drugi, tuż za narodowym językiem mówionym. Czyż nie jest to miejsce szczególne? Język służy bowiem wprowadzeniu w społeczność, przyswojeniu wiedzy i nawyków, jest narzędziem artystycznej twórczości, osobistej ekspresji i komunikowania się, także w celu osiągnięcia doznań emocjonalnych. Takie ujęcie przedmiotu świadczy o szczególnym znaczeniu tańca narodowego, plasującego się tuż za nadrzędnym elementem identyfikującym naród. W 1904 roku Michał Fokin³³, rosyjski tancerz, choreograf,

³¹ Por. M. Tomaszewski: *Interpretacja...*, s. 105.

³² W. Pol: *Dzieła [...] wierszami i prozą. Mazur*. Lwów 1875. Kompozytorem muzyki do słów W. Pola jest J. Sierosławski. Utwór ten, śpiewany i tańczony jako chodzony, znajduje się w repertuarze Państwowego Zespołu Ludowego Pieśni i Tańca „Mazowsze” im. T. Sygietyńskiego.

³³ M. Fokin związany był z carską, petersburską szkołą baletową, Teatrem Maryjskim, a następnie z Baletami Rosyjskimi Diagilewa (Ballets Russes de Diaghilev 1909-1929), gdzie reprezentował tradycje narodowe. Balety Rosyjskie Diagilewa prezentowały początkowo w Paryżu, a następnie w Ameryce, małe impresjonistyczne, ekspresjonistyczne i kubistyczne formy baletowe. Wśród twórców współpracujących z zespołem, którzy wywarli ogromny wpływ na kształt sztuki tanecznej XX wieku, byli: I. Strawiński, A. Pawłowa, W. Niżyński, I. Karsawina, I. Bakst, M. Rambert, L. Masin, P. Picasso, J. Cocteau, E. Satie, B. Niżyńska, G. Balanchine, S. Lifar, L. Wójcikowski, St. Idzikowski. M. Fokin po raz pierwszy swój artystyczny program sformułował już w 1904 roku we wstępie do baletu *Dafnis i Chloe*, na rok przed pierwszą wizytą Isidory Duncan w Petersburgu. Dojrzały program reformy ogłosił w liście otwartym do redaktora „The

reformator baletu, twórca *Chopiniany*³⁴ - baletu do utworów fortepianowych Fryderyka Chopina, pisał: „Taniec powinien tłumaczyć duszę aktorów, ich uczucia, charaktery i przeżycia zgodnie z tym, jak przeżywają je na scenie i w przewidzianym ograniczonym czasie. Więcej. Tańcowi należy przydać ostateczną liczbę szczegółów tak, aby wyrażał całą epokę”³⁵. Polski taniec narodowy miał w swym bezpośrednim oddziaływaniu wpływ na ludzką psychikę i osobowość w czasach utraty polskiej państwowości. W tak trudnych okolicznościach jak zabory stał się wyrazem zbiorowej tożsamości narodu, nastąpił także wyraźny wzrost znaczenia i roli tańca narodowego. Okoliczność ta może dziwić, bo nie mogliśmy przecież sobie „wytańczyć” niepodległości, a podstawowym obowiązkiem obywatelskim i patriotycznym była walka o niepodległość Polski. Nieustające przywoływanie wspomnień lat świetności Rzeczypospolitej kształtowało szeroki katalog służących do tego środków - od walki zbrojnej w powstaniach narodowych, po batalię piórem, pędzlem i gestem. Niemniej, właśnie w okolicznościach zagrożenia człowiek, społeczność pragnie uchronić i zachować to, co stanowi jego kulturę, bowiem „nigdy rzeczywistość, nawet w przypadku rewolt czy gwałtownych rewolucji, nie zostaje «zniesiona» czy «zanegowana w całości, do końca»”³⁶. Taniec pozwalał więc poznać tym, którzy wcześniej pozbawieni byli jego poznania. Pełnił nie tylko rolę rozrywki, ale kształcił postawy godne naśladowania, pielęgnował wartości, o których Tatarkiewicz mówi, że są zawsze wartościami czegoś (*von etwas*), lub

Times” z 6 VI 1914 r. (zob. J. Pudełek: *Tajniki sztuki baletowej. Rozważania o estetyce i anatomii baletu*. Warszawa 1995, s. 107).

³⁴ Prapremiera baletu, w orkiestracji M. Kellera i A. Głazunowa pt. *Tańce do muzyki Chopina*, odbyła się 8.03. 1908 r. w Teatrze Maryjskim w Petersburgu (przedstawienie na cel dobroczynny). Pierwsza wersja baletu składała się m.in. z *Poloneza A-dur* op. 40 nr 1 tańczonego w strojach narodowych, *Nokturnu As-dur* op. 32 nr 2, *Walca cis-mol* op. 64 nr 2. 19. 02. 1909 r. balet ten wystawiono w Petersburgu pod tytułem *Chopiniana*. Polska premiera odbyła się w Warszawie w Teatrze Wielkim 6. 12. 1908 r. Balet ten, zatytułowany *Sylfidy*, którego muzykę kilkakrotnie na nowo instrumentowano, zyskał wielką popularność i wszedł do repertuaru wielu zespołów baletowych na świecie.

³⁵ J. Lawson: *A History of Ballet and its Makers*. Londyn 1973, s. 97.

³⁶ W. Mackiewicz: *Ontologia jednostki*. Warszawa 1995, s. 97.

wartościami na czymś (*an etwas*), bądź - jeszcze inaczej mówiąc - wartościami, które ufundowane są w czymś (*in etwas*)³⁷.

Taniec kształcił ducha patriotyzmu, był manifestacją godności i dumy. Miał zatem wymiar indywidualny i społeczny, ale czy elitarny? Odpowiedź jest negatywna. Taniec, pełniąc rolę społeczną swym zasięgiem, obejmował wszystkie warstwy społeczne, których współistnienie powodowało demonstrację poczucia własnej wartości i honoru. Polski taniec narodowy można nazwać narzędziem naprawy, doskonalenia i budowania wrażliwości mającej wpływ na przetrwanie i zachowanie identyfikacji narodowej. Stając się antidotum na troski i lęki, taniec dawał poczucie jedności, był akceptacją życia. Podkreślić należy, że rola afirmacyjna tańca wzrastała, dzięki niej można było zachować te wartości, których pragnienie zachowania było jednym z celów społecznych. Taniec, opatrzone treściami pozamuzycznymi, stał się środkiem walki z zaborcą, a podniesiony do rangi symbolu stał się „pierwiałkiem narodowym”. Jego bezprecedensowa funkcja kulturowa ukonstytuowała się w zakresie ocalenia tradycji i zachowania pamięci narodowej. Nie byłoby to możliwe bez udziału czynnika ludzkiego, bowiem, jak pisze A. Kłoskowska: „Człowiek nosi w sobie zakodowane we własnej świadomości przekazy symboliczne, poprzednio znalezione, dekodowane, odczytane w dziejach intelektualnych, artystycznych, w opisie dziejów”³⁸. Człowiek, identyfikując się z wieloma grupami i społecznościami, zdolny jest do przekazywania treści, właściwych zastanym historycznie uwarunkowaniom. To upadek państwa polskiego dokonał przewartościowania tańca polskiego, który wcześniej pojmowany był jedynie w kategoriach obrzędu i zabawy. Trafna jest teza Romana Ingardena stwierdzającego, że: „(człowiek) wytwarza świat, który mimo swej stale utrzymującej się zasadniczej postaci przybiera niezliczone, wciąż nowe oblicza historyczne. Jego świadoma aktywność wyraża się przede wszystkim w trzech zasadniczych formach: jako poznawanie tego, co prawdziwe, jako czynienie Dobra i kształtowanie Piękna”³⁹.

³⁷ Por. R. Ingarden: *Księżeczka o człowieku*. Kraków 1998, s. 167.

³⁸ A. Kłoskowska, dz. cyt., s. 109.

³⁹ R. Ingarden, dz. cyt., s. 13.

W jaki sposób zatem realizowały się w tańcu narodowym naczelne wartości? Co stanowi w nim „syndrom narodowości” i jakie konstytutywne cechy posiada?

Roman Ingarden wskazuje na to, co prawdziwe. Czy taniec narodowy można uznać za *prawdziwy*? Owszem, w tym sensie, że odzwierciedlał odruchy „serca” i „rozumu”, eksponował polskie cechy charakterologiczne, które właśnie w praktyce wykonawczej tańców znalazły swe miejsce. Polonez, mazur, krakowiak, kujawiak, oberek stanowią esencję polskości. Zawarte w nich cechy typowo polskie, jak duma, męstwo, odwaga, szarmanckość, sentymentalizm były oznaką polskiego usposobienia i mentalności. Łukasz Gołębiowski tak to charakteryzował: „Przy krokach posuwistych, acz bez skoku, tańczący urozmaicał swą postać. Nie dawał wprawdzie polonez mężczyźnie sposobności do pokazania się z pewną lekkością, lecz powagę i uprzejmość rozwijał, jaka zdobić powinna rycerza”⁴⁰. Karol Kurpiński tańce polskie podzielił właśnie pod względem wyrazu na radosne, pochodzące z ziem piaszczystych, i melancholijne, wywodzące się z „tłustej ziemi, gdzie lud skłonniejszy jest do dumania nad czasem upływającym”⁴¹. Poznawanie tego, co prawdziwe, jak wskazuje Ingarden, odbywało się przy udziale czynnika emocjonalnego, na co składało się rozpoznanie własnych emocji, orientowanie się w nich, a następnie na ich eksponowanie. Była to jednak prezentacja podporządkowana obranym celom, początkowo użytkowym, a z czasem artystycznym. Czy było to świadome działanie? Jak najbardziej, bowiem bez świadomego eksponowania tańców nie można by mówić o ich zakorzenieniu się w kulturze i polskiej tradycji. Zygmunt Gloger pisał: „Obyczajem i tradycjami różnią się narody między sobą, one stanowią ich obraz moralny i piętno ich charakteru, któremu nadają wdzięk właściwy, a dla potomnych są spuścizną po ojcach (..)”⁴².

⁴⁰ Z libretta M. Radziwiłła, 1784, cyt. za R. Lange: *Cechy wykonawcze choreotechniki polskiej*, w: *Dziedzictwo europejskie a polska kultura muzyczna w dobie przemian*. Studia pod red. A. Czekanowskiej. Kraków 1995, s. 164.

⁴¹ K. Kurpiński: *O pieśniach w ogólności*. „Tygodnik Muzyczny pod redakcją Karola Kurpińskiego”, 1820 nr 9, s. 33-34.

⁴² Z. Gloger: *Rok Polski wżyciu, tradycji i pieśni*. Warszawa 1900, s. 1.

Czy taniec narodowy przyczyniał się do konstruowania dobra? „Nauka czy sztuka, prawo i kościół, naród czy rodzina w żadnym momencie nie wytwarzają wszystkich dóbr do których są zdolne, ale są ich zbiornikami, magazynującymi dobra, które w odpowiedniej chwili odpowiedni ludzie będą mogli zaktualizować”⁴³. Aktualizacja przywołana przez Tatarkiewicza została zrealizowana przez społeczność żyjącą na terytorium Rzeczypospolitej⁴⁴. Rozważając istotę aktualizacji, warto zastanowić się nad poziomem świadomości tańca, który z czasem ukonstytuował się jako taniec narodowy. Określenie *polskie tańce narodowe*, a także *narodowe śpiewki i śpiewy* pojawiło się w Polsce po raz pierwszy w pierwszych dwudziestu latach wieku XIX. Z wypowiedzi muzyków, kompozytorów, historyków obyczajów tamtych czasów wynika, że w ten sposób najogólniej określano *tańce prowieniencki polskiej*, w odróżnieniu od tańców obcych, pochodzenia cudzoziemskiego (głównie włoskiego, francuskiego, angielskiego), które były bardzo modne od końca wieku XVII poprzez cały wiek XVIII⁴⁵. Do tańców pochodzenia polskiego w tym czasie zaliczano oryginalne wiejskie tańce krakowskie, wielkopolskie, góralskie i kujawskie. Popularność tańców i ich rozpowszechnienie, a także zerwanie silnego kontaktu z regionem, co wiązało się niejednokrotnie z utratą znaczenia i funkcji jakie tańce do tej pory odgrywały, doprowadziło do ukształtowania się ich jako ogólnopolskich tańców towarzyskich. Holenderski historyk kultury Johann Huizinga dostrzega właśnie zabawowy charakter tańca, szukając jego źródeł formułuje słowa: „taniec sam w sobie jest zabawą najpełniejszym tego

⁴³ Wł. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 535.

⁴⁴ „Rzeczpospolita lat sześćdziesiątych XVIII stulecia stanowiła o wiele bardziej zadawnioną nazwę ustrojowo-polityczną i pojęcie administracyjno-polityczne niż rzeczywiste państwo. Rozległy, bezkresnonizyczny, wsiowy kraj bez granic zewnętrznych (te, na ogół słabo wytyczone, stały otworem i stale bywały gwałcone) dzielił się formalnie na dwa terytoria: Koronę i Litwę, przy czym trzymały się one odrębnie właściwie tylko siłą inercji i tradycji. Owa granica wewnętrzna łączyła raczej niż dzieliła. Istniała raczej w instytucjach prawno-ustrojowych, dość w istocie rzeczy pustych, acz zastałych i silnych brzemieniem wieloletniości” (T. Łepkowski, dz. cyt., s. 9).

⁴⁵ Z. Stęszewska: *Muzyczne zagadnienia tańców narodowych w Różne formy tańców polskich* red. Irena Ostrowska. Warszawa 1980, s. 168.

słowa znaczeniu”⁴⁶. Muzykolog Zofia Stęszewska stwierdza, że „obecnie w definiowaniu tańców narodowych podkreśla się przede wszystkim ich związek z tańcami ludowymi zaznaczając ich odmienną funkcję (tańca towarzyskiego - nie obrzędowego)”⁴⁷, zwraca również uwagę na inny aspekt „w typowych nowo utworzonych tańcach narodowych, o charakterze towarzyskim nie chodziło więc o bezpośrednie sięganie do polskiej muzyki ludowej, lecz głównie do tańców już o charakterze towarzyskim, spopularyzowanych wśród polskiej szlachty i magnaterii w różnych zakątkach naszego kraju”⁴⁸. Nadanie kategorii tańce narodowe miało charakter ewolucyjny postępowało pod wpływem czynników artystycznych, obyczajowych i historycznych. Długotrwały okres ich kształtowania przebiegał na terenach Rzeczypospolitej przed i porozbiorowej właśnie w różnych środowiskach: magnackich, szlacheckich, chłopskich, a w wieku XIX także mieszczańskich⁴⁹. To właśnie te społeczności dokonały aktualizacji, którą akcentuje Władysław Tatariewicz. Dodać należy, że były to wielonarodowe społeczności, w których „z czasem poddani polskojęzyczni, choć nie bez oporów, uznali historię państwa szlacheckiego za swoją własną, również poddani posługujący się innym językiem, lecz stopniowo identyfikujący się z elitami narodowymi, odnaleźli w dawnej Rzeczypospolitej swoje dziedzictwo”⁵⁰.

⁴⁶ Cyt. za I. Turska: *Spotkanie ze sztuką tańca*. Kraków, 2000, s. 15. Johann Huizinga: *Homo ludens, zabawa jako źródło kultury*, przekł. M. Kurecka i W. Wirpsza. Warszawa 1967.

⁴⁷ Z. Stęszewska: dz. cyt. s. 169.

⁴⁸ Tamże, s. 168.

⁴⁹ Między rokiem 1800-1910 ludność miast w Europie wzrosła dziesięciokrotnie. Kształtował się i upowszechniał miejski styl życia i bycia, miejska kultura (...). Rozwój miast nastąpił też na całym terytorium dawnej Rzeczypospolitej, choć w stopniu wielce zróżnicowanym. U schyłku XVIII w. ludność miejska stanowiła, według różnych szacunków, od 14 do 17 % ogółu populacji. Jedynie na zachodnich rubieżach państwa liczba ta przekroczyła 20%, czyli była bliska wskaźnikowi Skandynawii i wschodnich prowincji Prus. Za duże miasta uważano Warszawę i Gdańsk. Około 1800 roku największy procent ludności miejskiej miały Anglia, Holandia, północne Włochy (A. Chwalba, dz. cyt., s. 87).

⁵⁰ Tamże, s. 20. W 1795 roku dopełniły się dzieje Rusi-Ukrainy w ramach Rzeczypospolitej. Była to ważna data w historii narodu ukraińskiego, podobnie jak i łotewskiego, który zamieszkiwał dawne Inflanty Polskie, Kurlandię i Semigalię. Dla Litwinów zabory oznaczały zerwanie ciągłości dziejów Wielkiego Księstwa Litewskiego, podobnie dla narodowych elit białoruskich.

John Locke, reprezentant empiryzmu brytyjskiego twierdził, że „dobrem jest to, co powoduje lub powiększa nam przyjemność lub zmniejsza cierpienie”⁵¹. W myśl tej tezy polski taniec narodowy spełnia oba te kryteria. Jak rozumieć taniec w kontekście przyjemności? Otóż przyjemność to pozytywne, optymistyczne uczucie o różnym natężeniu, trwałe lub chwilowe, nacechowane emocjonalnie, co zgodne jest ze stanowiskiem Władysława Tatarkiewicza: „W konkretnym stanie przyjemnym oprócz samych uczuć oraz związanych z nimi dążeń - zawsze zawarte są wrażenia, a prawie zawsze wyobrażenia i myśli. I od tych wrażeń, wyobrażeń i myśli zdają się zależeć nasze uczucia”⁵². Uczucia optymistyczne zmniejszały cierpienie ludzi pozbawionych własnej państwowości, swobody używania języka, korzystania z dóbr kultury. Z tym niewyobrażalnym bólem i żalem łączył się gniew, rozpacz, wstręt i odraza. Nieustający strach przed rzeczami niepokojącymi i groźnymi łączył się z chwilowymi oznakami przyjemności, jaką dawał taniec. Cierpienie i przyjemność działały bowiem wspólnie, przez co kształtowały postawy pełne inspirującej intensywności. „Stany przyjemne powstają zależnie nie tylko od chwilowego usposobienia, ale także od stałych dyspozycji człowieka”⁵³. Stałą dyspozycją społeczeństwa polskiego żyjącego pod zaborami było doświadczanie polskości w każdym jej wymiarze, a taniec polski stanowił jeden z kluczowych jej elementów. Myślimy bowiem nie tylko słowami, ale i obrazami, co nasila się głównie w sferze podświadomości, a nasze myśli „cwałują jak tańczący w krakowiaku”, „wirują niczym pary w obertacie”, czego dowodem są słowa brytyjskiego psychologa Georga Borodina: „(taniec) zaspokaja podświadome pragnienia myślenia i marzenia w dynamicznych obrazach”⁵⁴. Dzięki konstytutywnemu „współczynnikowi humanistycznemu”, na który wskazuje również Florian Znaniecki, taniec ma swe miejsce w zbiorze wartości, które „są przedmiotami czyjegoś doświadczenia. Są takie, jakimi je widzą ludzie, którzy je wytwarzają lub z nich korzystają”⁵⁵.

⁵¹ Cyt. za Wł. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 542.

⁵² Tamże, s. 80.

⁵³ Tamże, s. 89.

⁵⁴ G. Borodin: *Invitation to Ballet*, Londyn 1959, s. 129.

⁵⁵ Cyt. za: Wł. Tatarkiewicz: *O filozofii i sztuce*. Warszawa 1986, s. 73.

Taniec narodowy był wytworem ludzkiej działalności i tradycji kulturowanej za pośrednictwem ustnego przekazu, muzyki, literatury, sceny teatralnej, rozpraw i publikacji, malarstwa i grafiki. To od twórczej siły człowieka zależy realizacja wartości, a bez obcowania z nimi człowiek jest głęboko nieszczęśliwy. Uszczęśliwia go obcowanie z wartościami, ich urzeczywistnianie, a „dzięki szczególnej umiejętności przewidywania ich jakości wytwarza na podłożu świata realnego, przez odpowiednie przetworzenie niektórych rzeczy i wywołanie pewnych procesów, nowy świat - świat kultury ludzkiej, w którym wartości się ukazują⁵⁶”.

Roman Ingarden zwrócił uwagę na jeszcze jeden aspekt: na świadomą aktywność człowieka zmierzającą do kształtowania piękna. Platon jako pierwszy pytał: - Czyż ciał nie nazywamy pięknymi ze względu na ich użytek, na ich zastosowanie do celu, do którego się nadają?⁵⁷ . Platon również w swych estetycznych rozważaniach jako pierwszy zwrócił uwagę na pojmowanie tańca jako umiejętności artystycznej, spełniającej określone kryteria, podporządkowanej zasadom z dominującą w niej kategorią piękna. Na początku XIX wieku Friedrich Schiller określał piękno jako takie, które: "jest wyrazem wolności (...). Wobec piękna czujemy się wolni, ponieważ popędy zmysłowe pozostają w harmonii z prawem rozumu: wolni czujemy się wobec wzniosłości"⁵⁸. Nieomal dwieście lat później na stronach *Historii piękna* Umberto Eco poddaje piękno takiej definicji: „(...) piękno związane jest z wieloma sztukami wyrażającymi je i nie ma jednolitego statusu: w hymnach piękno wyraża się w harmonii kosmosu, w poezji - w radującym ludzi zaklęciu, w rzeźbie - we właściwej mierze i symetrii poszczególnych części, w retoryce w odpowiednim rytmie"⁵⁹. Teza Eco skłania do uzupełnienia katalogu o taniec, w tym również o polski taniec narodowy. W czasie upadku państwa polskiego stał się bowiem fundamentalnym środkiem wyrazu realizowanym przez twórców baletów. Wyrażał piękno i wdzięk,

⁵⁶ R. Ingarden, dz. cyt., s. 23.

⁵⁷ Cyt. za: Wł. Tatarkiewicz: *Historia estetyki*, t. I: *Estetyka starożytna*. Wrocław 1960, s. 152.

⁵⁸ F. Schiller: *O wzniosłości*, 1801, w: U. Eco (red): *Historia piękna*, przeł. A. Kuciak. Poznań 2005, s. 297.

⁵⁹ Tamże, s. 41.

które tak definiował Edmund Burke: „Wdzięk jest wyobrażeniem mało się różniącym od piękna, polega też na rzeczach wcale podobnych. Wyobrażenie wdzięku należy do postawy i ruchu. Wdzięk jednej w drugim wymaga, aby nie było widać wysiłku; potrzebny jest nieznaczny skłon ciała i harmonijność członków (...). Na tej lekkości zaokrągleniu, delikatności postawy i ruchu polega cały czar wdzięku (...)”⁶⁰. Czar zatem i wdzięk, wzniosłość oraz elegancja, delikatność i melancholia, ale też duma i zawadiackość stały się kanwą polskich baletów. Harmonijność spletała się w nich z dynamicznością, tak jak piękno z prawdą, bo „piękno jest prawdą, prawda pięknem”⁶¹.

Dziś doświadczamy piękna poprzez dzieła artystów - poetów, malarzy, muzyków i choreografów, to oni poprzez swoje dzieła opowiadają nam o tym co piękne, także poprzez eksponowanie brzydoty⁶². Nie inaczej było w dobie utraty polskiej państwowości. Szczególnego znaczenia nabierały dzieła teatralne prezentujące polską tradycję. Wśród ponad trzydziestu baletów demonstrujących polskie tańce narodowe w latach 1785-1918 na uwagę zasługują te pierwsze, wykonywane przez Tancerzy Jego Królewskiej Mości - pierwszy zespół baletowy noszący miano fundamentu baletu polskiego. Są to: *Żniwiarze, czyli wieczory wieśniacze* (1785r.); *Rybaki* (1786r.) w choreografii Daniela Curza; *Zabawy żołnierskie* (1787r.); *Krakowiacy i kozacy* (1788r.) w choreografii Daniela Curza; *Dzień wieśniaczy* (1788r.); *Wanda Królowa Polski* (1788 r.) w choreografii Gabriela Le Doux czy *Werbunek* (1794 r.) - wieńczący dzieło Wojciecha Bogusławskiego i Jana Stefaniego - *Cud mniemany czyli Krakowiacy i górale* (premiera w przededniu wybuchu powstania kościuszkowskiego). 14 marca 1823 roku na scenie Teatru Narodowego odbyła się prapremiera pierwszego polskiego baletu o tematyce narodowej *Wesele w Ojcowie* w choreografii Luisa Thierry’ego, Julii Mierzyń-

⁶⁰ Tamże, s. 293. E. Burke: *Dociekania filozoficzne o pochodzeniu naszych idei -wzniosłości i piękna*. III, 22, 1756.

⁶¹ J. Keats: *Oda na urnę grecką*, V, 1820 w: U. Eco, dz. cyt., s. 315.

⁶² Por. U. Eco, dz. cyt., s. 148 : Potwory, uwielbiane i budzące trwogę, traktowane z dystansem i zarazem swobodnie, wraz z całym urokiem swej straszności coraz liczniej zaczęły pojawiać się w literaturze i malarstwie, od piekielnych opisów Dantego po późniejsze obrazy Boscha. Zaledwie kilka wieków później, w klimacie romantyzmu i dekadencji, już bez hipokryzji uznano urok straszności i piękno szatana.

skiej i Maurice Piona. Autorami muzyki byli Karol Kurpiński i Józef Damse. Pierwsze w historii artystyczne ujęcie narodowej sztuki baletowej doczekało się popularności nieporównywalnej z żadnym innym spektaklem. Balet ten, modyfikowany i udoskonalany przez kolejnych choreografów baletu warszawskiego, przetrwał na scenie Teatru Narodowego nieomal wiek. Jakże trafna jest myśl niemieckiego muzykologa Curta Sachsa definiującego taniec w następujących słowach: „(taniec jest) odtwarzaniem rzeczy widzianych i słyszanych, nadawaniem formy i materii nieuchwytnym, na wpół świadomym spostrzeżeniom, doświadczeniom procesu twórczego”⁶³.

Przez cały wiek XIX, aż do odzyskania niepodległości, liczne represje ze strony zaborców nie zdołały zburzyć działań zmierzających do zachowania rodzimej tradycji i ocalenia jej od zapomnienia. Mogło to mieć miejsce między innymi za sprawą Romana Turczynowicza - najwybitniejszego polskiego choreografa tego okresu, znawcy tańca polskiego, twórcy jego artystycznej formy. W swojej działalności Turczynowicz stał na straży rodzimej kultury, wielkiego orędownika i współpracownika znalazł on w osobie Stanisława Moniuszki. Owoc kooperacji choreografa i kompozytora stanowiła synteza polskich tańców narodowych, które swe stałe miejsce znalazły w operze *Halka* wystawionej na scenie narodowej w Warszawie w 1858 r. (układ mazura, poloneza i tańców góralskich przetrwał na scenie narodowej do 1917 r.).

Balety, opery, *divertissement* i operetki stały się środkiem przekazu treści, symboli i wartości narodowych. Obecny w nich taniec narodowy zyskał rangę symbolu, do którego nawiązuje Władysław Tatarkiewicz stwierdzając: „Inne jeszcze rzeczy zaliczane bywają do dóbr dlatego, że dobra symbolizują, są ich oznakami, symbolami”⁶⁴. Oczywiście jest, że taniec symbolizował polskość, działał zarówno na sferę umysłową, estetyczną, jak i moralną, stał się elementem patriotyzmu, który „(...) nie jest cechą narodową. Jest nią natomiast jego barwa, odrębność treściowa jego składników”⁶⁵. Dziś symbolami Rzeczypospolitej, w myśl art. 28 Konstytucji z dnia 2 kwietnia 1997 r., są: wizerunek orła białego w ko-

⁶³ C. Sachs: *World History of the Dance*. Nowy Jork 1937, s. 8.

⁶⁴ Wł. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, s. 535.

⁶⁵ T. Łepkowski, dz. cyt., s. 511.

ronie na czerwonym polu, barwy biały i czerwony oraz hymn - Mazurek Dąbrowskiego. Onegdaj symbolem, synonimem polskości był polonez, który zadomowił się w paneuropejskiej suicie, komponowanej w dobie Baroku i Klasycyzmu. Zapisy nutowe znajdujące się poza Polską wskazują na następujące nazwy tańców pochodzenia polskiego: *Chorea Polonica*, *Palette Polacho*, *Polnischer Tanz*, *Polonoise*, *Polonaise* i *Polonesso*. Najstarsza informacja na temat polskiego ceremoniału dworskiego pochodzi z niemieckiej kroniki śląskiej z 1406 roku, w której znaleźć można następujący opis: „między tańcami niemieckimi wymienia się *Polnischer Tanz* z krótką charakterystyką ruchową podkreślającą, że był to taniec typu chodzonego ze zginaniem nóg w kolanach, w wolnym tempie. Kolejne zapisy sięgają 1547 roku, roku koronacji Henryka Walezego⁶⁶.

Popularność poloneza wzrastała na salonach europejskich od końca XVIII wieku: „Wieczór na balu (14 czerwca 1789 r.) w sali bawiliśmy się wszyscy i tańczyli *sur la Fin c'etoit bien animee e urles martinity* najwięcej tańczyłem polskiego”⁶⁷. Dowodem na to jest również wypowiedź Michała Kleofasa Ogińskiego z 1828 roku: „muzyka tańca polskiego wywiera zazwyczaj bardzo przyjemne wrażenie na cudzoziemcach z wszelkich krajów”⁶⁸. Podkreślić należy, że powodzeniem cieszyła się wśród takich kompozytorów jak: Georg Ph. Telemann, Jan S. Bach, Wilhelm F. Bach, Leopold Mozart, Wolfgang A. Mozart, Ludwig van Beethoven, Carl M. Weber, Gioacchino Rossini, Franz Schubert, Ambrois Thomas, Michał Glinka, Richard Wagner, Modest Musorgski, czy Piotr Czajkowski.

Obok poloneza międzynarodową karierę robił także mazur. Pierwsze zapisy mazura pochodzą z 1752 roku i znajdują się w *Anfangsgruende zur musikalischen Setzkunst* u J. Riepka, który słyszał go od polskich flisaków i kupców⁶⁹. Z czasem mazur stał się europejską własnością, a

⁶⁶ Por. Zofia Stęszewska, dz. cyt., s. 175.

⁶⁷ Zb. Chaniecki: *Macieja Dulskiego muzyczne relacje i opinie z europejskich wojaży w latach 1788-1792*, w: *Polskość i europejskość w muzyce*. "Forum Muzykologiczne" nr 1, 2004, s. 8. Sekcja Muzykologów Związku Kompozytorów Polskich.

⁶⁸ M. K. Ogiński.- *Listy o muzyce*. Kraków 1956, s. 57.

⁶⁹ Por. Z. Stęszewska, dz. cyt., s. 182.

powodzeniu tańca miała podobno sprzyjać obecność na paryskich balach polskich oficerów napoleońskich. Taniec ten, pełen elegancji, nie zatracony polskiego charakteru stał się na tyle popularny, że uznano go obligatoryjnym elementem edukacji Włosek i Angielek. W dobrym tonie było nie tylko grać mazura na fortepianie, ale także znać jego kroki i figury⁷⁰. O tym, jak wielką estymą cieszył się mazur, świadczą słowa Cypriana Kamila Norwida: „To, co Polacy nazywają liryką jest zawsze mazurkiem (...). Oni by radzi lirykę Ezechiela na nutę Trzeciego Maja mazurkiem podrygiwać (...) ram tam tam! Ram tam, tam”⁷¹.

Archetypy tańców narodowych odnaleźć więc można już w XVI wieku, zawarte są one głównie w źródłach zagranicznych i to zarówno w zakresie tabulatury lutniowej, organowej, jak i przeznaczonej dla innych instrumentów klawiszowych. Wyróżnikiem kategorii „tańce polskie XVI-XVII wieku” było wskazanie w tytule nie tylko ich polskości, ale również świadczącego o polskości descendentalnego trójmiaru i dwumiaru. To właśnie ta rytmika stanowi fundamentalną cechę wspólną tańców polskich, przy ich odmiennej choreotechnice i charakterze wykonawczym. Postulat znajomości polskich tańców narodowych jest dziś wyjątkowo aktualny, bowiem mało kto potrafi tę „wielką piątkę” wymienić, tym bardziej zatańczyć. Polskie tańce narodowe - polonez, mazur, krakowiak, oberek i kujawiak, przepełnione prawdziwym liryzmem, niosą ze sobą pokłady emocjonalności, żywiołowości i entuzjazmu, współtworzą one dzieje narodu, który „istnieje z kultury i dla kultury”⁷².

Summary

In the time of the loss of Polish statehood in 1772 to 1918 years, five dances: polonaise, mazur, cracovienne that is to say krakowiak, oberek and kujawiak gained the status of Polish national dances. Their unprecedented cultural function greatly contributed to the salvation of the tradition and to the preservation of the national memory. In those days, Polish national dances constituted not only social, educational and

⁷⁰ Por. M. Demska-Trębacz: *Po ziemi...*, s. 18.

⁷¹ Cyt. za M. Tomaszewski: *Oblicze i losy pieśni polskiej 1795-1918*, w: *Muzyka polska w okresie zaborów*, red. K. Bilica. Warszawa 1997, s. 16.

⁷² Jan Paweł II: *Pamięć i tożsamość*. Kraków 2005, s. 89.

artistic functions but they also integrated the society, and together with the music, literature, theatre, fine arts, architecture, learning, education and philosophy influenced patriotic attitudes and sustained the sense of national bond. National dance can be considered the instrument for the building of the sensibility which contributed to the surviving of the nation and to the preserving of the national identity. Being an antidote to the cares and apprehensions, the dance constituted an acceptance of life, gave the hope for the recovery of the sovereignty and played unusually important role in the process of the cultivation and preservation of the native culture.

Key words: national memory, national dances, national identity, sovereignty, native culture.

STEFAN KONSTAŃCZAK

KOSMOPOLITYZM W ETYCE ?

Kwame Anthony Appiah: *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych*, przekład Joanna Klimczyk. Warszawa, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, 2008, 207 s.

Autor prezentowanej książki pochodzi z Ghany i jest profesorem filozofii na Laurance S. Rockefeller University. W środowisku naukowym znany jest zwłaszcza ze swoich prac z filozofii kultury oraz etyki polityki (*Color Conscious: The Political Morality of Race*, 1996). Jest ponadto autorem kilku powieści beletrystycznych. W swoich pracach zajmuje się zwłaszcza zderzeniem partykularnych wartości kultur lokalnych z globalnymi problemami i regułami całej ludzkości. Można zauważyć, że w swych pracach chętnie korzysta z osobistych doświadczeń mieszkańca Czarnej Afryki, który zaadoptował się do multikulturowej rzeczywistości Stanów Zjednoczonych. Nie inaczej też należy potraktować pierwszą książkę tego autora przetłumaczoną na język polski - *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych* (*Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*).

Jak na autora wydanej nieco później książki *Experiments in Ethics* (2008), przyjęty w omawianej publikacji punkt wyjścia zakładający, że przez ostatnie 40 000 lat ludzkość nie zmieniła się w zauważalny sposób, jest co najmniej zdumiewający. Teza, jakoby dziecko urodzone przed kilkudziesięciu tysięcy laty poddane odpowiednim zabiegom wychowawczym byłoby identyczne w sposobie bycia ze współczesnymi, nie znajduje uzasadnienia choćby w świetle socjobiologii. Zapewne autor chce w ten sposób uzasadnić drogą pośrednią, że wystarczy tylko zmienić otoczenie społeczne, a każdy mieszkaniec regionów cywilizacyjnie zapóźnionych od razu może się stać obywatelem świata. Jest to stanowisko dość popularne w Stanach Zjednoczonych, którego pokłosiem są podejmowane próby wprowadzenia demokracji w stylu amerykań-

kańskim w krajach, w których demokracji nigdy dotąd nie było. Optyzmizm autora nie znajduje więc uzasadnienia w tym, co się dzieje obecnie w Iraku czy Afganistanie.

Można się jednak zgodzić z Appiahem, że ludzie są w stanie zgodnie współpracować w ramach dowolnie dużej zbiorowości, a dowodem jest np. istnienie wielkich aglomeracji. Nie oznacza to jednak, że mieszkańiec Kairu jest w stanie współdziałać z mieszkańcem Tokio we wszystkich sprawach, a takie przekonanie można wynieść z lektury książki.

Przyjęcie terminu kosmopolityzm w pozytywnym znaczeniu tego słowa jest racjonalnym zabiegiem. W Polsce słowu „kosmopolita” towarzyszy jednak raczej negatywne zabarwienie emocjonalne, a stąd czytelnicy mogą mieć kłopoty z aprobatą toku wywodu prowadzonego w książce. Appiah, pisząc o źródłach kosmopolityzmu, słusznie wskazuje na cyników, którym także należałoby przypisać autorstwo tego terminu. Jednak dość kontrowersyjnie wygląda jego teza, że jest on wynikiem dwu w zasadzie przeciwstawnych ludzkich skłonności, z których pierwsza wiąże się z przekonaniem, że mamy jakieś obowiązki wobec innych. Druga tendencja zaś wydaje się zasadnicza dla rozumienia kosmopolityzmu przez Appiaha, bo chodzi o niewymuszone akceptowanie wartości innych osób i ich sposobu życia (s. 13-14). Jest to kontrowersyjne stwierdzenie, gdyż w żadnej ludzkiej zbiorowości nie ma przyzwolenia na zachowania pewnego typu. Nie istnieje także uniwersalny wzorzec, swoiste minimum moralne, który mógłby zostać zaaprobowany przez całą ludzkość. Nawet próba osłabienia wymowy tej tendencji poprzez przyzwolenie każdemu na praktykowanie własnego stylu życia nie zmienia istoty problemu. Zderzenie obu tendencji w rozumieniu autora miałoby być, poprzez ich zjednoczenie, momentem zrodzenia się moralności globalnej (kosmopolitycznej).

Nacjonalizm jest oczywistym wrogiem i zagrożeniem kosmopolityzmu. Appiah, zauważając ten fakt, rozszerza tendencje, które wcześniej przypisywał poszczególnym jednostkom, na całe narody. W ten sposób stara się wykazać, że poczucie lojalności względem własnej grupy jest przeciwne tendencjom globalizującego się świata. Być może jest złem, że na ogół nie wybieramy na swoich przywódców osób pochodzących z mniejszości, ale w świecie sprzecznych i krzyżujących się interesów ko-

smopolityzm winien przynosić jakieś korzyści osobom go wyznającym. Z wykazaniem tego Appiah ma niemałe kłopoty. Być może dlatego ostatecznie akceptuje lojalność względem bliskich jako niezbędny czynnik tożsamości jednostkowej człowieka. Twierdzi nawet, że stronnictwo i lojalność nie mają żadnej przyszłości, choć mają jakąś przeszłość. Nawet omawiany szerzej brak stronnictwa w relacjach z innymi konserwuje przecież zastany stan rzeczy, a nie go zmienia. Także odwoływanie się do własnych przeżyć dziecka zrodzonego ze związku Angielki z obywatelem Ghany nie może być żadnym dowodem na istnienie analogicznych tendencji ogólnoludzkich.

Jeśli nawet rzeczywiście równie naturalne jest pragnienie migracji, jak pragnienie osiedlenia się (s. 17), to trudno na tej podstawie budować coś, co łączy wszystkich ludzi na świecie. „Kosmopolityzm nie jest trudny, trudne jest jego odrzucenie” (s. 19). Jako istoty nieustannie migrujące jesteśmy, zdaniem autora, skazani na upowszechnienie się kosmopolitycznych postaw. Wynika to z przekonania autora, że istnieje przynajmniej jakieś *pensum* wartości wspólne dla wszystkich ludzi, choć ich zasadnicza pula zawsze przejawiać się będzie w wymiarze lokalnym.

Wiele miejsca w książce zajmuje prezentacja postaci, które są historycznymi przykładami upowszechniania się idei kosmopolityzmu w dziejach. Klasycznym przedstawicielem jest dla autora Richard Francis Burton (1821-1890). Ten znakomity lingwista i sławny podróżnik, znany głównie jako tłumacz *Baśni z tysiąca i jednej nocy*, świat zwiedzał głównie jako angielski dyplomata, co nieco przeczy jednoznacznemu uznaniu go za kosmopolitę. Sam Appiah wskazuje na niedostateczną troskę Burtona o innych ludzi, jak choćby kupowanie i wykorzystywanie niewolników w swoich licznych podróżach, co przecież przeczy przyjętym w książce dwóm wyznacznikom postawy kosmopolitycznej.

Appiah ostrożnie wskazuje na zakaz podróży do Mekki dla niemuzułmanów jako przykład bariery religijnej utrudniającej upowszechnianie się kosmopolityzmu. Nie przypadkiem nietolerancja islamu w wielu miejscach książki jest użyta jako przykład przeszkód w procesie globalizacji. W dalszej kolejności omawia niektóre zwyczaje lokalne, które zdają się nie sprzyjać upowszechnianiu kosmopolityzmu, jak choćby rytualne obrzezanie kobiet czy kanibalizm. Tym samym autor

musi założyć relatywizm aksjologiczny kosmopolityzmu oraz automatyczną rezygnację z opracowania uniwersalnej etyki. Autor, dla wsparcia swego założenia, sięga do poglądów Gertrude Elizabeth Anscombe twierdzącej, że naszymi działaniami kierują przekonania oraz pragnienia. Te pierwsze wyrażają świat, są więc do niego dopasowane, a pragnienia świat zmieniają, a zatem są niezgodą na stan istniejący. Przekonania są zatem prawdziwe bądź nie, a pragnienia zaspokojone bądź nie (s. 38). Appiah zakłada, że przekonania w znacznym stopniu warunkują nasze pragnienia, ale nie całkowicie. Zatem po usunięciu wszystkich pragnień warunkowanych naszymi przekonaniem zawsze zostają takie, które nie są warunkowane czymkolwiek. Idąc dalej wyciąga z tego dość karkołomny wniosek: skoro ludzie w różnych częściach świata mają różne, niczym nie uwarunkowane pragnienia, czyli kierują się różnymi wartościami, to relatywizm aksjologiczny jest zjawiskiem racjonalnym. Analizując relacje pomiędzy faktami a powinnościami Appiah ostatecznie dochodzi do wniosku, że choć dążenie do nadania wartościom obiektywnego statusu jest niewykonalne, to tolerancja jako wartość uniwersalna nie może mieć charakteru subiektywnego.

Appiah w pierwszej kolejności odrzuca stanowisko pozytywistyczne uznając, że zawsze sprowadza ono status wartości do punktu wyjścia, do błędnego koła w wyjaśnianiu. Po podważeniu pozytywistycznej pewności co do statusu wartości, autor to samo robi z faktami. Uważa bowiem, „że to co się widzi zależy od tego w co się wierzy” (s. 60). Wspiera się przy tym przekonaniem Pierre Duhema, że każdy fakt równie dobrze opisuje więcej niż jedna teoria. W podobnym duchu dalej przywołuje przykład Norwooda Hansona, który w *Patterns of Discovery* (1958) udowadniał, że naukowiec dostosowuje swój warsztat badawczy do przyjętych teoretycznych założeń. Nie można więc oddzielić przyjętej teorii od uzyskanych danych. Inaczej mówiąc, przyjęte założenia teoretyczne mają zdroworozsądkowe korzenie i nie stoją w jaskrawej sprzeczności z powszechnymi przekonaniem. Appiah nie jest w tym oryginalny, bo innymi słowy opisuje to samo, co stwierdził dużo wcześniej Thomas Kuhn.

Interesujące są natomiast uwagi autora na temat wartości. Słowne określenia „dobra”, czy też „słuszności” zawierać mają element aprobaty

ze strony osoby je wypowiadającej. Są one dla autora „rozmyte”, choć mają charakter uniwersalny. Jest to jednocześnie przyzwolenie na określanie za ich pomocą nawet całkowicie odmiennych stanów rzeczy. W tym momencie autor zdaje się akceptować założenia metaetycznej „teorii dobrych racji”.

Największe wrażenie w trakcie lektury książki wzbudziły we mnie rozważania autora na temat tabu „nieczystości” i rytuałów oczyszczania. W tym przypadku można zauważyć analogię pomiędzy tym, co uważamy za dobre i „czyste”. Autor porzuca jednak przedwcześnie ten intrygujący wątek i przechodzi do omawiania podstaw językowych tzw. Złotej Reguły. Konkluzją wywodu jest teza, że kosmopolityzm uwzględniać musi zawsze interesy innych ludzi. Dlatego przystępując do dialogu z obcymi powinniśmy zdawać sobie sprawę z tego, że mówiąc o wartościach możemy nie zgadzać się w kwestii używanego „(...) słownika wartości, możemy nadawać temu samemu słownikowi odmienne interpretacje oraz możemy tym samym wartościom przydawać różną wagę” (s. 90-91).

Appiah słusznie stwierdza, że „(...) język wartości pomaga ukształtować wspólne reakcje na poziomie myśli, działania i uczuć” (s. 93). Można się nie zgadzać w wielu kwestiach, ale jeśli mówimy o tych samych wartościach, to konsensus zawsze jest możliwy. Dialog, żeby się toczył, nie wymaga uzyskania wcześniejszego porozumienia. Zatem, zdaniem autora, tylko tocząc dialog przywykamy do siebie oraz do aprobowanych słowników wartości. Inaczej mówiąc, brak komunikacji interpersonalnej jest podstawą nietolerancji.

Zaskakuje jednak stwierdzenie autora, że kosmopolita powinien wspierać słabnące enklawy tych, którzy uparcie bronią wartości swych kultur przed globalizacją niwelującą różnice. Wydaje się także, że Appiah akceptuje tezę o naturalnym charakterze różnic pomiędzy ludźmi. Zatem ludziom należy pozwolić tak żyć, aby nie czuli się przymuszani do akceptacji tego, czego sami nie pragną. Kosmopolityzm byłby więc nader tolerancyjny, ale to prawda, że nie ma żadnego dialogu pomiędzy tym, który narzuca coś siłą, a tym, który się przed tym broni.

Jeśli kosmopolityzm rzeczywiście ma być przyszłością świata, to jego przełomowość podkreśla uznanie Terencjusza z jego tezą „ile ludzi,

tylę opinii” za prekursora nowej epoki. To zapewne zabieg celowy Appiaha, gdyż ten sam komediopisarz poprzez przypisywaną mu maksymę „nic, co ludzkie...” uznawany jest za prekursora Odrodzenia. Kontaminacja, wymieszanie, połączenie w jedną całość, to zdaniem autora kosmopolityczna przyszłość świata. Co zaskakujące, przeszkody dla tego procesu upatruje w kulturze i sztuce, a raczej ich ochronie przez poszczególne państwa i narody jako swego dziedzictwa.

Zupełnie nie na miejscu są rozważania autora o antykosmopolitach, których upatruje w fundamentalistach wszelkiego rodzaju, przy czym Osama bin Laden w książce urosł na ich ikonę. W ujęciu autora, alterglobaliści też musieliby być antykosmopolitami, a przecież w świetle wcześniejszych wynurzeń nie są. Lepiej przecież porozumiewają się między sobą niż zwolennicy globalizacji. Sądzić należy, że Appiahowi w dostrzeżeniu tej sprzeczności przeszkadza przekonanie o nieuchronnym zglobalizowaniu świata wedle jednego wzorca. Tym samym podziela przynajmniej po części tezę Fukuyamy o „końcu historii”. Potwierdza to przekonanie, twierdząc za A. Senem, że głodu nie ma tylko w demokracjach (s. 198). A może tezę tę trzeba zmienić na całkowicie inną, że nie ma demokracji, bo jest głód?

Ogólne wrażenie z lektury może być rozczarowujące. Książka jest po prostu przegadana, równie dobrze można byłoby całą jej treść wyrazić na 1/3 jej objętości. Autor ma wyraźne problemy z określaniem swojego stanowiska w nieomal każdym podjętym problemie. Ciągłe odwoływanie się do własnych doświadczeń dziecka zrodzonego na pograniczu dwóch kultur dodaje książce kolorytu, ale nie zawsze wspiera głoszone poglądy. Niektóre twierdzenia są typowymi założeniami metafizycznymi, a ponadto są arbitralne i niczym nie są uzasadnione, jak np. „Istnieje tylko jedna rzeczywistość...” (s. 64). W rezultacie z lektury niewiele wynika, nie ma w niej również jasnego wskazania, czemuż to właśnie kosmopolityzm miałby być lekarstwem na problemy ludzkości. Nie jest to także ani monografia, ani podręcznik akademicki. Dużo bliżej autorowi do popularnego i w znacznej mierze gawędziarskiego felietonu niż do rozprawy akademickiej.

PIOTR STANKIEWICZ

ATEIZM RICHARDA DAWKINSA

Richard Dawkins: *Bóg urojony*, przeł. Piotr Szwajcer.
Warszawa, wyd. CiS, 2007, 520 s.

Bóg urojony jest pierwszą książką Richarda Dawkinsa w całości poświęconą prezentacji jego poglądów dotyczących religii. Dawkins, sławny biolog i popularyzator nauki, również we wcześniejszej twórczości nie ukrywał swego stanowiska w tej materii, zawsze jednak dochodziło ono do głosu na marginesie spraw ściśle naukowych. *Bóg urojony* jest pierwszą książką, w której jego antyreligijna krucjata staje się tematem zasadniczym. Wyrażenie to nie jest przesadzone. Dawkins jest zadeklarowanym ateistą i jednym z najbardziej obecnie wpływowych intelektualistów z tego nurtu myślowego. Dla jego poglądów określenie „ateizm” wydaje się zresztą zbyt skromne. Bardziej pasowałoby określenie „antyteizm”, jako że nie poprzestaje on na stanowczym stwierdzeniu, że tezy wszystkich religii są fałszywe. Dawkins idzie dalej i głosi, że religia jest dla ludzkości i człowieka niczym więcej jak szkodliwym balastem, który należy odrzucić.

Swoją argumentację stara się zaprezentować w sposób możliwie pełny i systematyczny. Rozpoczyna (r. 2) od prezentacji tego, co określa jako „hipotezę Boga”. W następnym rozdziale przywołuje najbardziej znane dowody i argumenty za tą hipotezą (dowody ontologiczny i kosmologiczny, *zakład Pascala* i inne), za każdym razem dbając o ich szczegółową refutację. Następnie przechodzi do kontrnatarcia (r. 4) i przedstawia argumenty na rzecz nieistnienia Boga. Następne dwa rozdziały poświęcone są swego rodzaju „historii naturalnej” religii i moralności. Dawkins poszukuje w nich ich psychologicznych i biologiczno-ewolucyjnych źródeł, konkludując następnie (r. 7), że religia ani nie dostarcza teoretycznego uzasadnienia dla moralnego życia człowieka, ani też nie jest faktycznym teŝe moralności źródłem. W następnych dwóch

rozdziałach wyjaśnia, jakie niebezpieczeństwa tkwią w religijnym sposobie myślenia (r. 8), a także dlaczego i w jaki sposób należy walczyć (słowem!) o jego wypalenie (r. 9). Ostatni rozdział książki zawiera rekapitulację powyższego i próbę nakreślenia obrazu świata, z którego religia została usunięta.

Książka sprzedała się w wielkim nakładzie wywołując na całym świecie olbrzymie zainteresowanie oraz liczne dyskusje i spory. Jak się wydaje, przebiegały one na ogół według pewnego dość prostego schematu. Oto część czytelników, ta, która identyfikuje się z Dawkinsa wolejącym, „naukowym” ateizmem, przyjęła książkę z wielką aprobatą, czyniąc z niej swego rodzaju *credo*. Po drugiej stronie barykady znaleźli się ci, w których wzbudziła ona głęboki sprzeciw i dla których stała się ona zarazem obiektem mniej lub bardziej zacieklej ataków.

W moim przekonaniu, owa silna polaryzacja postaw i brak głosów pośrednich spowodowane są specyficznie emocjonalną reakcją, jaką *Bóg urojony* na ogół budzi. Uważam ponadto, że wiedzie ona najczęściej na interpretacyjne manowce, wypaczając lub wręcz całkowicie przesłaniając faktyczny problem, który wiąże się z zarysowanym przez Dawkinsa światopoglądem. Poniżej postaram się zwięźle przedstawić to, co uważam za przyczynę takiego stanu rzeczy, oraz wydobyć owo sedno, które skrywa się na ogół pod powierzchnią schematycznych dyskusji o tej książce.

Otóż jedną z zasadniczych różnic między nowożytno-współczesnym, a starożytnym pojmowaniem filozofii jest ta, że nieporównanie słabiej obecne jest w naszych czasach rozumienie jej jako pewnej całościowej postawy wobec życia, postawy mającej decydujący wpływ na wszystkie tego życia aspekty. Gdzieś w biegu dziejów zanikł ideał filozofa rozumianego jako przewodnika po obszarach zarówno wiedzy, jak też ducha oraz życia praktycznego. Można by zasadnie argumentować, że źródłem tej sytuacji jest fakt, że po połączeniu się myśli greckiej z wiarą chrześcijańską, a także wygaśnięciu u schyłku starożytności tych nurtów filozofii, które chrystianizacji się nie poddały, wszelkie „przewodnictwo duchowe” zostało zaanektowane przez prądy myślowe o wydźwięku mniej lub bardziej religijnym. Sytuacja ta utrzymała się w znacznej mierze do dziś. W nowożytności i czasach nam współczesnych powstała

wielka różnorodność doktryn i sposobów myślenia, nie zmieniło się jednak to, że (w pospolitym przynajmniej odbiorze) tak jak filozof - a po wyemancypowaniu się nauki, również naukowiec - może być przewodnikiem w obszarze wiedzy teoretycznej, tak monopol, lub przynajmniej głos decydujący, w sprawach związanych z duchowością ma zawsze myślenie w jakimś przynajmniej stopniu religijne. To właśnie zjawisko sprawia, że patrząc wstecz, na szkoły stoików i epikurejczyków chociażby, nieodwołalnie musimy je postrzegać również jako pewne „sekty” pół-religijne. Dzieje się tak dlatego, że kategorie „przewodnictwa duchowego”, „dobrego życia”, czy też „zbawienia” łączą się nam z myśleniem religijnym dużo silniej niż łączyły się Grekom przedchrześcijańskiej starożytności. Młodego człowieka, zastanawiającego się „jak żyć?” odesłano by w starożytności do którejś ze szkół filozoficznych. W dzisiejszych czasach miałby on znacznie trudniejszy orzech do zgryzienia, bo szkół w rozumieniu antycznym już nie ma (pewne ich funkcje przejęły kościoły), a samo pytanie ma odcień znacznie bardziej religijny.

Zastanówmy się teraz, jakie konsekwencje ma dla Dawkinsa opisana tu sytuacja. Otóż dokładnie takie same, jak dla wszystkich nowożytnych ateistów - stoją oni bowiem w zasadniczo innej sytuacji niż ateści starożytni. Epikura czy Lukrecjusza usuwanie bogów ze świata było czymś radykalnie innym niż usuwanie Boga przez Dawkinsa i jemu podobnych. Koncepty tamtych były znacznie bardziej „całościowe”, było oczywiste, że są to nowe, odrębne i od bogów niezależne ścieżki duchowe. Dawkins natomiast bije głową w ścianę nie do przebicia, na próżno zarzekając się, że ateista może „wieść życie równie głębokie” jak osoba religijna. Nie może - a na pewno nie *jego* ateista - bo kategorie „życia duchowego” są dziś zbyt silnie połączone z kategoriami uznawanymi tradycyjnie za religijne.

W tym też tkwi źródło tak szerokiej i różnorodnej krytyki, z jaką spotkał się *Bóg urojony*. Skoro wciąż pokutuje w naszym sposobie myślenia przekonanie, że rzeczy w życiu najistotniejsze muszą być konieczne ujmowane w sposób choć trochę zabarwiony religijnie, to każda próba całkowitego zanegowania religijnej strony życia spotkać się musi z gwałtowną reakcją. Może ona przybierać formy najróżniejsze, a wszystkie one będą po prostu obroną przed zamachem na to, co ludzie

uważają za najświętsze w swym życiu. Realizacje mogą być tu różne - mogą to być głosy, że bez Boga „życie straci sens”, że „zniknie moralność”, że „świat opanuje zło i ludzie będą źli”. Odpowiedzią może być też czysta agresja i Dawkins z tymi wszystkimi formami krytyki się boryka. Również w sensie dosłownym, co widać po otrzymywanej przez siebie korespondencji, którą obszernie w książce cytuje.

Wszystkie te rodzaje zarzutów stara się on uprzedzać i systematycznie, mniej lub bardziej sumiennie odpierać. Czy mu się to udaje? Oczywiście nie, a to dlatego, że nie jest to w ogóle dyskusja merytoryczna. Wszystkie ataki na niego są tylko najróżniejszymi werbalizacjami jednego i tego samego przekonania, że odrzucenie religijnego sposobu myślenia jest jednoznaczne z odrzuceniem wszystkiego, co nadaje życiu sens. Nikogo oczywiście nie przekona najstaranniejsze nawet odpieranie zewnętrznych przejawów tej intuicji, i z tego powodu Dawkins może się wydawać przekonujący wyłącznie już przekonany.

Tak oto zarysowują się przyczyny specyfiki sporu o *Boga urojonego*: u jego podstaw tkwi pewien nieusuwalny, choć czasem ukryty, religijny odcień naszego myślenia. Przejdę tym samym do drugiej części mej wypowiedzi i spróbuję naświetlić to, co uważam za sedno problemu poruszonego przez Dawkinsa.

Spójrzmy więc na tę książkę jako na tekst w pełni filozoficzny, jako na pewną całościową wypowiedź na temat świata. Jak widzi świat nasz autor? Widzi świat pod pustym niebem, świat bez Boga i jakiegokolwiek wyższej siły. Świat rządzony przez ślepe i obojętne prawa przyrody, świat, w którym człowiek rodzi się z prochu i w proch się obraca, świat, w którym nadzieja na trwanie po śmierci jest złudą, a wszelka metafizyka - bajką.

Jak się do takiej wizji ustosunkować? Istnieje niewątpliwie pewien odruch, by określić ją jako „pesymistyczną”, jednak chwila namysłu każe zauważyć - i jest to rzecz kluczowa - że przypisanie jej tego predykatu nie jest wcale konieczne. Nie ma bowiem żadnego powodu, dla którego człowiek, jako jedyny zdolny do świadomego działania podmiot, nie miałby własnoręcznie wnieść w ten świat czegoś, co by ponure barwy tego obrazu rozwiało i ten pesymizm przewyciężyło. O to, co by to konkretnie miało być, można się już szczegółowo spierać, możliwości

są najróżniejsze, od choćby „Feuerbachowsko-kształtnej” „religii człowieka”, poprzez kult sztuki, aż po etykę heroiczną, domagającą się czynów bez względu na nagrodę, która nie ma skąd nadejść. Jedno jednak jest pewne - coś to być musi, inaczej bowiem pozostanie świat wyłącznie kurzawą nonsensu, z której trudno będzie znaleźć lepsze wyjście niż Witkiewiczowskie „palnięcie sobie w łeb”.

Trzeba ponadto stwierdzić, że jeśli widzimy świat tak, jak go widzi Dawkins, to zaproponowanie tego, co by mogło mu nadać sens, nie jest żadnym mało istotnym uzupełnieniem, przeciwnie, jest naszym najświętszym obowiązkiem i najważniejszym zadaniem. Samo opisanie tego pustego świata jest tylko czynnością wstępną, ten zaś, kto proporcje myli skupiając się wyłącznie na owym „oczyszczeniu pola”, ten wzbudza automatyczne podejrzenie o krótkowzroczność albo wręcz o to, że zachłystnąwszy się działaniem negatywnym przestał w ogóle czuć potrzebę działania pozytywnego.

W tym jednak punkcie można by nie bezzasadnie protestować, twierdząc, że Dawkins próbuje coś na puste miejsce po usuniętej religii wprowadzić. Jego propozycją jest niewątpliwie nauka - radość, jaką ona daje, duma ze światła rozumu, a także ogólniej, szczęście płynące z poznawania i doceniania złożoności Kosmosu. Jak na to wypada odpowiedzieć?

Po pierwsze, niewątpliwie zgodzić się trzeba, że są ludzie, dla których poznanie naukowe pełnić może rolę czynnika nadającego życie sens ostateczny (nie wątpimy również, że należy do nich Dawkins). Niezrozumiałe jest już jednak - po drugie - dlaczego do należnego nauce szacunku dołączana jest tu z taką lekkością wiara, że stanowi ona *panaceum* na wszystko, i że w ostatecznym rachunku ze wszystkich strapień nas uleczy. Po trzecie wreszcie, Dawkinsa wiara w rozum wydaje się zupełnie ślepa na to, czego uczy historia, wygląda wręcz chwilami na przeniesioną żywcem z Oświecenia. Zdaje się on nie widzieć, że „przyrodzone światło rozumu” jest o tyle specyficzne, że im więcej rozświeśla, tym więcej zarazem ciemności ukazuje, a przede wszystkim, że człowiek z przerażającą łatwością potrafi się go wyzbywać lub kierować przeciwko samemu sobie.

Tym nieco anachronicznym stosunkiem do rozumu i nauki znacznie osłabia Dawkins swoje szanse na załatanie poznaniem pustego miejsca po Bogu. Nie to jest jednak rzeczą kluczową. Brakiem najbardziej elementarnym jest jego ślepotą na ludzi myślących inaczej, na to, że umysły innego typu mogą być mało wrażliwe na rozkosze czysto poznawcze. Może to być dla nich zwyczajnie zbyt mało, ale mogą też chcieć po prostu *czegoś innego*. Na przestrzeni całej książki, z niebywałą determinacją i niezłomną konsekwencją, karczuje autor drzewo ludzkiej duchowości, pozostawiając na nim jedną tylko gałąź - gałąź poznania naukowego. I tym samym popełnia błąd, który trudno jest już wybaczyć i który ostatecznie dyskwalifikuje *Boga urojonego* jako próbę głębszej wypowiedzi o świecie.

Spróbujmy podsumować. Dawkins nie tylko wypędza Boga ze świata, ale chciałby też ognistym mieczem wypalić wszelkie ślady, które mógł on po sobie pozostawić. Widzi świat wyłącznie naturalistycznie i anty-metafizycznie, jako pozbawiony wszelkich sił wyższych i czynników pozamaterialnych. Taki obraz świata był już nieraz w dziejach proponowany, lecz - co ciekawe - wydaje się, że dziś właśnie, w dobie ogromnego postępu empirycznej wiedzy o świecie i człowieku, w dobie postępującej sekularyzacji i przy narastającym bagażu ponurych doświadczeń historycznych, mógłby on zdobyć więcej zwolenników niż kiedykolwiek. Dawkins jednak, prorok już przekonanych i apostoł już nawróconych, gra tu rolę złego adwokata, który przegrywa sprawę, która wcale do przegranej nie jest. Bo jeśli nawet można by się zgodzić na świat przezeń opisywany, to nie można mu wybaczyć owego zatrzymania się w ćwierć kroku, owego wejścia na pole, po którym nie tylko nie potrafi się poruszać, ale co do którego nawet nie jest świadomy, czego to pole od niego wymaga.

Dawkins chce oczyścić świat z tego, co wydaje mu się wytworem fantazji, ale Zachowuje się przy tym jak robotnik teatralny, który sprząta scenę, po czym siada na niej i z zadowoleniem kontempluje puste deski, uważając je za szczyt piękna. A na to być zgody nie może, nie ma bowiem żadnej wartości na scenie pustej. W tym pięknym, lecz obojętnym Kosmosie trzeba dopiero zacząć grać przedstawienie.

JOANNA ZEGZUŁA-NOWAK

REMINISCENCJE O MYŚLI FELIKSA KONECZNEGO

Sonia Bukowska: *Filozofia polska wobec problemu cywilizacji. Teoria Feliksa Koniecznego*. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2007, 152 s.

W obliczu pogłębiających się antagonizmów kulturowych dużą popularnością we współczesnej politologii cieszy się teoria „zderzenia cywilizacji” sformułowana przez Samuela P. Huntingtona. Tymczasem, teoria ta wykazuje zdumiewającą zbieżność z „teorią cywilizacji”, którą nieco zapomniany polski filozof Feliks Konieczny zaczął opracowywać nieomal równo sto lat temu. Jest więc sposobność, aby przypomnieć niektóre założenia teorii Koniecznego, a pretekstem ku temu jest wydana niedawno staraniem Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego praca Soni Bukowskiej *Filozofia polska wobec problemu cywilizacji*.

Mamy coraz większą świadomość, że wobec istnienia różnorodnych form i struktur cywilizacyjnych, współistniejących obok siebie we współczesnym świecie, stale narastają i pogłębiają się problemy cywilizacyjne. Są to, między innymi: zacofanie cywilizacyjne, ubóstwo, niedożywienie, antagonizmy populacji o odmiennych modelach życia zbiorowego, brak dostępu do odpowiedniej opieki medycznej, choroby, analfabetyzm, zubożenie kulturowe (degeneracja grup etnicznych, zanik i zagrożenie istnienia wielu języków świata). Ich eskalacja wskazuje, że istotnym przedsięwzięciem wydaje się próba ustalenia istoty zjawiska procesu cywilizacyjnego jak i jego struktury wewnętrznej, a także określenie zależności tego procesu od różnych czynników wewnętrznych i zewnętrznych, takich jak: rozwój techniki, rasa, język, religia, uwarunkowania geograficzne czy tradycja. W konsekwencji bowiem działanie to, być może, pozwoli na podjęcie próby rozwiązania, bądź też chociażby minimalizacji, wielu problemów cywilizacyjnych współczesnego świata.

Prezentowana książka stanowi próbę ujęcia koncepcji historiozoficznej Feliksa Konecznego, jednego z najwybitniejszych polskich teoretyków cywilizacji. Autorka omawianej publikacji stoi na stanowisku, iż mimo, że „dziś część poglądów Konecznego jest już anachroniczna, to sformułowana przez niego teoria z pewnością warta jest zauważenia” (s. 139). Jest to niewątpliwie także interesująca monografia, poruszająca zagadnienia kształtowania się teorii wielości cywilizacji w polskiej historiozofii. Co ważne, dotychczasowe prace poświęcone poglądom Konecznego nadal pozostawiają wiele problemów otwartych, nie wyczerpując możliwości interpretacyjnych. Jak pisze autorka we *Wstępie*: „(...) rozważania zawarte w tej książce są próbą ujęcia historiozoficznych poglądów Konecznego w kolejny schemat interpretacyjny, który oczywiście mógłby być przyczynkiem do dalszych dyskusji. Przedmiotem dociekań są nie tylko najważniejsze aspekty teorii polskiego historiozofa, ale w związku z tym, że teoria owa była wyrazem ogólniejszej tendencji w europejskiej refleksji nad dziejami, porównuje się ją również z innymi sformułowanymi w tym okresie koncepcjami pluralizmu cywilizacyjnego” (s. 8). Jego koncepcja zatem stanowi odzwierciedlenie ówczesnych tendencji przejawiających się w ujęciu dziejów przez pryzmat typologicznej różnorodności cywilizacji.

Autorka przekonuje, że mimo upływu lat nie sposób odmówić teorii Konecznego oryginalności. Przejawia się ona już w samej definicji cywilizacji, „(...) która zrywa z dotychczasowymi sposobami interpretacji pojęcia i zastępuje je ujęciem strukturalistycznym” (s. 7). W tamtym okresie bowiem teoretyczny obszar rozważań dotyczących cywilizacji wyznaczały takie czynniki, jak: rasa, język, religia, czy środowisko geograficzne. Natomiast interpretacja Konecznego akcentowała całościowy charakter danej cywilizacji, stanowiącej system zespolonych jej elementów (s. 44). W ujęciu zaś istoty i przyczyn różnic cywilizacyjnych „(...) szczególne znaczenie zyskiwał stopień komplikacji życia zbiorowego (...), bowiem źródła wielości cywilizacji nie były identyczne dla niższych i wyższych szczebli jego rozwoju” (s. 137). W tym kontekście, wśród cech różnicujących cywilizacje filozof wyszczególnił między innymi: stosunek do czasu, prawo, etykę, zdolność do wytworzenia świadomości narodowej. W konsekwencji zaś, najważniejsze kryterium

zróżnicowania cywilizacyjnego sprowadzało się do tego, iż rodzaj cywilizacji zależy od tego, która sfera: duchowa czy materialna zyska w niej przewagę (s. 84-85). Ponadto: „Znamion oryginalności nie była pozbawiona także koncepcja praw dziejowych, w zamyśle Konecznego bowiem pod ich postacią faktycznie kryły się prawa cywilizacji, które miały nie tylko decydować o «ładzie dziejowym», ale także umożliwiać zachowanie metody organizującej życie zbiorowe danego zrzeszenia” (s. 138). Co ważne, Bukowska zwraca uwagę, na fakt, iż filozofia dziejów w ujęciu Konecznego nie od razu spotkała się z uznaniem i zrozumieniem w rodzimym środowisku naukowym, wcześniej zyskując zainteresowanie uczonych zagranicznych (pierwszym z nich był Anton Hilckmann, s. 7). Jest to zjawisko dość typowe na polskim gruncie akademicko-naukowym, gdzie niejednokrotnie doniosłe koncepcje naukowe zostają doceniane dopiero po upływie wielu lat, czasem nawet po śmierci samego autora.

Sama publikacja została podzielona na cztery rozdziały, które poprzedzono krótką notą biograficzną. Przybliżyła ona nieco czytelnikowi postać autora *O wielości cywilizacji*, przedstawia jego drogę naukową oraz zainteresowania badawcze. Autorka zamieściła także wykaz jego najważniejszych dzieł w dorobku twórczym, które, jak zapewnia: „(...) obrazują (...) rozległość jego zainteresowań naukowych” i, co ważne, ze względu na zakres tematyczny nie zostały ujęte w bibliografii (s. 13). Pracę otwiera rozdział prezentujący stanowisko Feliksa Konecznego wobec metody uprawiania teorii dziejów. Drugi rozdział zaś poświęcony został zagadnieniu zmian w zakresie podmiotowości dziejów, jakie dokonały się w historiozofii na początku ubiegłego wieku, a także analizie problemu istoty cywilizacji oraz jej relacji do kultury. Kolejny rozdział natomiast stanowi prezentację oraz charakterystykę siedmiu cywilizacji (chińskiej, bramińskiej, żydowskiej, turańskiej, arabskiej, bizantyńskiej oraz łaćńskiej), które, zdaniem Konecznego, stanowią współczesne metody organizacji życia zbiorowego. Z kolei, ostatni rozdział podejmuje zagadnienie istnienia trwałych zasad i prawidłowości, których odkrycie stanowiło istotny cel, jaki historiozof stawiał swojej nauce o cywilizacji. Co ciekawe, jak pisze we *Wstępie* Bukowska: „Rozważaną koncepcję prawidłowości historycznych poprzedza prezentacja teore-

tycznego stanowiska F. Konecznego na tle problemu przewyższania ewolucjonizmu w historiozofii” (s. 9).

Publikacja jako całość stanowi prezentację idei cywilizacji jako podmiotu dziejów w ujęciu F. Konecznego. Jego teorię zaliczyć można do dwudziestowiecznego nurtu pluralizmu cywilizacyjnego, reprezentowanego przez takich twórców jak: Spengler, Toynbee, Sorokin, Kroeber, Bagby, Dawson, Majewski, czy wspomniany już Huntington (s. 32-33). Autorka przedstawia takie zagadnienia w koncepcji polskiego historiozofa jak: geneza i pojęcie cywilizacji (jako metody ustroju życia zbiorowego), oraz przyczyny ich odrębności i co za tym idzie, próbuje odpowiedzieć na pytanie o przyczyny istnienia pluralizmu cywilizacyjnego. Warto docenić, iż niejednokrotnie porównuje ona poglądy Konecznego z innymi, podobnymi koncepcjami, zwracając uwagę zarówno na liczne podobieństwa jak i przeciwieństwa między nimi. Co ciekawe, pisze, że: „Analizując kształtowanie się idei pluralizmu cywilizacyjnego, warto zwrócić uwagę na problem oryginalności poglądów F. Konecznego, ponieważ zdaniem A. Hilckmanna, teoria naszego filozofa miała chronologiczne pierwszeństwo wobec teorii O. Spenglera. (...) Hilckmann był przekonany, że tylko fatalny zbieg okoliczności sprawił, iż polski filozof nie jest uznawany za prekursora takiego sposobu ujmowania dziejów” (s. 34).

Jednakże, mimo wielu istotnych ustaleń w kwestii znaczenia koncepcji Konecznego na tle współczesnej filozofii dziejów, nie dość wyraźnie akcentuje ona oczywiste analogie w poglądach S. Huntingtona i polskiego filozofa. Mimo niewątpliwej doniosłości teorii Konecznego zauważa też, że przedstawiona perspektywa pluralizmu cywilizacyjnego autora *O wielości cywilizacji* budzić może pewne wątpliwości. Sprawadza ona bowiem wielość metod i sposobów organizacji życia zbiorowego zaledwie do dwóch typów: cywilizacji personalistycznych i cywilizacji gromadnościowych. Stanowić to może, jej zdaniem, istotny zarzut względem koncepcji tego historiozofa, gdyż nie odzwierciedla ona w pełni typologicznej różnorodności cywilizacji. Jednakże, w obronie założeń pluralizmu cywilizacyjnego w ujmowaniu dziejów przez Konecznego, Bukowska zaznacza, że jego typologia ma charakter czysto modelowy, „natomiast w rzeczywistości dziejowej układ cywilizacyjnych

przeciwieństw był bardziej skomplikowany” (s. 138). Fakt ten nie został niezauważony przez F. Konecznego. Według niego, spojrzenie na historię ludzkości wykazuje bowiem istnienie aż dwudziestu dwóch cywilizacji „(...) trwających dostatecznie długo, by zaznaczyć swój wpływ na bieg dziejów” (s. 138). Co istotne, do czasów współczesnych przetrwało z nich zaledwie siedem. Przy czym nie bez znaczenia jest fakt osobistego nastawienia autora względem rozważanych form życia zbiorowego. Bukowska dowodzi bowiem, że podkreślając wyjątkowość cywilizacji łacińskiej oraz przejawiając równocześnie negatywny stosunek względem cywilizacji żydowskiej, Koneczny nie zdołał uniknąć postawy wartościującej (s. 138). Co za tym idzie, „(...) rezygnacja z dziejów powszechnych ludzkości na rzecz dziejów różnych cywilizacji nie łączyła się w jego ujęciu z uznaniem równowartości tych cywilizacji” (s. 138).

Interesującym jest to, że autorka zwraca też uwagę na podobieństwa zarówno metodologiczne, jak i strukturalne koncepcji autora *O wielości cywilizacji* z dużo wcześniejszą teorią Hugona Kołłątaja. Píše następująco: „I w jednej, i w drugiej teorii początkiem rozważań były poszukiwania związków wszelkiej kultury, w obydwu podjęto próbę odpowiedzi na pytanie o możliwości i przyczyny różnic w poziomie zaawansowania cywilizacyjnego i w kulturze poszczególnych ludów, wreszcie, charakteryzowało je przekonanie, że prawa rządzące światem ludzi muszą zostać wydobyte z ogólnej sumy działań ludzkich w drodze konkretnych badań historycznych” (s. 23-24). Nie bez znaczenia jest więc tu fakt, że, to właśnie temu uczonemu Koneczny przypisał przełomową rolę w rozwoju badań historiozoficznych (s. 24). Z kolei, jak podkreśla Bukowska, bez odzewu Konecznego pozostała wybitna działalność i twórczość ówczesnego historyka, Handelsmana, który zajmował wówczas czołową pozycję w świecie nauk historycznych. Stara się ona wytłumaczyć ten fakt, odwołując się do niezgodności obszarów zainteresowań badawczych obu myślicieli. Wskazuje też na słabości metodologiczne w koncepcji Konecznego, który za główną metodę uważał metodę indukcyjną. Jak zauważa: „(...) postulowana przez Konecznego metoda indukcyjna nie była (...) pozbawiona słabych punktów, wynikających przede wszystkim z bezpośredniego odniesienia do indukcji Bacona” (s. 25). Chodzi tu o fakt, że podobnie jak angielski filozof, autor *O*

wielości cywilizacji wnioskowanie oparł na przesłance domysłnej uznając, iż każdy fakt historyczny prowadzi do uogólnienia, będąc materiałem jakiejś dziejowej zasady.

Warte uznania wydaje się także porównanie poglądów filozofa w kwestii relacji cywilizacji do kultury ze stanowiskiem współczesnego mu Floriana Znanieckiego, dla którego cywilizacja była pojęciem znacznie węższym od kultury. W odróżnieniu od tego socjologa, Koneczny pojmował kulturę jako istotną część składową cywilizacji. Jak pisze za J. Skoczyńskim autorka: „(...) cywilizacja jest kategorią naczelną, mieszczącą w sobie szereg kultur, będących niejako jej częściami składowymi” (s. 42).

Wartość publikacji podnosi szczegółowy indeks osobowy oraz bogata bibliografia podzielona na podmiotową, w której ujęto same prace Konecznego podejmujące problematykę cywilizacji, oraz przedmiotową, w której znajdują się zarówno opracowania dotyczące jego historiozofii, jak i literatura przedmiotu w ogóle.

Książka ta z pewnością godna jest polecenia z wielu względów. Autorka, posługując się prostym, komunikatywnym językiem prowadzi czytelnika przez kolejne etapy historiozoficznych rozważań Konecznego. Zwraca przy tym uwagę nie tylko na jego dokonania, ale także i na wiele aporii i niedociągnięć jego koncepcji. Równocześnie, broni też większości jego rozwiązań, starając się znaleźć racjonalne ich powody i źródła. Dlatego też, mimo licznych zarzutów z jej strony, publikacja ta cechuje się dużą dbałością o zachowanie jak najdalej idącego obiektywizmu i konsekwencją interpretacyjnego zamysłu. Ponadto na uznanie zasługuje też fakt, że Bukowska prezentując poglądy polskiego historiozofa w wielu kwestiach, każdorazowo umieszcza je na przestrzeni istniejących już koncepcji i rozwiązań, a także uwarunkowań historycznych, sytuacyjnych czy światopoglądowych. Zarysowuje ona także problematykę fundamentalnych pojęć, istotnych z punktu widzenia filozofii dziejów, takich jak: cywilizacja, kultura, proces historyczny, metoda badań historiozoficznych, pluralizm cywilizacyjny, czas, prawo, etyka, świadomość narodowa. Dzięki temu czytelnik zyskuje wiedzę nie tylko dotyczącą bezpośrednio stanowiska Konecznego, ale także w zakresie podstaw filozofii dziejów w ogóle.