



Edukacja Filozoficzna

W NUMERZE MIĘDZY INNYMI:

- Damian Leszczyński: *Polityka zbawienia*;
 - Małgorzata Czarnocka: *W sprawie zmiany statusu epistemologii*;
 - Paweł Okołówski: *Bierdiajew a Kroński*;
 - Marian Przełęcki: *Czy ludzie są dobrzy?*;
 - Anna Brożek: *Skąd biorą się rozbieżności w ocenach estetycznych?*;
 - Joanna Zegzuła-Nowak: *Spór o tożsamość filozoficzną Tatarkiewicza*;
 - Witold Mackiewicz: *Czy sofista może być politykiem?*;
 - Marcin Będkowski: *Jak ocenić regres Bradleya?*;
 - Tomasz A. Puczyłowski: *Uwagi o definicji kłamstwa*;
 - Anna Michalska: *Popper a Lakatos*;
 - Magdalena Wilejczyk: *Rodzaje i wartość przyjemności u dawnych Greków*;
 - Wojciech Fenrich: *More i Wittgenstein bronią świata zewnętrznego*;
- oraz pożegnania i recenzje.

UNIwersytet
Warszawski

Instytut Filozofii
49 2010 Warszawa

NOTY O AUTORACH:

Damian Leszczyński – dr, adiunkt, Zakład Ontologii i Teorii Poznania,
Instytut Filozofii, Uniwersytet Wrocławski;

Małgorzata Czarnocka – dr hab., docent, IFiS PAN, Warszawa;

Paweł Okołówski – dr, adiunkt, Zakład Filozofii Religii, Instytut
Filozofii, Uniwersytet Warszawski;

Marian Przełęcki – emerytowany prof. dr hab., Instytut Filozofii,
Uniwersytet Warszawski;

Anna Brożek – dr hab., adiunkt, Zakład Semiotyki Logicznej,
Instytut Filozofii, Uniwersytet Warszawski;

Joanna Zegzuła-Nowak – mgr, doktorantka w Zakładzie Etyki, Instytut
Filozofii, Uniwersytet Zielonogórski;

Marcin Będkowski – mgr, doktorant w Zakładzie Logiki, Instytut
Filozofii, Uniwersytet Warszawski;

Tomasz A. Puczyłowski – dr, adiunkt, Zakład Logiki, Instytut
Filozofii, Uniwersytet Warszawski;

Anna Michalska – mgr, doktorantka w Szkole Nauk Społecznych, IFiS
PAN, Warszawa;

Magdalena Wilejczyk – dr, adiunkt w Katedrze Prawa, Uniwersytet
Ekonomiczny we Wrocławiu;

Wojciech Fenrich – mgr, doktorant w Zakładzie Antropologii
Społecznej, Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski.

Autorów „Edukacji Filozoficznej” prosimy o nadsyłanie wydruków tekstów podpisanych własnoręcznie, z pisemną **propozycją wykorzystania materiału na łamach naszego pisma**. Do przesyłki należy dołączyć dyskietkę z plikiem dokumentowym WORD-2000, albo płytę CDR, oraz informacje o autorze: adres, miejsce pracy, tytuły naukowe i stanowisko pracy. Tekst nadesłany przez **osobę nie będącą jego autorem** nie będzie rozpatrywany. Honoraria płacimy tylko za materiały zamówione przez redakcję i za przekłady z języków obcych.

Tekst nadesłany pod adresem redakcji ma postać ostateczną (**wyklucza się możliwość dokonywania zmian merytorycznych na etapie korekty autorskiej**), a jego objętość nie może przekraczać jednego arkusza (ok. 40 tys. znaków, wraz ze spacjami), komunikaty i recenzje 0,5 arkusza. Artykuł należy opatrzyć krótkim streszczeniem w języku angielskim, z podaniem słów kluczowych. Przypis nie powinien przekraczać 5-8 wierszy.

Redakcja

Cena 20,- zł
Vat – 0,00 %

338834

„EDUKACJĘ FILOZOFICZNĄ” na terenie kraju sprzedają następujące salony i punkty sprzedaży detalicznej „RUCH”:

- Częstochowa:** Psd nr 323, KMPIK, al. Najświętszej Panny;
Gdańsk: KMPIK, ul. Długi Targ; KMPIK, Sopot, ul. Bohaterów Monte Cassino; KMPIK, Gdynia, ul. Świętojańska;
Katowice: KMPIK, ul. Teatralna; KMPIK, ul. P. Skargi;
Lublin: Psd nr 3008, ul. Radziszewskiego, Psd nr 3037, ul. Radziszewskiego; Psd nr 3118, ul. Krakowskie Przedmieście;
Łódź: Psd ul. Narutowicza 8/10; Psd ul. Piotrkowska 81;
Rzeszów: Salon Prasy, nr 0619, ul. Zygmuntowska 10; Psd nr 0963, Politechnika Rzeszowska, ul. W. Pola;
Toruń: Salon Prasy, ul. Grudziądzka; KMPIK, ul. W. Garbary;
Wrocław: Salon Prasy, ul. Kielbaśnicza; Salon Prasy, ul. Kościuszki; Salon Prasy, ul. Długa 41; KMPIK, pl. Kościuszki;

W **Krakowie** „Edukację Filozoficzną” sprzedaje Główna Księgarnia Naukowa Wojciech Satola Spółka Jawna, ul. Podwale 6, 31-118 Kraków. W Warszawie sprzedaż prowadzi: **Księgarnia Naukowa im. B. Prusa**, ul. Krakowskie Przedmieście 7, 00-068 Warszawa. Zamówienia na wysyłkową sprzedaż ciągłą i pojedynczych numerów, za zaliczeniem pocztowym, przyjmuje **Księgarnia Naukowa im. B. Prusa** w Warszawie.

ISSN 0860-3839



Edukacja Filozoficzna

**UNIwersytet
Warszawski**

**Instytut Filozofii
49 2010 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

© Copyright by Edukacja Filozoficzna 2010

Adres redakcji:
ul. Krakowskie Przedmieście 3 p. 307
00-927 Warszawa 64
tel. (22) 55-20-119
(środy 10-12)
e-mail: 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: Dom Wydawniczy
ELIPSA, ul. Inflancka 15/198, 00-189 Warszawa

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY I ROZPRAWY

Damian Leszczyński - <i>Polityka zbawienia. O filozoficznych aspektach świeckiej eschatologii</i>	5
Małgorzata Czarnocka - <i>W sprawie zmiany statusu epistemologii</i>	31

POLEMIKI I DYSKUSJE

Paweł Okołowski - <i>Bierdiajew a Kroński</i>	55
Marian Przełęcki - <i>Czy ludzie są dobrzy?</i>	75
Anna Brożek - <i>Skąd biorą się rozbieżności w naszych ocenach estetycznych?</i>	83
Joanna Zegzuła-Nowak - <i>Spór o tożsamość filozoficzną Władysława Tatarkiewicza</i>	93
Witold Mackiewicz - <i>Czy sofista może być politykiem?</i>	113

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

Marcin Będkowski - <i>Jak ocenić regres Bradleya?</i>	119
Tomasz A. Puczyłowski - <i>Uwagi o definicji kłamstwa</i>	137
Anna Michalska - <i>Dekonstrukcja problemu demarkacji. Karla Poppera oraz Imre Lakatosa ujęcia relacji między nauką a metafizyką</i>	157
Magdalena Wilejczyk - <i>Rodzaje i wartość przyjemności według niektórych greckich filozofów starożytnych</i>	179
Wojciech Fenrich — <i>Moore i Wittgenstein w obronie świata zewnętrznego</i>	195

RECENZJE I NOTY

Tomasz Femiak - <i>O psychoterapii filozoficznej</i> (L. Ostasz: <i>Psychoterapia filozoficzna</i> . Krynica Morska 2007).....	207
Paweł Piotrowski - <i>Słoń a filozofia wychowania</i> (S. Jedynak, J. Kojkoł: <i>Encyklopedia filozofii wychowania</i> . Bydgoszcz 2009).....	219

POŻEGNANIA

Bogusław Wolniewicz - <i>Ulrich Schrade (1943-2009)</i>	227
Jan Zubelewicz - <i>Ulrich Schrade (21. 07. 1943-15. 11. 2009)</i>	229

CONTENTS

ARTICLES AND DISSERTATIONS

Damian Leszczyński - <i>Policy of Redemption</i>	5
Małgorzata Czarnocka - <i>About a Change of the Epistemology Status</i>	31

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Paweł Okołówski - <i>Berdyayev and Kroński</i>	55
Marian Przełęcki - <i>Are Men Morally Good?</i>	75
Anna Brożek - <i>What is the Reason for Differences in Aesthetical Evaluations?</i>	83
Joanna Zegzuła-Nowak - <i>Debate on Władysław Tatarkiewicz 's Philosophical Identity</i>	93
Witold Mackiewicz - <i>Can Sophist be a Politician?</i>	113

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Marcin Będkowski - <i>How to Evaluate Bradley's Regress?</i>	119
Tomasz A. Puczyłowski - <i>Some Remarks on Definition of Lie</i>	137
Anna Michalska - <i>Deconstruction of Demarcation Problem</i>	157
Magdalena Wilejczyk - <i>Kinds and Value of Pleasure in Ancient Greek Philosophy</i>	179
Wojciech Fenrich - <i>Moore and Wittgenstein protect an External World</i>	195

REVIEWS AND NOTES

Tomasz Femiak - <i>On Philosophical Psychotherapy</i> (L. Ostasz: <i>Psychoterapia filozoficzna</i> . Krynica Morska 2007).....	207
Paweł Piotrowski - <i>An Elephant and Philosophy of Upbringing</i> (S. Jedy- nak, J. Kojkoł: <i>Encyklopedia filozofii wychowania</i> . Bydgoszcz 2009). .	219

FAREWELLS

Bogusław Wolniewicz - <i>Ulrich Schrade (1943-2009)</i>	227
Jan Zubelewicz - <i>Ulrich Schrade (21. 07. 1943-15. 11. 2009)</i>	229

DAMIAN LESZCZYŃSKI

Uniwersytet Wrocławski

POLITYKA ZBAWIENIA

O filozoficznych aspektach świeckiej eschatologii

Zgodnie z klasycznym określeniem Arystotelesa, polityka jest sztuką rządzenia państwem w celu realizacji pewnego dobra wspólnego. W takim rozumieniu obszar działań polityki i jej aspiracje ograniczają się do sfery doczesnego ludzkiego istnienia. Polityka rozgrywa się w konkretnych warunkach historyczno-kulturowych, dotyczy konkretnych ludzi i ma na uwadze osiągnięcie pewnych konkretnych i wymiernych rezultatów. Nie znaczy to, że wpływ polityki na nasze życie staje się przez to minimalny: przeciwnie, od niej może zależeć to, kim jesteśmy, co mamy, i gdzie się znajdujemy. Niemniej jednak, tak rozumiana polityka, nawet jeśli w skrajnych przypadkach obejmuje swoim wpływem całe nasze życie, nie ma na celu rozwiązywania *wszelkich* ludzkich problemów, a zwłaszcza nie dąży do rozstrzygania o tym, co określa się mianem spraw ostatecznych. Polityka nie odpowiada na pytanie o sens ludzkiej egzystencji, o cel dziejów, o relacje między jednym a drugim, a tym bardziej o to, co człowiek powinien robić, aby uzyskać maksimum tego, co w kosmicznym porządku dlań przewidziane, a więc, mówiąc wprost, osiągnąć zbawienie. Aby te kwestie rozstrzygnąć, należałoby stanąć poza światem, spojrzeć nań z perspektywy nadnaturalnej, a do tego polityka w klasycznym znaczeniu nie ma ani aspiracji, ani kompetencji. Jest sztuką, czy też rzemiosłem, które polega na tym, aby w naturalnych warunkach osiągnąć naturalne możliwe cele. Pytania o wieczność pozostawia kapłanom i filozofom.

Taka koncepcja polityki, dość typowa dla myślicieli starożytnych i akceptowana również w nowożytnej tradycji zachodniej, napotyka jednak w pewnym momencie odmienną wizję, mającą dużo większe ambicje. W tej drugiej wizji zadaniem polityki jest właśnie rozwiązanie *wszelkich* ludzkich problemów w ostateczny i zupełny sposób. Polityka

staje się wówczas sposobem urzeczywistniania za pomocą doraźnych i materialnych środków pewnego kosmicznego planu, którego celem jest zbawienie człowieka rozumiane zazwyczaj nie w kategoriach pozaświatowych, nadnaturalnych, lecz niejako „naturalnie”, czy wręcz naturalistycznie - jako budowa ziemskiego raju. W takiej perspektywie zwykłe, codzienne zdarzenia nabierają niezwykłego wymiaru i stają się elementem dużo szerszego procesu, w kontekście którego muszą zostać zinterpretowane i właściwie ocenione jako przyspieszające bądź opóźniające kres dziejów. Potocznie rozumiane *summum bonum* przestaje być celem i jako takie samo zaczyna podlegać ocenie z punktu widzenia celu ostatecznego, jakim jest zaprowadzenie królestwa powszechnego szczęścia, pełnej wolności, równości i braterstwa, absolutnej sprawiedliwości, opartego na absolutnej wiedzy dotyczącej prawideł rządzących rzeczywistością. Krótko mówiąc, religijny cel, królestwo „nie z tego świata”, zostaje umieszczony gdzieś w przyszłości tego świata, polityka zaś staje się sposobem i drogą do jego osiągnięcia.

Z punktu widzenia historii naszej kultury dość łatwo można pokazać, że tego rodzaju pojmowanie polityki raczej obce jest starożytnej myśli helleńskiej i ma swoje źródła w kulturze szeroko rozumianego Bliskiego Wschodu, w tradycji judaizmu, gnozy i wczesnego chrześcijaństwa, przy czym w tym ostatnim, co najmniej od czasów św. Augustyna i jego *Państwa Bożego*, polityczna, czy też, mówiąc ogólniej, materialna i dosłowna interpretacja doktryny zbawienia była zdecydowanie odrzucana, i tak jest do dzisiaj¹. Natomiast dwie pozostałe tradycje, obecne w ¹

¹ Co prawda Grecy i Rzymianie często łączyli wymiar polityczny ze zdarzeniami sfery nadnaturalnej (co widoczne jest zarówno w eposach Homera, jak też micie założenia Rzymu czy deifikacji cesarzy), jednak obce im było myślenie w kategoriach eschatologii wpisanej w schemat linearnej historii prowadzącej do kresy dziejów. Na ten temat por. R. E. Cushman: *Greek and Christian Views of Time*. „The Journal of Religion”, 33 (4), 1953, s. 254-265; D. A. Kolb: *Time and the Timeless in Greek Thought*. „Philosophy East and West”, 24 (2), 1974, s. 137-143; G. E. R. Lloyd: *Czas w myśli greckiej*, tłum. B. Chwedeńczuk, w: *Czas w kulturze*, red. A. Zajączkowski. Warszawa 1988; A. Nehrer: *Wizja czasu i historii w kulturze żydowskiej*, tłum. B. Chwedeńczuk, w: *ibid.* Por. także S. Stern: *Time and Process in Ancient Judaism*. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization 2007; T. Zieliński: *Hellenizm a judaizm*. Toruń 2001.

cywilizacji zachodniej, stale w mniejszym bądź większym stopniu i w różnych formach wypracowały rozwiązania, dzięki którym nie tylko można było interpretować tezy religijne w duchu określonych działań politycznych, lecz, co ważniejsze, traktować sferę polityki jako obszar realizacji ostatecznego ludzkiego powołania, ostatecznych i najwyższych celów. Zwłaszcza w tradycji judaistycznej wątek ten odgrywał istotną rolę, czego doskonałym przykładem było odrzucenie Chrystusa jako mesjasza właśnie dlatego, że jego przesłanie nie niosło za sobą, jak oczekiwano, politycznej rewolucji, lecz miało charakter duchowy. Aby jednak religijną wizję zinterpretować w kategoriach politycznych, a następnie dokonać przeniesienia celów lokowanych dotąd w sferze ponadświatowej w obręb świata doczesnego, należy przyjąć pewne założenia i spełnić czysto teoretyczne warunki. Chcąc na sferę polityki spojrzeć przez pryzmat wieczności, a zarazem sprowadzić wieczność i transcendencję do doczesnego obszaru polityki, należy tę ostatnią uzupełnić, po pierwsze, teorią bytu opisującą dzieje jako celowy proces zwieńczony rozmaicie wyobrażanym sobie zbawieniem; po drugie, antropologią filozoficzną określającą miejsce, znaczenie i rolę człowieka w owym kosmicznym procesie; po trzecie, jakąś teorią poznania, odpowiadającą na pytania, skąd o tym wszystkim wiemy i kto wiedzę taką może osiąść; oraz, po czwarte, ogólną teorią wartości ustalającą kryteria oceny ludzkich działań doczesnych w perspektywie wieczności. Przyjrzyjmy się kolejno tym czterem ogólnym założeniom.

Warunki metafizyczne: zbawienie jako koniec historii. Najbardziej podstawowym warunkiem ujęcia doraźnych ludzkich działań jako elementu pewnego szerszego, kosmicznego procesu prowadzącego do rozwiązania *wszelkich* ziemskich problemów, jest możliwość opisanie sfery ludzkiej aktywności, a przede wszystkim dziejów rodzaju ludzkiego za pomocą praw określających regularności, związki przyczynowo-skutkowe i pozwalających nie tylko wyjaśniać, ale również przewidywać - raczej prorokować niż prognozować — przyszłe wydarzenia. Oznacza to, że obok klasycznej metafizyki i fizyki jako filozofii przyrody - czy też nawet zamiast nich - pojawić się musi metafizyka historii pojmowana jako historiozofia, albo, używając określenia Poppera, historycyzm. Dodatkowym warunkiem, z historycznego punktu widzenia, jest

tu odejście od typowej dla cywilizacji starożytnej idei historii cyrkularnej i zastąpienie jej historią linearną, mającą wyraźnie określony początek i kres. Sama linearność dziejów jednak nie wystarcza do skonstruowania wyczerpującej historiozofii i musi zostać uzupełniona ich interpretacją w duchu teleologicznym, zgodnie z którym kres historii rozumiany jest równocześnie jako jej ustalony już na początku, możliwy do odkrycia, zrozumienia i zrealizowania cel. Dopiero z jego punktu widzenia całe dzieje nabierają sensu, a pojedyncze i pozornie oderwane zdarzenia mogą zostać umieszczone na skali wartości jako służące jego urzeczywistnieniu bądź opóźniające go.

Tak rozumiana historia ma więc swój sens, swoje znaczenie. Zdarzenia przestają być przygodne, nie są już prostą konsekwencją bliższych bądź dalszych przyczyn rozpatrywaną jedynie w doraźnym, pragmatycznym kontekście, zrelatywizowanym do danego momentu historycznego bądź kulturowego i określonego przez nie dobra wspólnego, lecz zyskują dodatkowy wymiar w perspektywie globalnej, w ramach całości procesu dziejowego. Dzięki temu można tym samym zdarzeniom nadawać podwójne, czasem odmienne znaczenie, zależnie od tego, z jakiego punktu widzenia się je rozpatruje: czym innym są one dla mnie, konkretnej jednostki uwikłanej w określone, ale ograniczone czasowo i przestrzennie tu i teraz, czym innym zaś są widziane w kontekście kosmicznych dziejów. Z takiego bowiem punktu widzenia zarówno ja, jak i moje tu i teraz, są jedynie drobnym elementem odgrywającym w ramach całości ściśle jakąś drobną rolę, której zazwyczaj nie jestem w ogóle świadomy. Rzeczywistość, opisywana przez Heraklita jako ciągła zmienność, nie jest więc w tym wypadku zmiennością bez powodu i celu. Wszystko płynie, ale płynie dokądś. Świat ma sens, choć ten sens leży poza światem. Pomimo to jednak można go odkryć, a co najważniejsze, można tego dokonać będąc wewnątrz świata.

Jak widać, dochodzi tu do istotnego powiązania *historii immanentnej* (ludzkiej, ziemskiej, materialnej, a więc także politycznej) z *historią transcendentną* (kosmiczną, pojmowaną z pozaświatowego punktu widzenia, z perspektywy Boga czy też „znikąd”). Powiązanie to doskonale widać w pismach *Starego Testamentu*, gdzie dzieje zbawienia ukazane są przez pryzmat losów konkretnego narodu i jego politycznych dziejów

- niewoli, wyzwolenia, wojen i podbojów. Bóg, jako siła zewnętrzna wobec świata, jest w tej wizji zasadniczym czynnikiem historii, dzięki czemu obie perspektywy - kosmiczna i ziemską - zostają ze sobą ściśle powiązane. Z uwagi na to, że ostateczny cel dziejów realizowany jest przez historycznie określony „naród wybrany” - w pewnych interpretacjach traktowany jako zbiorowy mesjasz - sukcesy i porażki boskiego planu złączone są z sukcesami i porażkami konkretnej politycznej wspólnoty. To zaś, jak zobaczymy później, stanowić może pokusę dla utożsamienia perspektywy boskiej z perspektywą narodową w duchu specyficznego rozumianego judaistycznego mesjanizmu, którego schemat powielany jest następnie przez szeroko rozumiany nacjonalizm. Warto tu zresztą zaznaczyć, że umieszczenie objawienia w sferze publicznej uznawane jest za zasadniczą cechę judaizmu przez myślicieli reprezentujących rozmaite opcje². Doskonałą ilustracją tego, jak silnie tkwi w judaizmie materialna i doczesna interpretacja zbawienia, jest wypowiedź E. Levinasa: „Nie istnieje odkupienie świata, lecz przekształcenie świata. Odkupienie samego siebie jest już działaniem, czysto wewnętrzna skrucha to pojęcie sprzeczne samo w sobie”³. W twierdzeniu tym dostrzec można parafrazę ostatniej z Marksowskich tez o Feuerbachu: filozofowie nie mają poznawać świata, lecz go zmieniać.

Nieco inne powiązanie historii immanentnej z transcendentną znajdujemy w gnostycyzmie, w którym ta pierwsza staje się jedynie ubocznym efektem kosmicznej walki sił dobra i zła. W takiej perspektywie człowiek rozumiany jest jako niewiele znaczący odprysk głównego nurtu dziejów, istota podwójnie zniewolona: z jednej strony, właśnie przez uwikłanie jej w materialną historię świata, z drugiej zaś, przez

² Por. np., z jednej strony, G. Sholem: *The Messianic Idea in Judaism and other Essays on Jewish Spirituality*. New York: Schocken Books 1995, zwłaszcza esej *Toward An Understanding of the Messianic Idea of Judaism*, s. 1-36; z drugiej zaś, M. Jones: *Gwiazda i krzyż*, tłum. J. Morka. Wrocław 2007, rozdz. I, II. Por. też A. N. Wilder: *The Nature of Jewish Eschatology*. „Journal of Biblical Literature”, Vol. 50, nr 3, 1931, s. 201-206; N. Schmidt: *The Origin of Jewish Eschatology*. „Journal of Biblical Literature”, Vol. 41, nr 1/2, „A Symposium on Eschatology” (1922), s. 102-114.

³ E. Levinas: *Simone Weil przeciw Biblii, w: Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś. Warszawa 1991, s. 149; por. *Komentarze mesjanistyczne oraz Myśl żydowska dzisiaj*, w: *ibid.*, s. 167.

wynikający stąd brak wiedzy o swojej rzeczywistej sytuacji i miejscu w ramach historii kosmicznej. Historia ziemską jest środkiem, za pomocą którego zło odwraca ludzką uwagę od tego, co naprawdę istotne. Wyjście poza tę sytuację „nieświadomości” polega na reinterpretacji historii ziemskiej w perspektywie kosmicznej, a więc z punktu widzenia wieczności. Moment ten jest równoznaczny z uzyskaniem wiedzy, *gnosis*, będącej warunkiem zbawienia pojmowanego jako wyzwolenie, emancypacja. Przy czym wyzwolenie to może być traktowane czysto epistemicznie i duchowo, a więc właśnie jako samo poznanie (i pod tym względem bliskie jest niektórym rozwiązaniom chrześcijańskim), ale też materialnie, jako oswobodzenie się z więzów obecnej formy rzeczywistości jako wytworu sił zła, co również stwarza możliwość do przeniesienia go na płaszczyznę polityczną⁴.

W tym kontekście widać, że specyficzną cechą chrześcijaństwa - a także szeroko rozumianej cywilizacji łacińskiej - jest próba podkreślenia różnicy między historią immanentną a historią transcendentną, między tym, co ziemskie, a tym, co boskie, poprzez wskazywanie na niemożność realizacji kosmicznego planu w materialnych warunkach, co dobrze oddaje stwierdzenie: „Królestwo moje nie jest z tego świata”. Pomimo licznych prób milenarystycznych interpretacji *Nowego Testamentu* w duchu historii ziemskiej, gdzie *Apokalipsa* miałaby oznaczać polityczne zwycięstwo „wybranych” połączone z rozwiązaniem wszelkich doczesnych problemów, chrześcijaństwo od czasów św. Pawła starało się nadać nauce Chrystusa wymiar transcendentny, pozaświatowy. Z takiej perspektywy realizacja materialnych, a więc politycznych, społecznych czy kulturowych ideałów (w rodzaju absolutnej wolności, równości i braterstwa, absolutnej wiedzy i sprawiedliwości) nie tylko nie miała by przełożenia na kosmiczny plan zbawienia, ale wręcz byłaby czymś

⁴ O związkach gnozy z ideologiami politycznymi zob. E. Voegelin: *Science, Politics and. Gnosticism*. Gateway, Chicago 1968; *idem, From Enlightenment to Revolution*. Durham: Duke University Press 1975; N. Cohn: *W pogoni za milenium. Milenarystyczni buntownicy i mistycy anarchiści średniowiecza*, tłum. M. Chojnacki. Kraków 2007; H. Jonas: *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz. Warszawa 1994; *The Light and the Darkness: Studies in Manichaeism and Its World*, P. A. Mirecki, J. BeDuhn (eds.), Leiden: Brill 2001.

a priori nieosiągalnym. Zdaniem niektórych, takie rozwiązanie, będące zresztą jednym z podstawowych elementów sporu między chrześcijaństwem a judaizmem czy gnostycyzmem (i opartymi na nich politycznymi eschatologiami), wynikało z istotnej roli, jaką w kształtowaniu się chrześcijańskiej teologii odegrała tradycja hellenistyczna. Choć łatwo uznać rozwiązanie to za prostą konsekwencję treści *Ewangelii*, a przede wszystkim za istotę *Nowego Przymierza*, należy jednak pamiętać, że w chrześcijaństwie stale obecne były tendencje zmierzające do połączenia historii kosmicznej z ziemską. Przybierały one najczęściej postać ruchów gnostyckich (np. manichejczycy, katarzy, albigensi, ruchy inspirowane teologią wyzwolenia) bądź millenarystycznych, odwołujących się do żydowskiej tradycji apokaliptycznej, ale także znajdowały wyraz w specyficznej ortodoksji związanej z wyrzeczeniem się i zwalczaniem materialnego świata jako czynnika zła (co widać np. w ikonoklazmie czy u postaci w rodzaju Savanaroli, ale też w sektach w rodzaju Świadków Jehowy). W każdym wypadku uważano, że za pomocą rewolucyjnych zmian w sferze polityki, wiedzy, kultury czy obyczajów grupa „wybranych” jest w stanie zbudować bądź przynajmniej przybliżyć ziemski raj⁵.

Warunki antropologiczne: misja wybranych. Polityczna eschatologia wymaga, obok ogólnych założeń dotyczących natury procesu dziejowego, przyjęcia pewnych rozwiązań związanych z miejscem zajmowanym w nim przez człowieka. Jednym z najbardziej podstawowych jest przekonanie, że człowiek nie jest „zwykłą” częścią świata przyrody, lecz jest istotą w jakiś sposób odeń różną, wyniesioną ponad niego, jego zwieńczeniem bądź władcą. Jest kimś, kto powinien być oceniany wedle innej miary niż cała pozostała ożywiona i nieożywiona natura i kogo istnienie ma całkiem inny, specyficznie określony cel i sens. Ów cel i sens mogą być rozmaicie rozumiane jeśli chodzi o szczegóły, zazwyczaj jednak wspólny jest im specyficznie transcendentny charakter: leżą poza światem, a dokładnie, poza istniejącym światem, jednak w pewnych warunkach można je określić z punktu widzenia świata. Cel jako zbawienie można pojmować różnie - jako wieczną egzystencję, jako wyzwolenie od ciężaru materialnego bytu, jako realizację pewnego ideału -

⁵ Na temat polityzacji eschatologii w kontekście teologii katolickiej por. J. Razinger: *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski. Poznań 1984, s. 75-83.

zazwyczaj jednak traktuje się go w kategoriach zasługi i nagrody: transcendentnej nagrody za zasługi w życiu doczesnym. Sens natomiast wiąże się z przypisywaną człowiekowi rolą, którą ma do odegrania w kosmicznym procesie dziejowym jako istota skończona, ziemską, w pewien sposób integrująca owe porządki, transcendentny i immanentny.

Tego rodzaju perspektywa stanowi podstawę dla uznania, że człowiek w jakiś sposób jest istotą „wybraną”. Pojęciu temu można nadawać bardzo szeroki zakres, jak w chrześcijaństwie, gdzie potencjalnie wybrani są wszyscy ludzie jako tacy (jako stworzeni na podobieństwo Boga), gdyż każdy, niezależnie od pewnych różnicujących cech związanych np. ze sferą biologiczną, historyczną czy kulturową, może osiągnąć zbawienie, o ile spełni pewne elementarne warunki. „Wybranie” może jednak być rozumiane w sposób węższy i ograniczać się do członków danego narodu czy rasy (jak w judaizmie bądź świeckich nacjonalizmach), osób posiadających pewne specyficzne cechy (np. związane np. z wiedzą, pochodzeniem, statusem *etc.*) bądź mniej lub bardziej arbitralnie określonej grupy działającej zgodnie z ustalonymi przez przywódcę zasadami (jak w rozmaitych sektach). Istotne jest również to, jaki charakter mają kryteria uznawane za decydujące o byciu „wybranym” - czy są one „wrodzone” (jak np. bycie członkiem narodu, przynależność do danej politycznej, kulturowej czy historycznej wspólnoty), czy też można je określać w kategoriach jednostkowego autonomicznego wyboru. W chrześcijaństwie (pomijając sporne kwestie doktryny predestynacji) człowiek staje się obywatelem Państwa Bożego w wyniku własnych decyzji, choć niewątpliwie istotną rolę odgrywa tu łaska. W gnostycyzmie przystąpienie do „wybranych” ma charakter aktu poznawczego związanego, ogólnie mówiąc, ze zrozumieniem własnego zniewolenia i miejsca w porządku bytu. Pozornie wygląda to na akt woli, jednak w perspektywie ontologicznego założenia o powszechnym zniewoleniu wymaga dodatkowych założeń w celu ominięcia rozmaitych paradoksów. W judaizmie natomiast przynależność do „wybranych” jest sprawą niezależną od człowieka, gdyż wiąże się z czysto materialnymi czynnikami, takimi jak rasa, narodowość czy pochodzenie.

Taka koncepcja, w której bycie członkiem grupy „wybranych”, predestynowanych do pewnych wyższych celów zależy od czynników po-

zostających w przeważającej mierze poza wpływem jednostki, istotnie różni się od swojskiego kosmopolitycznego podejścia chrześcijańskiego. Pokazuje to nie tylko rozbieżność między chrześcijaństwem a judaizmem, która, wbrew popularnym dziś tezom ekumenicznym, ma charakter fundamentalny, ale pozwala również zrozumieć, dlaczego ten ostatni tak łatwo może stać się punktem wyjścia dla politycznej eschatologii. Wielu badaczy podkreśla zresztą, że wynika to m.in. stąd, że jego podstawowym źródłem nie jest monoteistyczny mozaizm, a więc religia mojżeszowa, lecz pewnego rodzaju polityczna monolatria i kult boga plemiennego⁶. Taką, u źródeł swych polityczną koncepcję bycia „wybranym”, zwykle powiązaną z równie materialnie interpretowaną ideą mesjanizmu, można realizować zarówno na poziomie narodowym (znane z historii idee narodów wybranych - Żydów, Anglików, Polaków, Niemców czy Amerykanów, często uzupełnione ideą narodu jako mesjasza ludzkości), kulturowym (np. w ramach panslawizmu czy pan-germanizmu⁷, ale również we współczesnej ideologii „krzewienia” zachodniej demokracji), klasowym (proletariat jako kolektywny zbawiciel) czy nawet płciowym (rolę zbiorowego mesjasza w niektórych koncepcjach feministycznych pełni kobiety). Warto tu też zwrócić uwagę na istotną rolę, jaką w judaistycznej idei narodu wybranego odgrywa dziś zjawisko holokaustu, będącego podstawą dla świeckiej i politycznej interpretacji mesjanizmu.

Tego rodzaju judaistyczna u swoich źródeł idea „wybraństwa” odległa jest, jak widzieliśmy, od ducha chrześcijańskiego i łączenie jej z nim zazwyczaj skutkuje jakąś formą herezji. Natomiast, mimo pewnych różnic na poziomie samej teorii bytu, dość łatwo można ją wiązać z wątkami gnostycznymi. Obszarem wspólnym staje się tu m.in. ściśle związek ludzkiego losu z niezależną od człowieka i determinującą go sferą materialną oraz przeniesienie odpowiedzialności za indywidualny los na

⁶ Por. F. Koneczny: *Cywilizacja żydowska*. Komorów 1997, s. 20-32; M. Poradowski: *Talmud czy Biblia?*. Wrocław 2003, s. 5-16; J. Raztinger: *Eschatologia*, *op cit.*, s. 42-43.

⁷ Na temat judaistycznych wątków nazistowskiego nacjonalizmu zob. m.in. Koneczny, *op. cit.*, s. 391; K. Michalski: *Fermenty religijne w Trzeciej Rzeszy*. „Przegląd Powszechny”, marzec 1934.

czynniki od człowieka niezależne (przynależność do materialnie wyznaczonej grupy), co wiąże się, po pierwsze, z eliminacją wolnej woli (nie człowiek decyduje o tym, kim jest i kim będzie, lecz niezależne odeń warunki), oraz, po drugie, z pewną wersją teorii fałszywej świadomości (globalna mądrość i wiedza narodu, rasy bądź klasy ponad indywidualną wiedzą, czy raczej niewiedzą o własnym położeniu). Mamy tu więc do czynienia ze specyficznym rodzajem kolektywizmu zamiast chrześcijańskiego personalizmu, co niesie za sobą dodatkowe konsekwencje: z jednej strony, człowiek nie działa sam z siebie, lecz jest zdeterminowany przez grupę do której należy, z drugiej zaś, skutki jego działań nie idą, jeśli można tak rzec, na jego indywidualne konto, ale rozpatrywane są w kolektywnym kontekście interesu grupowego i dopiero w nim nabierają znaczenia i mogą zostać ocenione. Podmiot więc, w pewnym sensie, stanowi „wytwór” grupy, gdyż dopiero jako jej członek staje się pełnoprawnym aktorem dziejów, a zarazem działa według wcześniej przygotowanego scenariusza (jest więc bardziej marionetką niż aktorem). Równocześnie uświadomienie sobie tego, zdobycie wiedzy o swoim miejscu w ramach bytu i historii zbawienia, pozwala realizować ów cel za pomocą środków politycznych podejmowanych przez grupę jako zbiorowego mesjasza. Na pierwszy rzut oka może wydawać się to dziwne, jednak wątki judaizmu i gnozy w praktyce bardzo często się łączą i obu tym tradycjom dużo bliżej do siebie niż każdej z nich do chrześcijaństwa⁸.

Warunki epistemologiczne: objawiona wiedza dla wtajemniczonych. Na epistemologiczne założenia leżące u podstaw politycznych eschatologii często nie zwraca się uwagi, jednak odgrywają one istotną rolę, jeśli chodzi o ugruntowanie doktryny oraz możliwość prezentowania jej jako jedynej właściwej interpretacji rzeczywistości. A ściślej mówiąc, nie tyle interpretacji, ile raczej jedynej prawdy, jedynej prawdziwej wiedzy, w perspektywie której wszystko, co niezgodne z nią - co nie da się uzgodnić z zestawem wyjściowych aksjomatów - ma po prostu status fałszu, błędu, złudzenia, herezji czy rewizjonizmu.

⁸ Tego rodzaju idee stanowią jeden z fundamentów myśli Hegłowskiej i jej kontynuatorów, np. Marksa czy Lukácsa, w których pismach dostrzec można specyficzne połączenie tradycji talmudycznych z gnozą.

Założenia epistemologiczne określają przede wszystkim dwie rzeczy: po pierwsze, skąd wiadomo o tym, jaki charakter mają dzieje świata i jakie miejsce zajmuje w nich człowiek (co zawarte jest w omówionych warunkach metafizycznych i antropologicznych), oraz, po drugie, kto może o tym wiedzieć. W pierwszym wypadku chodzi więc o pewną wersję klasycznego problemu źródeł poznania, w drugim zaś o sformułowanie kryteriów możliwości korzystania z tych źródeł. Jeśli chodzi o pierwszą kwestię, typowe religijne rozwiązanie zakłada, że wiedza dotycząca natury bytu i miejsca w nim człowieka ma charakter nadnaturalny, to znaczy, nie pochodzi ani z obserwacji w potocznym rozumieniu tego słowa, ani z czystej spekulacji czy analizy pojęć, lecz źródłem jej jest szeroko rozumiane objawienie. Wiedza ta dostępna może być albo pośrednio, będąc zawarta w pewnym przekazanym przez tradycję zestawie twierdzeń czy nakazów, a więc prawd i praw wcześniej objawionych jakimś uprzywilejowanym osobom, albo, co zdarza się rzadziej, jest dostępna bezpośrednio dzięki indywidualnemu bądź grupowemu mistycznemu kontaktowi ze sferą nadnaturalną.

Co do drugiej kwestii, chodzi o to, żeby samo uznanie objawienia w formie pośredniej za źródło wiedzy o rzeczywistości (tzn. o planie historii i miejscu w nim człowieka) zostało uzupełnione o dodatkowe warunki określające, kto zasadnie może do owej wiedzy się odwoływać, tzn., kto może podawać jej właściwą wykładnię, kto ją „naprawdę” rozumie. Treść objawienia zazwyczaj jest zarazem ogólna i niejasna, co sprawia, że wymaga dodatkowej interpretacji usuwającej wieloznaczności i dostosowującej ją do aktualnych warunków historycznych czy kulturowych (chodzi o pewne „dostrojenie” twierdzeń z zakresu historii transcendentnej do warunków historii immanentnej, tak aby stały się zrozumiałe dla uczestników tej ostatniej). Dlatego też określenie kryteriów ustalających, kto i jak może to czynić, jest bardzo istotne dla zachowania spójności doktryny i możliwości kontrolowania jej praktycznych rezultatów. Kryteria owe mogą być różnego rodzaju - mogą np. wiązać się ze stopniem wtajemniczenia, z przynależnością do pewnej warstwy, kasty czy elity, z koniecznością legitymizowania się pewnym statusem społecznym związanym z pochodzeniem, majątkiem czy wykształceniem *etc.* Najważniejsze jest to, że umożliwiają one i sankcjo-

nują pewną działalność komentatorską czy interpretacyjną, której istota tkwi w tym, że ustala „kanoniczne” znaczenie zdarzeń z historii ziemskiej w kontekście czy z perspektywy historii kosmicznej, wieloznacznej i niejasnej w punkcie wyjścia. Ta tradycja komentatorska, widoczna w chrześcijaństwie czy islamie, odegrała zasadniczą rolę w judaizmie, czego efektem było stopniowe przesuwanie punktu ciężkości z tego, co komentowane, na sam komentarz, który z kolei sam wymagał komentarza itd. Pamiętajmy, że *Talmud* jest zbiorem komentarzy do *Tory* czyli *Pięcioksiągu*, przy czym zawiera on zarówno *Misznę*, komentarz bezpośredni do *Tory*, jak i *Gemarę*, będącą komentarzem do *Miszny*, czyli rodzajem komentarza do komentarza. Oczywiście w ramach chrześcijaństwa również zdarzały się sytuacje, w których należało poddać istotnej reinterpretacji słowa objawienia - np. dotyczące „ruchu” słońca czy możliwości powtórnego przyjścia Chrystusa za życia jego uczniów - jednak miały one charakter akcydentalny, nie stanowiły istoty doktryny, same zaś komentarze zazwyczaj nie miały statusu prawd objawionych. Choć istnieją dogmaty nie wynikające bezpośrednio z *Pisma*, jak np. dogmat o niepokalanym poczęciu czy nieomyślności papieża, niemożliwa byłaby jednak sytuacja, w której np. komentarz św. Tomasza do *Ewangelii* św. *Jana* miałby ten sam status, co pismo źródłowe, natomiast w judaizmie istnieje silna tendencja do przedkładania *Talmudu* nad *Torę*. *Nowe Przymierze* w pewien sposób oderwało chrześcijaństwo od szczegółowego mozaistycznego prawa *Starego Testamentu* (stworzonego na potrzeby ludu koczowników i pasterzy), a zarazem wprowadziło heterogeniczność porządku ziemskiego i boskiego („cesarskiego”), przy dość dużej, jak na religię, autonomii tego pierwszego. Granicą tej autonomii był dekalog, zestaw dość prostych praw nie podlegających w zasadzie interpretacji czy renegotjacji (oprócz zakazu sporządzania wizerunków), które dzięki temu zachowywały w porządku ziemskim swój transcendentny charakter, pełniąc zarazem rolę swoistej minimalnej konstytucji.

W przypadku judaizmu było zupełnie inaczej, przede wszystkim z uwagi na uznanie ścisłego związku historii kosmicznej z ziemską historią narodu wybranego, co skutkowało ścisłym związkiem religii, polityki i prawodawstwa (albo raczej, brakiem idei oddzielnych porządków). Złamanie ziemskich praw, błędne decyzje natury politycznej miały swój

skutek w skali kosmicznej, opóźniając zbawienie pojmowane jako materialne wyzwolenie, które z kolei można było przyspieszyć wypełniając sumiennie narzucone prawa i reguły zachowania ustanowione dla wybranych i będące podstawą ich jedności. Jednak z uwagi na mnogość i szczegółowość praw zawartych w *Pięcioksiągu*, przestrzeganie ich wiązało się z pewnymi trudnościami, pozostawiając miejsca w zasadzie na dwa rozwiązania: albo ortodoksja w stylu starozakonnym, widoczna również w islamie bądź chrześcijańskich sektach w rodzaju Amiszy czy Mennonitów, albo próba uzgodnienia, poprzez interpretację, szczegółowej treści objawienia ze światem doczesnym, w którym naród wybrany ma do zrealizowania misję. I tutaj właśnie, na tym gruncie rozwinęła się tradycja talmudyczna, polegająca na drobiazgowym i złożonym interpretowaniu treści i praw *Tory* w taki sposób, aby, mimo zmiennego świata, móc funkcjonować w pewnej specyficznej „zgodzie” z nimi, która czasem po prostu oznaczała ich unieważnienie.

Powód zastosowania oraz akceptacji takiego „naciągania” i „naginania” prawa za pomocą interpretacji był dość prosty, a jednocześnie trudny do przezwyciężenia: z jednej strony mamy porządek transcendentny, Boga, objawione prawdy i prawa, zbawienie w wymiarze kosmicznym, z drugiej zaś porządek immanentny, polityczną wspólnotę, naród, materialne, historyczne i kulturowe uwarunkowania. Dochodzi tu więc do pomieszania dwóch porządków, co skutkuje tezą o zbawieniu narodu bądź zbawieniu poprzez naród. Rozwiązanie chrześcijańskie polegało na oderwaniu ich od siebie, gnostyczne - na spleceniu ich w walce, natomiast judaistyczne na dostosowaniu pierwszego do drugiego, czego rezultatem był pewien rodzaj politycznej eschatologii z elementami gnozy. Pozytywnym skutkiem, w wymiarze czysto praktycznym, okazała się eliminacja pewnych reguł postępowania stworzonych w ściśle określonym historycznie i kulturowo momencie i użytecznych np. dla ludzi z epoki Mojżesza, a bezużytecznych czy wręcz szkodliwych dla ludzi zamieszkujących hellenistyczne Tessaloniki czy średniowieczną Hiszpanię. Natomiast skutkiem negatywnym było przyjęcie i usankcjonowanie podejścia, zgodnie z którym wszystko, nawet objawienie, podlega interpretacji i negocjacji dokonywanej z punktu widzenia doraźnych politycznych potrzeb „wybranej” wspólnoty, w wyniku czego można

przyjąć w pewnych wypadkach za obowiązujące treści różne od pierwotnych. Innym skutkiem ubocznym była sama technika interpretacji, polegająca na tworzeniu hermetycznego żargonu oddalającego zwykłych użytkowników języka od pojmowania treści objawień i rezerwującego to dla grupy interpretatorów, rabinów, którzy, wbrew powszechnej opinii, nie są odpowiednikami katolickich księży. Ci ostatni jako jedyni mogli próbować ustalać wykładnię kosmicznych praw i prawd w kontekście aktualnej doczesnej sytuacji (warto tu zwrócić uwagę, w jak wyrafinowany sposób interpretowane w *Talmudzie* są zasady dekalogu w celu uzasadnienia ich ograniczonego czy wybiórczego przestrzegania)⁹. W każdym razie, ów wyszukany i wszechobejmujący interpretacjonizm przyczyniał się nie tylko do uprawomocnienia praktyki relatywizacji zasad (ryzykownej również dla jej twórców, gdyż ukazanie możliwości relatywizacji wszystkiego otwiera furtkę dla relatywizacji samej idei relatywizacji, a więc jej arbitralnego absolutystycznego zanegowania, w podobny sposób, w jaki u Platona demokracja otwiera drogę do tyranii), ale przede wszystkim do podporządkowania transcendentnego procesu zbawienia sferze działań politycznych.

Warunki aksjologiczne: podwójne wartościowanie. W sytuacji, w której dostępna jest wiedza na temat sensu dziejów, kiedy wiadomo, jakie miejsce zarezerwowano w nich dla człowieka, można budować system wartości, który określałby, co należy, a czego nie należy w takiej sytuacji czynić. Zauważmy, że kwestia tego, co należy i nie należy nie jest tym samym, co pytanie o dobro i zło, zwłaszcza jeśli te ostatnie rozumieć w sensie absolutnym. Słuszność bądź niesłuszność postępków może być bowiem relatywizowana do określonej interpretacji doczesnych uczynków w kontekście kosmicznego zbawienia: to samo zachowanie, zależnie od sytuacji, może być wówczas dobre bądź złe, np. w

⁹ Na ten temat por. np. E. Werber: *Talmud - dziedzictwo historii i kultury*, tłum. D. J. Cirlić. „Literatura na świecie”, 4, 1987, s. 38, 45-52; M. Jones: *Krzyż i gwiazda*, rozdz. II. Warto dodać, że również w chrześcijaństwie istnieje praktyka dopuszczająca pewną interpretację *Pisma* przez wypowiadającego się *ex cathedra* papieża (co wzmocnione jest dodatkowo dogmatem o jego nieomyślności), choć stosowane jest to w wyjątkowych wypadkach i dotyczy jedynie spraw wiary i obyczajowych (na kwestię tą zwrócił mi uwagę dr Roman Konik).

zależności od tego, czy dotyczy „wybranych”, czy też istot nie należących do tej grupy - barbarzyńców, gojów czy podludzi.

W uniwersalistycznej perspektywie chrześcijańskiej problem przedstawia się dość prosto. Dzięki oderwaniu transcendentnych dziejów zbawienia od politycznej historii doczesnej, zdarzenia z tej ostatniej nie są w stanie wpływać na interpretację praw zawartych w objawieniu, co więcej, samo interpretowanie *Dekalogu* - pojmowane jako próba dostosowania do zmieniającego się kontekstu - byłoby nie do zaakceptowania właśnie z uwagi na jego transcendentny, nadnaturalny charakter i pochodzenie. Wartość czynów doczesnych mierzona jest więc ich stosunkiem do prawa objawionego nie podlegającego negocjacji, dzięki czemu stają się one dobre bądź złe w sensie absolutnym, niezależnie od tego, jak doraźnie są oceniane przez samych ich autorów. Natomiast pytanie o sens doczesnych czynów w perspektywie kosmicznej historii zbawienia zostaje odsunięty poza ludzkie możliwości: aby go uchwycić, należałoby zająć perspektywę Boga, a więc spojrzeć na historię z punktu widzenia wieczności. Ten zaś nie jest dostępny ani człowiekowi, ani żadnej ludzkiej grupie, nawet jeśli określona zostaje ona mianem „wybranych”. Skończone, a przez to ograniczone istoty nie dysponują zatem wiedzą pozwalającą nadać ludzkim czynom jakieś specjalne, dodatkowe znaczenie i przez to ocenić je inaczej, niż można to zrobić z punktu widzenia objawionego kodeksu wartości. W ten sposób chrześcijaństwo uniemożliwia „podwójne” wartościowanie czynów: raz z punktu widzenia historii ziemskiej, raz z domniemanego punktu widzenia historii kosmicznej. Oczywiście nie mamy pewności, czy taka dwoistość ocen nie może istnieć - możliwe jest, że pewne czyny tu i teraz ocenione jako złe, w ostatecznym rozrachunku przyczynią się, jak twierdzi np. Leibniz, do jeszcze większego dobra. Jednak z naszej perspektywy nie jesteśmy w stanie tego rozstrzygnąć, stąd też pozostaje nam zdać się na rozsądek, objawienie i autorytet.

Natomiast inaczej wygląda sytuacja, kiedy możliwy jest wgląd w punkt widzenia Boga, to znaczy, kiedy po spełnieniu pewnych warunków człowiek jest w stanie dokonać oceny czynów nie tylko w ludzkiej perspektywie, posługując się objawionym prawem, ale również w perspektywie wieczności. Tego rodzaju podejście charakterystyczne jest dla

gnostycyzmu, gdzie niejako z definicji człowiek może uzyskać dostęp do transcendentnej perspektywy i zrozumieć właściwe znaczenie doczesnych zdarzeń. A jeśli może zrozumieć, to również jest w stanie ocenić ich wartość dla globalnego procesu zbawienia. To, co z ludzkiej perspektywy, opartej np. na dosłownym, nie zaś poddanym interpretacji rozumieniu przykazań wydaje się złe, może okazać się z punktu widzenia dalekosiężnego efektu dobre, gdyż ostatecznie prowadzi do przyspieszenia historii i nadejścia kresu dziejów. I przeciwnie, czyny pozornie dobre w szerokiej perspektywie okazują się złe, gdyż np. opóźniają dokonanie się przełomu, utrwalają istniejącą sytuację¹⁰.

Również w judaizmie mamy do czynienia z możliwością wprowadzenia tego rodzaju podwójnego wartościowania. Tym, co na to pozwala, jest nie tyle dostępność wiedzy zdobywanej z „boskiej” perspektywy (choć możliwość interpretacji i negocjacji praw i prawd objawienia daje podobną możliwość), ile raczej oparcie aksjologii na specyficznym, niezależnym poniekąd od woli człowieka kryterium bycia „wybranym”. Mamy tu do czynienia z nieco bardziej złożoną strukturą rozumowania niż w gnostycyzmie, a na pewno dalece bardziej skomplikowaną niż w chrześcijaństwie. Otóż, o ile to ostatnie dopuszcza jedynie sytuację, w której czyny mają pewną określoną wartość jako takie (jako doczesne działania oceniane z punktu widzenia objawionego systemu wartości), gnoza zaś proponuje podwójną ocenę - w skali ziemskiej i kosmicznej - o tyle judaizm dodaje do tego jeszcze wymiar kolektywny związany z ideą narodu wybranego. Wynika z tego, że czyny mogą mieć różną wartość zależnie od tego, czy rozpatrywane są z perspektywy kosmicznej, czy ziemskiej, ale także zależnie od tego, czy rozpatrywane są z perspektywy wybranych i ich zbawienia, czy też z perspektywy innych istot. Dlatego też ostatecznie wartość danego czynu można ustalić do-

¹⁰ Tego rodzaju myślenie napotykaemy np. u Marksa, który atakując socjalistyczne związki zawodowe podkreślał, że co prawda ich cele ulżenia doli robotników są ogólnie słuszne, jednak próba realizacji ich na drodze reform poprzez umowy z pracodawcami ostatecznie przyczynia się do łagodzenia nastrojów i tym samym do oddalania rewolucji. Dodajmy, że omawiany problem wiąże się tu z charakterystycznym dla omawianych doktryn odrzuceniem podziału na sądy o faktach i sądy o wartościach (kwestii tej, z braku miejsca, nie poświęcam tu więcej uwagi).

piero poprzez złożone badanie tego, jaką rolę pełni on w ramach transcendentnej historii zbawienia wybranych, ewentualnie zbawienia ludzkości poprzez wybranych jako kolektywnego mesjasza.

Takie rozwiązanie problemu wartości, wsparte wyszukanyymi technikami interpretacji, stwarza szerokie możliwości dla dokonywania doraźnych relatywizacji. Na przestrzeni dziejów judaizm wytworzył złożony system racjonalizacji, w ramach którego najpierw zdarzenia wyrwane są ze swojego doczesnego kontekstu i umieszczane w perspektywie kosmicznej, a następnie wiązane z nimi wartości rozpatrywane w kontekście ogólnego celu i tego, jakie znaczenie, czy też jaki pożytek z nich płynie dla interesu wybranych. Ostatecznie zostają one na powrót umieszczone w swoim ziemskim, politycznym kontekście, który jednak w wyniku tego nabiera już całkiem innego charakteru i znaczenia. Należy przy tym podkreślić istotną kwestię: wszystkie te działania, a więc interpretowanie i ustalanie wartości, mogą być dokonywane jedynie przez podmioty do tego uprawnione, wtajemniczone i dysponujące odpowiednią wiedzą i kompetencją, swego rodzaju autorytety epistemiczne, których status został określony w taki sposób, że sama próba dyskusji z nimi umieszcza adwersarza automatycznie na pozycji fałszu. Innymi słowy, kto nie zgadza się ze słowami autorytetu, daje tym samym dowód tego, że tkwi w błędzie. Również w tym punkcie widać, jak schodzą się drogi judaizmu i gnozy.

Od religii do polityki: trzy cechy politycznej eschatologii. Czy to wystarcza, aby eschatologia straciła religijny charakter i przybrała formę świeckiej, politycznej ideologii? Okazuje się, że nie, albowiem nawet spełniając wymienione wyżej warunki doktryny mają nadal charakter sakralny i nie muszą być interpretowane w kategoriach działania w sferze politycznej, lecz np. na poziomie duchowego samodoskonalenia się, gdzie wszelkie wątki *quasi*-polityczne („państwo” Boże, „naród” wybrany) traktowane są w sposób metaforyczny. Aby doszło do pełnego „upolitycznienia” eschatologii konieczne jest wyeliminowanie transcendencji, co dokonuje się zazwyczaj przez całkowite sprowadzenie historii kosmicznej do historii ziemskiej i nadanie wszelkim symbolicznym motywom (raj, zbawienie, prorok, mesjasz, objawienie) materialnego znaczenia, które nie musi wiązać się koniecznie z jakąś aktualną sytu-

acją, lecz może odnosić się do antycypowanego stanu przyszłego¹¹. Proces ten można scharakteryzować odwołując się do trzech podstawowych motywów, które dałoby się zamknąć w następujących ogólnych hasłach: immanentyzacja, antropocentryzm i scjentyzm.

Immanentyzacja, a dokładnie immanentyzacja eschatonu, określenie wprowadzone przez E. Voegelina, oznacza, najogólniej mówiąc, wpisanie procesu zbawienia ze wszystkimi, jego konsekwencjami w materialną sferę ludzkiej aktywności¹². Innymi słowy, jest to zamknięcie historii transcendentnej w historii immanentnej, przełożenie dziejów zbawienia na kategorie walki politycznej, co wiąże się ze wspomnianą koniecznością nadania podstawowym elementom konstytuującym religijną eschatologię konkretnego - politycznego, doczesnego i zrozumiałego dla przeciętnego „zwierzęcia społecznego” znaczenia. Przy czym to przeniesienie zbawienia ze sfery duchowej w materialną musi wiązać się z użyciem pewnego politycznego systemu bodźców i zachęt, jasno i zarazem ogólnie odmalowywanych obietnic, odwołaniem się do (możliwych w empirycznej weryfikacji) „świadczeń” i „znaków”, a przede wszystkim wykorzystania typowych ludzkich cech, jak resentyment, pycha, próżność, ale też lęk przed śmiercią i potrzeba opieki.

Zgodnie z takimi zasadami, terminy odnoszące się do tego, co duchowe, lub mające czysto symboliczny wymiar, przybierają namacalne i doczesne kształty. Cel dziejów, Nowe Jeruzalem czy też to, co tradycyjnie określało się mianem raju i nieba, zatracą swój wymiar bezczasowy i zyskuje współrzędne czasoprzestrzenne (choć bardzo mgliste i odnoszące się do mniej lub bardziej odległej przyszłości). Celem procesu dziejowego staje się więc budowa ziemskiego raju pojmowanego jako

¹¹ Ciekawy przykład takiego zabiegu w odniesieniu do marksizmu podaje B. Russell w klasycznej pracy *Dzieje filozofii zachodu*: „Żydowska koncepcja dziejów, przeszłych i przyszłych, wywołuje ze względu na swą treść bardzo silny oddźwięk u ludzi uciśnionych (...). Aby zrozumieć psychologiczne aspekty poglądów Marksa, należy posłużyć się następującym słownikiem: Jahwe = materializm dialektyczny, Mesjasz = Marks, Naród Wybrany = proletariat, Kościół = partia komunistyczna, Powtórne przyjście Mesjasza = rewolucja, Piekło = ukaranie kapitalistów, Milenium = wspólnota komunistyczna” (tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka. Warszawa 200, s. 422).

¹² Por. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak. Warszawa, 1992, s. 115.

doskonały ustrój, bardziej poważna wersja Brueglowskiej Krainy Leniuchów, w której wszelkie materialne i niematerialne dobra, takie jak wolność, równość, miłość, wiedza czy bogactwo, osiągają swoją pełnię i maksimum, gdzie każdy dostaje wedle potrzeb, pracując wedle zdolności i chęci, co zresztą nie ma większego znaczenia, gdyż praca staje się przyjemnością, a zwykły, dzisiejszy człowiek przeżywa nowe narodziny, stając się człowiekiem nowym. Wizja ziemskiego raju może mieć charakter skrajnie fantastyczny, jak w klasycznych utopiach Morusa, Campanelli czy Fouriera, może jednak przedstawiana być w manierze „naukowej” jako wynik racjonalnego planu i czysto „techniczne”, ale doskonale skuteczne rozwiązanie *wszelkich* ludzkich problemów¹³, co dostrzegamy np. w rozmaitych nurtach marksizmu (będącego wariantem teologii wyzwolenia), w myśli Nowej Lewicy, anarchizmie, ale też liberalizmie, demolatrii (rozumianej jako świecki kult demokracji) czy libertarianizmie.

Droga do tak pojmowanego raju, a więc tradycyjny proces zbawienia, przybiera wówczas formę historii społecznej czy kulturowej, mającej charakter wstępujący, której charakterystyczną cechą jest rozwój i postęp, stopniowe zbliżanie się do doskonałości. Postęp naukowy, rozumiany jako czysto ilościowy przyrost wiedzy i skończony proces przybliżania się do prawdy, skorelowany jest z postępowaniem moralnym i społecznym, zgodnie z racjonalistycznym przekonaniem, że wszelkie ludzkie nieszczęścia i problemy wynikają z niedostatków wiedzy i rozumienia. W ramach tej historii umieszczona zostaje też kosmiczna walka sił dobra i zła, którą tutaj reprezentują np. siły postępu przeciwstawiające się siłom reakcji. Mamy zazwyczaj do czynienia z klasycznym manichejskim dualizmem wpisanym np. w schemat walki klas, ras czy też płci, walki młodych (a więc tych, którzy wybrali przyszłość) ze starymi (zwolennikami przeszłości odwracającymi się plecami do zbawienia i raju), walki „oświeconych” z „ciemnogrodem” itd. Dualizm ów pozwala

¹³ Często podkreśla się, że optymalna forma ustrojowa doprowadzi do tego, że większość bądź nawet wszystkie problemy filozoficzne (ideologiczne czy światopoglądowe) po prostu zanikną (tezy takie znajdujemy m.in. u Comte’a i Marksa, u sporej części współczesnych scjentystycznych naturalistów w rodzaju Churchlanda czy Dawkinsa, a także np. w pewnym okresie u D. Bella i F. Fukuyamy).

również na nadanie politycznego sensu kategorii „wybranych”, którymi stają się zwolennicy głoszonej doktryny, będący awangardą ludzkości, jej forpocztą wypełniającą ogólnoludzki cel nawet wbrew innym ludziom i choćby za cenę ich istnienia, co dość łatwo udaje się uzasadnić za pomocą teorii fałszywej świadomości. Finałem tej walki staje się rozmaicie pojmowana rewolucja jako świecki odpowiednik *Dies irae*, jako apokaliptyczna obietnica zniesienia istniejącego ładu i stworzenia miejsca pod budowę ziemskiego raju¹⁴.

Drugi ważny wymiar laicyzacji i polityzacji eschatologii wiąże się z przejściem od teocentryzmu do antropocentryzmu. Proces ów zazwyczaj polega na stopniowym rozrywaniu ontycznej więzi między Stwórcą a stworzeniem, między Bogiem a światem i człowiekiem. Chodzi tu wyłączenie go najpierw poza sam świat, przez uczynienie zeń zewnętrznego i niedostępnego obserwatora (jak w gnostycyzmie), a następnie poza byt jako taki, co ostatecznie prowadzi do potraktowania pojęcia Boga jako pewnego symbolu bądź kategorii oznaczającej np. idealny kres ludzkich możliwości. Stąd już niedaleka droga do uznania go za zwykłą ludzką projekcję antropologicznego ideału, jak to ma miejsce u Feuerbacha, za którym koncepcję tę przejmuje Marks. To transcendowanie Boga poza byt łączy się ze stopniowym przenoszeniem jego cech na człowieka, włączaniem czy immanentyzacją atrybutów boskości w ludzkość, która, jak np. u Comte’a, zaczyna pełnić rolę przedmiotu kultu. Nabywający boskich cech, człowiek staje się równy Bogu, (zgodnie z szatańską obietnicą złożona parze pierwszych ludzi „będziecie jako bogowie”), starając się konkurować z nim nie tylko w sferze kreowania własnego losu, ale również stwarzania życia, co doskonale oddała swojej książce *Frankenstein* Mary Shelley. Następny akt, to opisana przez Nietzschego w jednym z aforyzmów „śmierć Boga”, a dokładnie jego zabicie, czyli wyeliminowanie z porządku bytu i zastąpienie pustego miejsca przez

¹⁴ Na temat wpisania świeckiej idei postępu w schemat eschatologiczny zob. H. Schwarz: *Eschatology*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company 2000, s. 6-17; R. Nisbet: *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books 1980, s. 47-100; J. Baillie: *The Belief in Progress*. New York: Scribner 1951; E. Benz: *Evolution and Christian Hope. Man's Concept of the Future from the Early Fathers to Teilhard de Chardin*. Garden City: Anchor 1968.

człowieka. Od tego momentu człowiek, czy też ludzkość, staje się jedyną autonomiczną i świadomą siłą sprawczą we wszechświecie, istotą, której ograniczenia mają jedynie charakter akcydentalny i w wyniku postępu zostaną przekroczone. Również zło jako takie zmienia wówczas swój charakter i staje się po prostu ubocznym skutkiem możliwych do wyeliminowania błędów bądź wynikiem braku wiedzy, co prowadzi do zastąpienia klasycznej teodycei antropodyceą, a więc teorią tłumaczącą człowieka z zaistniałego zła i przerzucającą odpowiedzialność za nie na czynniki zewnętrzne, które zostaną pokonane w trakcie postępu. Jeśli połączy się to z materialną wizją raju i historyczno-politycznym ujęciem procesu zbawienia, prostą konsekwencją stanie się przyznanie człowiekowi mocy samozbawienia, a więc doprowadzenia, w sposób świadomy i celowy do sytuacji, kiedy *wszelkie* ludzkie problemy i *wszelkie* doczesne ograniczenia zostaną rozwiązane i pokonane: ludzkimi siłami w ziemskim świecie.

Trzeci istotny wątek, o którym należy tu wspomnieć, odnosi się bardziej do formy niż do treści doktryny. Klasyczna eschatologia prezentowana była zazwyczaj jako pewnego rodzaju objawienie. Jej treść, zawarte w niej prawdy i prawa sankcjonowane były przez nadnaturalne, boskie pochodzenie. Z chwilą immanentyzacji procesu zbawienia i wyeliminowania Boga należało przyjąć inny sposób uprawomocniania głoszonych twierdzeń. W tym celu, biorąc pod uwagę autorytet, jakim w kulturze zachodniej mniej więcej od czasów Oświecenia cieszy się nauka, najlepszym sposobem okazało się prezentowanie ich właśnie jako „naukowych” (przy czym zabieg ten mógł mieć charakter celowego wprowadzania w błąd, jednak bardzo często wiązał się z głęboką wiarą w to, że metody, za pomocą których tworzy się eschatologiczne spekulacje, rzeczywiście mają ścisły i naukowy charakter). Doprowadziło do połączenia *quasi*-religijnych wizji ze scjentystyczną wiarą w zbawczą moc nauki, co na poziomie bardziej szczegółowym przekładało się zarówno na pozytywistyczne nadzieje związane z możliwością zbudowania „fizyki społecznej”, a więc nauki, która w sposób równie precyzyjny, jak nauki przyrodnicze, pozwalać będzie na formułowanie praw i przewidywań dotyczących sfery społecznej, jak również na antypozytywistyczne spekulacje w duchu Hegla prezentowane jako jedyna prawdziwa

nauka¹⁵. Polityczne eschatologie przybierały zazwyczaj formę historycyzmu, a więc spekulatywnej teorii, która w oparciu o rzekome odkrycie mechanizmów rządzących dziejami ludzkości (politycznymi czy kulturowymi) formułuje twierdzenia o jej przyszłym losie, będące z kolei podstawą do głoszenia opinii normatywnych, o tym, co należy bądź nie należy robić mając na względzie dążenie do królestwa powszechnej szczęśliwości.

Historycyzm jest więc ugruntowaniem i usankcjonowaniem politycznej eschatologii, pełni rolę dawnego objawienia i stanowi punkt wyjścia zarówno do dalszych spekulacji, jak też do wcielania teorii w życie. Jednak samo nadanie świeckiej doktrynie zbawienia takiej pseudo-naukowej formy nie wystarcza, gdyż zaprezentowana w wersji dosłownej jest ona łatwa do obalenia zarówno na płaszczyźnie czysto teoretycznej, metodologicznej, jak i empirycznej, przez co nie staje się dowodem jakiejś specjalnej naukowości i ścisłości autora, lecz raczej świadectwem jego ignorancji. Aby się tego ustrzec, należy dokonać pewnych zabiegów formalnych, dzięki którym teoria stanie się „niewywrotna”, to znaczy niepodatna na żadną krytykę, czy to opartą na doświadczeniu, czy też wynikającą z analizy teoretycznej. Istnieje wiele sposobów takiej ucieczki od weryfikacji, wspomnijmy tu tylko o kilku.

Pierwszym sposobem jest *dialektyzacja*, czyli sformułowanie doktryny w taki sposób, aby w jej ramach móc głosić równocześnie jakieś twierdzenie oraz jego zaprzeczenie, czyniąc z tego „zespoleń przeciwnieństw” podstawę do formułowania pewnych Jakościowo odmiennych”, czyli mówiąc wprost - arbitralnych wniosków. Schemat dialektyczny, wykorzystywany z powodzeniem przez Hegla i przejęty przez rozmaite warianty marksizmu ma, jak wielokrotnie wykazywano, źródła religijne i znaleźć go można m.in. w gnostycyzmie i judaizmie. Opiera

¹⁵ Należałoby tu dodać, że wszystko to miało charakter „racjonalistyczny” (w rozumieniu Hayeka czy Oakeshotta) i „apriorystyczny” (w rozumieniu Konecznego). Por. F. Koneczny: *Cywilizacja żydowska*. Komorów 1997, s. 168-177; *idem*, *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*. Komorów 2001, s. 30-31; F. A. von Hayek: *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński. Warszawa 2006, s. 65-71; M. Oakeshott: *Rationalism in politics*, w: *Rationalism in politics and Other essays*. Indianapolis: Liberty Press 1991, s. 5-42.

się on na dość prostym mechanizmie, który uznawany jest zarówno za podstawowe prawo rządzące rzeczywistością, jak też za elementarne prawidło myślenia. Od strony technicznej wygląda to tak: implikacją koniunkcji dowolnego a i nie- a może być dowolne z . Czyli z połączenia jakiegoś zdania (bądź przedmiotu, stanu rzeczy) z jego zaprzeczeniem można wysnuć cokolwiek. Cały ten proces określa się jako przejście od tezy do antytezy, które, zgodnie z prawem przechodzenia ilości w jakość, dają jakąś całkiem nową syntezę, która znów z kolei staje się tezą i tak dalej. Jak nieraz pokazywano, jeśli w punkcie wyjścia oprzemy naszą teorię na schemacie dialektycznym, możemy w jej ramach „udowodnić” w zasadzie wszystko, czyniąc ją tym samym zupełnie niepodatną ani na zewnętrzną, ani na wewnętrzną krytykę¹⁶.

Innym sposobem zabezpieczania doktryny przed weryfikacją jest *holizm*, czyli formułowanie jej w taki sposób, aby jej twierdzenia dotyczyły (choćby potencjalnie) wszystkich możliwych przedmiotów. Tego rodzaju *ogólna teoria wszystkiego*, o ile dodatkowo wyposażona jest w mechanizm dialektyczny, w zasadzie już w punkcie wyjścia określa wszelkie niezgodne z nią twierdzenia jako z definicji błędne i jako taka staje się faktycznie niepodważalna. Trzeci zaś sposób to *talmudyzacja*, co oznacza przede wszystkim nadawanie wypowiedianym twierdzeniom takiej, zwykle zarazem ogólnej i niejasnej formy, aby nie były one możliwe do przełożenia na inny, bardziej precyzyjny język, lecz wymagały specjalnej interpretacji i komentarza, który - z uwagi na to, że należałoby go formułować w źródłowej „grze językowej” - sam wymagałby kolejnego komentarza, i tak dalej. Można powiedzieć, że sama dialektyzacja właściwie narzuca już taką formę, która wymaga dodatkowych talmudycznych procedur objaśniania objawienia, czego przykładem jest bogate komentatorstwo całego posthegłowskiego dziedzictwa, z Marksem, Lukácsem i szkołą frankfurcką na czele. Jednak, niezależnie od tego, istnieje wiele możliwości nadawania własnym wypowiedziom dostatecznie mętnej i wieloznacznej formy, aby nawet zupełnie proste i banalne twierdzenia zaczynały brzmieć niczym głos delfickiej wyroczni (można zresztą zauważyć, że owa talmudyzacja staje się, niestety, jedną

¹⁶ Por. np. K. R. Popper: *Czym jest dialektyka*, w: *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, tłum. S. Amsterdamski. Warszawa 1999, s. 523-559.

z typowych cech humanistyki)¹⁷. Taka sytuacja powoduje wyłonienie się grup swego rodzaju czarnoksiężników mających dar poprawnego interpretowania słów źródłowych; powstają wówczas, rzecz jasna, także odczytania „alternatywne” traktowane przez jednych jako rewizjonistyczne i heretyckie, przez innych zaś jako nowy punkt wyjścia, co nieuchronnie prowadzi do tego, że polityczna eschatologia wraz z jej całym teoretycznym umocowaniem zaczyna upodabniać się do sekty.

Podsumowanie. Polityczna eschatologia, a więc próba wpisania dziejów zbawienia w obszar działań politycznych zakończonych budową ziemskiego raju, nie jest wynalazkiem czasów współczesnych. Można pokazać jej motywy już w pewnych wersjach gnostycyzmu, w chrześcijańskich herezjach katarów czy albigensów, a przede wszystkim w judaizmie, gdzie splecenie historii zbawienia ze sferą publiczną ma najintensywniejszy i wielowymiarowy charakter. Kluczowe elementy politycznej eschatologii - immanentyzacja, antropocentryzm i roszczenia do naukowości - dostrzec można w wielu ruchach nowożytnych, takich choćby jak wolnomularstwo czy fabianizm, przy czym to pierwsze do dziś zachowało *quasi*-religijną rytualną otoczkę. Stopniowa sekularyzacja zachodnich społeczeństw doprowadziła do tego, że coraz częściej właśnie w polityce upatrywano narzędzia będącego w stanie rozwiązać wszelkie ludzkie problemy, co zresztą łączyło się z coraz silniejszą wiarą w to, że możliwe jest życie wolne od nich, a celem człowieka jest właśnie owe problemy raz na zawsze rozwiązać. Wyraz tego dążenia znajdujemy w rewolucji francuskiej, w dziewiętnastowiecznych komunach, w nacjonalistycznym mesjanizmie, pozytywistycznym scjentyzmie, w idei komunistycznej i nazistowskiej, a także w wielu bliskich nam obietnicach wyzwolenia nas od odwiecznych trudów i smutków, np. w ramach liberalnej demokracji bądź państwa opiekuńczego. Te dość różne od siebie pod wieloma względami nurty mają jednak ową cechę wspólną, choć zwykle nie wypowiedaną wprost: pragną doprowadzić do samozbawienia człowieka, do sytuacji, w której ludzie będą „jako bogowie”. Można w tym ciągle ponawianym projekcie widzieć wyraz nie dającej się wykorzenić nadziei, można jednak też, zwłaszcza biorąc pod uwagę znane z historii skutki, traktować to jako nieuleczalną i groźną

¹⁷ Por. S. Anderski: *Czarnoksiężstwo w naukach społecznych*. Warszawa 2002.

chorobę. Albowiem obciążenie polityki i człowieka przekraczającym ich możliwości zadaniem urzeczywistniania wiecznego celu nie kończy się ich deifikacją. Prowadzi, niezależnie od intencji, do politycznych klęsk i ludzkiego cierpienia.

Summary

Presented paper focuses on the problems concerning some connections between politics and eschatology and the idea of political eschatology. My goal is to characterize main features of this idea and point out its sources in gnosis and Judaism. I discuss ontological, epistemological and axiological suppositions related with distinction between transcendent and immanent history. I also show essential aspect of political eschatology called by Voegelin “immanentising of Eschaton” which is crucial idea of political gnosis means trying to create heaven here on Earth.

Key words: politics, eschatology, gnosis, Judaism, transcendent history, immanent history, heaven on Earth.

MAŁGORZATA CZARNOCKA
IFiS PAN, Warszawa

W SPRAWIE ZMIANY STATUSU EPISTEMOLOGII

1. Analizowany problem i teza. W ostatnim okresie szeroko postuluje się, lub stwierdza jako dokonany fakt, metafizologiczną zmianę statusu epistemologii z normatywistycznego na deskrypcjonistyczny. Sądzę, że zasadniczo błędny i nierealistyczny jest zamysł tej programowej transformacji. Po pierwsze dlatego, że nie są możliwe ani czysto normatywne filozoficzne przedstawienia poznania, ani czysto opisowe, gdyż opis jest nieusuwalnie sprzężony z normą. Po drugie, z tego powodu, że zadanie filozofii poznania — zgodne ze statusem filozofii i faktycznie realizowane już w nowożytności — wykracza poza parę norma - opis, będąc rozjaśniającym abdukcyjnym wglądem w naturę poznania oraz krytyką uzyskanego wglądu.

2. Epistemologie deskrypcjonistyczne a normatywistyczne. Podstawą dokonujących się obecnie przemian w metafizologii poznania, także naukowego (na jego badaniach koncentruję tu uwagę), jest - obok dążeń do znaturalizowania - przemiana jej naczelnego zadania z normatywnego na opisowy. Zamiast *quid iuris* propaguje się, wyraźnie lub tylko *implicite*, opozycyjne wobec niego pytanie *quid facti*. To drugie pytanie, rozumiane jako pytanie o opis poznania, ma wytyczać w obecnie lansowanych trendach charakter epistemologii i przesądzać o jej statusie. Odejście od tradycyjnego, normatywnego ujmowania poznania, deklaratywnie głoszonego od *Novum Organum* aż po epistemologię analityczną, łącznie ze stanowiskiem Karla R. Poppera, funduje programowe przemiany w epistemologii i w filozofii nauki ostatnich ponad trzydziestu lat.

Normatywne roszczenia tradycyjnej epistemologii ustanawia się przy tym radykalnie, w duchu Francisa Bacona, przypisując im charakter silniejszy niż naprawczy. W tych roszczeniach nie chodzi o ulepszanie rzeczywistego poznania, o rugowanie jego wad przy respektowaniu zrę-

bów praktyki poznawczej. Chodzi o ruch rewolucyjny, którego punktem wyjścia ma być kompletne zignorowanie zastanego poznania jako metodycznie ułomnego, a rezultatem - skonstruowanie nowych metodycznych podstaw spełniających kryteria ustanowione przez epistemologów. Według metodologicznego normatywizmu spreparowane przez epistemologów poznanie idealne, podporządkowane ustanowionym normom, nie musi być ulepszoną, wysublimowaną, aproksymacyjną wersją zastanego, rzeczywistego; może różnić się od niego w sposób nie ograniczony. Normatywna epistemologia nie może suponować warunku bliskości normatywnych propozycji metodycznych do metod stosowanych w praktyce poznawczej. Rodziłoby to bowiem podejrzenie, że normatywiści wzorują się na praktyce poznawczej, z założenia błędnej, a w konsekwencji, iż nie są w stanie zaoferować metody istotnie różnej od funkcjonującej w rzeczywistym poznaniu, którą oskarżają o zasadniczą wadliwość. Jeśli normatywnie ustanowiona metoda poznania okazuje się aproksymacyjnym wysubtelnieniem relewantnej metody funkcjonującej w praktyce badawczej, to zbieżność jest tylko kontyngentna.

W aktualnie prowadzonych dyskusjach kwestii cnorma czy opis> często ogranicza się perspektywę do współczesności i sprowadza walkę z normatywizmem do przeciwstawiania się neopozytywizmowi. Ten programowo zwalczał psychologizm, będący szczególną wersją deskrypcjonizmu¹. Hilary Komblith, jeden z aktywniejszych uczestników sporu, poza zawężeniem dyskusji do sporu z neopozytywistyczną metodą racjonalnej rekonstrukcji, zakłada ponadto, że deskrypcjonistyczne koncepcje muszą opierać się na wynikach nauk szczegółowych, że, silniej jeszcze, muszą należeć do którejś dyscypliny naukowej. Także G. Randolph Mayes stwierdza symptomatycznie, że większość współczesnych naturalistów uznaje filozoficzne dociekania za abstrakcyjną formę dociekań naukowych, a normatywne aprioryczne aspiracje filozofów mogą być, według niego, realizowane jedynie przy użyciu szczególnych

¹ H. Komblith stwierdza, że epistemologia normatywna odcina się od psychologizmu i bada, jak rozumowania powinny przebiegać niezależnie od tego, jak one faktycznie przebiegają (H. Komblith: *Beyond Foundationalism and the Coherence Theory*, w: H. Komblith (red.): *Naturalizing Epistemology*. Cambridge (Mass.) - London, The MIT Press 1994 (II wydanie), s. 131.

filozoficznych metod². *Nota bene* w tym objaśnieniu Mayes popełnia błąd kategorialny, mieszając status przepisów normatywnych z twierdzeniami *a priori*, które są przecież opisowe. Powracając do głównego wątku wywodu, utożsamianie naturalizowania w sensie quine'owskim z deskrypcjonizmem, zakładane też przez Kornblitha i część autorów zredagowanego przez niego tomu *Naturalizing Epistemology* (zob. przypis 1) jest nagminne i błędne. Opisowe koncepcje poznania, w szczególności naukowego nie muszą opierać się na którejs z nauk przyrodniczych (co głosi Quine), ani nie identyfikują z koniecznością poznania jako fenomenu przyrodniczego. Filozofowie nauki odwołują się często do historii nauki jako bazy źródłowych danych o realnej nauce (m.in. Thomas Kuhn, Stephen Toulmin), do socjologii, do lingwistyki, do nauki o sztucznej inteligencji. Fundują również swe koncepcje na *case studies*, interpretując bezpośrednio teksty naukowe. Metoda *case studies* różni się od historycznej, chociaż różnice są nieco enigmatycznie. Dopuszczalne są ponadto opisy poznania, które ignorują naukę jako swą treściową i konceptualną podstawę, i konstruują obraz (opisowy) albo w wysokim stopniu autonomiczny filozoficznie lub wsparty na wiedzy pozanaukowej, na przykład zdroworozsądkowej, introspekcyjnej³. Taki charakter ma *de facto* większość nowożytnych koncepcji poznania - i to wbrew ich normatywistycznym deklaracjom. Bas van Fraassen dodaje do zbioru opisowych naturalistycznych epistemologii epistemologie metafizyczne i teologiczne, jednak nie podaje charakterystyk takich epistemologii, ani ich zrealizowanych przypadków⁴.

Ogólnie, poznanie można różnie konceptualizować, opierając się na rozmaitych antycypujących przed-sądach identyfikujących je jako zjawisko określonego typu. To przyjęta konceptualizacja i obecne w niej wstępne, przed-teoretyczne metafizyczne przeświadczenia wytyczają, jaka dziedzina wiedzy nadaje się jako źródło treści lub dziedzinę konstytuującą filozoficzny deskrypcyjny obraz poznania. I różnaitość moż-

² G. Randolph Mayes: *Theories of Explanation*. The Internet Encyclopedia of Philosophy 2005.

³ Według obowiązujących standardów metodologicznych wiedza introspekcyjna nie jest naukowa, ponieważ nie spełnia warunku intersubiektywnej sprawdzalności.

⁴ B. v. Fraassen: *The Empirical Stance*. Yale UP, New Haven-London 2002, s. 76.

liwych konceptualizacji, i tkwiące w ich podstawach przed-sądy nie ograniczają zbioru możliwości do oferowanych w naukach przyrodniczych. Wobec tego deskrypcjonizm nie ogranicza się do naturalizowania; nie tylko nauki o przyrodzie są zdolne do identyfikowania poznania jako obiektu przynależnego do ich dziedziny i opisywania go. Wielowiekowa tradycja wykluczała naturalistyczną identyfikację poznania. Ta identyfikacja jest dyskusyjna i obecnie - ze względu na naturę podmiotu, i na naturę wiedzy.

Ponadto naturalizowanie jest niesłusznie utożsamiane z naturalizmem⁵. Tylko naturalizowanie jest opozycyjne wobec normatywizmu. Naturalizm zaś jest stanowiskiem głoszącym na poziomie ontologicznym, że rzeczywistość jest identyczna z przyrodą, nie zawiera bytów pozanaturalnych, zaś na poziomie metodologicznym stawia on tezę, że metoda empiryczna jest uniwersalnym narzędziem badania całej rzeczywistości, włączając w to badanie ludzkiego ducha. *Nota bene* łączenie naturalizmu z metodą naukową⁶ jest niepotrzebnym zawężeniem. Metoda empiryczna, pierwotna, wyrosła i stosowana długo i namiętnie w poznaniu przednaukowym, ma zakres szerszy niż empiryczna metoda naukowa⁷. W kwestii poznania naturalizm głosi, że jest ono obiektem przyrodniczym (naturalnym), a jego badanie musi się dokonywać za pomocą metod właściwych dla badania wszelkich innych zjawisk przyrody, a więc metod empirycznych. Lecz niekoniecznie naukowych; naturalizm nie ogranicza się do metafizyczno-metodologicznym scjentyzmu. Natomiast naturalizowanie jest metafizycznym programem tworzenia szczególnych nienormatywnych, *stricte* deskrypcyjnych teorii poznania. Związek pomiędzy naturalizmem a naturalizowaniem polega na tym, że ontologiczna teza naturalizmu ograniczona do rzeczywistości epistemicznej jest koniecznym warunkiem naturalizowania. Przyjęcie ontolo-

⁵ Takiego utożsamienia dokonuje m.in. G. Randolph Mayes, w tekście przywoływanym powyżej.

⁶ Zob. z: P. D. Klein: *Epistemology*, w: E. Craig (red.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998, 2005, Routledge, London, retrieved April 30, 2009, <http://www.rep.routledge.com/article/P0591>.

⁷ Z jej wyrafinowaniem względem poznania pozanaukowego, m.in. polegającym na stosowaniu ilościowych pomiarów i metodami ich statystycznych ocen.

gicznego i metodologicznego naturalizmu nie wymusza przyjęcia tezy naturalizowania: naturalista, w przeciwieństwie do epistemologa znaturalizowanego, może być normatywistą w kwestiach statusu epistemologii-

Szczególną rolę w dyskusji nad opozycją deskrypcjonizm - normatywizm zajmuje Karl R. Popper, zdeklarowany normatywista. Deskrypcjonistyczne koncepcje nauki oskarża on o konwencjonalizm (a więc o tę cechę, którą podkreśla we własnej wizji epistemologii) i o brak krytycyzmu⁸. Popperowski normatywizm odbiega od standardowego, będąc wersją metodycznego konwencjonalizmu: „Reguły metodologiczne traktuje się tu jako konwencje. Można scharakteryzować je jako reguły gry nauk empirycznych”⁹. Konwencjonalny charakter reguł metodologicznych prowadzi do wniosku, że stanowienie metod poznawczych nie podlega obiektywistycznym więzom, a drogowskazem w ich konstruowaniu i akceptowaniu są walory instrumentalne. Według Poppera, reguły nie muszą być determinowane ani charakterem ludzkiego podmiotu poznania, ani naturą poznawanej rzeczywistości, ani, najszerzej, żadnymi ontologicznymi determinantami poznania. Nie mają przy tym charakteru *stricte* logicznego: „... niezbyt właściwe byłoby usytuowanie rozważań o metodzie na tym samym poziomie, co rozważania czysto logiczne”; „Z pewnością znacznie różnią się od reguł, które zazwyczaj nazywamy «logicznymi»”. Reguły (mające walor dogodności - ten walor Popper podkreśla) wytyczające metodę empiryczną są proponowane w filozoficznej teorii metody¹⁰. Jednocześnie Popper stwierdza, że metodologia ma rozważać „takie kontrowersyjne pytania jak to, czy w nauce rzeczywiście stosuje się zasadę indukcji czy też nie”¹¹. A więc przeformułuje on zadanie normatywnej epistemologii: nie wymyśla się w niej - można z jego wypowiedzi wnioskować - nowych reguł meto-

⁸ K. R. Popper: *Logika odkrycia naukowego*. Warszawa 1977, s. 48-49. Popper krytykuje metodologiczne konwencje (które następnie proponuje jako oś swej metodologii), twierdząc, że tego typu konwencje są podatne „na przekształcenie w dogmat”. Łatwo też stwierdzić, że jego ewolucyjna koncepcja wiedzy przedstawiona w *Wiedzy obiektywnej* ma charakter typowo deskrypcyjny, czego Popper wyraźnie nie skonał.

⁹ K. R. Popper: *Logika* ..., op. cit., s. 49.

¹⁰ Tenże: op. cit., ss. 49, 50, 46.

¹¹ Tamże, s. 48.

dycznych, lecz te zastane w praktyce nakazuje się stosować lub, słabiej, zaleca się ich stosowanie. Nietrudno stwierdzić, że tak postawione zadanie epistemologii opiera się na opisie, przez Poppera deklaratywnie zwalczanym.

Zaliczenie norm do konwencji jest dla Poppera szczególnie ważne ze względu na nadrzędny dla niego hipotetyzm, powiązany z antydogmatyzmem. Popper prawdopodobnie twierdzi, że metodyczne normy (ustanowienia normatywnej epistemologii) jako konwencje nie są dogmatami i istnieje wobec tego dowolność w ich przyjmowaniu oraz odrzucaniu. Jednak identyfikacja norm z konwencjami jest wątpliwa; ich statusy w poznaniu są zasadniczo różne. Pierwsze wytyczają reguły metodycznej gry i są odpowiedzialne za realizowanie wartości poznawczych. Wartościom zaś nader trudno przypisywać charakter hipotetyczny na sposób popperowski, konwencjonalny, bardzo dowolny, a więc, w skrajnej konsekwencji, zależny tylko od nie umotywowanych kaprysów normatywnego i konwencjonalistycznego metodologa. W takim ujęciu wartości tracą swój konstytutywny atrybut. Natomiast konwencje określają epistemiczny status rezultatów poznawczych. Popper, rozszerzając hipotetyzm na dziedzinę wartości, odrzuca przekonanie o istnieniu jakichkolwiek trwałych, niepodważalnych norm poznawczych. Nie jest też skłonny do fundowania ich w jakichkolwiek normach wyższego rzędu. Wobec tego reguły metodyczne mogą być, można wnosić, legitymizowane tylko na podstawie kryteriów pragmatycznych. Pragmatyczne rozstrzygnięcia co do charakteru reguł metodycznych stoją w sprzeczności z Popperowskim antypragmatystycznym ujęciem wiedzy, przede wszystkim z silnie przez Poppera postulowanym fundamentalnym dążeniem do prawdy korespondencyjnej. Jako, że prawda korespondencyjna jest antypragmatyczna, wątpliwe jest, czy można ją uzyskiwać przy użyciu pragmatycznych reguł metodycznych. Jeśli tak, to tylko przygodnie.

3. Normatywistyczno-deskrypcjonistyczny eklektyzm. Obok rozlewających się obecnie tendencji *stricte* deskrypcjonistycznych postuluje się także propozycje pojednawcze, odrzucające bezwzględne przeciwstawienie normatywizm - deskryptywizm. Larry Laudan postuluje normatywny naturalizm (sama nazwa sygnalizuje wewnętrzną sprzeczność, a nie po prostu eklektyzm), broniąc normatywnego statusu metodologii

w zliberalizowanej, mieszanej formie. Przypisuje on metodologicznym regułom status nie kategorycznych imperatywów, ale imperatywów hipotetycznych (pod tym względem zbliża się do poglądów Poppera), które mają charakter doradczy i ponadto zrelatywizowany do określonego celu¹². Laudan koncentruje uwagę na hipotetycznych imperatywach dla poszczególnych metodologicznych zasad i na realizowalności poszczególnych celów. Jedne są sprzężone z innymi. Normy zrelatywizowane do celu i hipotetyczne, będące obiektem doradzania, a nie silniejszych bezwzględnych nakazów, pozostają jednak normami. Tak więc rozstrzygnięcie Laudana nie prowadzi do przełamania dychotomii, a zachowuje normatywistyczny status epistemologii. Laudan zdawał sobie sprawę, że pojmowanie norm metodologicznych jako imperatywów hipotetycznych otwiera drzwi do relatywizmu co do celów. Przeciwwstawiał się tej konsekwencji twierdząc, że odpowiedniość celów naukowych jest obiektywnym (równoważnie, przejętym z praktyki nauki) faktem, ponieważ stawiane cele muszą być wykonalne. To twierdzenie prowadzi Laudana do „siateczkowej” koncepcji uzasadniania, łączącej zmienność teorii wykonalności (tj. możliwości uzyskania zadanych celów) (*feasibility*) ze zmianami celów i zmianami metody, w sposób zapętłony. Wyłączając się z wywodów Laudana przypisywanie celom charakteru obiektywnych faktów i dodatkowo przekonanie, że wydobywa się je z historii nauki świadczy o tym, że cele mają mieć źródło w praktyce nauki, a nie są, w zliberalizowany sposób, jednak narzucane przez metodologów. Zmienia to interpretację poglądów Laudana: status celów i sprzężonych z nimi metod jest deskrypcyjny. Zarazem sens normatywnych poczynąń filozofów, według Laudana, staje się wątpliwy: ci mają wydobywać od uczonych ustalenia co do celów i metod, i następnie doradzać im ich stosowanie, a to przecież jest faktem, więc doradztwo jest zupełnie zbędne.

Kelvin T. Kelly identyfikuje empiryczny (deskrypcyjny) komponent w Laudana hipotetycznych imperatywach i uznaje, że hipotetycznie

¹²L. Laudan: *Progress or Rationality? The Prospects for Normative Naturalism*. „American Philosophical Quarterly”, 1987, Vol. 24, s. 19, 24.

normatywna epistemologia tego jest znaturalizowana¹¹. Nieco inaczej diagnozuje poglądy Laudana Howard Sankey: Z jednej strony, jego zdaniem, Laudan jako epistemolog znaturalizowany traktuje epistemologię jako dziedzinę empiryczną, a więc i opisową. Z drugiej, reguły metodologiczne identyfikuje jako normatywne twierdzenia wytyczające sposób prowadzenia badań. Rekomendacja reguł dokonuje się na podstawie historii efektywnych zastosowań danej reguły w faktycznej nauce¹³. Oba twierdzenia można uznać za niesprzeczne tylko pod warunkiem przyjęcia, że tworzenie reguł metodologicznych przypisze się samej nauce, zaś metodologię uzna się za deskrypcyjną, historyczną wiedzę o stosowaniu metod w realnej nauce i o ich rekomendowaniu na podstawie danych historycznych. Normatywny naturalizm Laudana jest wobec tego deskrypcjonizmem, mimo normatywnych wtrętów w rekomendacjach.

W 1990 roku Laudan z powrotem skłonił się ku normatywizmowi, w wersji konwencjonalistycznej, charakteryzującej się nieustannymi przeskokami pomiędzy poziomem samej nauki a jej epistemologicznymi ujęciami, oraz ponadto pomiędzy metaepistemologicznymi decyzjami. Jako relatywista (słabszy jednak, niż na przykład Richard Rorty) stwierdza, że reguły metody naukowej są konwencjami, nie mającymi ugruntowania w naturze rzeczy, są subiektywne i irracjonalne. Również cele nauki są subiektywne, ponieważ zależą, według Laudana, od przyjmowanego stanowiska epistemologicznego (realizmu, empiryzmu itd.). Są też normatywne i ich wytyczanie leży w gestii epistemologów, a nie uczonych, co Laudan, mimo kontrowersyjności tej tezy, postuluje bez uzasadnienia. Normatywne elementy narzucają silne arbitralne (konwencjonalne) komponenty w wyborze i ewaluacji teorii naukowych¹⁵.

Mimo powyżej przytoczonych wątpliwości, Bas van Fraassen konstatuje opisowo-normatywną dwojakość stanowiska Laudana i za nim

¹³ K. T. Kelly: *Naturalism Logicized*, w: *After Popper, Kuhn and Feyerabend*, red. R. Nola. Howard Sankey, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 2000, s. 177-178.

¹⁴ Zob. H. Sankey: *Methodological Pluralism, Normative Naturalism and the Realist Aim of Science*, w: *After Popper, Kuhn and Feyerabend*, red. R. Nola, H. Sankey. Kluwer, Dordrecht-Boston-London 2000, s. 214.

¹⁵ L. Laudan: *Science and Relativism. Some Key Controversies in the Philosophy of Science*. The University of Chicago Press, Chicago-London 1990, s. 99-101.

właśnie optuje. Uznaje, że w epistemologicznych koncepcjach obecne są sądy wartościujące. Są to, według van Fraassena, te sądy, w których epistemolog „opisowy” identyfikuje się z określoną społecznością, na przykład naukową, przyjmując jej sposób ujmowania poznania i cele¹⁶. Czy epistemologia całkowicie „zobiektywizowana”, jak ją określa van Fraassen¹⁷, jest możliwa? Czy, inaczej rzecz ujmując, można zerwać z wszelkimi społecznymi uwarunkowaniami tworzonej konstytucji? Społeczne uwarunkowania to nie tylko jawne cele poznania i sposób myślenia o poznaniu, ale w pierwszym rzędzie społecznie wykształcany język rozważań. Tak więc każde epistemologiczne ujęcie poznania wyrażone w języku zawiera czynniki społeczne, a więc jest normatywne na van fraassenowski sposób. Obiektywizm w sensie van Fraassena nie jest więc możliwy, ale zarazem kryterium normatywności sądów jest obce rozumieniu wartości, nieprzekonujące i nieumotywowane.

Van Fraassen utrzymuje, że stanowiska eklektyczne nie ograniczają się do konstrukcji naukowych, czy *quasi*-naukowych, lub metafizycznych teorii poznania. Do stanowisk tych, nazwanych przez niego woluntarystycznymi, które funduje dopuszczanie woli i decyzji, zalicza teorie św. Augustyna, Kartezjusza, Pascala, większości amerykańskich pragmatystów, w pewnym stopniu również poglądy Hansa Reichenbacha i Rudolfa Carnapa. Van Fraassen przedstawia wart rozpatrzenia argument przeciw deskrypcjonizmowi, który można z pozoru zbić przyjmując zasadę indukcji, albo przyjmując stałość metodycznego i niekoniecznie aksjologicznego (o czym dalej) wymiaru nauki. Stwierdza on mianowicie, że jeśli mamy skonstruować teorię opisującą obecną aktywność poznawczą i jej adekwatność, musimy posłużyć się teoriami, które są wsparte na naszym obecnym poglądzie na świat. Wynik wyklucza - jako niemożliwy - sposób dowiedzenia się o tym, co nie pasuje do naszego obecnego poglądu na świat. Argument zawiera szczególną nihilistyczną przewrotność: dotyczy on w istocie wszelkich sytuacji poznawczych, nie tylko konstrukcji epistemologicznych. Głosi, że nie możemy dowiedzieć się z tworzonej teorii o tym, co nie jest zgodne z funduj ą-

¹⁶ B. v. Fraassen, op.cit., s. 75.

¹⁷ Epistemologia będąca faktualną teorią poznawczego funkcjonowania (van Fraassen, op.cit., s. 76).

cymi te teorie wizjami świata. Jest to po prostu konstatacja ograniczoności wszelkiego poznania do zakładanych wizji świata. Z jednej strony, van Fraassen zdaje się żądać od epistemologii warunków nierealizowalnych dla każdego rodzaju wiedzy - jej wiarygodność ma być odporna na zmiany wizji świata i teorie, w tym naukowe, z których czerpie się konstrukcje procesów poznawczych i podmiotu poznania, a także ma być odporna na wszelkie rewolucje pojęciowe, a jednocześnie być ufundowana na jakiejś wiedzy, którą w pewnym momencie rewolucyjnie się wyklucza z dziedziny wiarygodności. Z drugiej strony, argument ten odsłania istotny dylemat: jeśli epistemologia jest częścią pewnego stanu wiedzy naukowej (aktualnego i uznawanego za wiarygodny w czasie tworzenia), to przestaje być wiarygodna, gdy ta wiedza zostaje zdezuowowana. Jest czasowo ważna i zmienia się wraz ze zmianami w samej nauce, którą ma przedstawiać z wyższej perspektywy zewnętrznego arbitra, a więc - należałoby oczekiwać, uniezależnionej od samej nauki. W największym skrócie, van Fraassen głosi, że epistemologia, tak jak cała filozofia, ma być bardziej trwała niż nauka. Ma być nie narażona na zmiany, którym podlega nauka. Ale to, oprócz cechy niezwrótności (ulubionej cechy wskazywanej w falsyfikowaniu rozmaitych koncepcji) oznacza, że epistemologia, a ogólnie filozofia mają mieć szczególny status: mają ze względu na swe epistemiczne cechy lokować się ponad wszelką inną wiedzę. Mają oferować, trawestując powiedzenie Hilarego Putnama, jakby Boski punkt widzenia, nie podlegający zwykłym przypadłościom ludzkiej wiedzy. Mimo wątpliwości związanych z nadawaniem epistemologii wyróżnionego statusu, van Fraassen ma rację twierdząc, że powinna być ona odporna na zmiany wiedzy przedmiotowej (z której pochodzą podstawy epistemologicznych konstrukcji), skoro ma relacjonować procesy uzyskiwania wiedzy, także rewolucyjnie nowej, załamującej aktualnie obowiązujące naukowe wizje. Van Fraassen twierdzi w szczególności, że każda epistemologia zobiektywizowana i oparta na aktualnej wiedzy ujmuje rewolucje naukowe i pojęciowe jako podzielone na „poprawne”, to jest takie, które prowadzą nas do aktualnie obowiązującej nauki, i „błędne” (cudzysłowy - za autorem). Zatem,

twierdzi, zagadnienie radykalnych konwersji jest nierozwiązywalne w epistemologiach zobiektywizowanych¹⁸.

Niemożliwa jest więc epistemologia zobiektywizowana oparta na aktualnej, czy jakiegokolwiek w ogóle wiedzy naukowej i na teologii. Niemożliwa jest też aprioryczna teoria poznania, a więc jej metafizyczna koncepcja opisowa. W związku z tym van Fraassen proponuje porzucenie w ogóle projektu obiektywizacji epistemologii, to jest projektu tworzenia teorii poznania. W jego miejsce postuluje bardziej swobodną dyskusję o poznaniu, której przypisuje charakter aktywności wolicjonalnej i intencjonalnej¹⁹. Sama rezygnacja z teorii na rzecz nieformalnej dyskusji nad poznaniem nie jest jednak rezygnacją z epistemologii deskrypcyjnej. Proponując nowe kryteria, jakie miałyby spełniać ekspozycje poznania, van Fraassen liberalizuje jedynie formę filozoficznego, opisowego przedstawienia poznania.

Normatywistyczny charakter epistemologii polega, według van Fraassena, na tym, że opis epistemicznych warunków jest „charakterystycznie” woluntarystyczny, przez co rozumie on, że zależny od ustanowionego celu, od tego, co się rozumie przez sukces poznawczy²⁰. I tu możliwe są dwojaki konkluzje z nie całkiem jednoznacznych konstatacji van Fraassena. Po pierwsze, cele i sukces poznawczy są, można twierdzić, wytyczane w praktyce badawczej, a więc podlegają epistemologicznemu opisowi i nie zmuszają do porzucenia deskrypcyjnego charakteru epistemologii. Van Fraassen twierdzi jednak inaczej: ogłasza, że to epistemologia, a nie sama nauka wskazuje i cele nauki, i warunki jej sukcesu, a więc wartości poznawcze i związane z nimi kryteria oceny rezultatów poznawczych. To, najkrócej, epistemolog normatywnie ustanawia cel poznania i warunki adekwatności poznania. Van Fraassenowski woluntaryzm polega na tym, że epistemolog dołącza do opisu poznania cele poznania ustanowione przez siebie oraz implikowane przez te cele kryteria oceny epistemicznej poprawności.

Van Fraassenowska analiza koncentruje zatem uwagę na celu nauki; ten ma być przede wszystkim obiektem epistemologicznego normowa-

¹⁸ Van Fraassen: op. cit., s. 79-81.

¹⁹ Van Fraassen: op. cit., s. 81-82.

²⁰ Van Fraassen: op. cit., s. 82.

nia, a nie efektem rekonstrukcji niejasnych postanowień w tym względzie samych uczonych. Van Fraassen kroczy tu za filozoficzną tradycją śledząc przedstawiane przez filozofów propozycje wskazywania celów poznania, i w tym naukowego. Słabość tej ścieżki polega na niejednoznaczności wskazań tradycji: filozofowie krążą nieustannie od rekonstrukcyjnych do kreacyjnych przedstawień celu poznania. Zresztą van Fraassen traktuje tradycję bardzo wąsko: ogranicza się do stanowiska Wilfrieda Sellarsa (według tego celem poznania jest intelektualne i praktycznie zadomowienie się w świecie, albo zaznajomienie się ze światem, *Drang nach Erklärung*) oraz Williama Jamesa, który jako cel wskazywał dążenie do wiary w prawdę i unikanie błędów.

Abstrahując od wąskości ujęcia, sądzić można, że kwestia genezy celów była, jest i pozostanie permanentnie nieostra - elementów konstrukcyjnych i odtwórczych (rekonstrukcyjnych) nie sposób oddzielić. Zawsze trudno rozstrzygnąć, czy filozoficzne konstatacje w kwestii celów mają źródło w praktyce, czy mają być autonomicznymi, a więc normatywnymi postulatami filozofów co do celów. Ponadto wyłania się inna trudność: przesunięcie decyzji o celu nauki do epistemologii zarazem pozbawia naukę autonomiczności (bo nie ona sama decyduje o swym celu), jak i autonomicznej racjonalności (jak bowiem może być racjonalne przedsięwzięcie, które jest bez-celowe, a dokładniej jej cel jest ustanawiany z zewnątrz?)²¹.

Według van Fraassena, elementy woluntarystyczne dotyczą i epistemologii, i samego poznania. Łączenie poziomu przedmiotowego z metapoziomem jest konsekwencją warunku samozwrotności: epistemologii dotyczą te twierdzenia, które ona sama wypowiada o poznaniu, jako że sama jest też wiedzą. I tak van Fraassen stwierdza, że akty epistemiczne są uwikłane w personalne decyzje, wartości, odpowiedzialność za ich realizowanie (w szczególności za przyjmowanie hipotez w warunkach niewystarczających świadectw) i wolę. Do zbioru czynników istotnych w poznaniu zalicza też emocje; odgrywają one rolę między innymi w rewolucyjnych transformacjach obrazów świata. Główną funkcję van

²¹ Nie jest ono racjonalne według kryterium racjonalności instrumentalnej, a także nie jest racjonalne według kryterium racjonalności klasycznej, sprowadzające racjonalność do działań rozumowych.

Fraassen przypisuje decyzjom, powołując się między innymi na poglądy Pascala: podmiot poznający sądzi i decyduje, wyznaczając w procesach decyzyjnych „wartość nadziei” (na osiągnięcie poprawnych wyników?). W pewnym sensie decyzje są grą: decydując, tak samo jak grając, podejmuje się ryzyko. Van Fraassen skłania się do użycia teorii decyzji do wyjaśnienia zachowań poznawczych²². Jasne jest, że decyzje są elementami metod niepewnych, a więc *de facto* wszystkich poza czysto dedukcyjnymi. Nawet w metodach dedukcyjnych też jednak można dopatrywać się elementów ryzyka: w przyjmowaniu przesłanek wnioskowań i w samym wyborze pojęć konstytuujących przedmiot.

Epistemologia woluntarystyczna pomija najważniejszy dla tradycyjnych epistemologów i metodologów element, a mianowicie metodę. Zbyt radykalny prawdopodobnie byłby wniosek, że metoda jest dla van Fraassena nieistotna, a koncentrowanie uwagi na celach ma świadczyć o tym, że, jego zdaniem, wszelkie metody są dobre, o ile prowadzą do wytyczonego celu. Można, między innymi na podstawie innych jego prac przypuszczać, że van Fraassen nie skłania się do metodologicznego anarchizmu i zakłada obowiązywanie względnie stałej metody lub nielicznego ich zbioru.

Reasumując: normatywnym komponentem w epistemologii woluntarystycznej są cele i wartości poznania, których postulowanie van Fraassen oddaje w gestię filozofom. Nie legitymizuje czynionego wyłomu; o metodach i ich stanowieniu w jego poglądach wiadomo bardzo niewiele. W obszarze celów i wartości epistemologia woluntarystyczna jest zatem normatywna, w pozostałych jej status nie jest określony.

Philip Kitcher utrzymuje, dosyć enigmatycznie i ogólnikowo, że de-skryptywny poziom badań nad poznaniem ma nieeliminowalny, istotny wkład w kwestie podnoszone przez metodologię normatywną. I tak jak Laudan, relatywizuje normy do stawianych w nauce celów. Te z kolei rozmnaża, dopuszczając także cele postulowane przez indywidualnych uczonych oraz pozaepistemiczne²³. Dopuszczenie celów indywidualnych

²² Van Fraassen: op. cit., s. 91, 94-97, 108-109.

²³ Ph. Kitcher: *The Naturalist Return*. "Philosophical Review", Vol. 101, s. 53-114 (1993); *The Advancement of Science: Science without Legend, Objectivity without Illusion*. Oxford University Press, New York 1992, s. 72. Cele wyłącznie epistemiczne dopuszcza, zdaniem Kitchera,

i pozaepistemicznych jako współdecydujących o charakterze przedsięwzięć poznawczych prowadzi do metodologicznego woluntaryzmu typu feyerabendowskiego. Różne bowiem cele są sprzężone z różnymi metodami, a nieograniczona wielość celów generuje, w najgorszym przypadku, nieograniczoną mnogość metod. Zaś nieograniczenie wiele metod to w istocie brak metodycznych kanonów, specyfikujących i unifikujących poznawczą działalność w nauce.

Hilary Kornblith proponuje epistemologię naturalistyczną, o normatywnych wtrętach. Twierdzi, że pytania o to, jak dochodzimy do naszych przekonań, są związane z pytaniami, jak powinniśmy je uzyskiwać. Zakładany przez niego związek ustanawia, nie całkiem jasno, opis jako determinujący normatywne przepisy²⁴. Można tylko domyślać się, że przepisy, jakie poznanie powinno stosować metody i jakie wartości realizować, zależą, według Kornblitha, od warunków wytyczających zbiór możliwości poznawczych, a te warunki wykrywa się w opisowych koncepcjach poznania. Jednak i to przypuszczenie ma mankament, ponieważ normy przekraczają (opisowe) *status quo* praktyki poznania, a nawet ignorują tę praktykę. Natomiast opisy nie ujmują tego, co znajduje się tylko w sferze możliwości.

Alvin I. Goldman utrzymuje, że naukowa, przeciwstawiona potocznej (*folk epistemology*) epistemologia ma dwie misje: deskryptywną i normatywną. W opisowej składowej Goldman dostrzega rozdwojenie. Dla części filozofów wyłączną misją epistemologii jest rozjaśnienie (*elucidate*) potocznych epistemicznych zasad i pojęć, w tym przede wszystkim pojęcia wiedzy, uzasadniania, racjonalności. Dla innych, twierdzi Goldman, nie wymieniając żadnych nazwisk, nie jest to celem, jako że potoczne pojęcia i zasady uznają oni za fundamentalnie naiwne, niesystematyczne i „uninformed by important bodies of logic and/or mathematics”. Te potoczne praktyki, pojęcia itp. ignorują rachunek

zwalczana przez niego Legenda. Legenda to dawniejsza filozofia nauki, przede wszystkim pozytywistów i ich spadkobierców. Kitcher charakteryzuje ją następująco: „Once, in those dear dead days, but not quite beyond recall, there was a view of science that commanded widespread popular and academic assent. That view deserves a name. I shall call it ‘Legend’”.

²⁴ H. Kornblith: *What Is Naturalistic Epistemology?*, w: H. Kornblith (red.): *Naturalizing Epistemology*. Cambridge (Mass.)-London, The MIT Press 1994 (II wydanie), s. 1-3.

prawdopodobieństwa, który, zdaniem tych filozofów, powinien być podstawą epistemicznej racjonalności. Goldman lokuje swe stanowisko pomiędzy stwierdzonymi skrajnościami. Twierdzi, że epistemologia ma rozjaśniać potoczne wyobrażenia, reformując je, lub je transcendować, a związek pomiędzy poziomem potocznym i poziomem epistemologicznej transcendencji jest kwestią do dalszego rozpracowania. Opowiada się przy tym za zachowaniem ciągłości; transcendowanie ma częściowo zachowywać transcendowany obiekt. Według Goldmana, deskryptywną, powiązaną z nauką misję epistemologii realizuje się czerpiąc z wglądów z nauk kognitywnych, głównie z psychologii i lingwistyki²⁵.

Według Goldmana, w normatywnej składowej formułuje się epistemiczne sądy lub systemowe zasady dla takich sądów. Pojęcie sądu (*judgment*) nie jest całkowicie normatywne; można sądzić, że normatywność należy głównie do samego ich formułowania. Goldman twierdzenie głoszące, że zbiór norm epistemicznych ma „transcendować nasz naiwny epistemiczny repertuar”, można interpretować albo jako żądanie zerwania z tym repertuarem, albo żądanie jego ulepszenia. Ta dwojakość z kolei prowadzi do wniosku, że normatywna składowa epistemologii jest od składowej opisowej niezależna, albo opiera się na faktach z rzeczywistej praktyki badawczej, a więc normy redukują się do opisów²⁶.

Jak normy są wsparte na opisach, czy są po prostu gramatycznymi przekształceniami opisów w preskrypcje — tego ani Goldman, ani Kornblith, wyrażający prawie identyczną tezę o determinowaniu norm przez opis, nie określają. Obaj nawet nie podnoszą kwestii pochodzenia metodycznych norm w praktyce nauki. Czy są one przypadkowymi więzami narzucanymi zwyczajowo przez wyróżnione grupy społeczne? Czy są wynikami arbitralnego decydowania? Czy mają jakieś głębsze umocowanie, to jest, czy, na przykład, wynikają z norm bardziej fundamentalnych albo są zdeterminowane ontologicznie?

4. Normatywizm i deskrypcjonizm - przyczyny trudności. W czystym normatywizmie i w takim deskrypcjonizmie tkwią zasadnicze trudności. Przedstawiam ich ogólne przyczyny, abstrahując od przedsta-

²⁵ A. I. Goldman: *Epistemic Folkways and. Scientific Epistemology*, w: H. Kornblith (red.): *Naturalizing Epistemology*. The MIT Press, Cambridge (Mass.)-London 1994, U wyd., s. 292.

²⁶ A. I. Goldman: op. cit., s. 292-293.

wionych powyżej wątpliwości dotyczących koncepcji „sklejających” na różne sposoby poziom norm z poziomem opisów.

4.1 Normatywistyczne konstrukcje epistemologiczne a rzeczywiste poznanie. Współczesne normatywne skonstruowane koncepcje poznania same dostarczają silnego argumentu przeciwnikom. Przedstawiają one bowiem notorycznie poznanie jako aproksymacyjne wersje stosowanych w praktyce standardów metodycznych. Prowadzi to do wniosku, że normatywiści nie są w stanie skonstruować metody poznawczej istotnie nowiej i przy tym lepszej od zastanej. Nie są zatem w stanie zrealizować swego stawianego celu — konstruktywnego zanegowania obowiązujących w praktyce poznawczej reguł metodycznych i aksjologicznych. Ich cel jest mirażem: normatywne kreacje zawsze posiłkują się rzeczywistymi metodami i tworzą wyidealizowane przepisy metodyczne na ich wzór i podobieństwo. Popper, na przykład, notorycznie legitymizuje swoje normatywistyczne konstrukcje przypadkami z rzeczywistej nauki. Z oczywistych powodów nie ma prawa tego robić. Jego metodyczne pomysły są faktycznie stosowane w praktyce naukowej, a więc mają charakter opisowy. Filozofia analityczna również nie realizuje swego deklarowanego czysto normatywnego zadania. Sam jej program skazuje wszelkie jego realizacje na mieszany charakter deskrypcyjno-normatywny: filozofia ma logicznie rekonstruować zastaną wiedzę, a więc przejmować ją i dokonawszy jej opisu, oczyszczać przy użyciu zabiegów rekonstrukcyjnych, które mają normatywny charakter. Ogólnie, można i Popperowi, i filozofom analitycznym zarzucić, że *de facto* proponują *quasi*-deskrypcyjne teorie wiedzy, a przynajmniej częściowo deskrypcyjne, wbrew swym normatywistycznym sympatiom i deklaracjom. Popper, jak wspomniałam powyżej, zdawał sobie sprawę z trudności normatywizmu, zasadniczo zmieniając zadanie tegoż, to jest włączając poziom opisowy jako zasadniczy.

Normatywnych przepisów głoszących, jak powinno się poznawać, nie można oddzielić od rzeczywistych warunków poznania, czyli *de facto* od jego opisowych ekspozycji. Przepisy te muszą respektować naturę dziedziny przedmiotowej, w której mają być stosowane, oraz naturę podmiotu. Charakter poznania musi być dostosowany do ontycznych własności układu poznawczego, w tym do własności podmiotu.

Normatywne przepisy można stosować, o ile są one zgodne z własnościami przedmiotu i podmiotu oraz z relacją pomiędzy nimi. Konstruowane normatywne metodologie i aksjologie muszą respektować to, co wiemy o możliwych układach poznawczych, a więc, realistycznie, muszą podlegać opisom takich układów.

4.2 Norma i opis - nierozdzielna para. Powyżej przedstawiony argument ma drugą stronę: nie ma czystych opisów; te zawsze są uwikłane w normatywne decyzje.

W szczególności, deklaratywnie czysto deskrypcyjne koncepcje poznania zawierają z koniecznością elementy normatywne. Są one obecne w warunkach wstępnych ustanawiających dziedzinę poznania, to jest klasę zjawisk określanych jako poznawcze według obowiązujących kanonów, tych, które na mocy normatywnych decyzji²⁷ uznaje się za poznawcze *sensu stricto*. To wstępne, oparte na z góry przyjętych normach (przepisach decydujących, co jest poznaniem, a co nim nie jest) rozróżnienie rzeczywistych procesów poznawczych²⁸ ma kardynalne znaczenie dla treści tworzonych teorii poznania. O istotności czynników decydują przede wszystkim względy normatywne. Ponadto ustanowienie zbioru obowiązujących wartości poznawczych (szeroko rozumianych, nie ograniczających się do poznawczych według tradycyjnych ustanowień²⁹) jest normatywną decyzją przynajmniej dobudowującą niejasne i rozmyte lub w ogóle nieobecne poglądy uczonych w kwestii wartościowania. To na podstawie ustanowionych przez filozofów norm rozstrzyga się, które poznanie jest wartościowe, a które jest wadliwe, *de facto* normatywnie wytyczając, na czym polega poznawcza wiarygodność³⁰.

Normatywne wyodrębnienie elementów *stricte* poznawczych obciąża następnie każdy opis zjawisk epistemicznych. James Lennox kon-

²⁷ Takie są wszystkie decyzje stawiane racjonalnie w warunkach braku wiedzy i możliwości algorytmicznych przejść. Normy są więc stale obecne w poznaniu.

²⁸ A także elementów je konstytuujących: charakteru podmiotu, przedmiotu, natury wiedzy.

²⁹ Takimi wartościami są np. interes społeczny w socjologizujących koncepcjach wiedzy, piękno, elegancja wprowadzane do niektórych postneopozytywistycznych koncepcji nauki.

³⁰ Rzecz jest bez porównania bardziej skomplikowana niż powoływanie się na prawa logiki. W wartościowaniu poznania chodzi też o jego istotność, moc eksplanacyjną, predykcyjną, owocność, instrumentalne pożytki, prostotę, piękno itp. - te wszystkie pozalogiczne wartości, które, zdaniem filozofów, służą do aksjologicznego wartościowania poznania.

statuje, że historia nauki nie jest całkowicie deskryptywna, ponieważ historycy wprowadzają w punkcie wyjścia przed-sądy dotyczące granic nauki³¹. *Nota bene* także w każdej nauce szczegółowej powołuje się normy. W wyborach wymuszanych przez częściową niewiedzę odwoływanie się do norm ustanawia tamę i bezmyślnej dogmatyczności, i wyborom czysto wolicjonalnym.

4.3 Normatywizm a natura filozofii. Normatywne roszczenia epistemologii w tradycyjnej radykalnej wersji (głoszącej, że filozofia ma narzucać uczonym i innym podmiotom poznającym metodę, cele i wartości) są egzotycznym, chociaż nie całkowicie odosobnionym wyjątkiem w filozofii. Ta jest najogólniej i, zdaje się, najszerzej pojmowana (jeśli w ogóle można wykryć jakieś inwarianty jednoczące różnorodność szkół i stanowisk) jako intelektualny wgląd w świat, o charakterze rozjaśniającym, przekraczającym granice intelektualnej refleksji pozafilozoficznej.

Z reguły filozofowie nie uzurpują sobie roli narzucania ludzkości własnych standardów postępowania niezgodnych z rzeczywistością, do wymyślenia irrealnych światów i dążenia do ich aktualizowania, a przy tym jednoczesnego porzucenia rzeczy, jak się one mają. Główną sprawą filozofii jest ujęcie, zgłębienie i zrozumienie tej rzeczywistości (rozważania ogranicza się z reguły do jej aspektu; systemowość wyszła z mody), która jest. Jeśli filozofia cokolwiek stara się narzucić (a raczej oświecać, promować, perswadować), to swe intelektualne wizje rzeczywistości. Nie ma normatywnych ontologii³², ani normatywnych wizji antropologicznych, a etyka i estetyka mają najczęściej dualny, normatywno-opisowy status. Filozofia praktyczna też nie tworzy swych, wciąż mnożonych dziedzin przedmiotowych normatywnie, negując *status quo*, ale przede wszystkim myślowo wgłębia się w subdziedziny tego, co zastane, obojętnie, czy owym zastanym są byty, czy konstrukty.

Twierdzenie, że epistemologiczny (metodologiczny i aksjologiczny) normatywizm jest determinowany przez status filozofii, ma obecnie wątpliwą wiarygodność, opartą na wizji filozofii typu baconowskiego

³¹J. G. Lennox: *History and Philosophy of Science: A Phylogenetic Approach*. Department of History and Philosophy of Science, Center for Philosophy of Science, online.

³² Ontologie światów możliwych, irrealnych mimo wszystko, jak się wydaje, np. tworzonych przez D. Lewisa, nie są kreacjami normatywnymi.

lub marksowskiego, dosyć pod tym względem odosobnionych, chociaż nie wykluczonych.

Dla najszerzej pojętego zadania filozofii i natury jej przedsięwzięć, usankcjonowanego jej dziejami odpowiedniejsza byłaby wobec tego epistemologia deskrypcyjna. Normatywizm w tradycyjnej wersji można uznać za wyłom w statusie filozofii. Wyłom ten spowodowały w dużej mierze okoliczności historyczne, w tym głównie sytuacja nauki zdiagnozowana przez Bacona w początkach nowożytności, transformacja nauki średniowiecznej do nowożytnej, a także ścisła unia nauki z filozofią obowiązująca w owym czasie. Spotykane w aktualnej literaturze filozoficznej stwierdzenia, że epistemologia musi być normatywna, bo inaczej nie mogłaby być epistemologią³³, świadczą o niebywałej, przynajmniej jak na filozofię, ortodoksyjności i braku wolności myślenia, braku umiejętności wychodzenia poza zastane kanony, często arbitralne i sankcjonowane tylko filozoficznym przyzwyczajeniem, przy tym nie uniwersalnym. To bezkrytyczne poddawanie się obowiązującym rygorom porzuca w każdym razie ważne powinności filozoficznego namysłu - krytycyzm, dystansowanie się wobec tego, co oczywiste i z pozoru nienaruszalne.

Akceptowana obecnie wizja filozofii³⁴ jest i inna, i znacznie bardziej złożona, i wieloraka niż była w czasach powstawania *Novum Organum*, kiedy to epistemologii nadano normatywny status. Filozofia, jeśli zmienia obecnie świat, jeśli chociażby ma takie aspiracje i nadzieje, to zmienia go poprzez wieloetapowy, meandryczny wpływ na ludzką świadomość, i indywidualną, i społeczną, a nie poprzez bezpośrednie aktualizowanie i dogmatyczne narzucanie sztucznych kreacji metodycznych. Filozofia, jeśli można w ogóle odnaleźć jej historyczne inwarianty, wspólne dla rozmaitych trendów, koncepcji i szkół filozoficznych ma charakter doradczego, krytycznego (w podwójnym sensie krytyczności - potocznym i kantowskim) rozjaśniania. Źródła tego rozjaśniania tkwią w całości ludzkiego doświadczenia, będąc następnie rozmaicie przez filo-

³³ Np. J. Knowles w: *Norms, Naturalizing, and Epistemology*. Palgrave, Macmillan 2003.

³⁴ Część filozofów twierdzi obecnie, że status filozofii, a przynajmniej jej zadania i charakter koncepcji nie są historycznie stałe. Wydaje się, że filozofia podąża za kondycją świadomości ludzkości i całością jej doświadczenia, jednocześnie je współtworząc.

zofię kreatywnie transformowane. W szczególności współcześnie epistemologia odgrywa rolę różną od roli narzuconej jej w początkach nowożytności. *Nota bene* wątpliwe jest, czy funkcja postulowana przez Bacona była powszechnie realizowana w nowożytności - czyż bowiem koncepcje chociażby „sztandarowe”, to jest Kanta, Husserla, a także Locke’a i Hume’a stawiały sobie za zadanie ogłoszenie nowych reguł poznania poprzez oferowanie przez filozofów stosownych zbiorów metodycznych przepisów? Można by nawet uznać projekt normatywizmu za anachroniczne cofanie się w programach i statusie do początków nowożytności, przy ignorowaniu epistemologicznych dokonań całej nowożytności i współczesności.

5. Transgresja do natury poznania i ocena krytyczna. Przedstawione powyżej argumenty prowadzą do negacji dychotomicznego przeciwstawienia normatywizm - deskrypcjonizm i uznania zespolonego normatywno-opisowego charakteru filozoficznych badań nad poznaniem. Jednak odrzucenie dychotomii nie wyjaśnia do końca charakteru epistemologicznych przedsięwzięć. Proponowane epistemologie eklektyczne sprzęgające normatywne przepisy z opisami (przy postulowaniu rozmaitych pomiędzy nimi relacji) proponowane w literaturze nie są też wystarczająco silnym antidotum. Nie dostrzegają one, że epistemologiczne konstrukcje nie kończą się na prezentowaniu normatywnie uwikłanych opisów poznania oraz norm respektujących w jakiejś mierze praktykę nauki.

Prezentacja opisów sprzężonych z ustanawianymi normami jest zaledwie pierwszym krokiem epistemologicznych eksploracji. Podstawowym bowiem zadaniem filozoficznego namysłu jest ujawnianie natury poznania, a tej nie prezentują normatywnie uwikłane opisy³⁵. Te, naskórkowe, nie sięgające natury poznania, są zaledwie przesłankami rozumowań, które mają prowadzić do wglądów odsłaniających w jakimś stopniu naturę poznania. Rozumowania te, to głównie rozumowania abdukcyjne

³⁵ Pytanie o możliwość poznania sugeruje, że natura poznania jest już odsłonięta, znana i nie stanowi problemu do badania, a tkwi w przesłankach dyskusji o możliwości. Tymczasem to natura poznania jest źródłem tajemnicy poznania, i w szczególności generuje pytanie o jego możliwość. Dopiero znając naturę poznania można rozstrzygnąć, jak poznanie jest możliwe. W takim uwikłaniu odpowiadał na pytanie o możliwość poznania Kant.

(redukcyjne), w ogólnym sensie abdukcji przedstawionym między innymi przez Charlesa Sandersa Peirce'a³⁶. Naturę poznania filozofia przedstawia, jeśli w ogóle - można sądzić - tylko w wąsko-perspektywistycznych odsłonach. Abdukcyjnistyczny obraz docierania do natury, przy przekraczaniu normatywnie uwikłanego opisu nie jest żadną miarą moją propozycją programową, ale rekonstrukcją charakteru historycznie danych epistemologicznych koncepcji.

Również wgląd w naturę poznania, polegający na abdukcyjnej transgresji normatywnie uwikłanego opisu, nie kończy epistemologicznego przedsięwzięcia. Filozofia, dysponując wglądem w poznanie, dokonuje jego oceny i wyraża pogląd na ujawnioną naturę poznania, wartościując je przy użyciu powołanych przez siebie kryteriów ewaluacji. Te normatywne kryteria są w ogólnym przypadku zewnętrzne wobec praktyki poznawczej - oceny poznania dokonywane przez epistemologów (różne przy tym w różnych koncepcjach poznania) nie opierają się z koniecznością na tych samych kryteriach, które służą uczonym do wartościowania wiedzy. Repertuar filozoficzny jest w tym względzie bogatszy i wprowadzany z rozleglejszej, zewnętrznej perspektywy. Ogólnie, w *post-abdukcyjnej* krytyce epistemologia zajmuje wartościujące stanowisko wobec poznania.

Krytyczna, ewaluacyjna analiza *post-abdukcyjna* jest niezbywalnym elementem filozoficznych koncepcji poznania. Posługuje się powołanym przez epistemologię zbiorem normatywnych narzędzi interpretacji, analizy i oceny. Razem z poprzedzającym etapem abdukcyjnym ujawnia ona istotowy charakter poznania, ograniczenia poznawcze, fundamenty poznania i, w ogólności, te problemy poznawcze, które filozofia uznaje za ważne i pojęciowo je artykułuje. W sumie, razem z wynikami uzyskanymi w etapach poprzedzających końcowy, *post-abdukcyjny* episte-

³⁶ Zob. R. Burch: *Charles Sanders Peirce*. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2006. O abdukcji pisali m.in. J. Hintikka, I. Ninniluoto, a także L. Magnani: *Abduction, Reason, and Science. Processes of Discovery and Explanation*. Kluwer, New York 2001. W kwestii abdukcji wypowiadał się też J. L. Łukasiewicz: *O twórczości w nauce* [1912], w: J. Łukasiewicz: *Pisma zebrane*, wybór J. Słupecki, Warszawa. I Peirce, i Magnani, i inni filozofowie rozpatrują abdukcję jako składową metody naukowej. Ja zajmuję się nią jako rozumowaniem w filozofii, zbieżnym z naukowym.

mologia przedstawia swój specyficzny obraz poznania i pogląd nań - rozjaśniający i w szczególnym sensie doradczy, lecz nie metodologicznie imperatywny. Krytyczny pogląd na poznanie, wieńczący epistemologiczne przedsięwzięcia jest wielorako zależny, między innymi od zakładanych wartości meta-poznawczych i od kwestii będącej przedmiotem krytycznego rozpatrzenia.

Zrekonstruowany powyżej charakter filozoficznych koncepcji poznania odwołuje się do rozjaśniających funkcji filozofii. Ta funkcja rozjaśniania, pierwotna, a zarazem przetrwała do współczesności w zmieniających formach, wydaje się jednym z podstawowych atrybutów zapewniających filozofii historyczną tożsamość. Rozjaśnianie polegające na intelektualnym przekraczaniu tego, co oferuje wiedza potoczna i nauka, zależność filozofii od nich, a zarazem dystansowanie się, lokowanie się w zewnętrznym wobec nich intelektualnym „punkcie widokowym” jest, wydaje się, inwariantem filozofii, negowanym tylko sporadycznie, w specyficznych stanowiskach minimalistycznych. Filozofia wkracza do dziedzin, które dla poznania pozafilozoficznego są z różnych powodów obce, totalnie nieobecne, chociaż trudno mówić tu o całkowitej niedostępności.

6. Podsumowanie. Przedstawiona analiza prowadzi do konkluzji³⁷ o nierozdzielności elementów normatywnych (we wszystkich fazach konstrukcji epistemologicznych koncepcji) i deskrypcyjnych, o ich różnorodnym przenikaniu się i o ich koniecznej obecności w koncepcjach poznania. Elementy normatywne pełnią rozmaite, nieeliminowalne funkcje w generowaniu współczesnych koncepcji poznania, jednak nie odgrywają funkcji przypisywanych im tradycyjnie - imperatywnych przepisów metodycznych, ignorujących praktykę i narzucanych uczonym. Konkluzję o sprzężeniu norma - opis w epistemologicznych przedsięwzięciach dopełnia twierdzenie o koniecznym poziomie abdukcyjnej transgresji ku naturze zjawisk poznawczych oraz o poziomie przedstawiania *stricte* filozoficznego, normatywnie obciążonego, krytycznego stanowiska wobec poznania. Obie te fazy konstruowania epistemologicznych koncepcji zapewniają epistemologii ważność i autonomiczność, zaś wszystkie fazy

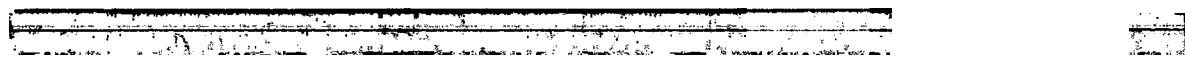
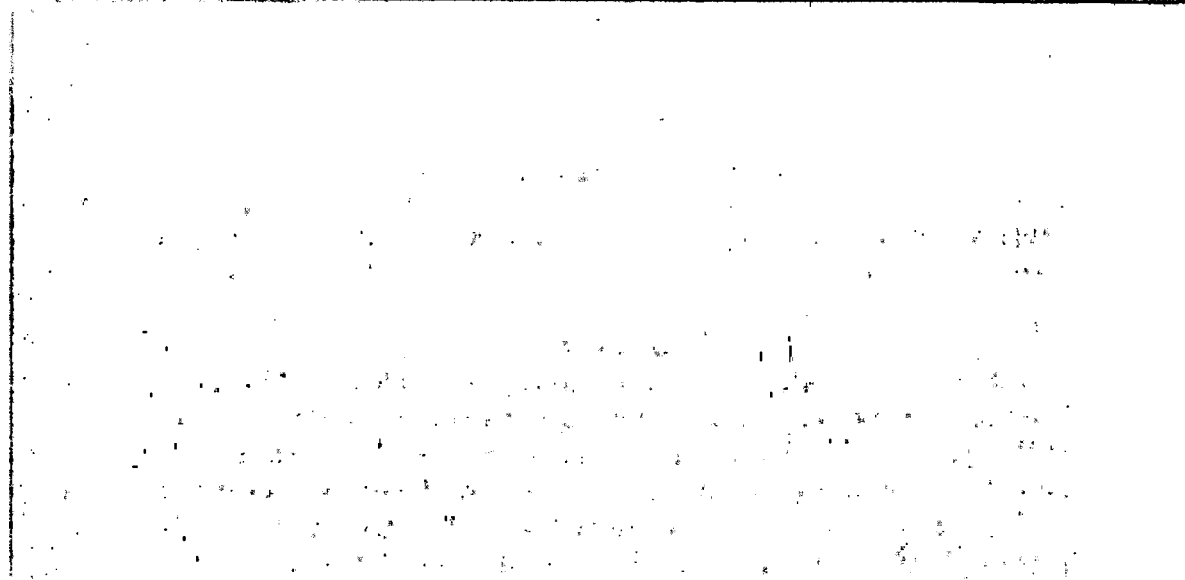
³⁷ Zadomowionej już w literaturze przedmiotu, na podstawie jednak innych przesłanek niż proponowane w tej literaturze.

operują w mieszanym środowisku norm i przedstawień zwanych zbyt wąsko opisowymi.

Summary

In the paper I discuss the recently widely postulated transformation of the epistemology status from the normative to descriptive one. I argue that the thesis on the transformation cannot be retained for two reasons. Firstly, purely normative nor purely descriptive explorations of cognition are not possible. Secondly, the epistemology task - consistent with the philosophy status, and, in fact, realized already in modern times - transgresses the pair norm - description. It is an elucidating insight into the nature of cognition, based on abduction inference, with necessary normative components.

Key words: status of epistemology, description.



PAWEŁ OKOŁOWSKI
Uniwersytet Warszawski

BIERDIAJEW A KROŃSKI

Pamięci Ulricha Schradego (1943-2009)

1. „Reakcyjne” tezy Bierdiajewa. W maju 1947 r. Tadeusz Kroński (1907-1958) nadesłał z Paryża do kraju szkic o Mikołaju Bierdiajewie (1874-1948)¹ zatytułowany *O średniowieczu, jak i o tym, że nie warto być szczęśliwym*. Opublikował go w formie listu podpisanego pseudonimem *Erazm*, w tygodniku lewicowej inteligencji „Kuźnica” (wydawanym w latach 1945-1950)² W artykule referuje poglądy ideowego przeciwnika, przedstawiciela *ancien regime* 'u - jak nazywa go autor. Przytoczone są w nim idee wzięte z książek Bierdiajewa *Filozofia wolności* (1911), *Nowe Średniowiecze* (1924), *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego* (1937), *O niewoli i wolności człowieka* (1939); Kroński relacjonuje też paryski odczyt Rosjanina, pt. *Refleksje nad filozofią marksistowską*. Szkic Polaka, utrzymany w tonie ironiczno-sarkastycznym, jest literacko i poznawczo wyśmienity³. Autor oddał w nim ze zdumiewającą

¹ Bierdiajew uchodzi dziś powszechnie za najsławniejszego, obok Solowjowa i Szestowa, filozofa Rosji. W latach 1934-1937 wydano już w Polsce 6 jego książek; w latach 80. - kilka prac w „drugim obiegu”; w 90. przynajmniej 6 książek; po 2001 r. 12 oddzielnych tytułów plus dziennik żony - Lidii Bierdiajew udostępniło Wyd. ANTYK - Marek Derewiecki, a 2 tytuły w jednym tomie - Wyd. Aletheia. Łącznie: około połowa książek Bierdiajewa została spolszczona, w tym najważniejsze. Nadto, za Markiem Styczyńskim i mówiąc ogólnie, w ciągu ostatnich 35 lat powstało u nas ponad 100 prac o Bierdiajewie - ponad 20 polskich bierdiajewologów [por.: tegoż, *Polskie badania filozofii Mikołaja Bierdiajewa. Próba systematyzacji* (2007), w. *Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część pierwsza*, red. L.Kiejzik i J.Uglik, (w druku)].

² „Kuźnica” nr 25 (94), 24.06.47. Przedr. w: T. Kroński: *Rozważania wokół Hegla*. Warszawa 1960, s. 371-376.

³ Interpretacja Krońskiego jest tak sugestywna, że czterdzieści lat później polscy marksiści przepisywali jeszcze żywcem jego słowa. Por. K. Matraszek, C. Pawłowski, J. Such: *Filozofia*, 1.

jasnością dwanaście zasadniczych tez antropologii filozoficznej adwersarza. Można powiedzieć: awersja sprawiła, że przeniknął myśl antagonisty na wskroś (co zgodne z zasadą Elzenberga, że „między człowiekiem a człowiekiem jedyny stosunek w pełni rzetelny, to stosunek antagonizmu”⁴). Ci dwaj filozofowie stoją na światopoglądowych antypodach: większej bowiem przepaści w obrazie świata niż pomiędzy racjonalistycznym naturalizmem (Kroński) a irracjonalistycznym antynaturalizmem (Bierdiajew) być nie może⁵; przeciwnicy tak ułokowani mogą zazwyczaj tylko z siebie szydzić czy drwić. Ale w ich osobach w grę wchodzi nadto żarliwe starcie dwóch najpotężniejszych wiar Zachodu: w postęp i w Boga; dzieli ich zatem przepastnie także system wartości czy styl życia.

Tezy Bierdiajewa przytaczamy w języku Krońskiego, ale według naszej kolejności; numerowane i przeformułowane do prostszej stylistycznie postaci (niekiedy nieco doprecyzowane). Oto one⁶:

1. Przyczyn pewnych realnych trosk ludzkich nie da się poznać empirycznie, materialistycznie i racjonalistycznie, a tylko poprzez studia nad filozofią idealistyczną i mistyką.

2. Człowiek jest bytem, który się „transcenduje” (spotyka „wewnętrzna duszę świata”) i na tej drodze we właściwy sposób realizuje swoją osobowość (i wolność).

Zarys dziejów. Warszawa 1989, r. X - *Współczesna filozofia egzystencjalna*; 2. *Egzystencjalizm religijny, Mistycyzm Bierdiajewa*, s. 199-200.

⁴ H.Elzenberg: *Kłopot z istnieniem*, notatka z 24 VII 1953. Bierdiajew tę przenikliwość Krońskiego „odwzajemniał” - już rok po rewolucji bolszewickiej napisał *Filozofię nierówności. Listy do nieprzyjaciół* (Berlin 1923; Kęty 2006, tł. J.Chmielewski). Zawarte w niej (i późniejsze) analizy socjalizmu należą do najjaśniejszych w jego dorobku.

⁵ Analogiczna jest tylko lustrzana otchłań dzieląca naturalizm i antynaturalizm, ale odwrotne pod względem ich racjonalności - np. irracjonalistę Freuda i szanującego logikę Elzenberga, albo postmodernizm i *Traktat* Wittgensteina.

⁶ Większość z nich (głównie: 2, 3, 4, 5, 7, 8, 11, 12), a niewiele ponadto, można odnaleźć we współczesnej rosyjskiej prezentacji myśli Bierdiajewa. Por.: *Wsiemimaja encyklopedija. Filosofija*, red. A.Gricanow. Moskwa-Mińsk 2001, hasło (A.Gricanowa i W.Owczarenki): *Bierdiajew*, s. 98-100. Czytamy tam także, że, zdaniem Bierdiajewa, „socjalizm jest fałszywą religią” a „bolszewizm jest z natury ludożerczy”; że najważniejsza u Bierdiajewa jest etyka i w jej zakresie ma on znaczenie światowe.

2A. Człowiek nie jest w całości zdeterminowany biologicznie i socjalnie, ma on możliwość przewyciężenia „determinizmu świata” (jego „osobowość wyraża wolność”).

2B. Prawdziwa jest wolność do przesądów, mająceń, całonocnych rozważań nad istotą grzechu, zła i cierpienia, do analfabetyzmu, syfilisu, a nawet palenia na stosach ideowych oponentów (a tym samym i do celów przeciwnych wymienionym); fałszywa jest wolność jako zaufanie we własne siły w walce o byt.

3. Mężczyzna („duch”) walczy z przyrodą i instynktem; kobieta („dusza”) walczy o prawo do życia instynktu.

4. Osobowość ma wyższą wartość od społeczeństwa, czyli od każdego kolektywu (jak naród, państwo, Kościół, cywilizacja), jej właściwa realizacja wymaga jednak „transsubiektywności”.

5. Fałszywa realizacja osobowości polega na poddaniu się wyłącznie powszechnym zasadom społecznym.

6. Człowiek współczesny jest „rozdarty” i opanowany przez nostalgię, w wyniku kryzysu prawdziwej wolności.

7. Człowiek został zepsuty stuleciami racjonalizmu i pozytywizmu; naturę ludzką spaczył duch Renesansu - triumfu „człowieka naturalnego”, wiary w lepsze jutro ludzkości - odwołujący się do „wewnętrznej duszy świata”.

7A. „Wewnętrzną duszę świata” można zabić poprzez (niczym nie ograniczone) oświatę, postęp techniczny i higienę. (Humanizacja organizacji socjalnej świata „zdehumanizuje duchowość świata”).

8. Przemiana świata w duchu Renesansu (także przez marksizm) nie wyeliminuje elementu tragicznego z ludzkiego życia.

9. W społeczeństwie szczęśliwym, nie będąc zmuszonym do otwartej walki o byt, człowiek zaznaje straszliwych cierpień, które zwala na niego jego TRAGIZM WIECZYSTY.

10. TRAGIZM WIECZYSTY reprezentują miłość i śmierć.

11. Wiara w postęp kończy się, a wraz z nią czasy racjonalizmu.

12. Nastanie „nowe średniowiecze”: epoka niewiary w postęp, mistycyzmu i „wiecznej kobiecości” (bliskiej „wewnętrznej duszy świata”).

Tadeusz Kroński, oczywiście, powyższe tezy ryczałtem zanegował.

2. O Tadeuszu Juliuszu Krońskim. Kroński⁷ studiował krótko germanistykę, a później filozofię na Uniwersytecie Warszawskim (dyplom 1934), głównie u Tadeusza Kotarbińskiego i Władysława Tatarkiewicza. Fakt ostatni stanowi wystarczające wytłumaczenie racjonalizmu tego syna adwokata, miłośnika literatury pięknej i zwolennika fenomenologii. W 1939 r. brał on udział w obronie Warszawy; od 1940 do 1943 r. działał w organizacji Polska Niepodległa, następnie w szkolnictwie podziemnym. Około roku 1942 zaś, pisząc sławną krytykę faszyzmu, Kroński zafascynował się filozofią Hegla, a poprzez nią Marksem i socjalizmem. Został opanowany przez - jak mówi Miłosz - *Nową Wiarę ze Wschodu* i uwielbił bez zastrzeżeń *mądrość dialektyczną Centrum*⁸. W trakcie Powstania Warszawskiego wywieziono go, wraz z żoną Ireną, do obozu pracy w Niemczech. Po wyzwoleniu oboje przebywali w Paryżu (w 1948 r. Kroński wstąpił do Komunistycznej Partii Francji), skąd powrócili do kraju w roku 1949 i zajęli się działalnością edytorską w wydawnictwie (Kroński był współzałożycielem - w 1951 r. - Biblioteki Klasyków Filozofii). W roku 1950 filozof ten został wykładowcą w Instytucie Nauk Społecznych przy KC PZPR (partyjnej szkole kształcenia kadr); od 1951 w UW. W 1956 habilitował się; mianowano go kierownikiem Katedry Historii Filozofii Nowożytnej UW i przyjęto wreszcie do PZPR. Jego akademickimi uczniami byli *rewizjoniści*, tworzący później warszawską szkołę historyków idei: Baczeko, Kołakowski, Pomian, Szacki i Walicki (którzy nigdy nie przestali uznawać „doniosłości naukowej jego seminariów”⁹).

⁷ Przejrzysty i wyważony szkic na temat jego postaci dał niedawno Marek Busko - *Tadeusz Kroński*, w: *Polska filozofia powojenna*, t. III, red. W. Mackiewicz. Warszawa 2005, s. 145-158 (wcześniej: „Edukacja Filozoficzna” 38/2004). Tam też fotografia Krońskiego (trudno o jego portret), którą niżej podpisany wydobyl z archiwum UW. Hasło *Kroński* opracował kiedyś Bronisław Baczeko (dla *Słownika filozofów*, t.I, Warszawa 1966); dziś można też przeczytać o Krońskim u przychylnego mu Krzysztofa Pomiana [por. np.: *List* (do K.Mencwela), „Przegląd Filozoficzno-Literacki” nr 4/ 2008, s. 166-167; *Baczeko: Oświecenie i Rewolucja*. „PF-L” nr 4/ 2009, s. 13].

⁸ Por.: Cz. Miłosz: *Zniewolony umysł* (1953). Paryż 1985, s. 212 (więcej - cały rozdział *Bałtowie*).

⁹ Por.: B. Baczeko, dz. cyt., s. 321.

Niektórzy mówią¹⁰, niczym o Platonie, o egzoterycznej i ezoterycznej filozofii Krońskiego. Ta pierwsza, stalinowska i toporna, z haniebnym potępieniem Tatarkiewicza w 1952 r. i deprecjonowaniem klasycznej filozofii niemieckiej (włącznie z Heglem) za idealizm, była rzekomo wyrazem oportunistycznego strachu o życie (przed *Persami*). Druga - „humanistyczna” i „nonkonformistyczna”, erudycyjna i subtelna - miałyby być świadectwem jego prawdziwej, a ukrytej wielkości. Otóż jeden i drugi, ten sam Kroński, był prawdziwy. Wierząc w to, że dzieje ludzkości są historią rozumu i wiedząc, że znienawidzone imperium Hitlera zostało w proch rozbite przez inną potęgę, uznał tę ostatnią za niezwyciężoną¹¹ i za ucieleśnienie dziejowej konieczności (także po „odwilży” - ze świadomością, że jego krytyka faszyzmu może równie dobrze odnosić się do komunizmu). Kroński żarliwie wierzył w postęp (w wersji socjalistycznej), mimo dowodów zbrodniczości jego wyraziścieli. Był stalinistą, chociaż stalinistą nieradykalnym (jak mówi Pomian). Był skłonny „reakcyjnych” profesorów „usuwać z katedr, ale nie zabijać, ani nie wsadzać do więzień”¹². Tak się złożyło, że teoretyczne narzędzia jego walki były racjonalistyczne i wysokiej próby - jego krytyka, a przede wszystkim znawstwo idealizmu i irracjonalizmu w filozofii, wybitne. Świadczą o tej integralności postaci Krońskiego jego własne słowa (1952), uczciwe i nie dla mas przeznaczone (raczej dla potomności), ze wstępu do dzieła Feuerbacha ogłoszonego w BKF-ie. Píše on: „Feuerbach wierzył, podobnie jak materialści francuscy, że dla radykalnej reformy świata wystarczy przekształcić świadomość, wystarczy przemienić wierzące masy w oświeconych ateuszy. Co więcej, wierzył w to fanatycznie”.

„Fanatyzm” ten polegał, dopowiada Polak, na niechęci do walki zbrojnej. Oto, co odparł bowiem Feuerbach Struvemu na zachętę do wstąpienia w szeregi armii rewolucyjnej 1848 roku:

¹⁰ Por. K. Pomian, dz. cyt.; M. Busko, dz. cyt., s. 154-157.

¹¹ To można było łatwo zanegować dopiero po 1990 r.

¹² Tak ujmuję tę postawę, potępiając ją za niszczenie kultury, socjolog Jakub Karpiński (1940-2003). Według niego, symbolizuje ją bohater książek Miłosza - *Tygrys* (Karpiński Krońskiego w ogóle nie wymienia z nazwiska). Por.: tegoż, *Nie być w myśleniu posłusznym* (Ossowski, *socjologia, filozofia*). London 1989.

„Jadę teraz do Heidelberga, gdzie będę wykladał młodym studentom o istocie religii, i jeśli po stu latach niektóre z nasion, które teraz rzucę, wejdą, uczynię więcej dla szczęścia ludzkości, niż Pan swoim uderzeniem”¹³.

Po stu latach Kroński-wykładowca zarzuca Feuerbachowi naiwność: „wykłady” są jedynie odzwierciedleniem „uderzeń” i te ostatnie należy głównie zaakceptować - jak uczynił on¹⁴. (Ten zarzut stosuje się dziś do wyznawców wiary w postęp w jej odmianie liberalnej - np. scjentyistów). Jest u Krońskiego polityczna uległość, ale nie względem osób. Wątpliwe, czy gdyby na jego miejscu - i Schaffa (a później Kotarbińskiego, któremu zarzuca się często „kolaborację”) - stanęli ludzie „bez właściwości”, co było w *imperium*, normą, filozofia polska w ogóle by przetrwała. Kroński miał właściwości nieprzeciętne¹⁵.

Wiara Krońskiego sprawiała, że nie tyle bardziej od innych bał się on Rosjan (do których czuł obcość, dlatego zwał ich *Persami*), co nie-nawidził myśli konserwatywnej i narodowej oraz wszystkiego, co im sprzyjało (nawet irracjonalizmu Sartre’a). Niechęć do nacjonalizmu i romantyzmu łączyła go z Miłoszem, przyjacielem z przedwojennej Warszawy. Obaj wtedy zwalczali „metafizyczne przekonanie o spontaniczności duszy ludzkiej”, a romantyzmowi przeciwstawiali formalizm i historyzm¹⁶. Powiada Miłosz, że w swej zajadłej krytyce zabobonu *Tygrys* powoływał się na niejasną „tradycję humanistyczną” oraz ogólnikową „spuściznę europejskiego racjonalizmu”, co świadczyło o wielkiej dozie

¹³ Cyt. za: T. Kroński, *Wstęp: Ludwik Feuerbach i Wykłady o istocie religii*, s. X-XI (Warszawa 1953).

¹⁴ Miłosz pisze o Krońskim: „Mój przyjaciel nie wierzy w «filozofowanie». Człowiek jest zwierzęciem społecznym, a jego myślenie odbiciem ruchu materii. Poszukiwacze prawdy są pajacami, tym bardziej godnymi pogardy, że usiłują zaprzeczać jakoby to co myślą było tylko odbiciem historycznych procesów” (tegoż, dz. cyt., s. 232).

¹⁵ On natomiast, w szkicu o Bierdiajewie, podkreśla „wykształcenie i wyobraźnię” swego antagonisty, pewnie też jego intelekt („szczyty perfekcji demagogicznej”, „pieprzyk okrucieństwa”), zwraca jednak uwagę - i tu też ma rację - na wywód Bierdiajewa, „trudny do zrozumienia”, oraz „inflację jego produkcji intelektualnej”.

¹⁶ Por. Cz. Miłosz: *Zaraz po wojnie. Korespondencja z pisarzami 1945-1950*. Kraków 1998, s. 234. Zdaniem Miłosza, pseudonim *Tygrys* nadano Krońskiemu z powodu jego „podstępności, drapieżności, a nawet demonizmu” (s. 230).

arbitralności. Genealogia taka, typowa w ogóle dla obozu postępu, często spotykana jest dziś (komuniści mieli przynajmniej klasyków). Komunały o rodowodzie „renesansowym” czy „oświeceniowym” maskują oderwanie od ciągłości kulturowej i znamionują „hiperracjonalizm” czyli arogancki kult rozumu¹⁷. Słowo „kult” nie jest tu ornamentem, gdyż stoi za nim wiara. Według Miłosza, Krońscy byli głęboko religijni: „On był Żydem po ojcu, Irena Żydówką. Stąd powaga ich upartej wiary w Opatrzność”¹⁸. Ta religijność miałaby sens polityczny, Miłosz bowiem religię pojmuje szerzej niż w znaczeniu potocznym. Píše on: „Tygrys (...) cierpiał na uporczywą obsesję śmierci (...), mówił: „tylko idioci nie wierzą w nieśmiertelność duszy””¹⁹. „Dusza” w tym wypadku jest ozdobnikiem, a nieśmiertelność, której łaknął Kroński i która „godzi” ze śmiercią, dana jest wyznawcy wraz z ideą *Wielkiego Przedsięwzięcia*. Charakteryzując przyjaciela, Miłosz wziął uogólnioną koncepcję religii od Bierdiajewa. A wcześniej, będąc krytycznie nastawionym (jak ów Rosjanin) do burżuazji, z PRL-em i z Krońskim jednak zerwał.

Kroński nie był w zasadzie materialistą, był naturalistą. Powiada on: „człowiek jest sam częścią przyrody” (i tylko jej - P. O.). Krytykując w tym punkcie Hegla, dodaje: „(duch absolutny) jest po prostu świadomością człowieka (...); (...) świadomość (...) tworem przyrody”²⁰. Jego *materializm dialektyczny* ogranicza się w istocie do naturalistycznej antropologii. Inaczej Bierdiajew. U tego czytamy:

„Z rozumieniem sensu twórczości związana była moja sympatia do romantyzmu i niechęć do klasycyzmu (...). (...) Prawda romantyzmu,

¹⁷ Klasyczne są tu poglądy np. prof. Barbary Stanosz, współprzewodniczącej Federacji Polskich Stowarzyszeń Humanistycznych. Oto jej słowa (z wywiadu pt. *Humanizm nowoczesny*, „Życie Warszawy”, 5-6.10.1996): „Światopogląd (nasz - P. O.) związany jest z ruchem umysłowym, którego genezę trudno usytuować (...)”. Jego rdzeń stanowi: „zaufanie do nauki idące w parze z przekonaniem, że może ona dostarczyć odpowiedzi na każde sensowne pytanie. (...) Im bowiem człowiek jest lepiej wykształcony, tym bliższy jest mu światopogląd humanistyczny i tym łatwiej oddala się od jego irracjonalnych alternatyw”. Dopowiedzmy: od chrześcijaństwa zwłaszcza i narodowej tradycji. To pogląd jawnie fałszywy - nie wykształcenie decyduje o poglądzie na świat.

¹⁸ Cz. Miłosz: *Zaraz...*, dz. cyt., s. 230; 237.

¹⁹ Tegoż: *Rodzinna Europa*. Warszawa 1990, s. 283-284, 305.

²⁰ T. Kroński: *Wstęp...*, dz. cyt., s. XIV.

który ma wiele grzechów, polega na uświadomieniu sobie braku doskonałości w skończonym świecie ziemskim i na dążeniu do nieskończoności (...). W życiu doczesnym doskonałość dzieła twórczego może mieć tylko symboliczny charakter, to znaczy być znakiem innej doskonałości (-)"²¹.

Mamy tu, jak u Platona czy Kartezjusza, metafizyczny dualizm, czyli antynaturalizm. Dualista był ponadto, zgodnie z *Biblią*, antropologicznym pesymistą, co jego oponenta napawało szczególnym niesmakiem - jak tanie szalbierstwo. Chociaż pada u Bierdiajewa zdanie, które można by równie dobrze przypisać Krońskiemu: „Źródłami mojej filozofii są Kant i filozofia niemiecka”²², to między nimi przebiega potężny dział wód. Nie źródła są tu wspólne, a tylko dopływy. Rosjanin mówi: „był mi bliski dualizm Kanta (...); (...) całkowicie obcy monizm (...) i optymizm (...) Hegla”²³. W przypadku Krońskiego jest odwrotnie. Ten przed ogłoszeniem swego szkicu pisał w liście do Miłosza (z 23.03.1947):

„W Paryżu ciągle szaleje egzystencjalizm w przykrych postaciach prawosławno-żydowskiej. Po prostu dosłownie ohydne popy z brodami (Bierdiajeff będzie mówił niedługo o „współczesnym ateizmie”) i cikliwi Żydzi, którzy naprawdę wierzą w jakiś grzech pierwotny (sprawa teraz niesłuchanie modna!...)”²⁴. Adresat powie jednak później: „widzę tam (w niekomunistycznej myśli rosyjskiej, także u Bierdiajewa - P. O.) olbrzymi potencjał, który musi wybuchnąć”²⁵. Poeta był zdania, że w

²¹ M. Bierdiajew: *Świat poznania filozoficznego*, tł. J. Pawlak. Toruń 1994, s. 30. Por. tegoż: *Autobiografia filozoficzna*, tł. H. Paprocki. Kęty 2002, s. 194.

²² Tegoż: *Autobiografia...*, dz. cyt., s. 241. Inne zbieżności mogą być bardziej zdumiewające: uznanie „konieczności” rewolucji i wspólny (za materializm historyczny, nie dialektyczny) szacunek dla Marksa; wrogość wobec skrajnej prawicy („bierdiajewszczyzna” to była inwektywa w ustach tej ostatniej); lewicowość (ale nie kult równości) w sensie walki o chleb („prawdy komunizmu”). Są one jednak akcydentalne; mimo to (a dzięki irracjonalizmowi), jak podaje *Encyklopedia Gricanowa*, na Bierdiajewa powoływała się w latach 60. i 70. *nowa lewica*.

²³ Tegoż: *Niewola i wolność człowieka*, tł. H. Paprocki. Kęty 2003, s. 10; 11.

²⁴ W: Cz. Miłosz: *Zaraz...*, dz. cyt., s. 268.

²⁵ Cyt. za M. Styczyński: dz. cyt. S.Czumakow pisze dziś, że Bierdiajew ma „znaczący wpływ na rozwój filozofii w Europie”, podkreśla też, że pierwsze w wolnej Rosji wydanie jego *Autobiografii* miało półmilionowy nakład (por. tegoż: *Wierujuszczij wolnodumiec*, w: N. Bierdiajew: *Samopoznaniye*. Moskwa 2006).

kwestii natury ludzkiej kultura rosyjska ma wiele do wyjawienia i dlatego stanie się atrakcyjna dla świata.

3. Eksplikacja Bierdiajewowskich tez. Filozofia Bierdiajewa (jak jego oponenta) jest przede wszystkim metafizyką człowieka, a dwanaście wysmianych przez Krońskiego tez należy właśnie do tej dziedziny. Można dodać, że tezy 1-6 oraz 10 stanowią zgrab antropologii osobniczej (a pierwsza z nich - epistemologiczna - charakteryzuje szczególny proces poznawczy jednostki), natomiast tezy 7-9. i 11-12 dają podstawę antropologii społecznej (w tym dwie ostatnie - historiozoficzne - mówią coś o procesie dziejowym). Tezy 4 i 10, a poniekąd także 3, łączą jakoś obie części tej teorii człowieka.

W tezie pierwszej mowa jest o poznaniu filozoficznym; nie całym nawet, a tylko odnoszącym się do natury ludzkiej. Zdaniem Bierdiajewa, istnieją nasze troski, a więc i problemy, które rozwiązać może nauka i technika - nazwijmy je ogólnie problemami chleba. Są też jednak takie, które biorą się z ludzkiej natury, i do których poznanie naukowe ma się nijak. To problematyka sensu. Dlatego Bierdiajew słusznie powiada, że empirycznie nic się tu nie wskóra. Daje on też do zrozumienia - mając głównie marksizm i pozytywizm na myśli - że filozofie materialistyczne bądź problematykę sensu życia drastycznie upraszczają, bądź ją omijają. (Zarzut ten nie dotyczy materializmu starożytnego, ale ten Rosjanina nie interesuje). Niezrozumiałe jest natomiast deprecjonowanie racjonalizmu w zakresie filozofii człowieka²⁶. Gdyby Bierdiajewowi chodziło wyłącznie o racjonalizm użyteczny, to byłoby jasne. Ale on przypuszcza atak na myśl racjonalną w ogóle, a ona się przecież nie wyklucza ze „studiami nad filozofią idealistyczną i mistyką”.

Bierdiajew radykalnie interpretuje Augustyńską ideę *iluminizmu* (czyni tak cały chrześcijański modernizm, czyli współczesny neoaugustynizm), szerząc tym irracjonalizm. Według św. Augustyna mistycyzm

²⁶ Generalnie mówi się dziś o „antyracjonalizmie” Bierdiajewa i „mitologiczno-symbolicznej” szacie jego filozofii. Por. np. G. Przebinda: *Od Czaadajewa do Bierdiajewa*. Kraków 1998, s. 391, 397, 416, 440.

chrześcijański ma być ukoronowaniem racjonalizmu²⁷, a nie zastąpieniem go. Iluminizm jest nadbudowany nad greckim racjonalizmem i polega na intuicji będącej spotęgowaniem władz poznawczych, nie na emocjonalnej ekstazie. Bóg wówczas udziela człowiekowi szczególnych prawd, oświecając go (czy może lepiej - „doświeclając”). Wiara i rozum uzupełniają się. Augustynistą w tym sensie był św. Anzelm, jeden z największych w chrześcijaństwie zwolenników rozumu i logiki²⁸. Bierdiajew logikę odrzuca: „Prawa logiki to choroba bytu”²⁹. Ponad trzydzieści lat później powtórzy swoje *credo*:

„(...) logika nie miała dla mnie nigdy żadnego znaczenia (...); (...) jedynie przez myślenie symboliczne można zbliżyć się do Tajemnicy. (...) Moje myślenie jest intuicyjne i aforystyczne”³⁰.

Racjonalność czyjejs myśli mierzy się jednak niezależnie od jego deklaracji w tej sprawie. Dlatego Bierdiajew plasuje się w filozofii znacznie wyżej niż inni hermeneuci, np. Szestow czy nawet Scheier. Jest u niego znaczna doza „nieopatrznej” logiki³¹. Świadczy o tym choćby myśl związana z pierwszą tezą: „Religia jest życiową podstawą filozofii, religia karmi filozofię realnym bytem. (...) Myśl filozoficzna nie może się żywić sama sobą”³². Religia bowiem, tak sądzimy, począwszy od

²⁷ Św. Augustyn jako racjonalista to nieprzejednany wróg herezji i magii; Bierdiajew w obu dziedzinach jest raczej liberalny, mimo krytycyzmu powiada np.: „dopuszczam istnienie w człowieku okultystycznych mocy” (*Autobiografia*, s. 170).

²⁸ Nie widać tego, ani racjonalizmu biskupa Hippony, w nowowydanych książkach z zacnej serii „Myśli i Ludzie”: *Anzelm z Canterbury* (2004) T. Grzesika, oraz *Święty Augustyn* (2007) A. Kijewskiej. W pierwszej nie ma mowy o diable i złu (potężny temat u autora *De casu diaboli*), w drugiej praktycznie nic o predestynacji czy walce państwa Bożego z *civitas diaboli*. To znak czasu. Obie książki są przez to z gruntu fałszywe, a oprócz tego - ich autorzy zapewne mają poczucie, że usunęli zabobony z dwóch prezentowanych, sławnych poglądów na świat.

²⁹ M. Bierdiajew: *Filozofia wolności*, tł. E. Matuszczyk. Białystok 1995, s. 42. Rzec tłumaczy częściowo przynależność do określonej tradycji: „Ojców greckich zawsze ceniłem znacznie bardziej niż zachodnich i scholastyków”; „przywiozłem (na Zachód - P. O.) rosyjską krytykę racjonalizmu” (*Autobiografia...*, s. 157, 231).

³⁰ Tegoż: *Autobiografia...*, dz. cyt., s. 81; 189, 76.

³¹ Aforystyka może być szczególnie logiczna, jak u naszego Lecą, i bywa taka u Bierdiajewa. Weźmy choćby gnomę następującą: „Ubóstwienie litery Pisma jest formą idolatrii” (tamże, 160).

³² Tegoż: *Filozofia wolności*, dz. cyt., s. 10, 8.

swych genialnych założycieli, a poprzez ugruntowaną tradycję, niesie doświadczenie zbiorowe ludzkości, którego nie da się niczym zastąpić. Reasumując, teza wyszydzona przez Krońskiego głosi w istocie, że metafizyczny dualizm trafniej od monizmu tłumaczy świat człowieka.

Teza druga jest na dobrą sprawę aksjomatem dualistycznego systemu: człowiek *transcenduje* przyrodę, czyli wykracza w świat ducha. Czyni to poprzez twórczość, która różni się od biologicznej egzystencji. Czytamy:

„W świadomości chrześcijańskiej dusza ludzka ma wartość absolutną, nie (...) życie człowieka”³³.

Chodzi o duszę aktywną, twórczą. Dualizm w rozumieniu Bierdiajewa nie sprowadza się do opozycji myśli i rzeczy, duszy i ciała, albo ducha i życia, ale do życia uduchowionego i nie. Jest to dualizm w wersji nowoczesnej: wartości perfekcyjnych i utylitarnych w ludzkim świecie; wyrażony jednak został symbolicznie. Sprawa jest zawikłana, gdyż terminy „dusza świata” i „wolność” mają u Bierdiajewa podwójny sens.

Pitagorejsko-platońsko-stoicka „wewnętrzna dusza świata” (czy utożsamiona z nią przez chrześcijan hebrajska „mądrość Boża”, po grecku *Sofia*³⁴) to - po pierwsze - świat platońskich idei - porządek albo hierarchia transcendentnych wartości. Świat ma do niej jakiś dostęp, a przez to ona ma na niego wpływ. Jedni ludzie przyznają jej istnienie (Elzenbergowska *powinność bytu*; Jaspersa *Bezwarunkowe*; Sokratejski *głos dajmonionu*), inni go jej odmawiają (Protagoras z jego *miarą wszechrzeczy*, Nietzsche z *przewartościowaniem wszystkich wartości*, także Marks, Freud czy Russell). Dostęp do absolutnego porządku dóbr umożliwiany jest jednostce przez świadomość zbiorową, którą wyraża obyczajność. I to jest - po drugie - „Sofia stworzona”, „dusza świata” obecna w Kościele - we wspólnotowości³⁵; powiedzielibyśmy: społeczny system wartości. Bierdiajew powiada następnie, że kontakt osób z absolutnym porządkiem możliwy jest dzięki ich wolności od praw przyrody, czyli zdolności wykraczania poza sferę walki o byt. (Dla Krońskiego na przykład, „wolność do przesądów” pozbawiona jest sensu,

³³ Tegoż: *Filozofia nierówności*, tł. J. Chmielewski. Kęty 2006, s. 43.

³⁴ Por. tegoż: *Rosyjska idea*, tł. J. C.-S. W. Warszawa 1999, s. 251.

³⁵ Por. tegoż: *Filozofia wolności*, dz. cyt., s. 15; 20.

gdyż w planie naturalistycznym szkodzi ona życiu, więc co to za „wolność”?). Kontakt ten gwarantowany jest natomiast przez łaskę w postaci dobroczynnego wpływu wspólnoty - i to jest drugi sens „wolności”. Podwójnie wolna twórczość ludzi polega na wykraczaniu poza świat przyrody dzięki zanurzeniu w kulturze, ale przebiega dwoma torami.

Teza trzecia - najciemniejsza, ale i chyba najgłębsza z prezentowanych - dotyczy duchowej odmienności płci. Temat jest stary, przynajmniej jak *Uczta* Platona. Bierdiajew wielokrotnie w swych książkach usiłuje rozjaśnić mit *androgyna*, charakteryzując swoistość obu „połówek” natury ludzkiej. Nie wychodzi przy tym poza znane metafory. Najcelniejsza byłaby taka:

„Człowiek jest istotą płciową, to znaczy połowiczną (...). (...) Płeć w naturze mężczyzny jest cząstkowa, (...) w naturze kobiety jest integralna”³⁶.

Cenne jest stanowcze przekonanie autora o komplementarności płci (łączone z apoteozą seksualnej miłości platonicznej i deprecjonowaniem instytucji rodziny - co jest już oznaką braku trzeźwości). Zagadnienie płci to metafizyczna czeluść, ale o ogromnym znaczeniu społecznym, i naturalizm (Krońskiego czy w wersjach z XXI w.) sieje duchowe spustoszenie unicestwiając ten problem. A przecież płeć jest uwarunkowana genetycznie - to znaczy przez DNA - nie tylko w zakresie budowy ciała, lecz także zachowań. Świadczy o tym choćby nieodparte dążenie szczególnych, współczesnych nieszczęśników do chirurgicznego dostosowania „obcej sobie powłoki” do „uwięzionego wnętrza” (transseksualizm). Myśl Bierdiajewa warta jest w tym punkcie najsolidniejszego namysłu³⁷.

Teza czwarta stanowi o personalistycznym obliczu filozofii Bierdiajewa. Jest z gruntu chrześcijańska i sprowadza się, po pierwsze, do nadania rangi indywidualnemu sumieniu, które ostatecznie decyduje o kształcie świata („pierwiastek Boży w człowieku”, „Bogoczłowieczeństwo”). Ale głosi ona też niewystarczalność tego sumienia (zarówno w męskiej, jak i w żeńskiej odmianie). Zdaniem filozofa, „samowystar-

³⁶ Tegoż: *Niewola...*, s. 160, 166.

³⁷ Według G. Przebindy, kwestia płci jest jedną z najważniejszych u Bierdiajewa (G. Przebinda: dz. cyt., s. 417). To samo mówi encyklopedia Gricanowa.

czalność człowieka kończy się jego negacją”³⁸. A oto celne, choć metaforyczne uzasadnienie:

„człowiek jest organizmem, natomiast społeczeństwo jest jego organem, a nie na odwrót”³⁹.

Organ może działać lepiej bądź gorzej, jest jednak niezbędny; ponadto narząd ten byłby wspólny dla wielu organizmów różnej jakości. Mamy tu do czynienia z kolejnym aksjomatem Bierdiajewowskiego systemu, tożsamym z klasyczną tezą paulinizmu. Autor tak go wyraża:

„Największa prawda religijna i moralna, do której powinien dojść człowiek, głosi, że nie można się zbawić w pojedynkę”⁴⁰. Albo inaczej: „człowieka wyzwala wyłącznie wspólnota duchowa”⁴¹.

Myśl ta nie kłóci się z poglądem Krońskiego na społeczną naturę człowieka. On i chyba wszyscy jego sławni uczniowie, nawet już poza marksizmem, twardo przy nim obstają. Ich stanowisko nie różni się w tym punkcie od nauki Kościoła. Spór idzie o to, przy której ze wspólnot trwać - bo twierdzenie, że uda się pozostać przy jakiejś „ogólnoludzkiej”, to mrzonki. „Wybiera” się zawsze jeden spośród równorzędnych i zantagonizowanych obozów, a raczej „przez niego jest się wybranym” - bo to sprawa przeznaczenia.

Realizacja osoby polega na twórczości, na urzeczywistnianiu wartości absolutnych (tego, co powinno być). Nakierowuje zaś na nie *soborowość*⁴², szczególnie duch wspólnoty - liczący się z hierarchicznością osób, z natywistycznie pojętym arystokratyzmem. (Kroński był w tej kwestii empirystą, czyli egalitarystą). Przez tego ducha, czyli przez zaszczepione wzorce, osiąga się *transsubiektywność* widzenia i działania. Teza piątą mówi, że nie wolno poprzestać na „wspomaganiu”, a dobre działanie wymaga inwencji sumienia. Szósta zaś powiada, że bez solida-

³⁸ Por. M. Bierdiajew: *Autobiografia...*, dz. cyt., s. 195.

³⁹ Tegoż: *Niewola...*, dz. cyt., s. 82.

⁴⁰ Tegoż: *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, tł. H. Paprocki. Kęty 2004, s. 136. *Oksfordzki słownik filozoficzny* (S. Blackburna, Warszawa 1997, s. 48) podaje, że Bierdiajew „nauczał religii wspólnotowej”: „duchowa i twórcza wolność” osoby osiągalna jest „w łączności z innymi”. (Bierdiajew zyskał w Anglii uznanie - doktorat honorowy w Cambridge w 1947 r. za zasługi dla myśli chrześcijańskiej).

⁴¹ M. Bierdiajew: *Niewola...*, s. 81.

⁴² Por. tegoż: *Autobiografia...*, s. 54-55.

ryzowania się wspólnoty, bez projektowania przez nią wartości absolutnych, sumienie ludzkie traci orientację (stąd nostalgia). Następna myśl wyłuszcza już mechanizm tego zjawiska.

Powiada Bierdiajew o zepsuciu ludzi pozytywizmem, a w rzeczywistości jednym z dwóch jego aspektów - kultem życia. (Grzech racjonalizmu pomijamy - traktując go jako błąd autora). Kult życia przejawia się w utylitarnym systemie wartości, który ludzi obowiązuje. Jeżeli zaczyna masowo obowiązywać troska wyłącznie o trwanie, wygodę i urodę, niszczy to tkankę społeczną z jej dobrymi obyczajami (nie naturę ludzką, bo tej się zmienić nie da). Autor nazywa taki typ formacji historycznej, albo typowe stadium cywilizacyjnej wspólnoty - „Renesansem”. Termin ten oddaje tylko pewien widok Renesansu historycznego z Leonardem (którą to epokę Bierdiajew szczerze cenił za artystyczną wielkość). Kult życia rodzi pustkę duchową, a ona rozwydrzenie. Na tym polega zepsucie. Czytamy:

„Tworząca się w duszy pustka duchowa powoduje przyciąganie zła”⁴³.

Teza ósma charakteryzuje ludzkie istnienie przysługującym mu nieodwołalnie tragizmem. Autor powiada jak Grek:

„Tragizm życia ludzkiego nie polega na konflikcie dobra i zła, a na konflikcie pozytywnych wartości”⁴⁴.

Trzeba niekiedy wybierać, na przykład, pomiędzy wolnością a miłością - mówi filozof - i wtedy każda decyzja pociąga za sobą zło. Konflikt bierze się ze zderzenia duchowej nieskończoności z przyrodniczą skończonością - nie wszystko bowiem, co współmożliwe i duchowi dane, daje się w tym świecie zrealizować. Na to nie ma rady, żadne reformy socjalne tego faktu nie zmieniają, a wiara w postęp go tylko maskuje, zafałszowując rzeczywistość. Wiara tego rodzaju bowiem „od-

⁴³ Tegoż: *Egzystencjalna...*, dz. cyt., s. 68.

⁴⁴ Tegoż: *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, tł. H. Paprocki. Kęty 2003, s.51. Idee z tego dzieła, ostatniego jakie Bierdiajew napisał (wyd. pośmiertnie, 1951), prezentowane były zapewne w trakcie odczytu, którego wysłuchał Kroński.

ciąga człowieka od rozmyślań nad losem i nad sensem istnienia”. Komunizm jest wiarą tego typu - fałszywą religią⁴⁵.

Dziewiąta teza wiąże utylitaryzm i pustkę nim wywołaną z tragizmem.

„Bardziej sprawiedliwy (...) ustrój społeczny czyni życie człowieka tragicznym (...) wewnętrznie”⁴⁶.

Znaczy to, że zostaje w nim „wyjawiony” „czysty tragizm wewnętrzny”, który w opresywnych warunkach życia nie dochodził do głosu z powodu ogromu nieszczęść przyrodniczej bądź społecznej natury, oraz ze względu na wymuszony nimi namysł nad kondycją ludzką w ogóle. Jeżeli społeczne poczucie tragizmu gaśnie, to sam tragizm się nasila.

Teza dziesiąta wskazuje „nieszczęścia polegające na byciu człowiekiem” (jak mówi Arystoteles), a powszechne w czasach pustki duchowej. Są to:

„nie mający wyjścia tragizm miłości, zakorzeniony w samej jej naturze” oraz fakt, że „człowiek zostaje postawiony wobec tragizmu śmierci”⁴⁷.

Nie możemy żyć bez miłości, a tworzymy nieudane, nietrwałe związki; nie możemy żyć bez jakiegoś „sposobu na śmierć” (bezbronni duchowo wobec niej), a imamy się „sposobów” nic nie dających. Inaczej mówiąc: cierpimy na samotność, albo znosimy męki źle dobrani w pary; cierpimy w obliczu śmierci, albo w lichych kolektywach, które nam „ratunek” w tej materii obiecywały bez pokrycia (np. w sektach).

Bierdiajew wyczuwał (choć nie on jeden!) kryzys duchowy Zachodu. W jego obliczu oryginalnie dopiero konstatuje: „Interesują mnie losy wspólnot ludzkich w ich rozwoju”⁴⁸. Mylił się co do szkodliwości racjonalizmu - jego defensywa jest skutkiem kryzysu, nie ofensywa przyczyną. Korzeniem katastrofy jest utylitaryzm, z mamoną na sztanda-

⁴⁵ Tegoż: *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, tł. H. Paprocki. Kęty 2005, s. 113, 122, 135. To samo zostało już powiedziane w *Filozofii nierówności*, w 1918 r.

⁴⁶ Tegoż: *Królestwo...*, dz. cyt., s. 87.

⁴⁷ Tamże, s. 88.

⁴⁸ Tegoż: *Nowe Średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, tł. H. Paprocki. Warszawa 2003, s. 53.

rach⁴⁹, i to jego śmierć na zgłiszczach cywilizacji istotnie zapowiada filozof w tezie jedenastej.

Teza ostatnia rzekomo przepowiada przyszłość, w którą już częściowo wkroczyliśmy. Otóż „nowe średniowiecze” to pewien typ formacji dziejowej czy stanu cywilizacji - powtarzalny i aksjologicznie ambiwalentny⁵⁰. Jest ślepą reakcją na pustkę duchową zatomizowanego społeczeństwa, pociąga więc masowe „powstawanie nieudolnie skleconych wspólnot duchowych”, „budowanie fałszywych świątyń”⁵¹. Nie wiara w postęp, mistycyzm i „wieczna kobiecość” (harmonia ludzkich dążeń osiągnana w twórczości) objawia się jedynie w niektórych wspólnotach, *soborowo*. Optymizm Bierdiajewa nie jest zatem symetryczny z optymizmem dziejowym Krońskiego; jest eschatologiczny. Ostatecznie zwyciężą wspólnoty soborowe, w tym zaś świecie czeka nas permanentny bój.

4. Racjonalny rdzeń Bierdiajewowskiej filozofii człowieka. Tezy omówione da się wyrazić jaśniej - na przykład w języku Elzenberga (choć nie wszystkie w jego duchu⁵²). Oto one w takim kształcie:

1'. Natura ludzka (zwłaszcza jej ciemne strony) może być rozpoznana jedynie spekulatywnie, na podstawie wielkiej tradycji filozoficznej i religijnej, która wyraża antropologiczne doświadczenie ludzkości. (To dzięki tej tradycji wiadomo to, co głoszą poniższe tezy).

2'. Człowiek jest bytem, który poznaje i realizuje wartości perfekcyjne (autonomiczne, transcendentne, duchowe). Na tym polegają: jego wolność i realizacja osobowości.

2A'. (Dzięki sumieniu i kulturze) jest on zdolny cenić wartości perfekcyjne wyżej od utylitarnych (życiowych).

2B'. Wolność polega na zdolności odróżniania dobra i zła (wartości i antywartości autonomicznych); możliwość wyboru wartości utylitarnych jest w naturze ludzkiej czymś drugorzędnym, bo opartym na zniewoleniu popędami.

⁴⁹ Tamże, s. 71.

⁵⁰ Por. tegoż: *Źródła...*, dz. cyt., s. 131.

⁵¹ Tegoż: *Nowe Średniowiecze...*, dz. cyt., s. 29.

⁵² Por. jego spór z Bierdiajewem, w: P. Okołowski: *Bierdiajew a Elzenberg*, „Edukacja Filozoficzna” 32/ 2001.

3'. Perfekcyjne dążenia męskie polegają na selektywnej bezkompromisowości, a żeńskie - na wielorakiej harmonii.

4'. Wartości perfekcyjne realizowane są przez jednostki (osoby), a nie przez kolektywy (wspólnoty); ale tylko we wspólnocie (dzięki jej żywej kulturze).

5'. Całkowite poddanie się wspólnocie (z wyłączeniem sumienia) uniemożliwia realizację wartości perfekcyjnych.

6'. W skali społecznej: możliwość zaspokajania potrzeb naturalnych na dowolnym poziomie paraliżuje zdolność odróżniania dobra od zła, rodząc pustkę duchową (jedynie z utylitarnym systemem wartości).

7'. Utylitarny system wartości z wiarą w człowieka niszczy obyczajność, odwołując od powinności przez nią wskazywanych.

7 A'. System wartości autonomicznych, wyrażany w obyczajności, zostaje społecznie zagłuszony w wyniku propagowania utylitarnych dążeń.

8'. Świat społeczny, uwolniony nawet od wielu trosk przez dobrobyt (choćby na drodze wskazań marksizmu), nie może być wyzwolony z tragizmu życia.

9'. W społeczeństwie szczęśliwym, ze względu na malejące poczucie tragizmu życia, on sam jest większy niż w dramatycznie walczącym z przyrodą.

10'. W społeczeństwie dobrobytu tragizm ludzkiego życia objawia się zwłaszcza w sferze miłości do osób oraz w stosunku do śmierci.

11'. Wiara w postęp wraz z utylitarnym systemem wartości nie mogą w społeczeństwie trwale dominować, gdyż ich skutki - atomizacja społeczna i pustka duchowa podcinają ich korzenie.

12'. Po epokach atomizacji i pustki nastają okresy wojen kolektywów religijnych (trzymających się jeszcze wiary w człowieka), a następnie czasy wiar w „to, co wyższe niż człowiek”, przywracające społeczny system wartości autonomicznych i zwiększające społeczną harmonię.

Powyższe tezy składające się na antropologię Bierdiajewa należałoby uzupełnić aksjomatem dającym wolicjonalną (moralną) charakterystykę natury ludzkiej. W pismach filozofa była to kwestia pierwszorzędnej wagi. Przez długi czas utrzymywałem, że Bierdiajew reprezentuje

stanowisko manichejskie (jak św. Augustyn, Miłosz czy Lem)⁵³. Tak jednak nie jest. Jego wypowiedzi o „księciu tego świata”⁵⁴ mają jedynie charakter konwencjonalny; to werbalizm. Twierdzi on bowiem: „nie wierzę w naturalną dobroć ludzkiej natury”, (ale - P. O.) Jestem bardziej porażony (...) nieszczęściem człowieka, niż jego grzechem”. A ostatecznie mówi: „Lubię formę ciała, ale nie lubię materii, która jest ciężarem i determinizmem”; „w tematyce zła pokrewni byli mi Marcjon i gnostycy”⁵⁵. Bierdiajew uosabia platońsko-gnostycki pogląd na naturę ludzką. Można go sformułować w sposób następujący:

13'. Człowiek może widzieć wartość perfekcyjną i ją zignorować (z powodu ciała, przynależności do świata przyrody).

Teza ta tłumaczy zachowania utylitarne i dziejowe regresy, a także znaczenie kultury (inspirowanej przez szczególne religie). Kroński natomiast był w tej materii sokratykiem i zwolennikiem Rousseau - ktokolwiek, jego zdaniem, widzi wartość (po heglowsku relatywną), idzie za nią.

*

W antagonizmie Kroński - Bierdiajew ogniskuje się zderzenie dwóch największych wiar naszej, to jest naukowo-technicznej cywilizacji: kolizja wiary w postęp z wiarą w Boga. Obie kochają oświecenie: ale pierwsza rozum prostoduszny i arogancki, druga samokrytyczny i subtelny - w cieniu Tajemnicy. Ich bój przesądzi o losie świata. O tej drugiej Bierdiajew powiada:

„Każda (...) wiara w prawdę, w sens, w wartości, jest po prostu wiarą w Boga”⁵⁶.

⁵³ Na rysy manichejskie w Bierdiajewa obrazie świata zwraca uwagę w swej książce Przebinda. Ostatnio bezpardonowo zaatakował to stanowisko antropologiczne Witold Mackiewicz (*Anatomia zła*, „Edukacja Filozoficzna” 48).

⁵⁴ Por. M. Bierdiajew: *Autobiografia...*, dz. cyt., s. 186, 198, 288. W przeciwieństwie do późnego, we wczesnym okresie twórczości autor był bliski antropologicznego manicheizmu. Być może wtedy kwestia ta nie była jeszcze przez niego definitywnie rozstrzygnięta. Później zwrócił się do Orygenesisa idei apokatastazy i przeciwko karze głównej.

⁵⁵ Tamże, s. 94, 154, 155, 145. Potwierdza to encyklopedia Gricanowa.

⁵⁶ M. Bierdiajrw: *Autobiografia...*, dz. cyt., s. 295. Podobnie („kochać Boga bardziej niż ludzi”) stawia sprawę Elzenberg. Por. tegoż: *Kłopot z istnieniem*, notatka z 10 VI 1955.

O ile traktuje wymienione przedmioty jako obiektywne i absolutne. A traktowanie takie umożliwia wyłącznie nasza kulturowa tożsamość. Dlatego filozof ten, który - jak wielu dziś ludzi - miał kłopoty z konkretną konfesyjnością, realną przynależnością do wspólnoty i wiarą instytucjonalną, wyznaje:

„nie zerwałem z Kościołem, gdyż nie chcę być sekciarzem”⁵⁷.

W świecie Zachodu wiara w Boga jest chrześcijańska, jej jedyna cywilizacyjna alternatywa zaś - antychrześcijańska, a zatem: „albo braterstwo w Chrystusie, albo stowarzyszenie w antychryście”⁵⁸. *Tertium non datur*.

Nota osobista: dwa wątki życiowe.

W marcu 1994 r. przygotowywałem referat pt. *Tezy Bierdiajewa w ujęciu Krońskiego*, na seminarium *Religia i wartości* prof. Bogusława Wolniewicza. Od studenckiej lektury Krońskiego zaczęło się w ogóle moje zainteresowanie Bierdiajewem, który wywarł na mnie ogromne wrażenie. Miałem jednak zasadnicze trudności ze zrozumieniem niektórych jego idei i w tej sprawie zwróciłem się do dr Ulricha Schradego.

Schradego znałem od 1985 r. jako stałego uczestnika Wolniewiczowskiego seminarium i autora (1988) doskonałej, ascetycznie jasnej książki o Elzenbergu. A kiedy mieszkałem przez kilka lat na warszawskich Jelonkach, opodał niego, spotykaliśmy się regularnie jako „głowy rodzin” na domowych zakupach. Dyskutowaliśmy wówczas filozoficzne kwestie, głównie te wyniesione z seminarium. Schrader recenzował moją pracę magisterską; dziesięć lat później chętnie przetłumaczył na niemiecki artykuł o powojennej filozofii polskiej (napisany przeze mnie dla pisma jezuitów „Forum Philosophicum” 7/ 2002); los chciał, że trzy miesiące przed jego śmiercią dziękowałem mu jeszcze za recenzję wydawniczą rozprawy habilitacyjnej. W skromny sposób starałem się tę życzliwość odwzajemniać - broniąc przed paszkwilantami jego podręcznika do etyki (w „Życiu Warszawy”, w 1993 r.), czy z przekonaniem reklamując (w „Nowych Książkach”, 6/ 1998) jego *Nurty filozofii współczesnej*.

Schrader odniósł się do mojego egzaltowanego referatu przychylnie, ale i krytycznie. Zgodził się, że zarzuty Krońskiego względem Bierdiajewa są fałszywe - podobnie jak były zarzuty Elzenberga - i że rację w sporze tych trzech antropologii ma Rosjanin, reprezentujący jakąś odmianę neoaugustynizmu. Schrader - jak Bierdiajew - uważał chrześcijańską wizję człowieka za prawdziwszą od marksistowskiej utopii i Elzenbergowskiego perfekcjonizmu. Uznał jednak filozofię Bierdiajewa za irracjonalizm, a jego wywody za mętne - w stosunku do jasnego stylu obu polskich oponentów. (W *Nurtach...* Schradergo Bierdiajew jest wymieniony, ale nie omówiony). Twierdził, że ta

⁵⁷ M. Bierdiajew: tamże, s. 152.

⁵⁸ Tegoż: *Nowe Średniowiecze*, dz. cyt., s. 151.

mętność przenosi się jakoś i na moje wystąpienie. Sprzeciwiał się ponadto kwalifikowaniu Bierdiajewa jako manichejczyka, uznając, że zapewne (podobnie jak Elzenberg) był on tylko umiarkowanym pejorystą (głoszącym, że „natura ludzka jest wadliwa, bo słaba - ale nie zła”). Wspomniany referat stał się podstawą jednego z rozdziałów mojej rozprawy doktorskiej, nieudanego - jak dziś sądzę. Dlatego wracam do sprawy raz jeszcze, w niniejszym artykule. I przyznaję słuszność Schrademu: filozofia polska, w swych szczytach, bardziej jest racjonalna od rosyjskiej, jej manicheizm zatem także dobitniejszy. Niemniej jednak, przekonany jestem, są u Bierdiajewa oryginalne i ważne idee, które - choć niedość jasne - stanowią jego trwały wkład do filozofii (może największy w ogóle w hermeneutyce XX w). Potwierdził to poniekąd Schrade, stawiając w 1996 r. własną tezę o „wiecznej kobiecości”, czyli racjonalizując jedną z myśli Bierdiajewa (por. artykuł: *Dom jako wartość duchowa*).

Summary

In 1947 Tadeusz Kroński, posterior eminent Polish Marxist and master of Leszek Kołakowski and Andrzej Walicki, in his article attacked famous Russian emigrant philosopher Nicolas Berdyaev. Kroński clearly expounded twelve propositions of Berdyaev's anthropology.

In the light of Kroński's polemics the thought of Berdyaev can be understand in the following way:

(A) Each civilization contains two elements: creative and destructive.

(B) In our science-technical civilization the faith in God is a creative factor while the faith in Progress (in humanity: 'humanistic faith') is a destructive one.

(C) All people of the West belong to one of these two faiths (in their different forms); therefore some of them serve civilization while others act to the detriment of it.

(D) As Christian community is the only community of faith in God which influences the Western world, some of us (even unconsciously) are allies of Christianity while others are its enemies.

This logic underlies irrationalistic non-naturalism of Berdyaev. Opposing argumentation of Kroński revalues faith in Progress in thesis B, substituting Christianity and faith in God by communism and faith in Progress in thesis D.

Key words: anthropology, faith of God, creative factor, destructive factor, civilization, Christian community, non-naturalism, Progress.

MARIAN PRZEŁĘCKI
Uniwersytet Warszawski

CZY LUDZIE SĄ DOBRZY?

Na to - naiwne być może, lecz doniosłe - pytanie daje odpowiedź twierdzącą Leszek Kołakowski w eseju *Ludzie są dobrzy*, zamieszczonym w jego ostatnim, opublikowanym w roku 2009, zbiorze tekstów. Ponieważ z odpowiedzią tą w pełni się zgadzam, co więcej, podzielał większość refleksji autora, jakie odpowiedzi tej towarzyszą, powstaje wątpliwość co do celowości dalszej na ten temat dyskusji. Chciałbym jednak uzupełnić wywody autora pewnymi wyjaśnieniami oraz argumentami przemawiającymi za główną tezą autora i przeciwko tezom jej przeczącym.

Nasuwa się przede wszystkim pytanie, jaki jest właściwy sens owej tytułowej tezy autora. On sam bowiem stwierdza wyraźnie: „Gdy powiemy «ludzie są dobrzy», odpowiedzią słuchających będzie gorzki śmiech”. Pyta więc, „czy istnieje taki sens, który dopuszcza, bez zniewagi dla zdrowego rozsądku, powiedzenie «ludzie są dobrzy»”. To, że są ludzie dobrzy i ludzie źli, wydaje się nie budzić na ogół większych wątpliwości. Teza Kołakowskiego ma jednak charakter ogólny: przypisuje w jakimś sensie dobro każdemu człowiekowi. Jaki więc sens ma się tu na myśli?

Kołakowski odpowiada na to pytanie, odwołując się do myśli religijnej kwaków, którą najogólniej wyrazić możemy mówiąc, że „w każdym człowieku jest coś dobrego”. Dokładniejsze nieco sformułowanie tej myśli głosi, iż „każdy z nas nosi w sobie zdolność do dobra, do bezinteresownego umiłowania bliźniego”. Akceptując tę tezę, Kołakowski przyznaje jednocześnie, że jest to teza „niemożliwa do sprawdzenia” i w konsekwencji „nie mająca dostatecznego uwiarygodnienia”. Nie możemy, jak podkreśla, zbadać wszystkich ludzkich istot, a zwłaszcza ustalić motywacji ich uczynków. Jeśli w tezę tę mamy wierzyć, musi ona, zdaniem autora, być „osadzona w perspektywie religijnej”. Toteż

kwakrzy tradycyjnie wyrażali ją twierdząc, że „wszyscy ludzie są dziećmi jednego Ojca”, i że „każdy człowiek nosi w sobie iskrę Bożą”.

Zarówno treść tej doktryny, za którą opowiada się Kołakowski, jak i jej status metodologiczny, wymagają dalszych wyjaśnień i komentarzy. Wymaga tego przede wszystkim kluczowe dla niej pojęcie „moralnego dobra”. W przytoczonym wyżej powiedzeniu autor daje nam pewną interpretację tego pojęcia, utożsamiającą „dobro” z „bezinteresownym umiłowaniem bliźniego”. I ja pojęcie to podobnie skłonny jestem rozumieć. Jak to już nieraz twierdziłem, za czyn moralnie dobry uważam czyn altruistyczny, a więc czyn motywowany troską o dobro cudze. Jest to rozumienie, które „dobro moralne” identyfikuje z tym, co nazywamy „dobrocią”; tak więc, czyn dobry moralnie to to samo co akt dobroci.

Ta koncepcja czynu moralnie dobrego ulega jednak w rzeczywistości istotnemu zawężeniu. Czyjeś dobro - to, mówiąc najogólniej, zarówno przyjemność, jak i brak przykrości. Dążę do dobra mojego bliźniego zarówno wtedy, gdy chcę mu dać radość, jak i wtedy, gdy usiłuję go uchronić od cierpienia. Otóż nie sposób zaprzeczyć, że świat, w którym żyjemy, to świat pełen cierpienia i stałego zagrożenia cierpieniem. Toteż w świecie takim szczególnej wagi nabierają te działania, których celem jest ochrona przed cierpieniem. Taki punkt widzenia reprezentował, jak wiemy, Tadeusz Kotarbiński, który, postulując w swej doktrynie „realizmu praktycznego” moralną hierarchię wartości za ważniejsze uważał to, co „zapobiega większemu złu lub większe zło uchyla”. Taki też charakter mają najważniejsze czyny moralne. Dążymy w nich do obrony drugiego człowieka przed cierpieniem, w szczególności - przed groźącym mu nieszczęściem. (Etykę Kotarbińskiego nazywa Henryk Elzenberg wprost „etyką walki z cierpieniem”).

Ponieważ o kwalifikacji moralnej czynu decyduje przede wszystkim rodzaj jego motywacji, powstaje pytanie, jak scharakteryzować motywację czynów moralnie dobrych rozumianych w sposób przedstawiony. W odróżnieniu od Kotarbińskiego, który motywację czynów moralnie dobrych upatrywał ostatecznie w chęci uniknięcia zasłużonej pogardy ze strony ludzi „czcigodnych”, i w odróżnieniu od Kołakowskiego, według którego istota tej motywacji związana jest z poczuciem winy płynącym z pogwałcenia jakiegoś „tabu”, ja skłonny jestem dostrzegać jej istotę w

zjawisku współczucia z cierpieniem drugiego człowieka, czy - szerzej - w naszej zdolności „empatii”: reagowania przyjemnością na przyjemność, a przykrością na przykrość innego człowieka. Dążymy do obrony drugiego przed cierpieniem, dlatego że na to cierpienie reagujemy cierpieniem własnym - bolesnym uczuciem litości. Czynimy tak zwłaszcza wtedy, gdy to uczucie litości jest cierpieniem większym od tego, jakim płacimy za nasz wysiłek obrony przed cierpieniem drugiego człowieka.

Taka charakterystyka motywacji czynu moralnie dobrego może budzić jednak wątpliwości co do altruizmu, który miał stanowić istotę takiego czynu. Czy nie postępuję raczej samolubnie, jeśli z dwóch stojących przede mną możliwości wybieram po prostu tę, która sprawia mi mniej przykrości? Pomoc cierpiącemu raczej niż trudny do zniesienia ból współczucia? Myślę, że altruistyczny charakter takiej motywacji można widzieć właśnie w tym, że cierpienie, którego chcę uniknąć, jest moją reakcją na cierpienie innego człowieka. Altruistyczny niewątpliwie jest też zamierzony cel mojego czynu: pomoc innej istocie ludzkiej.

Te uwagi na temat pojęcia czynu moralnie dobrego wyjaśniają w pewnym stopniu sens naczelnej tezy Kołakowskiego, głoszącej w jednym ze swych sformułowań, iż każdy człowiek jest zdolny do czynu dobrego. Czy wyjaśniają również poznawczy status tej tezy? Kołakowski traktował ją, jak pamiętamy, jako tezę nierozstrzygalną, pozbawioną w rezultacie sensu empirycznego. Ja skłonny byłbym taki - szeroko rozumiany - sens empiryczny jej przypisywać. Teza ta, mówiąca o „każdym człowieku” i „pewnym jego czynie”, ma postać logiczną uniemożliwiającą oczywiście jej definitywną weryfikację lub falsyfikację za pomocą skończonej liczby jednostkowych przesłanek empirycznych. Możliwe jednak w zasadzie wydaje się uzasadnienie częściowe jej lub jej negacji, a więc uprawdopodobnienie w jakimś stopniu tego, co teza ta głosi. Szczególną, podkreślaną przez Kołakowskiego, trudność mają przy tym sprawiać te przesłanki, które odnoszą się do motywacji działających osób, a więc do pewnych ich stanów psychicznych. Nie negując tych trudności nie sądzę jednak, aby uzasadnianie tego rodzaju twierdzeń było niemożliwe. (Nawiasem mówiąc, moja praca magisterska z roku 1949 poświęcona była właśnie *Uzasadnianiu jednostkowych zdań psychologicznych o cudzych doznaniach* - choć trudno powiedzieć, aby

ten problem rozwiązywała). Pewną rolę przy tym uzasadnianiu odgrywa oczywiście wnioskowanie o przeżyciach cudzych przez analogię do przeżyć własnych - procedura nie pozbawiona, mimo swej zawodności, wartości uzasadniającej.

Poważną trudność w uzasadnianiu czy obalaniu tezy Kołakowskiego sprawia też fakt, że mowa w niej bezpośrednio nie o konkretnych zdarzeniach, tylko o dyspozycji do takich zdarzeń - nie o dobrych czynach, tylko o zdolności do dobrych czynów. Każdy człowiek - wedle Kołakowskiego - ma być zdolny do dobrego czynu. Jak się o tym możemy przekonać? Jeśli nie przyjmimy jakichś ogólnych założeń o naturze ludzkiej, na przykład założeń treści religijnej, o tym, że dany człowiek jest zdolny do czynu dobrego, możemy przekonać się w gruncie rzeczy tylko na podstawie faktu spełnienia przez niego czynu tak ocenianego. I tak też na ogół czynimy. W przypadku esesmana z obozu koncentracyjnego powołujemy się na przykład na to, że zdobył się on kiedyś wobec więźnia na odruch litości, lub chociażby na to, że w stosunku do własnej rodziny wykazywał postawę opiekuńczą. Próbujemy więc w gruncie rzeczy uzasadnić tezę mocniejszą od tezy głoszonej przez Kołakowskiego. Nieograniczona ogólność tej tezy i trudno sprawdzalne, odwołujące się do motywacji podmiotu, pojęcie czynu dobrego sprawiają, że nie jest to uzasadnienie zadowalające. Ja mimo to skłaniam się do akceptacji tej tezy jako hipotezy, której prawdopodobieństwo oceniam intuicyjnie jako nie mniejsze od prawdopodobieństwa jej negacji. Nie potrafiłbym jednak przekonać o tym kogoś, kto jest w tej sprawie odmiennego zdania. Wypada zgodzić się z twierdzeniem Kołakowskiego, że nie jest to problem empirycznie rozstrzygalny. Akceptacja tezy głoszącej, że każdy człowiek jest zdolny do czynu dobrego, jest raczej aktem naszej wiary niż wiedzy.

Co przemawia więc za jej akceptacją? Skoro nie decydują o niej racje poznawcze, przemawiają może za jej przyjęciem jakieś racje poza-poznawcze. Tak właśnie stawia sprawę Kołakowski. Prawda głosząca, iż w każdym człowieku jest coś dobrego, jest, zdaniem jego, „ogromnie ważna w naszym obchodzeniu się z ludźmi”. „Jeśli wierzymy w tę prawdę, wierzymy zarazem, że... środki wychowawcze stosowane, by ludzi uczynić lepszymi, mają zawsze szansę powodzenia”. Przykazanie

„zło dobrem zwyciężaj” jest „wsparte na tej prawdzie”. Podkreśla się więc tutaj związek przyczynowy między ową wiarą w potencjalną dobroć człowieka a określonym, ocenianym pozytywnie, sposobem postępowania z ludźmi. Ocena tego sposobu przybierać może postać „kwa-kierskiej” normy moralnej (wyznawanej np. przez Kotarbińskiego): „Postępuj z każdym człowiekiem tak, jak gdyby był zdolny do czynu dobrego”. Wiara w to, że każdy człowiek w rzeczywistości ten warunek spełnia, uzasadnia oczywiście nie tę moralną normę, tylko przekonanie o skuteczności postulowanego przez nią postępowania.

Wiara w to, że „ludzie są dobrzy”, interpretowana nawet tak ostrożnie, jak to czyni Kołakowski, spotyka się, jak łatwo przewidzieć, nie tylko z poważnymi wątpliwościami, ale i z wyraźnymi sprzeciwami. W naszej literaturze filozoficznej taki sprzeciw wyraża w sposób najbardziej stanowczy i dobitny Bogusław Wolniewicz, autor teorii o „melioryzmie” i pejoryzmie” antropologicznym („Edukacja Filozoficzna” 47, 2009). Opowiadając się za stanowiskiem „pejoryzmu”, interpretuje go jako tezę stanowiącą negację rozważanej przez nas tezy Kołakowskiego, reprezentującej, wedle niego, stanowisko „melioryzmu”. „Są ludzie bezwzględnie źli - niezdolni do żadnego czynu dobrego” - pisze.

Jest to teza, która z powodów podobnych jak w przypadku tezy „melioryzmu” - swej struktury logicznej i sensu występujących w niej terminów - nie jest twierdzeniem dostępnym niezawodnej weryfikacji czy falsyfikacji empirycznej; stanowi co najwyżej niepewną hipotezę empiryczną. Wolniewicz głosi ją jednak z całkowitą, niedopuszczającą wątpliwości, pewnością. Jest tak dlatego, że przypisuje jej inny, nieempiryczny status metodologiczny. Jako teza antropologii filozoficznej ma to być sąd syntetyczny *a priori*, będący wyrazem „bezpośredniego wglądu w naturę ludzką”. Jako taki jest sądem nie tylko ogólnym, lecz także koniecznym: nie do pomyślenia jest, by mogło być inaczej. Decydującym rezultatem owego „wglądu w naturę ludzką” jest koncepcja „charakteru” podmiotu etycznego, będącego zespołem dyspozycji nieobojętnych moralnie; stąd charakter może być dobry lub zły. On też ostatecznie i nieodwołalnie decyduje o tym, czy człowiek jest dobry czy zły. Otóż zdaniem Wolniewicza, tak rozumiany charakter jest wrodzony i niezmienny. „Są ludzie z dobrego nasienia i ze złego nasienia” - mówi

autor za *Biblią*. Istnieją więc ludzie bezwzględnie źli, czyniący zawsze to, co moralnie złe. Mając do wyboru między cierpieniem własnym i cudzym, wybierają bez wahania cierpienie cudze. Oprócz „aniołów” istnieją wśród ludzi „diabły”: istoty niezdolne do żadnego czynu dobrego - wbrew temu, w co wierzy Kołakowski.

Nieprzekonujący wydaje mi się ten pesymistyczny obraz natury ludzkiej. Ponieważ nie dysponuję żadnym „bezpośrednim wglądem” w tę naturę, doktrynę Wolniewicza mogę traktować tylko jako uogólnienie empiryczne tego, co wiemy o zachowaniach i doznaniach ludzkich na podstawie własnego i cudzego doświadczenia. A to wydaje się niezgodne z głównymi założeniami autora. Wystarczy przypomnieć nieliczne może, ale niewątpliwe fakty „moralnego nawrócenia” największych nawet zbrodniarzy. Świadczy to albo o tym, że charakter nie odgrywa decydującej roli w naszym moralnym zachowaniu, albo o tym, że charakter ten pod wpływem pewnych przeżyć może ulegać zmianom. Wbrew doktrynie „pejoryzmu” „coś dobrego” kryje się i w tych ludziach.

Przykłady, które Wolniewicz przytacza jako sprzeczne z tezą „melioryzmu”, mają jednak szczególnie jaskrawy charakter. Są to przykłady zachowań nie tylko moralnie złych, ale nadto wyraźnie sadystycznych. Ktoś postępuje moralnie źle, jeśli stojąc przed dylematem: cierpienie cudze lub własne, wybiera cudze, nawet wtedy, gdy przewyższa ono owo grożące mu cierpienie własne. Dla sadysty, można powiedzieć, dylemat taki nie istnieje. Na cierpienie cudze bowiem reaguje on nie uczuciem litości, tylko uczuciem satysfakcji, nie przykrością, tylko przyjemnością. Reakcja ta świadczy o braku empatii dla uczuć drugiego człowieka, w szczególności o braku współczucia dla jego cierpienia - współczucia będącego najgłębszym motywem moralnie dobrego postępowania. Dla „pejorysty” ten brak empatii jest konsekwencją złego charakteru danego człowieka, jego wrodzoną i stałą właściwością. Dla „meliorysty” jest to raczej objaw pewnej patologii, będącej zwykle rezultatem jakichś przeżyć traumatycznych. Owi sadyści - to często ludzie skrzywdzeni kiedyś okrutnie przez los i bliźnich, a dziś pełni nienawiści do świata i żądzy zemsty za doznane krzywdy. Przypomina się powiedzenie Kotarbińskiego: „Często człowiek jest zły, bo jest mu źle”. Otóż

tego rodzaju patologia bywa niekiedy uleczalna. A poza tym owa skłonność do sadyzmu wobec innych nie obejmuje zwykle wszystkich ludzi. Idzie często w parze z czymś w rodzaju życzliwości, a nawet opiekuńczości w stosunku do niektórych wybranych osób - przyjaciół czy towarzyszy niedoli. Do jakiegoś czynu dobrego sadysta okazuje się jednak zdolny. A jeśli tak, to nie stanowi on zaprzeczenia „meliorystycznej” tezy Kołakowskiego. I w nim jest owa „kwakerska”, głęboko być może, ukryta, „iskra Boża”.

W swoim eseju wspomina również Kołakowski o doktrynie będącej, przy pewnej interpretacji, najbardziej radykalnym zaprzeczeniem głoszonej przez niego wiary w dobroć ludzką. Nie tylko niektórzy ludzie do czynu dobrego są niezdolni. Nie jest zdolny do niego żaden człowiek. Taka ma być konsekwencja doktryny, zwanej niekiedy hedonizmem albo utylitaryzmem, a reprezentowanej np. przez Hobbesa. Jest to teoria, wedle której wszyscy ludzie we wszystkim, co czynią, kierują się wyłącznie interesem własnym. Nie ma, wedle tej teorii, czynów motywowanych wyłącznie dobrem innych ludzi, nie zaś własnym dobrem tego, kto coś czyni. Nie ma więc czynów moralnie dobrych, jeśli przez takie czyny chcemy rozumieć, jak dotychczas, czyny altruistyczne, czyli czyny motywowane właśnie dobrem cudzym.

Kołakowski, ustosunkowując się do tej teorii, podkreśla przede wszystkim jej empiryczną nierozstrzygalność i konkluduje, iż „ten, kto przeczy tej doktrynie, nie jest w gorszej sytuacji teoretycznej niż jej wyznawca”. Uważam, że omawiana teoria narażona jest też na krytykę innego rodzaju. Teorię tę można traktować jako opartą na dwóch przesłankach, z których jedna wydaje się dość przekonująca, a druga - wysoce wątpliwa. Pierwszą można nazwać tezą „psychologicznego hedonizmu” i (idąc za propozycją Wolniewicza) sformułować, jak następuje: każdy człowiek dąży zawsze do tego, do czego mu jest przyjemniej (lub mniej przykro) dążyć. Na gruncie naszego doświadczenia to uogólnienie wydaje się dość prawdopodobne. Aby jednak przejść z niego do tezy Hobbesa, musimy odwołać się do uogólnienia znacznie mniej prawdopodobnego, stwierdzającego, co następuje: każdemu człowiekowi zawsze jest przyjemniej (lub mniej przykro) dążyć do dobra własnego niż do dobra cudzego. Omawiane przez nas rodzaje czynów moralnie dobrych najwy-

rażniej przeczą takiej zależności ogólnej. Człowiek zdolny do empatii reaguje na cierpienie drugiego człowieka cierpieniem własnym - bolesnym uczuciem litości. Mniej przykra od tego uczucia może być dla niego pomoc udzielana temu człowiekowi, która - związana z reguły z pewnym wysiłkiem i wyrzeczeniem - naraża pomagającego na rodzaj cierpienia. Jest to sytuacja, którą określić możemy mówiąc, że podmiotowi działania mniej przykro jest dążyć do dobra cudzego niż do dobra własnego, a więc sytuacja sprzeczna z dyskutowaną tezą.

Zarysowana przez nas krytyka teorii sprzecznych z reprezentowaną przez Kołakowskiego doktryną o ludzkiej zdolności do dobra pozwala uznać tę doktrynę za hipotezę możliwą do akceptacji - niesprzeczną z naszą wiedzą o naturze ludzkiej. Przyznać trzeba jednocześnie, że hipoteza ta może być raczej przedmiotem naszej wiary niż dostatecznie uzasadnionej wiedzy. Toteż, choć sam skłaniam się do owej hipotezy, najważniejsza jest dla mnie nie ona sama, tylko moralna norma, która do niej - we wspomniany wyżej sposób - nawiązuje: „Postępuj z każdym człowiekiem tak, jak gdyby był zdolny do czynu dobrego”. Teza Kołakowskiego przemawia za skutecznością takiego postępowania. Ale postępowanie, jakie ta norma postuluje, jest w moim poczuciu moralnie dobre niezależnie od swej skuteczności. Jeśli okazuje się skuteczne, jest nie tylko moralnie dobre, ale i moralnie „słuszne” - jak mówią etycy. Wiara w zdolność każdego człowieka do odruchu dobrego serca daje nam nadzieję takiej skuteczności. I w tym, moim zdaniem, leży jej największa wartość.

Summary

The author analyses and discusses the main thesis presented by Leszek Kołakowski in his article “Men a morally good”. Approving of Kołakowski's thesis, the author tries to give some explanation of the proper sense of it and some arguments in its favour. He gives also some critical arguments against certain doctrine which negate Kołakowski's thesis: the so-called “peiorism” of Bogusław Wolniewicz and a kind of hedonism as represented e.g. by Hobbes. The author also stress some ethical consequences of accepting Kołakowski's thesis.

Key-words: moral goodness, altruism, meliorism, peiorism, hedonism.

ANNA BROŻEK
Uniwersytet Warszawski

SKĄD SIĘ BIORĄ ROZBIEŻNOŚCI W NASZYCH OCENACH ESTETYCZNYCH?¹

W napisanej pięćdziesiąt lat temu pracy *O bezwzględności dobra* - będącej zbiorem mistrzowskich analiz metaaksjologicznych - Władysław Tatarkiewicz następująco definiuje relatywizm:

Relatywizmem w zakresie jakiejś klasy przedmiotów nazywamy teorię, która cechę stanowiącą podstawę klasy uważa za względną².

Przy tym:

Względna jest każda cecha przedmiotu, która odpowiada jego stosunkowi do jakiegoś innego czy innych przedmiotów. Względnymi są takie cechy jak daleki i bliski, duży, lepszy, najlepszy. Jeśli przedmiot *P* posiada cechę względną *x*, to istnieje jakiś przedmiot *P*₁ czy mnogość przedmiotów, względem których on cechę *x* posiada. Bezwzględną cechą przedmiotu jest ta jego cecha, która nie jest względna, czyli której nie odpowiada żaden stosunek tego przedmiotu do innego czy innych przedmiotów³.

W tej samej pracy znajdujemy następującą definicję „subiektywizmu”:

Subiektywizmem w zakresie jakiejś klasy przedmiotów nazywam teorię, która uważa cechę, na zasadzie której utworzona jest klasa, za subiektywną⁴.

¹ Poniższy tekst został wygłoszony w Sekcji Estetyki podczas VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Warszawie.

² W. Tatarkiewicz: *O bezwzględności dobra* (1919), w: idem: *Droga do filozofii*. Warszawa 1971, s. 213.

³ Ibid.

⁴ Ibid., s. 226.

Przy tym:

Subiektywna jest cecha, której posiadanie przez jakiś przedmiot zależne jest od jakiegoś podmiotu. Obiektywną zaś jest cecha, [...], której posiadanie przez jakiś przedmiot nie jest zależne od żadnego podmiotu⁵.

Trudno o prostsze i klarowniejsze sformułowanie obu stanowisk w dziedzinie teorii wartości.

Tatarkiewicz pisał o subiektywizmie tak:

Umysł ludzki skłonny jest cech, jakie posiadają rzeczy, nie pojmować jako subiektywne; skoro rzecz posiada jakąś cechę, to posiada ją niezależnie od podmiotu. Ludzie życia praktycznego trwają na ogół do końca na tym stanowisku; natomiast teoretycy, zwłaszcza filozofowie, psychologowie, teoretycy poznania łatwo odnajdują wśród cech rzeczy cechy subiektywne⁶.

Słowa te w sposób szczególny odnieść można do cech będących wartościami - zarówno etycznymi, jak i estetycznymi. To wartości najczęściej traktowane są przez filozofów jako cechy subiektywne.

Chyba coś podobnego można powiedzieć o relatywizmie. W „naturalnym obrazie świata” (jeśli użyć celnego sformułowania Tatarkiewicza) wartości jawią się jako niezależne od innych przedmiotów: jako cechy przysługujące przedmiotom «same przez się». Inaczej w refleksji teoretycznej: co najmniej od ery nowożytnej w metaaksjologii przeważa stanowisko relatywistyczne.

Znamienne jest przy tym, że na gruncie estetyki częściej niż na gruncie etyki można się spotkać ze stanowiskiem subiektywistycznym i relatywistycznym. Wartości etyczne jawią nam się jako bardziej stałe, bardziej powszechne, mniej zależne od okoliczności i nastawienia podmiotu oceniającego niż wartości estetyczne.

Poniżej wskazuję czynniki, które - według mnie - przyczyniają się do tego stanu rzeczy.

⁵ Ibid., s. 225.

⁶ Ibid.

1. Przedmiot sądów etycznych i estetycznych. Zasadniczym przedmiotem oceny etycznej - są ludzkie czyny¹. To czynom przysługuje moralne dobro lub zło. Niekiedy wypowiadamy się tak, jakby wartości moralne przysługiwały także ludziom (mówimy np.: „Osoba A jest dobra”); wypowiadamy się tak jednak o ludziach jedynie ze względu na ich czyny. Zauważmy, że w związku z tym klasa obiektów walentnych etycznie jest stosunkowo jednolita: czyny - tj. działania wolne i umyślne - tworzą zwartą kategorię ontyczną.

Niekiedy mówimy o pięknym krajobrazie albo o tym, że ktoś się pięknie zachował. Krajobraz - jako tzw. wytwór natury - posiada pewne walory estetyczne; nie jest jednak przedmiotem posiadającym pełen zestaw jakości estetycznych⁸. Zasadniczym przedmiotem oceny estetycznej - są bowiem wytwory ludzkich czynów (których kanonicznym przykładem są dzieła sztuki). Wytworami ludzkimi są takie przedmioty, jak wiersze, rzeźby, utwory muzyczne i ich wykonania, malowidła, przedstawienia teatralne *etc.* Klasa przedmiotów walentnych estetycznie jest w związku z tym bardzo zróżnicowana ontycznie.

W niektórych koncepcjach estetycznych - np. w koncepcji Romana Ingardena - wszystkie dzieła sztuki traktuje się jednakowo, jako przedmioty intencjonalne, co sprawia wrażenie ich ontycznej homogeniczności. Nawet jednak jeśli wszystkie dzida sztuki traktujemy jako przedmioty intencjonalne, to zbiór ten pozostaje wewnątrznie zróżnicowany: różne przedmioty intencjonalne mają różną liczbę tzw. warstw, nie mówiąc o tym, że miewają podstawy bytowe w obiektach o różnych kategoriach ontycznych.

2. Elementy sytuacji etycznych i estetycznych. Rozważmy podstawowe elementy sytuacji etycznej. Główną sprawą jest tu rozróżnienie dobra i zła witalnego oraz dobra i zła moralnego. Powiemy, że jeśli ktoś traci życie, zdrowie lub mienie - to dzieje mu się pewne zło witalne. Jeśli ktoś zyskuje życie, zdrowie lub mienie - to dzieje mu się dobro witalne. W etyce najważniejsze są te sytuacje, w których dobro lub zło witalne dzieje się komuś na skutek działania drugiej osoby.

⁷ Przy tym do czynów - dla uproszczenia - wliczam także zaniechania, co jest założeniem spornym.

⁸ W szczególności - nie podlega on ocenie pod względem wartości artystycznych.

Rozważmy pewną osobę A, która dokonuje pewnego czynu. Czyn ten ma pewne skutki (rzeczywiste) i pewne intencje, tj. skutki zamierzone przez osobę A. Zasadniczo wartość moralną czynu uzależnia się od witalnej wartości treści intencji osoby A. Jeśli intencją osoby A jest wytworzenie dobra witalnego - to jej czyn jest dodatnio wartościowy moralnie. Jeśli intencją osoby A jest wytworzenie zła witalnego - to jej czyn jest ujemnie wartościowy moralnie. Oczywiście takie proste przełożenie wartości witalnych intencji osoby działającej na wartość moralną jej czynu - da się przeprowadzić tylko przy dużej idealizacji. W rzeczywistych sytuacjach jest wiele czynników, które takie przełożenie utrudniają bądź wręcz uniemożliwiają. Dla przykładu: zazwyczaj w ocenie etycznej czynu bierze się pod uwagę nie tylko jego intencje, lecz także jego skutki (jak wiadomo, skutki nie zawsze pokrywają się z intencjami), zwłaszcza, że skutki są na ogół łatwiej stwierdzalne. Ponadto - czyny mają każdorazowo wiele intencji i wiele skutków, a poszczególne intencje i skutki różnią się pod względem wartości witalnej. Ogólna ocena czynu musi być pewną wypadkową wszystkich tych wartości. Czyny wobec innych osób rzadko podejmowane są w neutralnym moralnie kontekście. Ocena czynu ulega modyfikacji, jeśli jest on reakcją na wyświadczone wcześniej dobro lub wyrządzone zło. Podobnych komplikacji można oczywiście wskazać o wiele więcej. Powodują one, iż często - a może nawet na ogół - ocena moralna czynu nie jest ewidentna⁹.

Sytuacje estetyczne jawią się jednak jako jeszcze bardziej skomplikowane. Podstawowymi elementami tych sytuacji są: oceniane dzieło i jego odbiorca. W wydaniu sądu na temat ogólnej wartości estetycznej dzieła uwzględnia się jednak także twórcę dzieła i czynności, które prowadziły do jego powstania, odtwórcę dzieła (jeśli dzido wymaga pośrednictwa odtwórcy) i rzeczywistość, do której odnosi się dzieło (jeśli się odnosi).

⁹O wszystkich tych i innych komplikacjach sytuacji etycznej pisałam wspólnie z J. J. Jadackim w pracy *Ethica - terra ubi leones* („Przegląd Humanistyczny”, r. L/2006, nr 5-6, s. 163-169). Tam też znaleźć można uzasadnienie zaproponowanej tu definicji „dobra” i „zła moralnego”.

Ocenie podlegają niekiedy już pewne elementy dzieła sztuki; mówimy np. o pięknych barwach i pięknych akordach. Skądinąd piękno jakiejś jakości dzieła ujawnia się chyba dopiero w jego otoczeniu¹⁰. Ocenie podlega dalej właśnie pewien zestrój jakości estetycznych, tj. forma dzieła; właśnie tego aspektu oceny dzieła dotyczyła tzw. Wielka Teoria Piękna. W ocenie dzieła uwzględnia się także pod uwagę jego otoczenie (kontekst, konsytuację); nie zawsze da się oceniać przedmiot «wyzolować» z jego tła. Kolejne czynniki, które bierze się pod uwagę w ocenie dzieła sztuki - to jego funkcje semiotyczne (semantyczne lub pragmatyczne): tam w każdym razie, gdzie składniki dzieła sztuki takie funkcje pełni. W ocenie dzieła sztuki - i każdego artefaktu - trudno także pominąć czynności, które doprowadziły do powstania dzieła. W sztukach takich, jak muzyka czy teatr - sprawę komplikuje dodatkowo to, że realizacja idei (muzycznej, teatralnej) wymaga na ogół udziału osób trzecich. Na całościową ocenę dzieła sztuki ma w końcu wpływ to, jaką dzieło ma (lub może mieć) recepcję.

3. Naturalizowalność kryteriów oceny w etyce i estetyce. W powyżej zarysowanej sytuacji etycznej - pomimo wszystkich komplikacji - da się przeprowadzić swego rodzaju naturalizację: uzależnienie wartości moralnej czynu od wartości witalnej treści jego intencji.

O podobną naturalizację trudno na gruncie estetyki. Jak wiadomo - próbowano jej dokonać na gruncie Wielkiej Teorii Piękna, uzależniając piękno dzieła sztuki od symetrii (harmonii) jego elementów. Hipoteza, zgodnie z którą harmonia elementów determinuje pozytywną wartość estetyczną dzieła, a brak tej harmonii - wartość negatywną, nie daje się jednak utrzymać. Łatwo wskazać przedmiot niemal idealnie symetryczny, który piękny nie jest (nie nazwiemy „pięknym” rysunku koła - po prostu dlatego, że byłby to przedmiot za prosty). Okazuje się, że harmonijność (*resp.* proporcjonalność, symetryczność) przedmiotów dopiero wtedy odgrywa istotną rolę w ich ocenie estetycznej, gdy są to przedmioty «odpowiednio» złożone. Niezbędnego a zarazem wystar-

¹⁰ Pięknie brzmiący akord w utworze neoromantycznym nie byłby piękny w utworze renesansowym *etc.* To, że podobają nam się poszczególne jakości (barwy obrazów i dźwięków, kształty) «wyrwane z kontekstu», można chyba uzasadnić strukturą fizjologiczną i potrzebami ludzkiego organizmu.

czającego w tym wypadku stopnia złożoności nie da się jednak określić. Nie da się też utrzymać odwrotnej zależności: że jeżeli coś jest piękne, to jest harmonijne. Wiele poza tym wskazuje na to, że za piękne uważa się nie obiekty idealnie harmonijne (*resp.* proporcjonalne, symetryczne), lecz obiekty, w których zachodzi swoista równowaga między harmonią (*resp.* proporcją symetrią) a jej złamaniem¹¹.

4. Wymiary wartości i przeżyć w etyce i estetyce. Jeśli uzależnimy wartość etyczną czynu od wartości witalnej jego intencji - to skala wartość etycznych jawi się jednolicie, jednowymiarowo.

Podobnej jednowymiarowej redukcji wartości estetycznej nie da się przeprowadzić. Tatarkiewicz powiedziała by - że piękno ma wiele kategorii, z żadną jednak nie jest tożsame.

Ma to zresztą pewien związek z rodzajami emocjonalnych reakcji na przedmioty wartościowe etycznie i estetycznie. W wielu teoriach etycznych i estetycznych - emocjonalną reakcję traktuje się jako sposób rozpoznawania wartości, bądź wręcz kryterium posiadania przez oceniany obiekt tych wartości. Przyjmuje się, że przedmiot wartościowy etycznie wywołuje przeżycia etyczne, a przedmiot wartościowy estetycznie - wywołuje przeżycie estetyczne¹².

O ile jednak przeżycia etyczne wydają się jakościowo jednolite (są to różne stopnie aprobaty lub dezaprobaty moralnej), o tyle przeżycia estetyczne są wielowymiarowe. Wiele istotnie różnych emocjonalnych reakcji na przedmiot skłonni jesteśmy nazwać „pozytywnymi”: może to być podziw, zachwyt, ekstaza, delektowanie się, prosta przyjemność, poruszenie, zdumienie, zadowolenie *etc.* Wiele różnych reakcji - determinuje wydanie sądu negatywnego¹³.

¹¹ Taka była jedna z konkluzji rozważań zawartych w mojej książce *Symetria w muzyce*. Kraków-Tarnów 2004.

¹² Przyjęcie takiej kryterialnej definicji może przy tym być wstępem do sformułowania teorii wartości - tak jak przyjęcie kryterialnej definicji jakiejś cechy dyspozycyjnej może być wstępem do ustalenia, jakie cechy niedyspozycyjne za daną dyspozycję odpowiadają.

¹³ Por. R. Ingarden: *Uwagi o estetycznym sądzie -wartościującym*, w: idem, *Studia z estetyki* t. III. Warszawa, s. 159-160.

5. Podmioty, ich wysiłek i predyspozycje. W etyce oceniamy czyny, w estetyce - wytwory czynów. Ale w jednych i drugich pewną rolę odgrywają ludzie: sprawcy czynów i twórcy wytworów.

Wspomniałam już, że w ogólnej ocenie estetycznej dzieła odgrywa pewną rolę wkład artysty. Ten wkład jest «kilkuwymiarowy». Pierwszym czynnikiem «twórcopochodnym» jest wysiłek i umiejętności potrzebne do stworzenia danego dzieła: to właśnie ze względu na nie cenimy dzieła jako monumentalne i kunsztowne. Drugim czynnikiem «twórcopochodnym» jest oryginalność. Wartości będące pochodną wysiłku, kunsztu i oryginalności - estetycy zwykli nazywać „wartościami artystycznymi”¹⁴.

W ocenach etycznych bierze się pod uwagę pewne odpowiedniki wspomnianych aspektów artystycznych. Wyświadczenie tego samego dobra witalnego - może jedną osobę «kosztować» mniej niż drugą. Tak samo ze złem witalnym: jednej osobie jego wyrządzenie może przyjść łatwiej niż innej. Dzieje się tak dlatego, że ludzie mają różne skłonności: wrodzone i nabyte. Jeśli dwie osoby o różnych skłonnościach popełniają dobry czyn tego samego rodzaju - to większą *zasługę* ma ta osoba, która ma mniejsze skłonności do czynienia dobra.

Chociaż przy dokonywaniu ocen zarówno etycznych, jak i estetycznych bierze się pod uwagę pewne cechy «sprawców» przedmiotów będących przedmiotem oceny, to analogia nie jest zupełna. Odpowiednikiem skłonności do dobra (*resp.* do zła) jest na gruncie estetyki chyba talent (*resp.* brak talentu). I tu właśnie analogia kuleje: z dwóch dzieł o tym samym walorze artystycznym nie cenimy bardziej tego, który został stworzony przez kogoś o mniejszym talencie. Możemy żywić pewien podziw dla tej osoby mniej utalentowanej, ale nie przekłada się to na wyższą ocenę dzieła.

6. Eksperti w etyce i w estetyce. Ocen etycznych dokonuje się powszechniej niż ocen estetycznych. Każdy człowiek każdego dnia styka się z sytuacjami etycznie walentnymi, zarówno dokonując wyborów samodzielnie, jak i oceniając postępowanie innych ludzi. Każdy - choć

¹⁴ Trzeba tu wyraźnie odróżnić ocenę dzieła ze względu na wkład twórcy od oceny samego artysty. Ocenianie artysty nie jest oceną estetyczną. Jest to raczej ocena etyczna *sensu largo* (tj. prakseologiczna): ocenia się go jako dobrego - rzeźbiarza, pianistę czy aktora.

zapewne w różnym stopniu - zdaje sobie sprawę ze skomplikowania tych sytuacji i staje przynajmniej niekiedy w sytuacji moralnego konfliktu. Ekspertem w sprawach etyki staje się przede wszystkim przez doświadczenie życiowe, tj. stykanie się z różnymi sytuacjami wyborów własnych i cudzych. Nie wydaje się przy tym, aby do trafnej oceny etycznej wymagana była, poza tak rozumianym doświadczeniem, jakaś szczególna wiedza.

Inaczej jest z estetyką. Estetycy na ogół są zgodni, że całościowej i adekwatnej oceny estetycznej dzieła sztuki dokonać może jedynie znawca: ktoś o dostatecznie dużej wiedzy i o doświadczeniu, które jest «arystokratyczne»¹⁵ (nie każdy jest w stanie zdobyć). Stąd w estetyce tak wielka rola eksperta: kogoś, kto ma odpowiednią wiedzę o horyzoncie dzieła, jego kontekście historycznym, a także jego funkcjach semiotycznych. Tak pisał o tej sprawie Roman Ingarden:

Wydaje się, że [wartości estetyczne] nie są [...] spostrzegane przez wszystkich, lecz [są dostępne] tylko dla podmiotów, które spełniają co do swych uzdolnień percepcyjnych i wzruszeniowych całkiem specjalne i nie tak często zrealizowane warunki¹⁶.

7. Rola interpretacji w etyce i estetyce. Na czym polega interpretacja czynu ocenianego etycznie? Sprowadza się ona (chyba) do domyslenia się intencji czynu. Interpretacja intencji czynu nie ma jednak wpływu na jego wartość. Jeśli interpretacja jest błędna - to po prostu ocena na niej oparta też jest narażona na błąd. Załóżmy, że osoba A dopuściła się kłamstwa po to, aby ratować życie członka swojej rodziny. Osoba B ocenia postępek osoby A, nie znając jego intencji. Przypuszcza się jednak, że było to kłamstwo «z premedytacją», dla osiągnięcia doraźnych korzyści finansowych. Przy takiej interpretacji czyn osoby A jawi się osobie B jako moralnie naganny - mimo że taki nie jest (w każdym

¹⁵ Nawiązuję tu do rozróżnienia S. Ossowskiego, który rozróżniał wartości «demokratyczne» i «arystokratyczne», przy czym do pierwszych zaliczał wartości czysto estetyczne, do drugich - artystyczne.

¹⁶ R. Ingarden: *Uwagi o względności wartości* (1947), w: idem: *Studia z estetyki*, t. III. Warszawa 1970, s. 213.

razie nie jest taki ewidentnie). Interpretacja intencji czynu jest błędna; błędna jest też ocena dokonana na tej podstawie.

Inaczej jest z sędziami estetycznymi. Najpierw - interpretacja ma w estetyce o wiele szerszy zakres. Dotyczyć może wszelkich funkcji semiotycznych artefaktu: od pragmatycznej ekspresji i ewokacji - po semantyczne reprezentowanie lub imitowanie. Interpretacja może być «wielopiętrowa»: sensy dzieła «nabudowują się» na siebie. Przy tym niektórzy estetycy uważają, że dzieło jest pod tym względem oderwane od twórcy: dopuszcza interpretacje przez twórcę niezamierzone, które wartość dzieła niekiedy podnoszą, niekiedy obniżają.

Trudno w takich warunkach wskazać kryteria trafności interpretacji.

*

Z tego, co zostało powiedziane, widać, jak bardzo skomplikowane są sytuacje, w których wydawane są oceny etyczne i estetyczne. Sytuacje estetyczne są przy tym dużo bardziej złożone niż etyczne.

Jako argument za relatywizmem i subiektywizmem w dziedzinie aksjologii wskazuje się najczęściej rozbieżność ocen tych samych przedmiotów. Okazuje się jednak, że rozbieżność ta wcale nie jest tak oczywistym faktem, jak to się na ogół twierdzi. Zgódźmy się, że z rozbieżnością ocen mamy do czynienia w sytuacji, w której co najmniej dwie różne osoby¹⁷ oceniają różnie ten sam przedmiot pod tym samym względem: jedna danemu przedmiotowi przypisuje wartość *W*, druga - wartości *W* temu przedmiotowi odmawia.

Otóż kluczową sprawą dla stwierdzenia rozbieżności ocen jest upewnienie się, czy obie te osoby poddają ocenie rzeczywiście ten sam przedmiot.' Sytuacje etyczne i estetyczne są - powtórzmy - bardzo skomplikowane. Ocena może być rzetelna (kompletna) tylko wtedy, gdy wszystkie te komplikacje się uwzględni. Trudno natomiast stwierdzić, czy dwie osoby, dokonujące oceny, uwzględniają istotnie te same aspekty ocenianych przedmiotów. Jeśli zgodzimy się, że ocenie podlega każdorazowo czyn lub artefakt w ramach całej sytuacji aksjologicznej, to rozbieżność ocen staje pod znakiem zapytania.

¹⁷ Za szczególny przypadek należałoby uznać sytuację, gdy ta sama osoba w różnych czasach wydaje dwa różne sądy o danym przedmiocie.

Rozpoczęłam od myśli Tatarkiewicza: że wartości jawią się jako subiektywne i relatywne zwłaszcza w refleksji teoretycznej - filozofów i psychologów. Jeśli teoretyk wartości chce w tej dziedzinie uniknąć - używając słów Ingardena - przedwczesnych rozstrzygnięć, to powinien być świadom opisanych wyżej komplikacji sytuacji etycznych i (zwłaszcza) estetycznych - i związku z tym zachować większą ostrożność w ferowaniu definitywnych rozstrzygnięć metaaksjologicznych.

Summary

The relativistic and subjectivistic approach can be met in the domain of aesthetics much more frequently than in the domain of ethics. The paper points the following reasons for this fact.

Firstly, objects of aesthetical evaluation are more ontologically diversified and usually more complicated than objects of ethical evaluation.

Secondly, the aesthetical situation (i.e. a situation in which one evaluates something with respect to its aesthetic value) seems to be more complicated than the ethical situation.

Thirdly, the ethical value of actions may be measured by (to some degree) naturalized criteria; on the other hand - aesthetical values seem to be resistant to naturalization.

Fourthly, aesthetical experience (often treated as the criterion of possessing the aesthetic value by its object) is much more complex and multidimensional than the ethical experience (considered as the criterion of possessing the ethical value by its object).

Fifthly, artistic values interfere in aesthetic evaluation but are not taken into consideration in ethical ones.

Sixthly, ethical values are available to everybody; some objects of aesthetic values - may be appropriately evaluated only by experts.

Seventhly, an important role in aesthetic evaluation is played by interpretation - which is not so important in ethical ones.

Key words: ethics, aesthetics, criteria of evaluation, expert.

JOANNA ZEGZUŁA-NOWAK
Uniwersytet Zielonogórski

SPÓR O TOŻSAMOŚĆ FILOZOFICZNĄ WŁADYSŁAWA TATARKIEWICZA

Szkoła Lwowsko-Warszawska wywarła niezatarty wpływ na kształt i rozwój filozofii polskiej XX wieku¹. Jej założyciel, Kazimierz Twardowski oraz jego uczniowie, współpracownicy i kontynuatorzy nie tylko ukształtowali metodologiczne podwaliny współczesnej filozofii polskiej, ale także wypracowali wiele koncepcji i rozstrzygnięć, które całkowicie zmieniły oblicze polskiej filozofii i wniosły znaczący wkład do nauki światowej, zwłaszcza w dziedzinie logiki formalnej². Z tego względu, dla historyków filozofii polskiej istotnym problemem staje się określenie jej reprezentantów, szczególnie tych których poglądy ciągle stanowią inspirację dla kolejnych pokoleń kontynuatorów dorobku Szkoły. Chcąc jednakże właściwie ująć zagadnienie przynależności do Szkoły Twardowskiego, należałoby najpierw określić jak można czy też należy rozumieć pojęcie szkoły filozoficznej. Następnie, odnieść je do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, by na koniec, określić jej zakres czasowy oraz zasięg.

1. Pojęcie „szkoły filozoficznej”. W dosłownym znaczeniu, szkołę filozoficzną należałoby pojmować jako zespół ludzi, których łączy bezpośrednia relacja nauczyciel (mistrz) - uczniowie. Przy czym należałoby też zaznaczyć, że relacja ta powinna wykazywać także pewną trwałość czy też ciągłość w czasie oraz związana być z jakimś określonym miejscem powstania i dziedziną działalności. W nieco szerszym ujęciu relacja ta może przechodzić również na dalsze pokolenia szkoły (czyli

¹ Por. J. Jadacki: *Szkoła-Lwowsko-Warszawska i jej wpływ na filozofię polską drugiej połowy XX wieku*, w: A. Dziedziec, A. Kołakowski, S. Pieróg, P. Ziemiński (red.): *Historia filozofii polskiej. Dokonania, poszukiwania, projekty* Warszawa 2007, s. 137-148.

² Por. tamże, s. 137.

uczniowie stają się nauczycielami kolejnych uczniów). Wówczas mowa będzie tu o kolejnych generacjach szkoły. W tym ujęciu, Szkołę Lwowsko-Warszawską³ tworzą: Kazimierz Twardowski (jako założyciel, nauczyciel, mistrz) oraz jego bezpośredni uczniowie (przede wszystkim: Jan Lukaszewicz i Władysław Witwicki, jak też Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Kotarbiński, czy Tadeusz Czeżowski), a także uczniowie tychże uczniów (dalsze generacje Szkoły, jak np.: Alfred Tarski, Maria Kokończyńska-Lutmanowa, Izydora Dąbska, Henryk Melhberg, Seweryna Łuszczewska-Rohmanowa, Tadeusz Witwicki)⁴.

Z kolei, w szerszym rozumieniu pojęcia szkoły filozoficznej, akcent interpretacyjny położony jest na zagadnienia zakresu i zasięgu. W tym ujęciu, szkoła filozoficzna będzie utożsamiana z nurtem filozoficznym. Będzie więc wówczas rozumiana nie tylko jako formacja intelektualna skupiająca pewną grupę ludzi, ale także, a może przede wszystkim, jako formacja odznaczająca się określoną metodologią i poglądami filozoficznymi. Bardziej płynne stanie się tu też zagadnienie przynależności do szkoły filozoficznej. W tej interpretacji bowiem skład osobowy szkoły filozoficznej może być o wiele liczniejszy niż w pierwszym przypadku. Ma to z kolei szczególne znaczenie dla omawianej tu problematyki. Odnosząc tak rozumiane pojęcie szkoły filozoficznej bezpośrednio do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej należy uwzględnić zatem wpływ i znaczenie jej reprezentantów dla różnych obszarów myśli filozoficznej (także tych całkowicie niezależnych od Szkoły), które konstituowały się nie tylko w okresie działalności Szkoły, ale także na dalszych etapach ich rozwoju (także współcześnie). Wiele założeń programowych Szkoły Lwowsko-Warszawskiej jak i konkretnych koncepcji filozoficznych poszczególnych jej reprezentantów znalazło bowiem swe

³ W artykule używam pisowni Szkoły dużymi literami, chociaż w tej kwestii wśród znawców przedmiotu zdania są podzielone.

⁴ Obecnie postuluje się istnienie nawet czwartej generacji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (uznając za jej przedstawiciela up. J. Woleńskiego). Jest to ujęcie o tyle kontrowersyjne, że sam Woleński pisze, iż działalność Szkoły Lwowsko-Warszawskiej ustała wraz z wybuchem II wojny światowej, bądź też została unicestwiona przez polski system komunistyczny po 1945 roku, kiedy to jej główni reprezentanci rozpięzchli się po wielu ośrodkach akademickich (Toruń, Poznań, Warszawa, Gdańsk, Wrocław, Łódź, Lublin). Por. J. Woleński: *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa 1985, przypis 2, s. 9, s. 42-43.

odzwierciedlenie, rozwinięcie czy też ściśle nawiązanie w problemach badawczych lub poglądach filozoficznych wielu myślicieli, niezwiązanych bezpośrednio ze Szkołą Twardowskiego. Dla przykładu, J. Jadacki wskazuje, że wpływ Szkoły Lwowsko-Warszawskiej na ówczesny stan rodzimej filozofii widoczny jest niemalże we wszystkich dziedzinach filozoficznych: logiki formalnej, ontologii, epistemologii, prakseologii, metodologii, filozofii nauki, aksjologii, estetyki, a w końcu aksjomatyzacji i formalizacji różnych dziedzin wiedzy⁵. Co więcej, postuluje on, że: „Na filozofię polską drugiej połowy XX wieku oddziaływało wiele czynników [...]. Decydujący wpływ - w każdym razie na to, co najwartościowsze w filozofii polskiej tego okresu - wywarła jednak Szkoła Lwowsko-Warszawska. Po pierwsze, najpoważniejsi pracownicy na polu filozofii byli w większości uczniami przedstawicieli Szkoły, a wielu z nich deklaroowało swoją bezpośrednią przynależność do niej. Po drugie, Szkoła wyznaczyła program filozofii naukowej, obowiązujący w Polsce [...] przez cały wiek XX. [...] Po trzecie, w Szkole wykształcone zostały dwie [...] metody realizacji tego programu: analiza semantyczna [...] oraz rekonstrukcja formalna [...]. Po czwarte, problematyka wyeksponowana i wzięta na warsztat przez przedstawicieli pierwszego pokolenia Szkoły - pozostała centralną problematyką ich następców. Po piąte, rozstrzygnięcia przyjmowane przez czołowych filozofów polskich ostatniego półwiecza nawiązywały najczęściej bezpośrednio do rezultatów Szkoły - bądź stanowiąc ich ulepszenie, bądź będąc kontrpropozycją wyrosłą z rzetelnej krytyki tamtych rezultatów”⁶.

2. Problem filozoficznej tożsamości Władysława Tatarkiewicza.

Obecnie wiele kontrowersji wśród historyków filozofii wzbudza przynależność do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej wybitnego historyka filozofii, Władysława Tatarkiewicza. Przez wiele dziesięcioleci bowiem filozof ten był zgodnie uważany za przedstawiciela Szkoły. Jednakże współcześnie w historii filozofii pojawia się coraz więcej opinii głoszących, że filozof ten nie powinien być uznawany za ucznia Kazimierza Twardowskiego i reprezentanta jego Szkoły. Problematyka ta jest o tyle istotna, że ujęcie tego filozofa jako reprezentanta Szkoły Lwowsko-War-

⁵ Por. J. Jadacki: *Szkoła-Lwowsko-Warszawska i jej wpływ...*, s. 137-148.

⁶ Tamże, s. 126.

szawskiej podnosi znacznie jej rangę na tle filozofii polskiej, ze względu na jego liczne zasługi zwłaszcza na polu historii filozofii.

3. Tatarkiewicz jako reprezentant Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. W związku z tymi dokonaniem, dotychczas dominowała tendencja do zaliczania tego filozofa do grona „twardowszczyków”. Tendencję tę podkreśla w książce poświęconej sylwetce autora *O bezwzględności dobra* Czesław Głombik, pisząc następująco: „W literaturze polskiej kontakty Tatarkiewicza z twórcą filozoficznej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej wielokrotnie już podnoszono i uwzględniano, chociaż - co też należy zaznaczyć - nie zawsze przedstawiano je w sposób ścisły i zadowalająco potwierdzony, za to z reguły starano się je dobitnie wyrazić”⁷. Zjawisko to widoczne jest w tekstach wielu wybitnych historyków filozofii, z Janem Woleńskim na czele. Filozof ten jako jeden z piewskich badaczy spuścizny i znaczenia Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, przez długi czas uznawany był za niewątpliwego autorytet z zakresu wiedzy związanej z działalnością Szkoły Twardowskiego. Ze względu na to, do jego publikacji nawiązywało wielu późniejszych historyków filozofii, powielając tym samym jego pogląd w omawianej tu kwestii.

Woleński w swojej książce *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, tak oto pisze o związku Władysława Tatarkiewicza ze Szkołą Twardowskiego: „[...] przed habilitacją, w roku 1911, kontakt ze szkołą lwowską nawiązał Władysław Tatarkiewicz, uznawany, i uznający się - jak już wspomniałem - za «twardowszczyka»”⁸. Niemniej jednak, należy podkreślić, że Woleński poddał jednak (choć tylko pośrednio) w wątpliwość przynależność Tatarkiewicza do Szkoły. Przy nazwisku filozofa umieścił bowiem istotny przypis. Mimo, że nie neguje w nim ustalonego wcześniej przez siebie stanowiska w kwestii związku Tatarkiewicza z „twardowszczykami”, to jego treść stanowić może bez wątpienia wystarczający przyczynek do dalszej analizy tego problemu. Czytamy w nim, co następuje: „Przedstawiona lista uczniów Twardowskiego wymaga pewnego komentarza. [...] Ale - muszę przyznać - sam mam wąt-

⁷ Cz. Głombik: *Obecność filozofa. Studia historycznofilozoficzne o Władysławie Tatarkiewiczu*. Katowice 2005, s. 117.

⁸ J. Woleński: *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa 1985, s. 17.

pliwości, co do ustalenia «składu» szkoły lwowsko-warszawskiej⁹. Podobne do Woleńskiego stanowisko prezentują także m.in.: Witold Mackiewicz¹⁰, Irena Lachman¹¹ oraz co ciekawe, także uczniowie Tatarkiewicza: Jerzy Pelc¹² i Ryszard Palacz. W swych tekstach poświęconych sylwetce intelektualnej Tatarkiewicza lub też działalności Szkoły Lwowsko-Warszawskiej przyznają oni temu filozofowi najczęściej status jej ucznia. Dla przykładu, Palacz pisze o swym nauczycielu następująco: „Po uzyskaniu doktoratu powrócił do Lwowa i dwa lata przebywał w otoczeniu K. Twardowskiego (1910-1911). Należał więc do grona pierwszych uczniów tego filozofa”¹³.

Co ciekawe, także na konferencjach naukowych poświęconych przedstawicielom Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, prelegenci w swych wystąpieniach wymieniali nazwisko Tatarkiewicza jako jednego z jej reprezentantów. Wskazuje na to np. Tadeusz Banaszczyk w swym artykule, będącym sprawozdaniem z *Konferencji Naukowej dla uczczenia pięćdziesiątej rocznicy śmierci Kazimierza Twardowskiego*. Pisze następująco: „Pierwszy wystąpił dr Janusz Czerny przedstawiając referat: *Orientacje myślowe przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej [...]*. Dr Czerny zaznaczył, iż szkoła Twardowskiego skupiała filozofów i uczonych rozmaitych dziedzin wiedzy. W sposób wyraźny da się wyróżnić co najmniej trzy skrzydła myślicieli tej szkoły: 1) skrzydło filozofujących psychologów (W. Witwicki, S. Baley, M. Kreutz, L. Blaustein); 2) skrzydło logików (J. Lukaszewicz, S. Leśniewski, A. Tarski) i 3) skrzydło filozofów (K. Ajdukiewicz, T. Kotarbiński, W. Tatarkiewicz)”¹⁴.

Ponadto, także w monografiach i opracowaniach poświęconych poszczególnym reprezentantom Szkoły, często zalicza się Władysława

⁹ Tamże, s. 17, przyp. 12.

¹⁰ Por. W. Mackiewicz: *Ludzie i idee. Polska filozofia najnowsza*. Warszawa 2003, s. 37.

¹¹ I. Lachman: *Szkoła Lwowsko-Warszawska a Koło Wiedeńskie*, w: W. Strzałkowski (red.): *Filozofia polska na obczyźnie*, wyd. IV. Londyn 1987, s. 112.

¹² Por. J. Pelc: *Władysław Tatarkiewicz - filozof najwyższych wartości*. „Studia Filozoficzne” 1976, nr 4, s. 89.

¹³ R. Palacz: *Klasyki filozofii polskiej*. Warszawa-Zielona Góra 1999, s. 388.

¹⁴ T. Banaszczyk: *Konferencja naukowa dla uczczenia pięćdziesiątej rocznicy śmierci Kazimierza Twardowskiego*. „Ruch Filozoficzny” 1989, T. XLVI, nr 3, s. 285.

Tatarkiewicza do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Takie stanowisko spotykamy na przykład w książce Mirosława Chałubińskiego, poświęconej Stanisławowi Ossowskiemu, jak również w publikacji opisującej sylwetkę i poglądy naukowe Jana Łukasiewicza autorstwa Juliusza Wyznakiewicza. Chałubiński uznał nawet Tatarkiewicza za jednego z czołowych przedstawicieli Szkoły¹⁵. Z kolei Wyznakiewicz, podobnie jak Palacz, określił Tatarkiewicza jako jednego z pierwszych uczniów Twardowskiego, i co ważne, uznał go za filozofa, który znacząco przyczynił się do rozwoju i ostatecznego ukonstytuowania się Szkoły. Pisał: „Uczniowie Twardowskiego, do których w pierwszym rzędzie należy Łukasiewicz, wybitnie przyczynili się do rozwoju lwowsko-warszawskiej szkoły filozoficznej. Wymienia się tutaj takie głośne nazwiska z historii współczesnej filozofii polskiej, jak T. Kotarbiński, K. Ajdukiewicz, T. Czeżowski, S. Leśniewski, Z. Zawirski, Wł. Tatarkiewicz. Łukasiewicz i Tatarkiewicz w roku 1915 zostali powołani na katedry filozoficzne w reaktywowanym i organizującym się Uniwersytecie Warszawskim, co zapoczątkowało przekształcenie się szkoły lwowskiej w ogólnopolską szkołę filozoficzną lwowsko-warszawską. Byli oni pierwszymi uczniami Twardowskiego”¹⁶.

Warto zwrócić też uwagę na powszechnie występującą dziś tendencję, która, w moim przekonaniu, również przyczynia się znacząco do utożsamiania Tatarkiewicza ze Szkołą Lwowsko-Warszawską. Chodzi mianowicie o to, że autorzy dzieł poświęconych poglądom Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, mimo, że zaznaczają, iż Tatarkiewicz nie był jej reprezentantem, to jednak przedstawiają jego poglądy równolegle do poglądów „twardowszczyków”. Czynią to najczęściej w sposób, który pozwala jednoznacznie zaliczyć jego dorobek intelektualny do dorobku naukowego Szkoły. Tymczasem należałoby uznać jego poglądy za niezależne, czy też marginalne względem tej formacji intelektualnej, bądź też całkowicie je pominąć. Zjawisko tego typu znajdujemy w publikacjach m.in. Ryszarda Wiśniewskiego (*Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej*), czy

¹⁵ Por. M. Chałubiński: *Stanisław Ossowski*. Warszawa 2007. s. 7.

¹⁶ J. Wyznakiewicz: *Teoria nauk formalnych według Jana Łukasiewicza*. Toruń 2001, s. 17-

Anny Drabarek (*Etyka umiaru. Ideał człowieka i jego szczęście w poglądach filozofów ze szkoły łwowsko-warszawskiej*). W początkowej części książki autorka ta pisze następująco: „Oprócz wymienionych byli jeszcze myśliciele, którzy dostali się pod wpływ Twardowskiego raczej na zasadzie przyswojenia sobie jego stylu pracy badawczej, a nie jako jego uczniowie. Należeli do nich: W. Tatarkiewicz. K. Gansiniec [...]”¹⁷. Po czym, na dalszych kartach dzieła, omawia ustalenia definicyjne Tatarkiewicza na temat zagadnienia czynu. Co ważne, poglądy filozofa nie zostały tu wcale ujęte jako niezależne w stosunku do poglądów reprezentantów Szkoły. Wręcz przeciwnie, przedstawione zostały jako jedno spośród stanowisk etycznych występujących w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Ze względu zaś na swą wagę zostały one nawet omówione jako pierwsze. Autorka pisze następująco: „Pojęcie czynu w etyce w powiązaniu z oceną tego czynu stanowiło dla etyków ze szkoły łwowsko-warszawskiej bardzo istotny i złożony kompleks zagadnień. W. Tatarkiewicz zajął się przede wszystkim wyjaśnieniem i klasyfikacją pojęcia czynu w płaszczyźnie aksjologicznej. [...] On również, a także K. Twardowski, W. Witwicki, i K. Frenkel skupili swoją uwagę na problemie oceny moralnej. Natomiast M. Borowski i T. Kotarbiński rozpatrywali pojęcie czynu z punktu widzenia prakseologii”¹⁸.

Tego typu wypowiedzi stanowią, w moim przekonaniu, nie tylko pewną merytoryczną niekonsekwencję, ale też jeden z istotnych powodów bezpośrednio wpływający na to, że Tatarkiewicz nadal bywa zaliczany do grona reprezentantów Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

4. Tatarkiewicz a Szkoła Lwowsko-Warszawska: podobieństwa i analogie metodologiczne oraz merytoryczne. Innym czynnikiem, mającym znaczący wpływ na przyznanie Tatarkiewiczowi statusu reprezentanta Szkoły, jest także łączące go ze Szkołą Lwowsko-Warszawską pewne powinowactwo metodologiczno-merytoryczne (stylu uprawiania filozofii oraz obszarów naukowo-badawczych i poglądów). Jak wskazuje Ryszard Wysokiński: „Tatarkiewicza łączyła z owym nurtem my-

¹⁷ A. Drabarek: *Etyka umiaru. Ideał człowieka i jego szczęście w poglądach filozofów ze szkoły łwowsko-warszawskiej*. Toruń 2004, s. 30.

¹⁸ Tamże, s. 123.,

ślenia trzeźwość refleksji, troska o język i analiza znaczeń”¹⁹. Odzwierciedlenie tych założeń metodologicznych widoczne jest między innymi w jego rozprawie habilitacyjnej *O bezwzględności dobra* (użytkowanej na Uniwersytecie Lwowskim). Jak zauważa Ks. Jan Popiel: „Forma jej zwięzła, prawie, że scholastyczna, rozcłónkowanie jasne i przejrzyste. Postawienie problemu, uporządkowanie stanowisk, krytyka, wybranie własnego stanowiska, argumenty, odparcie ewentualnych trudności i to wszystko ujęte niezwykle oszczędnym językiem wykazuje dążenie do daleko posuniętej ścisłości [...]”²⁰ Te prawidłowości w formie i stylu wypowiedzi widoczne są także, zdaniem tego autora, w kolejnej książce Tatarkiewicza *O szczęściu*. Popiel konkluduje następująco: „Forma z jednej strony eseistyczna, z drugiej przy całej swobodzie stylu i lekkości języka jasna i zwięzła, dostosowana do wymogów filozoficznej ścisłości, bo pod szatą swobody kryje się wielka dyscyplina myśli”²¹. Podobne przekonanie w stosunku do pierwszej z wymienionych rozpraw Tatarkiewicza żywi też Czesław Głombik, pisząc o niej następująco: „(...) nosi na sobie łatwo rozpoznawalne znamiona roboty naukowej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, a przede wszystkim sposobu pojmowania filozofii, jaki propagował jej twórca. Wpływy te są tak wyraźne, że czytelnik mniej zorientowany w historycznych okolicznościach powstania książki *O bezwzględności dobra* i rodowodzie intelektualnym jej autora, gotów zaliczyć ją do dorobku Szkoły. Widoczna zwięzłość formy wypowiedzi, przejrzyste, usystematyzowane rozcłónkowanie treści, przestrzeganie wymogu komunikatywności języka, porządkowanie stanowisk przywoływanych i jednoczesne klarowanie myśli własnej, solidność w krytyce, a zarazem stałe dążenie do dobrego uargumentowania poglądów broniących - to cechy charakterystyczne tej książki”²². Sam zaś Tatarkiewicz, podsumowując swe życie i działalność naukową, na-

¹⁹ R. Wysokiński: *Władysław Tatarkiewicz*, w: W. Mackiewicz (red.): *Polska filozofia powojenna*, t. II. Warszawa 2001, s. 325.

²⁰ Ks. J. Popiel: *Filozofia Władysława Tatarkiewicza. Próba charakterystyki*, w: T. Czeżowski (red.): *Charakteria: rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*. Warszawa 1960, s. 11.

²¹ Tamże, s. 12.

²² Por. Cz. Głombik: *Obecność filozofa...*, s. 130.

stępująco określił przyświecające mu cele i założenia metodologiczne: „Za mój obowiązek pisarza mam przede wszystkim: wyłożyć rzecz prosto i jasno”²³. A dalej: „Wielkimi zaletami umysłu jest zarówno dar odrębnego, nowego patrzenia na rzeczy, jak dar ładu. [...] Nie trzeba oczekiwać od uczonego genialnych pomysłów, ale można i trzeba oczekiwać i domagać się ładu”²⁴. Jak wskazuje Cz. Głombik, słowa te można by śmiało przypisać Kazimierzowi Twardowskiemu, który jako naczelne postulaty metodologiczne głosił m.in. właśnie: postulat rzetelności, jasności oraz ścisłości wywodu filozoficznego. Zalecał też ściśle konstruowanie myśli oraz usuwanie nieporozumień słownych powstałych wskutek ich wieloznaczności. W rozprawie *O bezwzględności dobra*²⁵ widoczne są także ściśle związki merytoryczne łączące jej autora z „twardowszczykami”. Wskazuje na to między innymi Stanisław Borzym, pisząc, że Tatarkiewicz w dziele tym kontynuował w pewnym sensie antyrelatywistyczne idee Twardowskiego. Jak wskazują historycy filozofii, jednym z istotnych zagadnień aksjologicznych rozpatrywanych przez „twardowszczyków” było bowiem zagadnienie uniknięcia relatywizmu wartości moralnych. Jak zaznacza Anna Drabarek: „By przeciwstawić się wszelkim tendencjom relatywistycznym, Twardowski rozbudował system analogii, który, jego zdaniem, występował między uczuciami wiążącymi się z wartościowaniem moralnym, a aktami poznania teoretycznego. Ten sposób rozumowania doprowadził go do wniosku, że skoro w sferze sądów obowiązują absolutne reguły logiki, to w sferze wartości moralnych są one także możliwe. Analogicznie do prawdy i fałszu w logice, w działaniach wolicjonalnych istnieją wartości dobra i zła. Dobro, tak jak prawda musi być obiektywne”²⁷. Konsekwencją antyrelatywistycznego stanowiska tego filozofa było zatem przeoko-

²³ T. i W. Tatarkiewiczowie: *Wspomnienia*, s. 216.

²⁴ Tamże, s. 220-221.

²⁵ Co ważne, jak wskazuje Czesław Głombik, rozprawa ta powstała i przyjęła ostateczny kształt właśnie w kontaktach (najczęściej korespondencyjnych) z Twardowskim. Por. Cz. Głombik: *Obecność filozofa...*, s. 124.

²⁶ Por. S. Borzym: *Filozofia międzywojenna (1918-1939). Przegląd stanowisk*, w: S. Borzym, H. Floryńska, B. Skarga, A. Walicki (red.): *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*. Warszawa 1983, s. 524.

²⁷ A. Drabarek: *Etyka umiaru...*, s. 103.

nanie, że dobro ma charakter bezwzględny i obiektywny. Podobne anty-relatywistyczne stanowisko widoczne jest w rozprawie Tatarkiewicza. Filozof ten, poddawszy uprzednio analizie i krytyce różne odmiany relatywizmu i subiektywizmu, doszedł do wniosku, że dobro i zło są cechami bezwzględnymi i obiektywnymi²⁸. Niezgodności w sądach dotyczących dobra i zła wynikają zaś z ludzkiej omyłności. Różnica w wartościowaniu zatem nie wynika z natury dobra lub zła, ale ma związek z różnym stopniem ich poznania²⁹. Podobną zgodność programową między filozofami zauważył także Ryszard Jadcak, pisząc następująco: „Twardowski był zdania, że tak wobec prawdy w ogóle, tak w stosunku do prawd moralnych, jedynie słusznym stanowiskiem jest obiektywizm i absolutyzm etyczny. Przy dowodzeniu tej tezy posłużył się metodą nietypową. Uznał oto, że wykazując fałszywość subiektywizmu, udowodni się tym samym prawdziwość obiektywizmu. Tę samą drogę obrał w swej pracy *O bezwzględności dobra* (1919 r.) Władysław Tatarkiewicz”³⁰. Dalej, na potwierdzenie tej tezy autor przytoczył następujące słowa filozofa: „Innego dowodu prawdziwości obiektywizmu niż dowód fałszywości subiektywizmu nie potrzeba. Dowodząc bowiem fałszywość subiektywizmu dowodzę, że dobro i zło są niezależne od podmiotu, a przez to samo dowodzę prawdziwości obiektywizmu”³¹.

Tatarkiewicz podzielał także wiele innych poglądów „twardowszczyków”. Warto wspomnieć tu chociażby o stosunku do prawdy, jako naczelnej wartości w nauce. Postulat rzetelnego dążenia do prawdy

²⁸ Podobnie o rozprawie tej pisał reprezentant Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, Tadeusz Czeżowski w następujących słowach: „Gdy jeszcze w czasie trwania pierwszej wojny światowej i okupacji niemieckiej w Warszawie, został na nowo powołany do życia [...] polski uniwersytet, Tatarkiewicz podjął tam w r. 1915 wykłady z filozofii [...]. Z wykładów tych powstała piękna książka *O bezwzględności dobra* [...], w której autor przeprowadza szczegółową analizę relatywizmu i subiektywizmu etycznego, a po wykazaniu błędów, jakimi te teorie są obarczone, uzasadnia tezę o bezwzględności dobra T. Czeżowski, *Filozofia i sztuki piękne (Rzecz o Władysławie Tatarkiewiczu)*. „Studia Filozoficzne” 1971, nr 2, s. 49.

²⁹ Por. tamże, s. 105-107.

³⁰ R. Jadcak: *Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego*, Toruń 1993, s. 92.

³¹ W. Tatarkiewicz: *O bezwzględności dobra*, w: tenże: *Droga do filozofii*. Warszawa 1971, s. 265, za: R. Jadcak, tamże, s. 93.

obiektywnej stanowił bowiem dla reprezentantów Szkoły najważniejszy cel pracy naukowej. Prawda była tu rozumiana jako wartość bezwzględna i obiektywna, stanowiąca podstawowe dobro ludzkości. Jak pisał Tadeusz Kotarbiński: „A są i tacy, których główną robotą jest mówienie obejmujące pisanie jako poszczególny przypadek. O tych idzie mi tu, a w skrócie będę ich nazywał ludźmi słowa lub inteligencją humanistyczną. I oto pytanie: jakie są ich nabrzmiałe potrzeby? Te właśnie potrzeby inteligencko-humanistyczne, a nie te powszechne [...]. Odpowiedź brzmi: móc głosić prawdę, w tym streszcza się wszystko”³². Autor *Traktatu o dobrej robocie* przekonywał zatem, że filozof nie powinien nigdy głosić nieprawdy i zawsze działać na jej rzecz. Nie może być w tym względzie konformistą. Argumentował następująco: „Filozof gotów ponieść bolesne ofiary na rzecz skutecznego współdziałania. Nie chce jednak i nie umie, i nie chce ani chcieć, ani umieć rezygnować z wyznawania tego, co mu się jawi jako prawda. Życzy więc sobie i innym filozofom, by im wszędzie i zawsze wolno było głosić prawdę i występować słowem w jej obronie”³³. Tatarkiewicz, wpisując się w poglądy Kotarbińskiego, także uważał, że twórczość naukowa powinna służyć naczelnej wartości jaką jest prawda, choć często bywa ona prosta i obojętna na ludzkie uczucia, a przy tym mało efektowna i niekoniecznie głęboka³⁴. Inną, wartą uwagi, wspólną Tatarkiewiczowi i reprezentantom Szkoły cechą postawy naukowej była tolerancja względem odmiennych postaw i poglądów naukowych. Jak pisze A. Dylus: „Przedstawiciele omawianej szkoły zajmując sami postawę tolerancji uznawali ją jednocześnie jako powinność każdego uczonego. Trzeba, według Twardowskiego [...] badać wszystkie pomysły bez uprzedzeń, gdyż wszędzie rozsiana jest prawda [...]”³⁵. Taką postawę zajmował również Tatarkiewicz. Jak przekonuje dalej cytowana autorka, pisząc o Tatarkiewicz: „Jeśli przytaczał cudze poglądy, nigdy nie przejawiał wobec

³² T. Kotarbiński: *Ludzie słowa*, w: tenże: *Pisma etyczne*, pod. red. P. J. Smoczyńskiego. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1987, s. 423.

³³ T. Kotarbiński, *Upragnione fantazmaty*, w: tenże: *Pisma etyczne*, s. 430.

³⁴ Por. A. Dylus: *Problematyka etyki nauki...*, s. 62-63.

³⁵ Tamże, s. 103, 104.

nich agresywności czy nuty wyższości. Nie deprecjonował czyjegokolwiek dorobku”³⁶.

Interesującym poznawczo stanowiskiem reprezentowanym przez Tatarkiewicza i znajdującym równocześnie odzwierciedlenie w poglądach Jana Łukasiewicza, jednego z uczniów Twardowskiego, jest także stosunek do intuicji. Mimo bowiem powszechnie przypisywanego Szkole nastawienia antyintuicjonistycznego, Łukasiewicz w zalecanej przez siebie metodzie filozoficznej (metoda logiki matematycznej, dedukcyjna aksjomatyczna) uwzględnił pierwiastek intuicyjny, nadając mu istotne znaczenie. Wskazywał, że w pracy naukowo-badawczej należy oprzeć się na „zdaniach, o ile możliwości intuicyjnie jasnych i pewnych, i takie zdania przyjąć jako aksjomaty”. Co więcej zaznaczał też, że wyniki uzyskane na drodze proponowanej metody należy „ustawicznie kontrolować z danymi intuicji”³⁷. Zbliżone stanowisko w swych poglądach etycznych przyjął także Władysław Tatarkiewicz. Zaprezentował on bowiem koncepcję etyki opartej na założeniu, że podstawą rozumowań etycznych muszą być aprioryczne, ogólne i abstrakcyjne zdania typu: „a jest dobre”, „b jest złe”. Zdania tego typu mogą być dowiedzione tylko na podstawie innych zdań o dobru i złu. Jak przekonywał: „niepodobna wyprowadzić zdań o wartościach z takich zdań, z których żadne nie jest zdaniem o wartości”. Jednakże, jako że nie można uzasadniać zdań tego typu w nieskończoność, „trzeba się zatrzymać przy jakimś zdaniu o dobru, przyjąwszy je bez dowodu”³⁸. Uzasadnienia dla tego typu zdań nie dostarcza bowiem także odwołanie się do zdań o faktach, gdyż: „Zdania o faktach są to zdania stwierdzające, że ktoś coś za wartość uznaje lub jako wartość odczuwa; ale z tego, że ktoś coś za wartość uznaje lub jako wartość odczuwa, nie wynika, że to coś jest wartością”³⁹. Na niepowodzenie skazane jest także, zdaniem Tatarkiewicza, powołanie się w uzasadnianiu zdań o dobru lub złu na ich definicje, gdyż takowe po

³⁶ Tamże, s. 108.

³⁷ J. Łukasiewicz, *O metodę w filozofii*. „Przegląd Filozoficzny” 1928, t. 31, nr 1-2, s. 4.

³⁸ W. Tatarkiewicz: *O bezwzględności dobra*, w: *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, wybór, oprac. i red. nauk. P. J. Smoczyńskiego. Wrocław, Warszawa, Kraków 1992, s. 47.

³⁹ Tamże, s. 47.

prostu nie istnieją⁴⁰. Dlatego też filozof głosił pogląd, że: „Zdania o wartości prostych cech przyjmujemy bez dowodu [...] w charakterze aksjomatów «intuicyjnych». Nasze intuicje przemawiają za tym, że zdania te są oczywiste: są prawdziwe i nie wymagają uzasadnienia. [...] na takich prostych, oczywistych zdaniach opierają się inne zdania etyczne. Zdania te są pierwszymi przesłankami rozumowań etycznych i miarą prawdziwości wyników tych rozumowań”⁴¹.

Przedstawione przykłady metodologiczno-merytorycznych podobieństw i analogii występujących pomiędzy Tatarkiewiczem a Szkołą Lwowsko-Warszawską nie tylko ukazują, jak szeroki był zasięg ideowy tejże Szkoły, ale unaocniają także, dlaczego niektórzy historycy filozofii w dalszym ciągu nie wahają się uważać tego filozofa za reprezentanta Szkoły. Zwłaszcza, jeśli pominąć fakty biograficzno-archiwalne, wydaje się to stanowisko w pewnym sensie uzasadnione i z wielu względów zrozumiałe⁴².

5. Negacja przynależności Tatarkiewicza do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Obecnie stanowisko, w którym autora *O bezwzględności dobra* zalicza się do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, w świetle powszechnie znanych już faktów z życia Tatarkiewicza, jest jednak trudne do utrzymania. Najmocniejszy zaś kontrargument pochodzi z wypowiedzi samego filozofa. W swych wspomnieniach⁴³ tak oto pisał on o swo-

⁴⁰ Por. L. Hostyński: *Układacz...*, s. 260; Por. też R. Wiśniewski, *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej*. Toruń, 1992, s. 11.

⁴¹ W. Tatarkiewicz: *O bezwzględności dobra*, s. 48.

⁴² Także M. Jaworski, podsumowując postawę naukowo-badawczą W. Tatarkiewicza, wskazywał na cechy, które śmiało można by przypisać K. Twardowskiemu. Pisał: „Bo też Władysław Tatarkiewicz łączył zawsze w sobie najwyższe kwalifikacje i powołanie badacza i historyka, ścisłość i precyzję warsztatu naukowego - z życzliwością, tolerancją i zrozumieniem pedagoga i wychowawcy, którego nieodmienna przychylność i zainteresowanie wobec uczniów i współpracowników jednały mu ich przyjaźń i oddanie” (M. Jaworski: *Władysław Tatarkiewicz*. Warszawa 1975, s. 9).

⁴³ Warto zwrócić tu uwagę, że *Wspomnienia* Teresy i Władysława Tatarkiewiczów zostały wydane po raz pierwszy w 1979 roku, następnie w 1981 roku, oraz w 1998 roku, podczas gdy książka Ryszarda Palacza ukazała się rok po trzecim wydaniu (na które się tu bezpośrednio powołuję), czyli w 1999 roku. Tym bardziej więc zastanawiające jest stanowisko tego historyka filozofii w kwestii związku Tatarkiewicza z Kazimierzem Twardowskim i w konsekwencji z jego Szkołą.

jej obecności w środowisku lwowskim: „Po doktoracie pojechałem jeszcze do Lwowa - chciałem się dowiedzieć, jak pracują Polacy. Od razu przekonałem się, że pracują inaczej i lepiej: szkoła Twardowskiego uczyła właśnie, jak pracować naukowo. Było to niestety lato 1910; zamieszki ukraińskie spowodowały zawieszenie wykładów, zdążyłem być jedynie na dwu wykładach i dwu ćwiczeniach mistrza”⁴⁴. Słowa Tatarkiewicza obrazują niewątpliwie, że jego pobyt w na Uniwersytecie Lwowskim miał w jego życiu charakter krótkiego epizodu. Wskazywał na to także już w latach 70. Marek Jaworski. Pisał o tym następująco: „Aktywność Twardowskiego, rozmach jego poczynañ naukowych i organizacyjnych dość szybko otoczone zostały rozgłosem, który przekroczył granice Lwowa. Nic więc dziwnego, że po zakończeniu swoich studiów zagranicznych Tatarkiewicz skierował się rychło właśnie tam. [...] Pobyt Tatarkiewicza we Lwowie był niedługi. Po roku 1911/1912 spędzonym w Paryżu wrócił do swojej Warszawy”⁴⁵.

Istotne rozstrzygnięcia w związku z prezentowaną problematyką przedstawia też Czesław Głombik. We wspomnianej już publikacji, omawiając relacje łączące tego filozofa z Kazimierzem Twardowskim, poświęcił osobny rozdział (*Kazimierz Twardowski - nauczyciel z bożej łaski*) problematyce przynależności Tatarkiewicza do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. W jego przekonaniu, z całą pewnością można, a nawet należy, odmówić Tatarkiewiczowi statusu ucznia Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Na rzecz tego stanowiska przemawia wiele istotnych, lecz z różnych względów nieuwzględnianych w różnych okresach historii filozofii, faktów biograficznych. Co więcej, jak przekonuje Głombik, to właśnie ich nieznanomość legła u podstaw mylnego przekonania o przynależności Tatarkiewicza do Szkoły Twardowskiego. Podsumowując dotychczasowe, niesłuszne, w jego przekonaniu, poglądy historyków filozofii dotyczące relacji Tatarkiewicza łączącej go ze Szkołą Lwowsko-Warszawską, pisze: „Zdarzenia poddano w tych przekazach zbyt uogólnieniom. Fakty pomieszano z czymś, co do faktów nie przynależy. Dobra wola piszących bieżyco wypełniała luki w dostępnym wówczas

⁴⁴ T. i W. Tatarkiewiczowie: *Wspomnienia*, wyd. III poszerzone. Gdańsk 1998, s. 155.

⁴⁵ M. Jaworski: *Władysław Tatarkiewicz*, s. 36-37.

materiale świadectw historycznych”⁴⁶. A dalej argumentuje następująco: „Powód tych niejasności, przyznać należy, że drobnych, ale jednocześnie niejednoznacznie przedstawiających obraz stosunków między uczonymi, jest łatwy do wyjaśnienia: gdy w latach siedemdziesiątych i późniejszych pisano o młodości naukowej Tatarkiewicza, nie znano jeszcze wspomnień Profesora, jego *Zapisków do autobiografii*, nawet w tej nieco skróconej postaci, w jakiej ukazały się w „Kwartalniku Historii Nauki i Techniki”. Natomiast archiwalia po Twardowskim, mimo że szczęśliwie ocalały podczas wojny, a w 1957 zostały sprowadzone ze Lwowa do Warszawy [...], to jednak jeszcze kilka dziesięcioleci musiały czekać na udostępnienie”⁴⁷. Korespondencja Twardowskiego (w tym także ta bezpośrednio z Tatarkiewiczem) wymagała uprzedniego opracowania, skatalogowania i opisania. Podobnie rzecz się miała w przypadku jego *Dzienników*, które udostępnione miały być (zgodnie z wolą ich autora) dopiero po 50 latach od jego śmierci, a więc po roku 1988. Wszystko to wpłynęło na to, że materiały te stały się szerzej dostępne do analiz i studiów badawczych dopiero w latach 90.⁴⁸

Fakty te rzeczywiście wydają się w znacznej mierze usprawiedliwiać nieścisłości pojawiające się w opisach relacji łączącej Tatarkiewicza z „twardowszczykami”. Jak jednak wytłumaczyć wypowiedzi historyków filozofii zaliczające Tatarkiewicza do grona uczniów Twardowskiego z lat późniejszych (po roku 90. aż do czasów obecnych)? Czy jest to jedynie efekt powielania utartych poglądów, niedopracowania warsztatu pracy (nieuwzględnienia dostępnych już źródeł tekstowych), czy też niechęci do sprzeciwienia się autorytetom z zakresu historii filozofii? Jakiegokolwiek powody stoją za takim stanem rzeczy, warto pamiętać, że nie od, daje on współczesnego stanu wiedzy z historii filozofii w omawianej kwestii.

Poglądy Głombika negujące przynależność Tatarkiewicza do Szkoły podziela coraz więcej historyków filozofii. Pisał o tym na przykład Ryszard Jadcak w książce poświęconej Twardowskiemu: *Mistrz i jego uczniowie*, w następujących słowach: „Chociaż Władysław Tatarkiewicz

⁴⁶ Cz. Głombik: *Obecność filozofa...*, s. 117.

⁴⁷ Tamże, s. 118.

⁴⁸ Por. tamże, s. 118.

[...] nie był uczniem Kazimierza Twardowskiego w ścisłym tego słowa znaczeniu, to jednak związki pomiędzy tymi dwoma filozofami były przez wiele lat bardzo bliskie”⁴⁹. W podobnym tonie wypowiadał się już latach 80. także Stanisław Borzym, pisząc: „Poza przedstawicielami szkoły warszawskiej⁵⁰ działali na Uniwersytecie Warszawskim także uczeni o innych orientacjach filozoficznych. Przede wszystkim Władysław Tatarkiewicz, wychowanek szkoły marburskiej [...]”⁵¹.

Co ciekawe, pojawiają się też głosy dotyczące relacji Tatarkiewicza ze Szkołą Twardowskiego, które można by uznać za pośrednie. Godzą one bowiem w pewnym zakresie związki merytoryczne łączące Tatarkiewicza ze Szkołą Lwowsko-Warszawską, (przemawiające na rzecz jego przynależności do niej) oraz fakty, które bezspornie wyłączają Tatarkiewicza z grona reprezentantów tejże Szkoły. Ich przedstawiciele bowiem z jednej strony rzeczywiście odmawiają autorowi *O bezwzględności dobra* statusu ucznia czy też reprezentanta Szkoły, z drugiej zaś podkreślają, że był on myślicielem ściśle z nią związanym, dzielącym założenia metodologiczne, styl pracy, czy też istotne poglądy jej czołowych reprezentantów. Widać to na przykład w publikacji Anieli Dylus, która pisze: „Władysław Tatarkiewicz [...] studiował w Zurychu, Paryżu, Berlinie Marburgu [...]. Po przybyciu w 1910 do Lwowa zetknął się z Twardowskim i jego uczniami, zżył się z nimi i zbliżył w swej metodzie pracy filozoficznej do panujących tam wymagań starannej analizy pojęciowej”⁵². A dalej: „Podobnie jak inni myśliciele z kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej był nie tylko wybitnym uczonym, ale również znakomitym nauczycielem akademickim [...]”⁵³. W podobnym tonie pisze też Ryszard Wiśniewski. W jego książce czytamy: „W kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej uprawiał etykę Władysław Tatarkiewicz. Wprawdzie on sam wzbraniał się przed zaliczeniem go do grona repre-

⁴⁹ R. Jadczał: *Mistrz i jego uczniowie*. Warszawa 1997, s. 181.

⁵⁰ Należy uściślić, że S. Borzym poddał osobnemu omówieniu Szkołę Lwowską (z Twardowskim na czele) oraz Warszawską (na czele z uczniami Twardowskiego: Łukasiewiczem, Leśniewskim i Kotarbińskim).

⁵¹ S. Borzym: *Filozofia międzywojenna...*, s. 523.

⁵² A. Dylus: *Problematyka etyki nauki u przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej*. Warszawa 1987, s. 19.

⁵³ Tamże, s. 20.

zentantów szkoły⁵⁴, niemniej analiza pojęć zastosowana w rozprawie *O bezwzględności dobra* (1919) zbliża autora do szkoły Twardowskiego⁵⁵. W innej swej publikacji z kolei, Wiśniewski ujmując Tatarkiewicza jako reprezentanta kręgu lwowsko-warszawskiego, określa równocześnie dość istotne, z punktu rozważanej tu problematyki, szerokie i równocześnie płynne rozumienie kręgu lwowsko-warszawskiego, zgodnie z którym do grona Szkoły zalicza się nie tylko bezpośrednich uczniów Twardowskiego, ale także filozofów będących pod znacznym wpływem jego przekonań filozoficzno-metodologicznych, a także uznających jego autorytet. Wiśniewski pisze następująco: „Problem «kręgu» ma więc wymiar nieco płynny: mówimy przeto o dyskusjach w kręgu i wokół szkoły. Przyjmuję tutaj szerokie pojęcie kręgu szkoły, takie mianowicie, że mieszczą się w nim nie tylko najbliżsi uczniowie Twardowskiego (Tadeusz Czeżowski, Izydora Dąbska, Tadeusz Kotarbiński), ale i dalsi, którzy metodę i autorytet Twardowskiego uznawali (Władysław Tatarkiewicz), oraz następne pokolenie [...]”⁵⁶.

Kwestia ta zaznaczona została już na wstępie artykułu, gdzie przedstawiam (jako jedno z możliwych) rozumienie szkoły filozoficznej jako nurtu filozoficznego. Jest to o tyle istotne ujęcie, że zmienia całkowicie optykę spojrzenia na problematykę związku Tatarkiewicza ze Szkołą Twardowskiego. Pozwala ono bowiem w znacznej mierze pogodzić poglądy zarówno przeciwników jak i zwolenników przekonania o przynależności Tatarkiewicza do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Warto zwrócić tu także uwagę na istotne zjawisko związane z metodologią pracy historyka filozofii. Mianowicie stanowisko Wiśniewskiego unaocznia, jak dalece przyjęte założenia wpływać mogą na interpretację faktów biograficzno-historycznych. Problem przypisania Władysława Tatarkiewicza do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej zmierza coraz bardziej w kierunku

⁵⁴ Warto zwrócić tu uwagę, że jest to pogląd opozycyjny w stosunku do poglądu głoszonego przez J. Woleńskiego, który, jak już zaznaczono pisał, że Tatarkiewicz uważał się za reprezentanta Szkoły.

⁵⁵ R. Wiśniewski: *Możliwość probabilizm etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej*. Toruń 2002, s. 123.

⁵⁶ R. Wiśniewski: *Dyskusje metaetyczne w kręgu i wokół Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, w: W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.): *Polska filozofia analityczna. W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*. Toruń 1999, s. 108.

negacji jego przynależności do Szkoły. Na rzecz słuszności i prawomocności tego stanowiska przemawiają przede wszystkim fakty archiwalne i biograficzno-historyczne oraz wypowiedź samego filozofa. Ponadto, jeśli, za jeden z istotnych czynników wyznaczających odrębność i charakter Szkoły Lwowsko-Warszawskiej uzna się czynnik genetyczny, to Tatarkiewicz także z pewnością nie był „twardowszczykiem”. Czynnik ten bowiem sprowadza się do uznania istnienia wspólnej więzi wśród reprezentantów Szkoły, powstałej na bazie działalności zapoczątkowanej przez jej założyciela i kontynuowanej przez jego uczniów. Co więcej, ważnym jego elementem jest też przejawianie przez uczniów identyfikacji ze Szkołą, okazywanie poczucia przynależności do niej jak i odrębności względem opozycyjnych szkół i nurtów filozoficznych. Czy można zatem dopatrywać się tu jakiegokolwiek więzi tego typu pomiędzy Tatarkiewiczem (który przebywał we Lwowie niespełna rok i był tylko na kilku wykładach Mistrza) a „twardowszczykami” (latami szkolącymi się pod okiem Twardowskiego)? W końcu czy, mimo wielu analogi w poglądach, a także bliskich relacji łączących Tatarkiewicza z Twardowskim, można mówić o jakiegokolwiek identyfikacji tego filozofa ze Szkołą?

Także czynnik geograficzny (lokalizacyjny), określający usytuowanie naczelných centrów aktywności naukowo-badawczej Szkoły (Lwów - Uniwersytet Jana Kazimierza, Warszawa - Uniwersytet Warszawski) nie stanowi tu czynnika łączącego autora *O bezwzględności dobra* ze Szkołą Twardowskiego (krótki pobyt we Lwowie, niezależność naukowa w trakcie pracy na Uniwersytecie Warszawskim względem pracujących tam „twardowszczyków”). Wydaje się, że jedynie czynnik merytoryczny (program ramowy Szkoły, zasób wspólnych idei, poglądów, wspólna metodologia) może przemawiać na rzecz stanowiska przeciwnego. I to jedynie, jeśli będzie się brać pod uwagę szerokie rozumienie pojęcia szkoły filozoficznej (jako nurtu czy kręgu filozoficznego). Jak już wspomniano, Tatarkiewicz podzielał bowiem nie tylko naczelne założenia metodologiczne (sposób uprawiania filozofii) ale także nawiązywał i rozwijał wiele poglądów filozoficznych reprezentantów Szkoły (przede wszystkim metaetyczne poglądy Twardowskiego). W tym

względnie można zatem uznać filozofa za myśliciela z kręgu Lwowsko-Warszawskiego.

Mimo wątpliwej dziś przynależności naukowej Władysława Tatarkiewicza do Szkoły Kazimierza Twardowskiego należy z całą pewnością przyznać, że jest to filozof, którego losy w historii filozofii polskiej, a także wyznawane poglądy filozoficzne i zapatrywania na sposób uprawiania filozofii na stałe zostały splecione ze Szkołą Lwowsko-Warszawską. Doskonale obrazuje to wypowiedź jednego z jej przedstawicieli, Tadeusza Czeżowskiego, który w tekście poświęconym sylwetce naukowej autora *O bezwzględności dobra* pisał następująco: „W roku 1910 przybył do Lwowa, ze świeżo w Marburgu uzyskanym dyplomem doktora filozofii, Władysław Tatarkiewicz, aby po studiach w uniwersytetach niemieckich zetknąć się z lwowskim środowiskiem filozoficznym, bujnie wówczas rozwijającym się pod kierunkiem Kazimierza Twardowskiego. Działali zaś we Lwowie obok Twardowskiego dwaj młodzi docenci Władysław Witwicki i Jan Łukasiewicz, a wśród liczного grona filozoficznej młodzieży akademickiej wybijali się Tadeusz Kotarbiński, Kazimierz Ajdukiewicz i świeżo przybyły doktorant Stanisław Leśniewski - a więc ci, z którymi Tatarkiewicz miał później przez wiele lat kolegować w swej działalności akademickiej. Toteż zżył się szybko z tym gronem i zbliżył w swej metodzie pracy filozoficznej do panujących tam wymagań starannej analizy pojęciowej, tym bardziej, że odpowiadało to jego własnym skłonnościom”⁵⁷.

Dlatego też, choć nie w pełni dziś prawomocne, to jednak w pewnym zakresie zrozumiałe i usprawiedliwione jest wpisywanie Tatarkiewicza przez historyków filozofii polskiej w tradycję Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

Summary

The article presents an issue of Władysław Tatarkiewicz's affiliation to Lvov-Warsaw School. This question has recently aroused many controversies among historians of Polish philosophy. For many decades this philosopher was unanimously considered a representative of Twardowski's School. Yet now, the problem of Władysław Tatarkiewicz's

⁵⁷ T. Czeżowski: *Filozofia i sztuki piękne...*, s. 49.

affiliation to Lvov-Warsaw School is aiming more and more in the direction of negation of his connection with the School. Archival, historical and biographical facts, and Tatarkiewicz himself in his *Remembrances* speak for reasonableness and validity of this position.

Key words: affiliation, connection, biographical fact.

WITOLD MACKIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

CZY SOFISTA MOŻE BYĆ POLITYKIEM?

Teza: Korzenie naszej kultury to antyczne krainy: Judea, Grecja i Rzym. Nieustannie fascynujemy się dokonaniem literackimi, architektonicznymi czy filozoficznymi ówczesnych twórców, a ich losy, oraz losy wodzów i zwyczajnych ludzi tamtych czasów służą za kanwę poczytnych dzieł literackich, opracowań filmowych, seriali telewizyjnych. *Biblia*, *Idiada* i *Odyseja* Homera, *Eneida* Wergiliusza, filozoficzne dialogi Platona i traktaty Arystotelesa - to niedościgniony wzór i nieustająca inspiracja dla kolejnych pokoleń kulturalnych elit, dotychczasowych i przyszłych. Dzięki takim „perłom” nasza kultura nie traci tożsamości, ma zagwarantowaną ciągłość i trwałą więź z korzeniami. Mają one jednak głównie postać muzealną, jako materialne relikty przeszłości i ikony.

Tymczasem jest dziedzina życia, w której doświadczenia antycznych pokoleń splatają się z nurtem dnia dzisiejszego w jedność, w obrębie doświadczeń ludzi z europejskiego kręgu kulturowego. Taką dziedziną życia jest polityka, jej metody działania, erystyka i elokwencja jej przedstawicieli, ich przebiegłość i przezorność, ich wiedza i odwaga, ich zacietrzewienie i głupota, słowem - ich dobroczynna, ale i szkodliwa zarazem działalność dotykająca wszystkich ludzi, którym mają, i którym powinni służyć. Tym sposobem doświadczamy nieustającej obecności potomków antycznych sofistów.

Antyczny sofista - któż to taki? Pełny opis takiego osobnika dał Platon. Sofistę wytworzyła polityczna demokracja Aten w V i IV wieku przed naszą erą. Reprezentant jakiegoś groma obywateli musiał publicznie uzasadniać ich punkt widzenia, zatem sofista oferował mu swoje umiejętności w zakresie prowadzenia dysput i sporów, które Platon porównał do „boju i rodzaju walki”¹. Sofista posiadał w tym zakresie na-

¹ Platon: *Sofista. Polityk*. Warszawa 1956, s. 21.

bytą wiedzę, zatem był człowiekiem oświeconym, a za swoje umiejętności przekazywania tej wiedzy innym, pobierał honoraria. Był więc sofista zawodowym kreatorem wizerunku polityka, swego chlebobdawcy. Sam zaś od polityki stronił, nie chodziło mu o współtworzenie rzeczywistości społecznej, a o „uprawianie żartów” za pomocą słownych „czarodziejstw” (s. 38). Tak więc umiejętności erystyczne nie zawsze pomagały uzasadniać stanowisko rozsądne i pożyteczne dla ogółu; umożliwiały one zasadniczo forsowanie tez błędnych, chociaż z jakichś powodów popularnych wśród niektórych Ateńczyków. Platon w przywołanym tekście nazywa ten proceder dosadnie: głupota brała górę (zob. s. 27). Sofistę sytuował na jakiejś linii istnienia, ale nie teorii i praktyki, ale na linii: teorii → [teorii pozornej → praktyki pozornej (niebyt, fałsz)]² → praktyki. Innymi słowy, sofista miał wpływ na życie ludzi, ale wpływ zgubny, bo dowodził, że czarne może być białe, a to, co nie istnieje, może być elementem bytu. Platon zaś pouczał, że współkreatorem bytu może być tylko ten, kto byt poznał w jego istocie; toteż był nim teoretyk-filozof, ale nie sofista (udawany znawca i erudyta), a scjentyista, jednak nie w sensie arystotelesowskim, a sokratejskim: poznający byty doskonałe, jako jedynie rzeczywiste.

Należy jeszcze dodać, że w Platońskim projekcie organizacji ówczesnego państwa, mędrzec-polityk służący prawdzie miał uprawiać swoją posługę bezinteresownie, jako społeczną misję i posłannictwo, a nie **jako działalność zarobkową**.

Arystotelesa „złoty środek” i Kanta nakaz rozumu. Dobry polityk może się wywodzić spośród dobrych obywateli, i może nim być każdy, kto posiadał umiejętność rządzenia³. Władza rozkłada się na coraz niższe szczeble, a każdym z nich kieruje ten, kto jest ekspertem w określonej dziedzinie. Rządzić może ten, kto przedtem nauczył się słuchać. Dobry obywatel to taki, który potrafi i rządzić, i słuchać; władca jedynie rządzi, ale tę umiejętność posiadał poprzez zgłębianie tajemnic swojego fachu (s. 81-82).

Polityk winien być człowiekiem obdarzonym licznymi cnotami, a cnota to środek między różnymi skrajnościami (najważniejsze z nich to

² Wyrażenie ograniczone klamrą to, według Platona, rzeczywistość pozorna.

³ Zob. Arystoteles: *Polityka*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 6. Warszawa 2001, s. 25-26.

dzielność, sprawiedliwość i rozum). Najlepiej jest wówczas, gdy ów środek jest „możliwy do osiągnięcia dla wszystkich” (s. 121). Arystoteles, inaczej niż Platon, przed nikim nie zamykał drogi do kariery politycznej, ale formułował określone warunki piastowania odpowiedzialnych stanowisk, to jest - do wydawania poleceń. Człowiek przeciętny, zdeterminowany strukturą swojej osobowości i umiejętności, może je jedynie wykonywać, jest niewolnikiem swoich ograniczeń. Najgorsza demokracja to taka, gdy do rządzenia zabierają się wszyscy, czyli także ludzie do niego niepowołani. A najlepsza, to rolnicza, bo rolnik musi respektować porządek natury i nie ma czasu na propagowanie bezmyślnych i szkodliwych rozwiązań (s. 174).

Inaczej Kant, który był bliższy projektowi Platońskiemu. Nie był zwolennikiem demokracji, bo określał ją jako despotyzm wyrażający się przemocą większości nad mniejszością (polemika z dokonaniem rewolucji francuskiej). Panowanie wszystkich jest czysto deklaratywne, bo panują tylko niektórzy (sprzeczność wewnętrzna). Był więc Kant zwolennikiem zasady powszechnej równości wypływającej z uniwersalnych zasad czystego rozumu, będących podstawą jednolitego prawodawstwa (ustrój republikański)⁴. W takim urządzeniu państwa dobrem najwyższym nie są jakieś zmienne wartości przyjęte konwencjonalnie, a poczucie obowiązku i respekt wobec prawa powszechnego, co jest gwarancją zadowolenia i szczęśliwości tak jednostek, jak i ogółu, także w skali międzynarodowej (zob. s. 68).

Tym samym, Kantowski polityk nie musi prezentować własnego, koniunkturalnego programu działania, bo tak jak wszyscy, respektuje prawo doskonale realizuje je jako prawo królewskie (w sensie szacunku dla majestatu prawa). Tym samym polityk nie wynosi się ponad innych, a jako administrator państwowy jest podobnie wynagradzany, jak inni uczeni obywatele. Jednak Kant odwołał się do jakiegoś kryterium praktycznego, które wytycza i reguluje zasady postępowania, zgodne z rozumem: jest nim moc i prawo pieniądza. „(...) ze wszystkich mocy (środków) podległych władzy państwowej, moc pieniędzy okazuje

⁴ Zob. I. Kant: *To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest -warte w praktyce. Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*. Toruń 1995, s. 56-59.

się najbardziej niezawodna”, bo handel między jednostkami i między narodami jest odzwierciedleniem wiecznych praw natury (s. 76).

Bez zbędnych analiz można powiedzieć, że Kantowski program państwa doskonałego, opartego na (Kantowskim) wyobrażeniu prawa powszechnego, nie został urzeczywistniony w praktyce, jako projekt utopijny. Nie znaczy to jednak, że nie należy podejmować ustawicznych wysiłków w celu doskonalenia regulatorów życia zbiorowego.

Oblicze współczesnego sofisty. Johann Strauss w operetce *Baron cygański*, z librettem Ignaza Schnitzera, przekazał światu trafne przesłanie: „wielka sława to żart, książę błazna jest wart”⁵. Jednak przewrotna natura ludzka nie dopuszcza przestroż, tak, jak złoczyńca, który ma nadzieję, że policja pojmie innych zbirów, tylko nie jego. Naprawy wymaga więc system ścigania i karania tych, którzy beztrąsko naigrawają się z wymiaru sprawiedliwości, ale i tych, którzy brną w jego niekontrolowaną liberalizację, tj. w coraz większą nieskuteczność zwalczania zła.

Naprawy wymaga system sprawowania władzy, na wszystkich szczeblach jej sprawowania, bo jej wykonawcy są mało kompetentni i skuteczni, chociaż składają najróżniejsze obietnice i przysięgi „na wierność”. System rekrutacji urzędników państwowych to prawdziwa dżungla i wylęgarnia zła, bo bez koneksji i układów, bez korupcji i nepotyzmów powiązań niewiele się osiągnie (wszelkie uogólnienia - trzeba mieć tego świadomość - krzywdzą tych, którzy na naganę nie zasługują). Wszechwładnie krzewi się pustosłowie, „bicie piany” i „działalność pozorowana”. Jako przykład, przywołam obietnice wszystkich kolejnych ministrów odpowiedzialnych za budowę dróg, autostrad, linii kolejowych, za bankructwa wielkich zakładów pracy (np. stocznie morskie) itp. Nasz ulubieniec i pupil, współczesny sofista, to osobnik niekiedy wszechstronnie wykształcony, zaprawiony w bojach słownych i prezentujący nieograniczone umiejętności medialne. Obłożony jest tytułami naukowymi, piastuje stanowiska akademickie budzące respekt, jest więc ekspertem przy nieomal każdej „bzdurnej sprawie”, o której przeciętny obywatel wie więcej i szerzej. Taki sofista chętnie służy radą, bo jako sprawny w niuansach argumentacji, na każdy temat ma gotową receptę.

⁵Aria Sandora, polski tekst Krystyny Chudowolskiej.

Jest mistrzem w składaniu obietnic i brania na lep swojego pustostłowa. I tak oto „słowo goni słowo”, a środki przekazu, zwłaszcza telewizja, prezentują nieustająco „gadające głowy”. Ich bohaterowie wychodzą z założenia, że im głośniej, oraz im brutalniej i dosadniej, tym gawiedź, tj. widzowie i słuchacze, bardziej ochoczo składają ręce do oklasków.

Potrzeba terapii. Moda na nie spełniane obietnice ma zasięg światowy, Polska nie jest jakimś wyjątkiem w tym zgubnym procederze. A przecież znamy skuteczne sposoby na naprawę: można byłoby, w połowie kadencji przeprowadzać społeczne weryfikacje każdej osoby na eksponowanym stanowisku, a nie czekać latami, co jeszcze ta persona zepsuje (dla przykładu: niedawne odwołanie, za pomocą społecznego referendum, prezydenta miasta Łodzi). Dotyczyłoby to tych, którzy piastują odpowiedzialne funkcje społeczne, na każdym szczeblu.

Można także zmienić system wyboru, zwłaszcza władz samorządowych, z prezydentem i premierem włącznie. Idzie mi o to, aby nie zawierać słowom i prezentowanym programom przyszłościowym, które z reguły konstruują „złotouści” doradcy, specjaliści „od pijaru”, bo wiadomo, że takie programy nie doczekają się urzeczywistnienia (nie po to są konstruowane, aby je realizować), a potęgują wyścigi na słowa, szermierki na „haki” i „tecзки”, podcinanie komuś skrzydeł, szarganie opinii, sięganie do najniższych metod walki gangów ulicznych: kto kogo skuteczniej i szybciej zniszczy. Rekomendacją na wysokie funkcje państwowe winny być dokonania i realna, powszechnie znana, dotychczasowa działalność kandydata dla dobra ogółu, nie zaś popisy słowne, występy kabaretowe, pseudo-sportowe (takie „pod publiczke”), programy konkurujących partii politycznych, ulotki reklamujące rzekome dokonania niektórych osób itp. A to dlatego, że siła perswazyjna obietnic jest olbrzymia, przy ich minimalnej, albo zerowej sile sprawczej.

Czas zaproponować jakieś precyzyjne rozróżnienie terminologiczne. **Sofista** to ten, który jedynie peroruje. **Polityk** to ten, kto przede wszystkim działa dla dobra innych, a usta otwiera tylko w niezbędnych przypadkach, i na temat tego, co robi dzisiaj, i co zrobi w najbliższych dniach (nie powinien być nowożeńcem składającym dalekosiężne obietnice o znaczeniu jedynie teatralnym). Trafnie spuentował tę kwestię jeden z polityków: „(...) dobre zarządzanie polega na szybkim, od-

ważnym działaniu, a nie na biciu piany czy głoszeniu porywających ideologii”⁶. Byłoby dobrze, gdyby to działanie było także skuteczne, to znaczy, gdyby osiągało zamierzone i społecznie wartościowe cele.

Politycy, jak wszyscy obywatele tego kraju, winni być kontrolowani przez instytucje strzegące porządku prawnego. Do tego celu została powołana prokuratura, i takie jest jej zadanie. Tymczasem ustanowiono wiele agencji i biur na szczeblu centralnym, które, miast pilnować porządku prawnego, rywalizują między sobą w walce o wpływy polityczne, czy wpływy swoich mocodawców i mecenasów (np. ABW, CBŚ, CBA). W rezultacie mamy do czynienia z samoosmieszaniem się polskiej klasy politycznej, eksponowaniem jej nieudolności, a w rezultacie z powszechną nieufnością obywateli do tych, którzy mają być ich przedstawicielami i reprezentantami, a którzy swoją misję społeczną traktują jako sezonową okazję do szybkiego wzbogacenia się i gromadzenia olbrzymich fortun.

Przyczyna jest podstawowa: do grona polityków gromadnie wdarli się pozoranci, czyli współcześni sofisci. Przyszedł więc czas, aby sformułować odpowiedź na tytułowe pytanie: **sofista może być politykiem, ale nie powinien nim być**, bo wówczas jest większym szkodnikiem niż pospolity rzezimieszek, a jego zgubna działalność ma niepomiarne większy zasięg społeczny.

luty 2010 r.

Summary

I reflect if sophists exist today and why they resemble the ancient Greek sophists. My answer is as follows: today sophist is mostly the politician who promise people “gold mountains” in order to gain their political support. After election he forgets his electors and devotes himself to business and corruption.

Key words: sophist, politician, political support, election, business, corruption.

⁶ Rozmowa „polityki” z D. Tuskiem. „Polityka” nr 47, 21 XI 2009 r., s. 13.

MARCIN BĘDKOWSKI
Uniwersytet Warszawski

JAK OCENIĆ REGRES BRADLEYA?¹

Wstęp. Regres Francisa Herberta Bradleya to argument, który dzieli filozofów ze względu na jego interpretacje i oceny. Sprzyja temu okoliczność, że od dawna żyje on tzw. „drugim życiem”, o czym najlepiej świadczy to, że autorzy - przedstawiając go lub omawiając - bardzo rzadko powołują się na konkretny fragment z pism brytyjskiego neoheglisty². Można zatem wątpić, czy współczesne wersje regresu Bradleya są wierne zamysłowi jego autora. Jednak z całą pewnością są parafrazami pierwotnego sformułowania, pochodzącego z książki *Zjawisko a rzeczywistość*, czyli nawiązują do niego strukturalnie, choć dotyczą innych problemów filozoficznych oraz są wyrażane w innym języku. Nie trzeba tego żałować. Należy jednak pamiętać, że mówimy o tzw. regresie Bradleya, nazywanym również problemem kleju³ lub argumentem opartym na regresie Bradleya⁴.

W artykule zamierzam przedstawić ocenę tego argumentu, a mianowicie rozstrzygnąć, czy jest regresem błędnym, czy - nie. Słowo „błędny” należy w tym kontekście rozumieć tak, jak w wypadku wyrażenia „błędne koło”, a wyrażenie „błędny regres” jako nazwę pewnego

¹ Są to fragmenty pracy magisterskiej napisanej przeze mnie pod kierunkiem dr hab. Anny Wojtowicz nt. *Kryteria oceny argumentów odwołujących się do regressus ad infinitum w odniesieniu do regresu Bradleya*, obronionej w Instytucie Filozofii UW.

² Tak jest m.in. w omawianych niżej tekstach: Olsona, Wetzela, Betti, Wojtowicz.

³ A. Betti: *Przeciw faktom*, w: *Z zagadnień filozofii języka, filozofii nauki i filozofii wartości. Księga pamiątkowa ku uczczeniu sześćdziesięciolecia profesora Jacka J. Jadackiego*, pod. red. W. Strawińskiego, M. Grygiana, A. Brożek. Warszawa 2006, s. 235 i nn., oraz: K. R. Olson: *An Essay on Facts*. CSLI, Stanford 1987, s. 45.

⁴ A. Wojtowicz: *Znaczenie nazw a znaczenie zdań: w obronie ontologii sytuacji*. Warszawa 2007, s. 177, lub też: *Regres Bradleya*, w: *Z zagadnień filozofii języka...*, dz. cyt., s. 191.

błędu logicznego w definicji, próbie uzasadnienia lub wyjaśnienia⁵. Regres w tym znaczeniu jest niebłędny tylko wtedy, gdy na gruncie danej teorii pewnego pojęcia *A* nie definiuje się (*resp.* nie uzasadnia lub nie wyjaśnia się twierdzenia) w sposób, który wikła nas w nieskończony regres, czyli regres w ogóle nie powstaje. Ewentualne złudzenie, że tak jest, bierze się np. ze sparafrazowania regresu, który zachodzi na gruncie innej teorii wyrażonej w podobnym języku (czyli np. takim, w którym występują te same nazwy, ale nadaje się im inny sens i przyjęto inne pojęcia pierwotne).

Aby osiągnąć zamierzony cel, wyjdę od oryginalnego sformułowania argumentu Bradleya i przedstawię jego interpretację na gruncie ontologii sytuacji. Następnie omówię związek między regresem Bradleya a regresem Parmenidesa i wskażę rolę relacji egzemplifikacji w ich powstawaniu. W dalszej części sformułuję warunki, które muszą być spełnione przez teorię, by na jej gruncie regresy te były błędne. Omówię także ocenę interesującego mnie argumentu dokonaną przez Annę Wojtowicz, w tym szczególnie: przyjęte przez nią kryterium błędności regresów oraz związek między relacją egzemplifikacji a teoriomnogościową relacją należenia. W zakończeniu podam przykłady teorii, które unikają problemów związanych z regresem Bradleya.

Sformułowanie oryginalne. Regres Bradleya odnajdujemy w książce *Zjawisko a rzeczywistość* w dwóch różnych miejscach: w rozdziale drugim i trzecim⁶. W niniejszym artykule zrezygnuję z przytaczania odpowiednich fragmentów, ponieważ są one silnie skontekstualizowane i musiałyby być bardzo długie, aby stały się zrozumiałe. Dotyczą one analizy koncepcji, zgodnie z którą w świecie istnieją rzeczy i własności (jakości) - czyli substancje oraz to, co jest im przypisywane,

⁵ Zob. *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniaczyk i in., t. 1. Lublin 2000, s. 601; S. Blackburn: *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. J. Woleński, tłum. C. Cieśliński i in. Warszawa 2004, s. 341. Sprawę kryteriów błędności analizowałem w pracy magisterskiej i zamierzam przedstawić w kolejnych artykułach, jest ona bowiem bardziej skomplikowana. Słowo „regres” jest wieloznaczne, a regresy mogą być błędne z wielu powodów. Do oceny regresu Bradleya wystarczy ujęcie regresu jako błędu logicznego - zob. dalej omówienie koncepcji Wojtowicz.

⁶ W polskim wydaniu — czyli F. H. Bradley: *Zjawisko a rzeczywistość: rozważania metafizyczne*, tłum. J. Szymura. Toruń 1996 - są to odpowiednio strony 18-19 i 30.

czego nazwy są o nich orzekane. Autor stwierdza, że kostka cukru *jest* (to słowo budzi jego największe wątpliwości) biała, twarda, słodka - a przecież jest ona czymś innym niż każda z tych własności wzięta osobno. Wydaje się, że jest ona tym wszystkim naraz, a „[jej] rzeczywistość polega [...] w jakiś sposób na [jej] jedności”⁷. Co jednak gwarantuje jedność przedmiotu, w jaki sposób współistnieją owe różne jakości, w jaki sposób się łączą? Bradley zauważa, że w niektórych sytuacjach nazwy jakości stają się podmiotami naszych zdań (orzekamy coś o nich, traktujemy je zatem jak istniejące niezależnie przedmioty), następnie zaś analizuje, co znaczy, że dwie jakości są w pewnym stosunku.

Analizy prowadzą do wniosku, że

próba rozłożenia rzeczy na własności, przy potraktowaniu własności jako czegoś rzeczywistego, a relacji jako autonomicznych, niejako na równi z własnościami, skończyła się oczywistym fiaskiem. (...) Relacja (...) jest złudzeniem⁸.

Bradley sprzeciwia się tzw. wiązkowej teorii przedmiotów (*bundle theory of individuals*'), która przedmioty traktuje jako układy (i tylko układy, bez żadnej podstawy jak *materia prima* u Arystotelesa) powiązanych własności, przy czym własności te mają charakter uniwersaliów⁹.

Interesujący nas argument nieskończonego regresu jest częścią większego rozumowania, które służy Bradleyowi do obalenia wiązkowej teorii przedmiotów, a następnie do ugruntowania stanowiska monistycznego, zgodnie z którym jedynym bytem jest Absolut, relacje zaś są nierzeczywiste, należą do sfery zjawisk¹⁰.

Parafrazy regresu Bradleya. Interpretacje regresu Bradleya dokonane przez Kennetha Russella Olsona i Nicholasa Wolterstorffa przedstawiają argument jako wymierzony w stanowiska realistyczne w kwe-

⁷ Tamże, s. 17.

⁸ Tamże, s. 19.

⁹ Zob. K. R. Olson, dz. cyt., s. 52.

¹⁰ Warto jednak zaznaczyć, że dla autora *Zjawiska a rzeczywistości* nasza aktywność poznawcza jest nie do pomyślenia bez odwoływania się do sądów relacyjnych. Można powiedzieć, że Bradley uważa relacje za nieistniejące realnie w świecie, ale zarazem konieczne dla naszego myślenia - przy zastrzeżeniu, że „sąd” i „rzeczywistość” są rozumiane w sposób specyficzny dla tego autora (zob. J. Szymura: *Od tłumacza*, w: F. H. Bradley, dz. cyt., s. VIII i nn.).

stii istnienia przedmiotów uniwersalnych, a co za tym idzie - również w pewne koncepcje faktów i ontologie sytuacji.

Olson przedstawia argument Bradleya w sposób następujący:

Zazwyczaj podaje się, że argument jest skierowany przeciw istnieniu relacji. Weźmy dowolną relację między dwoma przedmiotami. Muszą istnieć kolejne relacje, które łączą wyjściową relację z przedmiotami, itd. *ad infinitum*. Ponieważ regres jest błędny, założenie, że istnieje coś takiego jak relacja między przedmiotami, musi być fałszywe.

Istnieją dwie możliwe odpowiedzi na ten argument. Pierwsza polega na odrzuceniu konieczności istnienia kolejnych relacji, które łączą wyjściowe relacje z przedmiotami. (...) W drugiej (...) kwestionuje się, że ów regres jest błędny¹¹.

Zgodnie z takim przedstawieniem argumentu cały problem sprowadza się do tego, czy relacja między przedmiotami wymaga innych relacji, oraz co gwarantuje jedność relacyjnego faktu. Dlaczego właściwie muszą istnieć kolejne relacje? Odpowiedź tkwi - zdaniem Olsona - w definicji relacji, a właściwie: tego, czym dla pewnego obiektu jest pozostawanie w relacji do innego przedmiotu. Argument Bradleya nie udowadnia nieistnienia relacji, lecz - o ile w ogóle jest skuteczny - nieadekwatności (przynajmniej pewnej) definicji tego pojęcia¹². W dalszej części niniejszego artykułu przedstawię definicję, ze względu na którą powstaje błędny regres, co potwierdza przekonania Olsona.

Wolterstorff przedstawia sprawę bardzo podobnie, ale nieco szczegółowiej:

Jak rozumiem: tym, co Bradley pokazuje w ostatniej części tego fragmentu [w polskim wydaniu s. 18-19. - przyp. M. B.J, mianowicie w części poświęconej eksplikacji nieskończonego procesu, jest to, że np. gdy wypowiadamy zdanie „Jan jest w relacji kochania do Marii”, nie można uznawać, że mamy na myśli zdanie, które jest koniunkcją zdań o istnieniu Jana, Marii i kochania; ani zdanie, które jest koniunkcją zdań o istnieniu Jana, Marii, kochania i relacji, nazwijmy ją *R*, która zachodzi między dowolnymi przedmiotami, *x* i *y*, oraz dowolną relacją, *0*, tylko w wypadku, gdy *x* jest w relacji *0* z *y*; ani zdanie, które jest koniunkcją zdań o istnieniu Jana, Marii, kochania, *R* i relacji, nazwijmy ją *R'*, która zachodzi między dowolnymi dwoma bytami, *x* i *y*, dowolną relacją, *0*,

¹¹ K. R. Olson, dz. cyt., s. 45, tłum. M. B.

¹² Tamże, s. 50.

i relacją *R*, tylko w wypadku, gdy *x* jest w relacji *O* do *y*, itd. *ad infinitum*¹³.

Jak widać, autor powyższego fragmentu kładzie nacisk na to, że samo istnienie elementów, których powiązanie stwierdzamy: Jana, Marii oraz relacji kochania, nie wystarcza, by zachodził odpowiedni fakt. Ów polega bowiem na połączeniu, jedności składników.

Wielu interpretatorów - w tym również Wolterstorff - wiąże regres Bradleya z regresem Parmenidesa (pojawia się on bowiem w dialogu Platona pt. *Parmenides*¹⁴) i traktuje argument brytyjskiego filozofa jako uogólnienie tego klasycznego¹⁵. Choć fragment Platońskiego dialogu doczekał się również wielu różnych interpretacji, to i tak można dostrzec, że oba argumenty są wymierzone w pewien sposób wyjaśniania zdań podmiotowo-orzecznikowych i relacyjnych, takich jak np. „To jest okrągłe” lub „Piotr jest większy od Pawła”. Jest to mianowicie sposób, który odwołuje się do przedmiotów ogólnych, tzw. powszechników. O pokrewieństwie obu regresów świadczy wspólna im kategoria, zaangażowana w powstawanie obu argumentów: egzemplifikacja¹⁶.

O relacji egzemplifikacji. Bycie przedmiotem partykularnym (konkretnym) oraz bycie przedmiotem uniwersalnym definiuje się w następujący sposób:

Coś jest *universale*, gdy może być **egzemplifikowane** (*instantiated*) przez więcej niż jeden byt (zarówno partykularny, jak i uniwersalny) - w przeciwnym wypadku jest przedmiotem partykularnym. Tzn. zarówno partykularia, jak i uniwersalia mogą **egzemplifikować** natomiast jedynie uniwersalia mogą być **egzemplifikowane**. Jeśli biel jest przedmiotem uniwersalnym, wówczas każda biała rzecz ją **egzemplifikuje**. Ale

¹³ N. Wolterstorff: *On Universals. An Essay In Ontology*. The University of Chicago Press, Chicago and London 1970, s. 97.

¹⁴ Platon: *Parmenides*, 130E-131E.

¹⁵ N. Wolterstorff, dz. cyt., s. 87 i nn.

¹⁶ Zob. M. J. Loux: *Metaphysics: a contemporary introduction*. Routledge, New York 2006, s. 21-35, por. B. Fitelson: *Notes on the Predication Regresses of Parmenides, Bradley, and Loux*, Dostępny w World Wide Web: <<http://www.fitelson.org/125/regresses.pdf>>, [dostęp: 16.05.2009], [on-line], a także: T. Wetzel: *Bradley's Regress*, w: *The Sanford Encyclopedia of Philosophy*. (Spring 2009 Edition), ed. E. N. Zalta, Dostępny w World Wide Web: <<http://plato.stanford.edu/entries/states-of-affairs/bradleyregress.html>>, [dostęp: 16.05.2009], [on-line].

przedmioty, które są białe, np. Sokrates, nie mogą być **egzemplifikowane** [podkreślenia moje - M. B.]¹⁷.

Uniwersalia to przedmioty, których istnienie postulował Platon. Zgodnie z tzw. schematem Platońskim:

Gdy pewna liczba obiektów: $a \dots n$, ma tę samą własność, istnieje pewien przedmiot, tp , i relacja R , takie że każdy z przedmiotów: $a \dots n$, pozostaje w relacji do tp dzięki pozostawaniu w relacji R do φ przedmioty: $a \dots n$, zgadzają się pod względem cechy¹⁸.

Przedmiot φ to właśnie przedmiot uniwersalny. Jeśli mówimy o pewnej grupie ludzi, że są bogaci, to każdy z nich pozostaje w pewnej relacji R do przedmiotu uniwersalnego, o którym mówi się, że jest własnością bycia bogatym, bogactwem w ogóle. Owa relacja - którą Platon nazywał uczestniczeniem w idei - to **egzemplifikacja**¹⁹.

Wprowadzenie kategorii przedmiotów uniwersalnych umożliwiło Platonowi wytłumaczenie m.in., jak możliwa jest nasza wiedza o świecie, o dobru i złu, oraz objaśnienie mechanizmu prawdziwości zdań podmiotowo-orzecznikowych, które przypisują wielu przedmiotom tę samą własność. Warto podkreślić, że uniwersaliami są nie tylko własności - inaczej: „uniwersalia monadyczne”, lecz także relacje - czyli: „uniwersalia relacyjne”²⁰, co nie zawsze było oczywiste i powszechnie przyjmowane (np. sam Platon jako uniwersalia uznawał gatunki).

Związek między pojęciem egzemplifikacji a regresem Bradleya. Byty, takie jak: stany rzeczy, sytuacje czy fakty, są postulowane jako tzw. uprawdziwiacze (to, co sprawia, że zdanie jest prawdziwe, czyli je uprawdziwia) lub ogólniej: korelaty semantyczne zdań. Jeśli nazwom odpowiadają w świecie przedmioty, to zdaniom - sytuacje, czyli kompleksy pewnych składników. Do teorii sytuacji należy wyjaśnienie, jakie

¹⁷ G. Rodriguez-Pereyra: *Nominalism in Metaphysics*, w: *The Sanford...*, dz. cyt., Dostępny w World Wide Web: <<http://plato.stanford.edu/entries/nominalism-metaphysics/>>, [dostęp: 28.04.2009], [on-line], tłum. M. B., zob. także: C. Swoyer, *Properties*, w: *The Sanford...*, dz. cyt., Dostępny w World Wide Web: <<http://plato.stanford.edu/entries/properties/>>, [dostęp: 28.04.2009], [on-line], tłum. M. B., oraz: T. Bigaj: *Kłopoty z abstraktami*, w: tegoż: *Kwanty, liczby, abstrakty*. Warszawa 2002, s. 54 i nn.

¹⁸ M. J. Loux: *Metaphysics: a contemporary introduction*. Routledge, New York 2006, s. 18, tłum. M. B.

¹⁹ Zob. tamże.

²⁰ C. Swoyer, dz. cyt.

są to składniki, ile ich jest, czy istnieją sytuacje, które nie zachodzą, co jest korelatem zdań fałszywych itd. Przyjrzyjmy się jednemu ze stanowisk w ramach ontologii sytuacji, mianowicie tzw. konkretystycznemu kompozycjonalizmowi (*concrete compositionism*), którego przedstawicielem jest David M. Armstrong.

Zwolennicy tego stanowiska przyjmują następujące tezy:

(CC)

a. Jeśli a to dowolny przedmiot konkretny, natomiast F to własność, którą on posiada - wówczas są one składnikami sytuacji polegającej na posiadaniu F przez a ;

b. dla dowolnej n -argumentowej relacji R , jeśli zachodzi ona między konkretnymi indywiduami $a_1 \dots a_n$, to $a_1 \dots a_n$ i R są składnikami sytuacji polegającej na tym, że R zachodzi między tymi obiektami.

(CP) Jeśli a jest składnikiem sytuacji S , to S istnieje tylko wtedy, gdy istnieje a ²¹.

Thomas Wetzel twierdzi, że przyjęcie powyższych tez prowadzi do regresu Bradleya, ponieważ istnienie stanu rzeczy polega na połączeniu między przedmiotem a własnością {*resp.* relacją}. Przyjmijmy, że jest to równoznaczne z posiadaniem przez a własności F , choć nie jest to wyrażone *explicite*.

Zauważmy, że do zaistnienia stanu rzeczy o postaci $R(a,b)$ nie wystarczy samo istnienie wszystkich tych składników: przedmiotów a i b oraz relacji R - istnienie stanu rzeczy nie sprowadza się do istnienia ich mereologicznej sumy czy też zbioru²². Istnienie stanu rzeczy polega na tym, że a i b są do siebie w relacji R - możliwe jest to, że a i b nie pozo-
stawałyby do siebie w relacji R , a każde z nich istnieje autonomicznie poza stanem rzeczy $R(a,b)$. Wymagana jest więc relacja wyższego rzędu, która połączy te składniki - a tą relacją jest relacja **egzemplifikacji**. Pytanie, które należy sobie w tym miejscu zadać, brzmi „na czym polega egzemplifikacja?”. Odpowiadamy (zgodnie z tym, co zostało ustalone dotychczas), że jest to relacja wyższego rzędu, która zachodzi między pewnym przedmiotem a przedmiotem uniwersalnym (czyli własnością lub relacją), a więc sama również jest *universale*. Jednakże relacja ta

²¹ T. Wetzel, *States of Affairs*, w: *The Stanford...*, dz. cyt., dostępny w World Wide Web: <http://plato.stanford.edu/entries/states-of-affairs/>, [dostęp: 28.04.2009], [on-line], tłum. M. B.

²² Zob. wyżej uwagi Wolterstorffa oraz A. Betti, dz. cyt., s. 242.

również musi zostać połączona relacją egzemplifikowania z R oraz przedmiotami a i b itd.

Struktura logiczna regresu Bradleya. Teraz zamierzam przedstawić strukturę omawianego regresu. W tym celu wykorzystam ogólną definicję nieskończonego regresu autorstwa Davida Sanforda.

Argument odwołujący się do *regressus ad infinitum* (*infinite regress argument*) to argument, który zawiera następujące przesłanki:

(1) Istnienie:

$\exists x \exists y R(x,y)$,

zn. istnieje przedmiot, który jest w relacji R z innym przedmiotem.

(2) Asymetria:

$\neg x \neg y [R(x,y) \rightarrow \neg R(y,x)]$,

zn. jeśli x pozostaje w relacji R do y , to y nie pozostaje w tej relacji do x .

(3) Przechodność:

$\neg x \neg y \neg z \{[R(x,y) \wedge R(y,z)] \rightarrow R(x,z)\}$,

zn. jeśli x jest w relacji R z y , który pozostaje w niej do z , to x pozostaje w relacji R do z .

(4) Dziedziczność egzystencjalna:

$\neg x \neg y [R(x,y) \rightarrow \exists z R(z,x)]$,

zn. jeśli między x i y zachodzi relacji R , to coś pozostaje w relacji R do x .

(5) Skończoność;

Liczba obiektów połączonych relacją R jest skończona²³.

Warunki (2)-(3) precyzują własności relacji, w której pozostają do siebie członzy regresu. Warunek (5) jest sprzeczny z warunkami (1)-(4), ponieważ ich konsekwencją jest istnienie nieskończonej liczby przedmiotów. Z tego względu należy odrzucić przynajmniej jeden spośród nich wszystkich - jako fałszywy. Oczywiście może on być różny dla różnych regresów - decyduje o tym przyjmowana teoria.

Najważniejsze - z punktu widzenia prowadzonych przeze mnie rozważań - są przesłanki (1) oraz (4), czyli przesłanka istnienia oraz rekurencyjna formuła dziedziczności egzystencjalnej. Warunki (2) i (3) mogą

²³

D. H. Sanford: *Infinity and Vagueness*. "Philosophical Review", Nr 84, 1975, s. 520, tłum. M. B. Wybrałem definicję Sanforda jako najlepszą - wymagającą najmniej modyfikacji - w celu przedstawienia struktury regresu Bradleya. Należy jednak zaznaczyć, że definicja ta nie obejmuje wszystkich regresów. Inny schemat proponuje np. O. Black: *Infinite Regresses, Infinite Beliefs*, w: *Proceedings from the Austrian Ludwig Wittgenstein Society*, 2003, Dostępny w World Wide Web: <<http://sammelpunkt.philo.at:8080/1508/1/black.pdf>>, [dostęp: 20.05.2008], [online], s. 40.

być zastąpione innym - np. odwołującym się do pojęcia relacji ances-tralnej i zakładającym jej niezwrotność²⁴ - a to, czy któryś z powyż-szych warunków jest spełniony, zależy od tego, z jaką konkretnie relacją mamy do czynienia (zwykle przesłanki te dane są *implicite* ze względu na semantyczne właściwości danego predykatu relacyjnego). Na mocy definicji uniwersaliów i partykulariów wiemy, że relacja egzemplifikacji jest asymetryczna, i że nie jest możliwe zapętlenie się wygenerowanego łańcucha przedmiotów.

Struktura logiczna regresu Bradleya ma zatem postać:

(1) $\$ x \$ y \$ u u(x,y)$.

(2) $" x " y " u [u(x,y) \rightarrow \$ u' u' ((x,y), u)]^{25}$.

Ocena regresu Bradleya. Regres Bradleya jest błędny na gruncie ontologii sytuacji, w której są spełnione następujące warunki (z których każdy osobno jest konieczny, natomiast wzięte łącznie stanowią waru-nek wystarczający):

(i) regres Bradleya ma w ramach tej teorii charakter eksplikacyjny lub definicyjny, tzn. na jej gruncie warunkiem prawdziwości sądu „ $R(a,b)$ ” jest zachodzenie pewnej sytuacji S , takiej że między przed-miotami a i b zachodzi relacja R ;

(ii) przedmioty a i b oraz relację R uważa się za składniki sytuacji 5 -jeżeli istnieje sytuacja S , to istnieje również jej składniki;

²⁴ Relacja ancestralna $*R$ dla pewnej dwuargumentowej relacji R to taka relacja, która speł-nia następujące warunki: (1) $" x " y R(x,y) \rightarrow *R(x,y)$; (2) $" x " y " z [*R(x,y) \wedge *R(x,z) \rightarrow *R(x,z)]$; (3) $" x " y [\langle x,y \rangle \in D(R) \times D(R) \rightarrow (x,y) \in D(*R) \times D(*R)]$. Przykładem relacji ancestralnej $*R$ - ze względu na relację R : bycia rodzicem - jest relacja bycia przodkiem. Zob. T. Roy, T. Roy: *What's So Bad About Infinite Regress?*, Dostępny w World Wide Web: <<http://philosophy.csusb.edu/~troy/regress-pap.pdf>>, [dostęp: 14.12.2009], [kom-puteropis on-line], s. 28.

²⁵ Regres Parmenidesa ma na natomiast postać: (1) $\$ x \$ u u(x)$, (2) $" x " u [u(x) \rightarrow \$ u' u'(u(x))]$. Regres Parmenidesa dotyczy uniwersaliów monadycznych (własności), natomiast Bradleya - uniwersaliów relacyjnych. Relacja u' to relacja egzemplifikacji. Należy zaznaczyć, że w tym artykule nie rozstrzygam, ile jest relacji egzemplifikacji. Można uznać, że na kolejnych etapach regresu pojawia się ten sam powszechnik egzemplifikacji (u') lub że na każdym - inna, wyższego rzędu (u' , u'' , u''' itd.). W drugim wypadku konsekwencją jest istnienie nieskończonej liczby różnych powszechników egzemplifikacji, to zaś może stanowić wadę dla zwolenników brzytwy Ockhama.

(iii) relacja R to *universale*, które jest substancją, czyli bytem niezależnym od jakichkolwiek obiektów, które ją egzemplifikują (jeśli zbiór przedmiotów egzemplifikujących daną relację R byłby inny, to relacja ta nie przestałaby być identyczna z sobą);

(iv) samo istnienie a , b i R nie wystarcza do prawdziwości sądu „ $R(a,b)$ ”; relacja R nie wiąże obiektów a i b - do tego potrzebna jest pewna relacja wyższego rzędu: egzemplifikacja;

(v) egzemplifikacja jest to relacja również traktowana jako *universale*, czyli tak samo jak relacja R , a zatem, aby połączyć elementy, wymaga relacji egzemplifikowania wyższego rzędu.

Teoria, w której warunki te są spełnione, nie dostarcza odpowiedzi na pytanie, co to znaczy dla dwóch przedmiotów, że pozostają do siebie w pewnej relacji R . Wynika to z błędnego rozumienia relacji - świadczy o tym wyraźnie niepokojący sposób mówienia o naturze bytów uniwersalnych i ich relacji z przedmiotami konkretnymi. N.G. Kulkami uczynił z tego zarzut wobec Bradleya:

W końcu, mamy silne powody, by sądzić, że sposób myślenia Bradleya jest naznaczony mylnymi analogiami fizycznymi. Jest taki fragment na stronie 28 [w polskim wydaniu na stronie 30 - przyp. M. B.J, na który nie powołują się ani zwolennicy, ani przeciwnicy Bradleya. Ja nie należę do żadnej z tych grup, więc mogę go zacytować: „Jeśli traktuje się powiązanie relacyjne jak ciało stałe, takie jak rzecz, trzeba wykazać, a wykazać tego nie można, w jaki sposób inne przedmioty są z nim łączone. Jeżeli zaś pojmuje się ją jako pewnego rodzaju medium lub nie-substancjalny ośrodek, to nie jest ono już powiązaniem”²⁶.

Jak sądzę, w świetle powyższych rozważań (szczególnie zaś uwag Olsona), zarzut ten należałoby raczej postawić nie tyle Bradleyowi, ile zwolennikom uniwersaliów w związku z ich sposobem wyjaśniania relacji między bytami dwóch rodzajów - konkretami i abstraktami. Te drugie bowiem są opisywane w kategoriach niewiele różniących się od tych, w których uchwytywane są te pierwsze: jako samodzielne i autonomiczne byty, różnica zaś polega jedynie na tym, że np. pozbawia się je właściwości bycia czasowo-przestrzennymi lub wchodzenia w związki przyczynowo-skutkowe. Jest to, oczywiście, tylko jeden z całej gamy

²⁶

N. G. Kulkami: *Bradley's Anti-Relational Argument*. "The Philosophical Quarterly", Vol. 7, No. 27, 1957, s. 108, tłum. M. B.

problemów, które dotyczą bytów abstrakcyjnych: definicji, kryteriów identyczności, zdolności człowieka do ich poznawania czy interakcji z konkretnymi. Powtórzmy jednak, że argument Bradleya nie przesądza o nieistnieniu przedmiotów ogólnych, lecz wskazuje na pewne usterki naszego ich pojmowania - nieadekwatność definicji - i świadczy o potrzebie eksplikacji pojęcia powszechnika. Nie można w szczególności powiedzieć, że realiści lub ontolodzy sytuacji się mylą - mylą się dopiero wtedy, jeśli żaden ze sposobów uniknięcia tego regresu, które są w stanie zaproponować, nie spełni swego zadania.

Za podsumowanie tej części moich rozważań niech posłużą słowa zagorzałej przeciwniczki ontologii faktów, Arianny Betti: „problem kleju jest w teoriach faktów, których dotyczy, nierozwiązywalny”²⁷. Nie jestem przekonany o nierozwiązywalności tego problemu, choć podzielam zdanie, że nie doczekał się on jeszcze satysfakcjonującego rozwiązania²⁸. Do powyższego fragmentu należy jednak dodać zastrzeżenie, że istnieją teorie faktów, których ten problem nie dotyczy - do czego wrócę w końcowej części artykułu.

Wojtowicz ocena regresu Bradleya. W kolejnej części chciałbym omówić ewaluację regresu Bradleya dokonaną przez Annę Wojtowicz. Podjętą przez nią próbę uważam za interesującą z przynajmniej kilku powodów, mianowicie ze względu na: podanie wyraźnej definicji regresu (traktowanego jako błąd definicyjny na gruncie pewnej teorii *T*), sformułowanie *explicite* kryteriów oceny argumentów odwołujących się do *regressus ad infinitum* oraz zwrócenie uwagi na potrzebę rozważenia problemów ogólnej natury, takich jak: o czym owe argumenty świadczą i kiedy można się nimi posłużyć²⁹.

Wojtowicz uznaje obecny w literaturze przedmiotu podział na regresy błędne i niebłędne, który jednak utożsamia z podziałem na regresy przedmiotowe i metajęzykowe. Przyjmuje ona następującą definicję:

Nieskończony regres postaci:

x jest A zawsze i tylko wtedy, gdy y_1 jest B_1 ;

y_1 jest B_1 zawsze i tylko wtedy, gdy y_2 jest B_2 -

²⁷ A. Betti, dz. cyt., s. 236.

²⁸ Zob. K. R. Olson, dz. cyt., s. 45.

²⁹ A. Wojtowicz: *Znaczenie...*, dz. cyt., s. 171.

y_n jest B_n zawsze i tylko wtedy, gdy y_{n+1} jest B_{n+1}

nazwiemy **regresem przedmiotowym** zawsze i tylko wtedy, gdy terminy y_{i+1} B_{i+1} należą do tego samego języka, co terminy y_i B_i ³⁰, (...) [natomiast] **regresem metajęzykowym** zawsze i tylko wtedy, gdy terminy y_{i+1} B_{i+1} należą do metajęzyka języka, do którego należą terminy y_i B_i ³¹.

Autorka ilustruje obie kategorie regresów przykładami. Analiza regresów przedmiotowych nie budzi moich zastrzeżeń, jednakże metajęzykowych - tak. Wojtowicz stwierdza bowiem, że:

Wadliwość nieskończonego regresu polega nie na tym, że poszczególne równoważności w nim występujące są fałszywe, ale na tym, że nie są one skuteczne jako definicje pojęcia A . Jeśli w definicji jakiegoś pojęcia napotykamy nieskończony regres, to nie istnieje efektywna metoda stwierdzenia, czy dany obiekt podpada pod to pojęcie czy nie (...). Dodatkowo, jeśli założymy, że pojęcie A jest niepuste, to z tego, że w definicji występuje nieskończony regres wynika, że istnieje nieskończenie wiele obiektów y_1 y_2 , ... (...), co może być wnioskiem po prostu fałszywym.

Kryterium wadliwości jako nieskuteczności definicyjnej dotyczy w równym stopniu regresów przedmiotowych, jak i metajęzykowych. Tymczasem Wojtowicz twierdzi, że o ile regresy przedmiotowe są błędne, o tyle metajęzykowe - nie. Jest to - moim zdaniem - niekonsekwencja. Przyjrzyjmy się w związku z tym przykładom regresów metajęzykowych.

Pierwszy przykład to regres oparty na konwencji T Alfreda Tarskiego: „Zdanie p jest prawdziwe” wtedy i tylko wtedy, gdy zdanie „Zdanie p jest prawdziwe” jest prawdziwe. Gdyby uznać tę równoważność za definicję, wówczas, by dowiedzieć się, czy zdanie znajdujące się po lewej stronie równoważności jest prawdziwe, należałoby sprawdzić najpierw, czy zdanie po prawej stronie jest prawdziwe. Mówiąc obrazowo, transfer prawdziwości przebiegałby w dół z języka wyższego rzędu.

Regres ten w literaturze przedmiotu jest charakteryzowany jako wzorcowy przykład regresu niebłędnego³². Jednakże powodem, dla którego tak jest, wydaje się fakt, że transfer prawdziwości przebiega w tym

³⁰ Tamże, s. 172.

³¹ Tamże.

³² Tak uważają m.in. W. Vallicella, T. Roy, A.-S. Maurin.

łańcuchu w górę. To zdanie po lewej stronie równoważności określa wartość logiczną nie tylko zdania po prawej stronie równoważności, lecz także każdego zdania należącego do metajęzykowego ciągu nadbudowanego nad nim. Na gruncie koncepcji Tarskiego równoważności te nie mają charakteru definicyjnego, natomiast dysponujemy definicją prawdy niezależną od tego regresu, która prawdziwość zdania uzależnia od tego, jaki jest świat, nie zaś od tego, jaka jest wartość logiczna zdań z metajęzyka.

Drugi przykład dotyczy definiowania spójników logicznych: otrzymujemy następujący ciąg definicji:

$v(\alpha \wedge \beta) = 1$ zawsze i tylko wtedy, gdy $v(\alpha) = 1$ i $v(\beta) = 1$;

„ $v(\alpha) = 1$ i $v(\beta) = 1$ ” jest prawdziwe zawsze i tylko wtedy, gdy „ $v(a) = 1$ ” jest prawdziwe i „ $v(\beta) = 1$ ” jest prawdziwe;
itd.

Jeśli nakładamy na każde definiowanie warunek efektywności - w sensie takim, jak w cytowanym wyżej fragmencie - to sądzę, że należy stwierdzić również nieefektywność powyższej definicji. Wojtowicz stwierdza jednak, że „istnienie takich regresów świadczy jedynie o tym, że sens pewnych pojęć jest siłą rzeczy zrelatywizowany do metajęzyka danego języka”³³, przy czym chodzi o inne zrelatywizowanie niż w wypadku definicji przedmiotowych, które również formułujemy w metajęzyku.

Pewną drogą wyjścia z tej sytuacji wydaje się autorce stwierdzenie, że „jeśli w metajęzyku używamy pojęcia analogicznego do pojęcia definiowanego w języku, to trzeba je również w sposób analogiczny rozumieć”³⁴, lub że pewna logika - np. klasyczna - ma wyróżniony charakter. Ów wyróżniony charakter powinien - moim zdaniem - polegać na tym, że sens spójników logicznych rozumiemy niezależnie od definicji, która wikała nas w nieskończony regres. W języku Romane’a Clarka powiedzielibyśmy, że dysponujemy kategoriycznym pojęciem spójników logicznych, nie tylko zaś warunkowym³⁵. Gdyby nasze rozumienie

³³ Tamże, s. 176.

³⁴ Tamże.

³⁵ R. Clark: *Vicious Infinite Regress Arguments*. „Philosophical Perspectives”, Vol. 2, 1988, s. 373.

spójników miałyby nie być niezależne od nieskończonego ciągu, wówczas raczej należałoby powiedzieć, że w kolejnych metajęzykach analogicznie go nie rozumiemy. W tej kwestii nie mam jasności, jednakże ucieczką z nieskończonego regresu semantycznego definiowania spójników może być odwołanie się do spójników języka naturalnego³⁶, do definicji za pomocą matryc logicznych lub po prostu stwierdzenie, że rozumiemy to pojęcie, ponieważ logika klasyczna jest wrodzona (co oczywiście wymagałoby osobnego uzasadnienia).

Na podstawie powyższych rozważań sądzę, że kryterium utożsamiające błędność regresów z przedmiotowością, niebłędność zaś - z metajęzykowością jest zawodne i na razie nie mamy podstaw do przyjęcia go. Nie zmienia to jednak faktu, że kwestia metajęzykowości wymaga głębszego rozpatrzenia niż dokonane przeze mnie.

O ile sądzę, że przyjęte przez autorkę kryterium oceny jest niewystarczające, o tyle - przy pewnych zastrzeżeniach - zgadzam się z dokonaną ewaluacją regresu Bradleya. Jak sądzę, kluczowe dla tej oceny jest stwierdzenie, że „oba regresy - czyli regres Bradleya i jego parafraza w języku teorii mnogości - są na siebie w naturalny sposób przekładalne”³⁸, przenosi ono bowiem rozważania dotyczące tego argumentu w zupełnie inny kontekst teoretyczny niż ten scharakteryzowany powyżej, a naturalność przekładu jest z tego względu nieco złudna.

Regres Bradleya przybiera w języku teorii modeli następującą postać:

Niech dany będzie model M i zdanie " $R(a,b)$ ".

Sytuacja opisywana przez zdanie " $R(a,b)$ " jest faktem zawsze i tylko wtedy, gdy $\hat{a}^M, b^M \hat{\vDash} R^M$;

$\hat{a}^M, b^M \hat{\vDash} R^M$ zawsze i tylko wtedy, gdy $\hat{a} \hat{a}^M, b^M \hat{\vDash} R^M \hat{\vDash} \hat{1}$;

$\hat{a} \hat{a}^M, b^M \hat{\vDash} R^M \hat{\vDash} \hat{1}$ i $\hat{1}$ zawsze i tylko wtedy, gdy $\hat{a} \hat{a} \hat{a}^M, b^M \hat{\vDash} \hat{1} R^m$), $\hat{1}_2 \hat{1}_1$
³⁸

³⁶ Zob. M. Tałasiewicz: *Matematyczna interpretacja epistemologii*. „Filozofia Nauki”, Nr 1, 1994, s. 107. Autor przytacza opinię Woleńskiego, że „po to, by formalizacja była możliwa, coś musi pozostać niesfonnalizowane” (dotyczy ono regresu w definiowaniu prawdy dla kolejnych metajęzyków).

³⁷ A. Wojtowicz: *Regres Bradleya*, dz. cyt., s. 199.

³⁸ Zob. tamże.

Na gruncie teorii mnogości odpowiednikiem relacji wyższego rzędu, która łączy przedmioty z określoną relacją (egzemplifikacji), jest relacja należenia. Jak stwierdza Wojtowicz, „uznanie, że relacja należenia $\hat{I}$ jest argumentem pewnej innej relacji, na gruncie teorii mnogości szybko prowadzi do sprzeczności”³⁹. Nadaje to relacji należenia pewien wyróżniony charakter, co sprawia, że nie traktujemy tej relacji jak każdą inną - pojęcie należenia jest w istocie pojęciem pierwotnym teorii mnogości. Należy zwrócić uwagę, że wśród realistów istnieją zwolennicy takiego właśnie traktowania egzemplifikacji: jako nierelacyjnej więzi, pierwotnego węzła⁴⁰, jednakże traktuje się postulowane przez nich rozwiązanie jako nieuzasadniony akt woli filozofa lub desperacką i uczynioną *ad hoc* próbę uniknięcia paradoksu⁴¹. Jeśli jednak pominąć inne trudności tej koncepcji⁴², wydaje się ona motywowana analogią między relacją należenia i egzemplifikacją.

Innym ważnym problemem pozostaje kwestia, czy relacje pojmowane jako składniki sytuacji mogą być utożsamiane z teoriomnogościowymi relacjami traktowanymi jako dystrybutywne zbiory par uporządkowanych, czy takie utożsamienie jest rozwiązaniem zgodnym z ontologiczną naturą sytuacji. O ile bowiem - moim zdaniem - regres Bradleya nie zagraża teoriom sytuacji uprawianym w sposób formalny, o tyle jest groźny dla ich interpretacji filozoficznych czy ontologicznych, gdy staramy się powiedzieć coś wykraczającego poza formalną charakterystykę relacji. Problem ten przypomina trudności związane z utożsamianiem zbiorów przedmiotów i własności: możemy wszak charakteryzować własność bycia zielonym ekstensjonalnie, jednakże nie wyczerpuje to treści zawartej w tym pojęciu - podobnie jak własności, tak i relacje są uniwersalami różnymi od zbiorów, zasadniczo do nich niesprowadzalnymi⁴³. Wyrażając tę myśl jeszcze inaczej: możemy mówić o własności

³⁹ Tamże.

⁴⁰ M. Loux, dz. cyt., s. 35 i N. Wolterstorff, dz. cyt. s. 94.

⁴¹ M. Loux, dz. cyt., s. 35.

⁴² Zob. np. A. Betti, dz. cyt., s. 243 i nn.: autorka wskazuje na podobieństwo między problemem powiązania konkretnych z abstraktami a Kartezjańskim problemem związku między *res cogitans* a *res extensa*, który nie doczekał się zadowalającego rozwiązania.

⁴³ Zob. T. Bigaj, dz. cyt., s. 61.

bycia zielonym jako o zbiorze wszystkich przedmiotów zielonych, niemniej jednak nie sądzimy, że przedmiot jest zielony, dlatego że należy do takiego zbioru, lecz że należy do tego zbioru, ponieważ jest zielony (ponieważ jest prawdą, gdy mówimy, że jest zielony⁴⁴). Wyjaśnienie, dlaczego dany przedmiot jest zielony, wymaga odwołania się do zupełnie innego rodzaju faktów, np. fizycznych.

Zakończenie. Regres Bradleya - jak to przedstawiłem w niniejszym artykule - jest groźny w zależności od tego, na gruncie jakiej teorii jest rozważany. W szczególności zagraża on stanowisku konkretystycznego kompozycjonalizmu, które reprezentuje Armstrong. Ponieważ regres Bradleya jest uważany za argument przemawiający przeciw faktom i ontologii sytuacji⁴⁵, warto zaznaczyć, że grozi on tylko niektórym teoriom faktów. Ponadto, oprócz tego, że jest argumentem negatywnym⁴⁶, może zostać ujęty jako argument pozytywny na rzecz tych teorii, które unikają regresu Bradleya - choć wówczas nie jest argumentem rozstrzygającym, jedynie sprzyjającym⁴⁷.

Uniknąć regresu Bradleya można przynajmniej na kilka sposobów: przez zanegowanie przesłanki istnienia, czyli uznanie, że choć rzeczy pozostają do siebie w relacjach, to jednak same relacje nie istnieją (to rozwiązanie Russella⁴⁸); przez uznanie egzemplifikacji za więź, czyli coś innego niż relację pojętą jako powszechnik - a zatem ucięcie regresu na pierwszym kroku (Strawson⁴⁹); przez ujęcie stanu rzeczy jako przedmiotów splecionych niczym ogniwa w łańcuchu (Wittgenstein⁵⁰), co Olson interpretuje jako ujmowanie struktury stanu rzeczy bez odwoływania się

⁴⁴ Zob. definicję formalnego pojęcia relacji *Logika formalna: zarys encyklopedyczny z zastosowaniem do informatyki i lingwistyki*, red. W. Marciszewski. Warszawa 1987, s. 95.

⁴⁵ A. Betti, dz. cyt.

⁴⁶ O podziale na argumenty pozytywne i negatywne zob: D. Sanford: *Infinite Regress Arguments*, w: *Principles of Philosophical Reasoning*, ed. J. Fetzer, Rowman and Allanheld. Totowa 1984.

⁴⁷ Zob. A. Wojtowicz: *Znaczenie nazw...*, dz. cyt., s. 158 i 157.

⁴⁸ N. Wolterstorff, dz. cyt., s. 99.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 2006, Teza 2.03, s. 8.

do relacji pojętych jako abstrakcyjne byty⁵¹; traktowanie relacji jako bytów niekompletnych czy też nienasyconych (Frege⁵²), uznanie sytuacji za ontologicznie pierwotne względem przedmiotów (Wojtowicz⁵³).

Summary

The paper is devoted to the problem of an evaluation of so-called Bradley's regress. For a simplicity of the discussion, I assume that the only vicious regresses are the regresses of explication (so, in a certain case, also the regresses of definition). I start with a review of an original version of this argument, published by F.H. Bradley in "Appearance and reality", then I show its contemporary interpretations on the basis of ontology of situations. I attempt to demonstrate the viciousness of Bradley's regress on an example of certain theories and also to define what conditions have to be met by them. In order to do that, I consider the role of a notion of exemplification in generating Bradley's regress and I show its logical structure. I also discuss the evaluation of Bradley's argument done by Anna Wojtowicz, and especially a chosen criterion for the viciousness and relation between exemplification and a set-theoretical relation of membership. In conclusion I give examples of theories that avoid the problems connected with Bradley's regress.

Key words: *regressus ad infinitum*, infinite regress argument, Bradley's regress, states of affairs.

⁵¹ K. R. Olson, dz. cyt., s. 48.

⁵² G. Frege: *Pojęcie i przedmiot*, w: tegoż, *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 1997, s. 22, zob. także K. R. Olson, dz. cyt., s. 49.

⁵³ A. Wojtowicz: *Znaczenie nazw...*, dz. cyt., s. 199 i nn. oraz 221.

TOMASZA. PUCZYŁOWSKI
Uniwersytet Warszawski

UWAGI O DEFINICJI KŁAMSTWA

Wstęp. Czy kłamanie i wytwór tej czynności - kłamstwo - jest interesujące z punktu widzenia epistemologii i logiki? W pracy przedstawione zostaną racje za twierdzącą odpowiedzią na to pytanie. Przedstawione zostaną również kłopoty pojęciowe wiążące się z eksplikacją pojęcia kłamstwa, a także kilka przykładów w celu określenia adekwatności dotychczasowych definicji zjawiska. Na koniec zaproponowana zostanie definicja wolna od defektów dostrzeżonych w dyskutowanych definicjach.

Źródła poznania. Aby racje, ze względu na które kłamstwo było interesujące z punktu widzenia epistemologii i logiki, stały się przekonujące, powiedzieć należy najpierw słowo o logice i epistemologii. Oczywiście nie jest łatwo powiedzieć ani czym jest kłamstwo, ani czym jest logika lub epistemologia - być może nie można nawet podać adekwatnej charakterystyki żadnego z nich. Tym niemniej nie roszcząc pretensji do podania pełnego i wyczerpującego opisu tych nauk, na potrzeby wyjaśnienia doniosłości poznawczej problemów pojęciowych związanych z kłamstwem i kłamaniem, przedstawmy stosunkowo ogólną i swobodną ich charakterystykę, zwracając uwagę na elementy wspólne.

Otóż, można powiedzieć, logika, podobnie jak epistemologia, zajmuje się między innymi analizą źródeł poznania ze względu na prawomocność czynności poznawczych z nimi związanych. Jak rozumieć to twierdzenie? W szczególności - czym są „źródła poznania”, o których w tej charakterystyce mowa? Najogólniej

(Def 1) Przez „źródło poznania” rozumiemy to, co zmienia nasze przekonania (lub wiedzę).

Zmiana przekonań - o której wyżej mowa - polegać może na ich:

- a) ekspansji (tj. przyjęciu pewnego nowego przekonania),
- b) kontrakcji (tj. odrzuceniu pewnego żywionego przekonania),
- c) rewizji (tj. odrzuceniu pewnego ze względu na przyjęcie nowego, z odrzucanym przekonaniem niezgodnego)

Gdy nie wiem, jak pewna osoba ma na imię, a spytam ją i w odpowiedzi usłyszę „Maria”, to jeżeli uznam, że pytana osoba tak ma na imię, wypowiedź tę (lub też samą osobę) określić będę mógł źródłem mego poznania. Gdy przypuszczam, jak pewna osoba ma na imię, ale zwracając się do niej zgodnie z tym wyobrażeniem nie widzę spodziewanej reakcji, a faktyczna reakcja tej osoby wyraża zdumienie tym, jak się do niej odnoszę, to odrzucę wcześniejsze przekonanie dotyczące imienia zaczepianej osoby - a osobę lub jej reakcję uznać będę gotów za źródło (mego) poznania.

Oczywiście gdy zmienia się nasza wiedza, zmieniają się tym samym nasze przekonania - bo wiedza jest pewnym szczególnym ich rodzajem. Wiedza jest to przekonanie prawdziwe i uzasadnione - prawdziwość oraz uzasadnienie są koniecznymi warunkami nakładanymi na przekonania roszczące pretensje do wiedzy. To jednak, czy te warunki nakładane na wiedzę są łącznie wystarczające, stanowi przedmiot wciąż żywej filozoficznej debaty. Dlatego gdy coś wpływa na zmianę naszej wiedzy - określimy to „źródłem poznania *sensu stricto*”, gdy zmienia nasze przekonania - prawdziwe i uzasadnione lub też nieprawdziwe lub nieuzasadnione - „źródłem poznania *sensu largo*”.

W pewnych kontekstach wygodniej jest rozumieć zwięzły zwrot „źródło poznania” eliptycznie. Zgodnie z tym skrótowym zwrotem powiedzieć można (jak było to powiedziane w prezentowanych wyżej przykładach), że to pewna osoba, rzecz, myśl, zdarzenie, czyn jest źródłem naszego poznania, o ile tylko zmieniły się nasze przekonania. Z różnych względów razić może taka ontologiczna swoboda. Dlatego też powyższą definicję źródła poznania *sensu stricto* zastąpimy nieco ściślejszym jego rozwinięciem, *explicite* oddającym jego relacyjny charakter:

(Def 2) Źródłem poznania osoby x co do tego, czy (kiedy, gdzie, kto, jak itd.) p jest y ztw x zmienił swe przekonanie co do tego, czy (kiedy, gdzie, kto, jak itd.) p za sprawą y .

Źródłem mego poznania co do tego, czy wybiła już północ jest to, że spojrzałem na zegarek, ponieważ wiem to, dzięki temu, że spojrzałem na zegarek; źródłem mego poznania tego, że najwyższym szczytem Alp Julijskich jest Triglav jest to, że zajrzałem do *Encyklopedii PWN* - wiem to o Alpach Julijskich i o Triglavie dzięki temu, że w tej encyklopedii odnalazłem tę informację.

Przekonania. Pojęcie źródła poznania określone jest za pomocą pojęcia przekonania lub wiedzy - wiedza jest jednak, jak zostało to wyżej wspomniane, rodzajem przekonań. Czym one są? Co to w szczególności oznacza, iż ktoś jest przekonany, że p ? Przyjmijmy na potrzebę tego opracowania, że:

(Def. 3) X jest przekonany, że p ztw X uznaje (lub gotów jest uznać) jakieś zdanie głoszącego (stwierdzającego), że p za prawdopodobne lub prawdziwe.

Przy czym to, że zdanie coś głosi, rozumiemy:

(Def. 4) Zdanie α języka J głosi (stwierdza) to, że p ztw zgodnie z regułami J : (α jest prawdziwe, gdy jest tak, że p , i α jest fałszywe, gdy nie jest tak, że p) (' α ' jest nazwą pewnego zdania języka J a ' p ' jego przekładem na język polski).

Gdy osoba x uznaje zdanie a , które głosi to, że p , za prawdziwe, to powiemy, że zdanie a wyraża przekonanie x , że p (a to, że p jest treścią przekonania x - a) Definicję 3 należy traktować jedynie jako pierwsze przybliżenie tego, co przez pojęcie przekonania rozumiemy. Zgubna ta definicja każdemu, kto - najwyraźniej z namysłem i szczerze - wypowiada zdanie „Hans Kloss zostanie odznaczony”, pozwala przypisać przekonanie, że Hans Kloss zostanie odznaczony. Niestety, pojęcie treści zdania - tego, co zdanie stwierdza - nie jest pojęciem jasnym. Przy

pewnym jego rozumieniu - gdzie dwa zdania mają tę samą treść, o ile zbudowane są tak samo ze składowych o tej samej referencji - zdanie „Hans Kloss zostanie odznaczony” oraz „J-23 zostanie odznaczony” (a także „Kaczor Donald zostanie odznaczony”) mają tę samą treść; kto więc uzna jedno z tych zdań, temu przypisać będzie można przekonanie, że J-23 będzie odznaczony. To zaś wydawać się może niepokojące. Skłonni jesteśmy bowiem (chcieć) odróżniać czyjeś przekonanie, że Gwiazda Wieczorna jest widoczna o zmierzchu, od tego kogoś przekonania (lub jego braku), że Gwiazda Poranna jest widoczna o zmierzchu, nawet jeżeli Gwiazda Wieczorna jest Gwiazdą Poranną. Innymi słowy: można uznać za prawdziwe zdanie „Gwiazda Wieczorna jest widoczna o zmierzchu” a nie uznawać za takie zdania „Gwiazda Poranna jest widoczna o zmierzchu”, pozostając przy tym kompetentnym użytkownikiem języka polskiego oraz osobą całkiem racjonalną. Jeżeli uznamy (za Def. 4), że te dwa zdania mają tę samą treść - ich warunki prawdziwości są bowiem takie same - to (w świetle definicji 3) ten jest przekonany, że Gwiazda Poranna jest widoczna o zmierzchu, kto uzna jedno z tych dwóch zdań, choćby nawet sam przedmiot naszej askrypcji oponował mówiąc „To nie Gwiazda Poranna jest widoczna o zmierzchu, lecz Wieczorna!”. Dodatkową trudność napotkamy chcąc przypisać pewne przekonanie (a więc stan psychiczny) jakiemuś zwierzęciu, niemowlęciu, istocie nieuznającej (i niemającej takiej dyspozycji) żadnych zdań, bez względu na ich treść. Definicja 3 pozwala jednak - przynajmniej w sytuacjach dalej opisywanych - trafnie przypisać pewne przekonania na podstawie pewnego zachowania językowego (lub odpowiedniej dyspozycji do takiego zachowania) określonego podmiotu poznającego.

Źródła poznania. Zgodnie z przyjętym rozumieniem, źródła poznania co do tego, czy (kiedy, gdzie itp.) *p* mogą być różnorodne. O tym, o której godzinie dziś wstałem, dowiedzieć się (przekonać się) mogłem dzięki temu, że w odpowiedniej chwili się o to spytałem, że spojrzałem na zegarek, że wywnioskowałem z tego, iż usłyszałem dzieci sąsiada idące do szkoły, że zadzwonił telefon i ktoś mnie o tym poinformował a ja dałem temu wiarę itd. Liczne w tym znaczeniu źródła poznania zwykło się klasyfikować rozróżniając trzy typy: doświadczenie, rozumowanie i autorytet epistemiczny.

Mówimy więc, że źródłem czyjegoś poznania co do tego, że p jest doświadczenie, gdy ów ktoś spostrzegł, że p (lub - ściślej - źródłem poznania osoby x co do tego, czy p jest doświadczenie, gdy x spostrzegł, czyż).

Na przykład wiem, że dziś rano jechałem windą ze swoim sąsiadem. Skąd to wiem? Spostrzegłem bowiem (ściślej - zobaczyłem) dziś rano, że jechał on ze mną windą. Oczywiście mogłem spostrzec sąsiada w swej windzie nie tylko go widząc, ale i dzięki innym zmysłom: węchowi, słuchowi, dotykowi, a nawet dzięki zmysłowi smaku.

Dalej, mówimy, że źródłem poznania osoby x , czy p jest wnioskowanie, gdy x dowiedział się (uznał to), czy p , na podstawie innego przekonania, wcześniej żywionego.

Na przykład to, że Mieszko I nie palił tytoniu, wywnioskowałem dzięki uświadomieniu sobie, że tytoń pochodzi z Ameryk, te zaś zostały odkryte przez Kolumba, że Mieszko I żył zanim ta wyprawa miała miejsce, że Mieszko I nie mógł żyć tak długo, by doczekać powrotu z Nowego Świata Kolumba i jego dzielnych *marinheiros*.

Z tym źródłem poznania związane są czynności poznawcze, najbardziej interesujące z punktu widzenia logiki: wnioskowanie, definiowanie, klasyfikowanie. Przedmiotem badań logiki są więc m.in. formy i reguły poprawnych wnioskowań, gdzie relacje poprawności określa się ze względu na budowę i wartości logiczne zdań, które zdają sprawę z tych czynności.

W końcu ostatnim typem źródła poznania jest tzw. autorytet epistemiczny. Mamy z nim do czynienia wtedy, gdy ktoś pytany o to, skąd to a to wie, odpowiada np. „X mi to powiedział”. Innymi słowy:

Źródłem poznania podmiotu x co do tego, czy p jest autorytet epistemiczny wtw x wie, czy p dzięki treści jakieś wypowiedzi pewnego podmiotu y (różnego od x).

Dlaczego w definiensie powyższej definicji mowa jest o treści wypowiedzi, a nie o wypowiedzi jako takiej? Otóż racją przemawiającą za tym, by tego typu źródło poznania powiązać z treścią wypowiedzi, a nie tylko z nią samą, jest chęć wykluczenia sytuacji, w której uznalibyśmy przekonanie o tym, że x mówi fałszem, za mające swe źródło w tym typie źródła poznania, na podstawie tego, że x powiedział coś fałszem.

Nie jest tak, że każda wypowiedź każdego podmiotu jest lub być może źródłem poznania *sensu stricto* w znaczeniu definicji 2. Gdy damy wiarę godnej zaufania osobie twierdzącej fałszywie, że *p*, to przekonanie przyjęte na podstawie tej wypowiedzi nie będzie wiedzą. Podobnie gdy mieć będziemy „mocne” dane przemawiające przeciwko temu, o czym ktoś mówi, przyjęcie przekonania nie musi być uznane za uzasadnione.

Nie jest prosto, o ile w ogóle jest to możliwe, powiedzieć, jakie warunki powinny być spełnione, by zmianę przekonań powstałą dzięki treści czyjejś wypowiedzi uznać za uzasadnioną, a tym samym - kiedy przekonanie powstałe dzięki treści czyjejś wypowiedzi uznać za uzasadnione. Warunki te można przykładowo spróbować określić następująco (patrz np. Stevenson 1993):

Jeżeli (i) odbiorca *O* usłyszał i uznał, iż nadawca *N* twierdzi, że *p*, to: przekonanie *O*, że *p* jest uzasadnione zawsze i tylko wtedy, gdy jednocześnie:

(ii) *O* nie ma powodów sądzić, że *N* nie był z nim szczery oraz

(iii) *O* nie ma żadnych świadectw przeciwko temu, że *p* oraz

(iv) *O* ma racje za tym, iż przekonanie *N* o tym, że *p* jest uzasadnione

(albo (iv*) *O* nie ma racji za tym, by przekonanie *N*, że *p* było nieuzasadnione)

Nie dyskutując z zasadnością tego typu listy warunków trzeba zauważyć, że rozpoznanie (lub choćby podejrzenie) jako kłamstwa pewnej wypowiedzi może doprowadzić do „puszczenia mimo uszu” jej treści. Rzecz jasna, rozpoznanie pewnej wypowiedzi jako kłamstwa może doprowadzić do zmiany przekonań, w jej wyniku możemy się nawet czegoś dowiedzieć - możemy w szczególności zmienić nastawienie do osoby, którą mieliśmy wcześniej za wiarygodną i szczerą. Niemniej, w najbardziej typowych okolicznościach rozpoznanie pewnej wypowiedzi stwierdzającej to, że *p* jako kłamstwa przekreśla - w opinii osoby dokonującej takiej kwalifikacji - uznanie tej wypowiedzi jako źródła poznania co do tego, że *p*.

Kłamstwo. Czym więc jest kłamstwo? Nie jest to po prostu zdanie fałszywe - gdyby tak było, to nieskończenie wiele zdań, wypowiedzianych lub nie, uznać trzeba byłoby za kłamstwa. Gdyby na takiej definicji poprzestać, niezrozumiałe byłyby najzwyklejsze przecież zwroty typu „To kłamstwo nieomal mu się udało”, „Chciał skłamać, ale się powstrzymał”. Kłamstwo jest związane nie tylko ze zdaniem, ale i ich wypowiedzianiem. Jednak nie zawsze będzie kłamstwem wypowiedzenie zdania fałszywego. Gdy ktoś bowiem wypowiada zdania fałszywe, sadząc przy tym, że jest ono prawdziwe, ten nie zawsze kłamie. Ale i rozumienie kłamstwa jako wypowiedzenia zdania o treści, która jest fałszywa lub którą za taką się uważa, nie pozbawione będzie niepożądanych konsekwencji. Otóż bowiem - zgodnie z takim rozumieniem - kłamstwem będzie wypowiedzenie zdania ironicznie, sarkastycznie lub metaforycznie. Gdy mówię bowiem o kimś „Jesteś słodką śmietanką w moim życiu”, to wypowiadam zdanie, którego treść słusznie uważam za fałszywą. Uważam nawet, że adresat tej wypowiedzi natychmiast podobnie oceni to zdanie jako w oczywisty - również dla mnie - sposób fałszywe, że formułując taką tę wypowiedzi ocenę natychmiast próbował będzie (być może bezskutecznie) dociec, co chciałem mu zakomunikować, jaką myśl wyrazić wygłaszając ten oczywisty dla wszystkich fałsz.

W internetowej encyklopedii stanfordzkiej znajdujemy definicję, uznaną przez autora hasła za klasyczną: „Kłamać to wygłaszać do kogoś fałszywe twierdzenie, by tego kogoś oszukać” (Mahon 2008). Nawet jeżeli przeformułować tę definicję tak, by mowa w niej była o przekonaniu co do fałszywości niż obiektywnej fałszywości wygłaszanego zdania, to i taka zmodyfikowana definicja - jak zostanie to wykazane później - nasunąć może zasadne wątpliwości. Niemniej jednak w przytoczonej definicji zwraca uwagę przywołanie intencji, ze względu na którą kłamca swą wypowiedź wygłasza. Intencja oszukania adresata, również w propozycjach innych autorów, wydaje się stanowić jeden z warunków koniecznych kłamstwa i kłamania. Porównajmy bowiem kilka następujących definicji:

„Kłamstwo jest asercją, którą nadawca uważa za fałszywą, wygłoszoną z intencją oszukania odbiorcy co do jej treści” (Williams 2002, 96);

„Podmiot kłamie kiedy twierdzi coś komuś, co uważa za fałsz, z intencją, by ów ktoś uwierzył, że to prawda” (Kupfer 1982, 104);

„Kłamanie jest to wygłaszanie twierdzenia uważanego za fałsz z intencją sprawienia, by inny przyjął je za prawdę” (Primoratz 1984, 54);

„Osoba X kłamie, ilekroć wygłasza zdanie Z , któremu przypisuje wartość logiczną W_1 , i czyni to w tym celu, aby odbiorcę owej wypowiedzi wprowadzić w błąd, mianowicie aby przypisał on tej wypowiedzi wartość logiczną W_2 , różną od W_1 ” (Pelc 1990)

„Asercja nadawcy S do odbiorcy A , że p jest kłamstwem zawsze i tylko wtedy, gdy jednocześnie:

(1) S jest przekonany, że p jest fałszem;

(2) S chce (zamierza), żeby (i) A przyjął przekonanie, że p , (ii) A rozpoznał jego intencję (i), (iii) przekonanie A , że S jest przekonany, że p było dla A powodem do tego, by (ii) stało się racją dla (i)” (Faulkner 2007, 527-8)

„Osoba a kłamie osobie b , że p ztw a komunikuje osobie b , że p i jednocześnie a uważa, że nie- p . [...] $Lieabp = B * Ia(Cabp \& BbBap) \& Ba \sim p$ ” (O’Neill) (Podaną formułę O’Neill proponuje odczytać: osoba a kłamie osobie b , że p zawsze i tylko wtedy, gdy a uważa, że nie- p , oraz wspólnym przekonaniem a i b jest to, że a ma intencję, by jednocześnie zakomunikować b , że p , jak i by b uważał, że a sądzi, iż p).

Inną często przywoływaną w pracach poświęconych zagadnieniu kłamstwa jest propozycja, którą znajdujemy w pracy Chisholma i Fehana 1977:

„(Osoba) L okłamuje (osobę) $D =_{df}$ Istnieje taki sąd p , że zarazem: (i) albo L jest przekonany, że p nie jest prawdziwy, albo L jest przekonany, że p jest fałszywy, oraz (ii) L twierdzi p do D ” (przy czym wyrażenie „ L twierdzi p do D ” rozumiane jest następująco:

L wypowiada p do D i czyni tak w sposób, który - jak L sądzi - usprawiedliwia D w przekonaniu (uzasadnia przekonanie D), że on, L , nie tylko akceptuje p , ale że również ma intencję spowodowania w D przekonania, że on, L , akceptuje p).

Porównując powyższe definicje wyliczyć można warunki konieczne tego, by pewną czynność uznać za kłamanie, a jej wytwór (określoną wypowiedź) za kłamstwo. Kłamanie to:

- 1) wygłaszanie jakiegoś twierdzenia (warunek twierdzenia);
- 2) wygłaszanie twierdzenie, o którym jest się przekonany, że jest fałszem (warunek przekonania o fałszywości);
- 3) wygłaszanie twierdzenia do jakiegoś odbiorcy (warunek istnienia odbiorcy);
- 4) wygłaszanie twierdzenia, by odbiorca zmienił swoje przekonania (warunek celowości);
- 5) wygłaszanie twierdzenia, by odbiorca przyjął pewne przekonanie (warunek ekspansji przekonania);
- 6) wygłoszenie twierdzenia, by odbiorca przyjął przekonanie, że jest tak, jak stwierdza to wygłaszane zdanie lub że nadawca uważa, iż jest tak, jak głosi zdanie, które wygłasza (warunek zgodności treści twierdzenia i treści przyjmowanego przekonania).

Swobodnie można więc - w oparciu o powyższe definicje - powiedzieć: kłamać to wygłaszać twierdzenie do pewnego adresata, które uważa się za nieprawdziwe, (najczęściej) by adresat przyjął, że jest tak, jak wygłaszane z asercją zdanie stwierdza.

Czy rzeczywiście każdy z powyższych warunków jest warunkiem koniecznym kłamania? A jeśli tak, czy powyższe warunki - wzięte łącznie - wystarczają, by czynność, która je spełni, uznać za kłamstwo? Dalej przedstawione zostaną przykłady, które podważać będą status - jako koniecznego - warunku ekspansji oraz zgodności treści przyjmowanego przekonania z treścią twierdzenia¹.

Przykład 1. Przyjmijmy, że nadawca jest przekonany, że:

- (1) *Urząd przyjmuje interesantów we wszystkie dni tygodnia.*

Innymi słowy prawdą jest to, że

- (2) *Nadawca przekonany jest, że (1).*

Przyjmijmy, że prawdą jest to, że

- (3) *Odbiorca nie jest przekonany, że (1),*

¹ W innej, złożonej do publikacji pracy *O pytaniach bałamutnych. Uwagi o kłamstwie, pytaniach i implikaturze konwersacyjnej* uzasadniam wątpliwość co do konieczności warunku 1).

(4) *Odbiorca nie jest przekonany, że (2).*

Dodatkowo niech nadawca trafnie przypuszcza, że (3) i (4). Niech intencją nadawcy będzie m.in. doprowadzenie odbiorcy do przekonania:

(5) *Nadawca jest przekonany (uważa), że w pewne dni tygodnia Urząd nie przyjmuje interesantów.*

Oczywiście skoro prawdą jest (2), to (5) prawdą być nie może. Przyjmijmy dodatkowo, że nadawca trafnie przypuszcza, że odbiorcy bardzo zależy na odwiedzeniu urzędu i że może to zrobić poza poniedziałkami, środami i piątkami. Jeżeli w tej sytuacji nadawca - w odpowiedzi na pytanie odbiorcy, kiedy urząd przyjmuje interesantów - wypowie zdanie:

(6) *Urząd przyjmuje interesantów w poniedziałki, środy i piątki,*

to skutecznie oszuka odbiorcę, o ile odbiorca przyjmie (5). Zamierzony efekt nadawca osiągnie dzięki temu, że wypowiedzenie zdania (6) - logicznie słabszego niż zdanie (1) - jest niezrozumiałe, o ile nie przyjmując, że nadawca uważa zdanie (1) - logicznie silniejsze - za fałszywe lub nieuzasadnione. Czyli (w rozważanym przykładzie) użycie (6) może - na zasadzie tzw. implikowania konwersacyjnego² - skłonić odbiorcę do przyjęcia:

(7) *Nadawca jest przekonany, że Urząd nie pracuje we wszystkie dni tygodnia.*

Zauważmy, że jeśli (1) jest prawdą, to i (6) również jest prawdą. Skoro zaś prawdą jest (2), to prawdą jest też

(8) *Nadawca przekonany jest, że (6).*

Innymi słowy: zdanie, które nadawca wypowiada, stwierdza to, co do czego nadawca jest przekonany. Jednak wypowiedzenie zdania doprowadza odbiorcę - zgodnie z zamierzeniem nadawcy - do przypisania nadawcy przekonania, którego to nadawca nie żywi.

Czy mamy w przykładzie tym do czynienia z kłamstwem?

Przykład 2. By być skutecznym nie tylko kłamcą, ale - po prostu - rozmówcą, by przekazać pożądaną informację innej osobie, oprócz znajomości reguł syntaktycznych i semantycznych języka używanego w akcie komunikacji, nadawca powinien wiedzieć, w jaki sposób zostanie

² Patrz np. (Grice 1989); Tokarz (1993).

jego wypowiedź przez odbiorcę rozumiana. Ta sama wypowiedź tego samego nadawcy inaczej zmieni przekonania, o ile w oczach odbiorcy uchodził on będzie za osobę wiarygodną i szczerą, a inaczej, jeżeli będzie uchodził za osobę niewiarygodną, ale szczerą, jeszcze inaczej - za wiarygodną, ale nieszczerą itd.

Niech nadawca słusznie przypuszcza, że jego odbiorca uważa go za łgarza, wierutnego kłamcę, dodatkowo - za kogoś, czyje przekonania okazują się być fałszywe. Z tą ostatnią opinią oczywiście się nie zgadza, ale - będąc jej świadomy - wykorzystuje ją, by - jak zwykle - oszukać adresata swej wypowiedzi. Przyjmijmy przy tym, że łgarz uważa, że *p*. Gdy będzie chciał zwieść odbiorcę co do tego, co łgarz sądzi, jego wypowiedź głosić powinna - jak można łatwo się tego domyślić - to, że *p*. Łgarz może bowiem liczyć na to, że wypowiadając z asercją zdanie stwierdzające to, że *p*, odbiorca (mający go za łgarza) przyjmie, iż łgarz sądzi przeciwnie: że nie-*p*. Inaczej łgarz sformułuje swą wypowiedź, o ile - pomny tego, że uchodzi za kogoś niewiarygodnego - zwieść będzie chciał adresata co do tego, jak się - w przekonaniu łgarza - rzeczy mają (a nie co do tego, co sam o nich sądzi). Tym razem wypowiedź niewiarygodnego łgarza głosić powinna to, że nie-*p*. W takiej bowiem sytuacji odbiorca przypisze łgarzowi, że - jako łgarz - sądzi on, że *p*, a skoro jest jednocześnie łgarzem niewiarygodnym, sądzącym iż *p*, to jest tak, że nie-*p*.

Czy w obydwu sytuacjach można mówić o kłamstwie? Powyżej przytoczone definicje nie pozwalają w pierwszym wypadku uznać wypowiedzi łgarza za kłamstwo: nie jest bowiem spełniony warunek zgodności treści twierdzenia i przyjmowanego przekonania. Zauważmy, że gdyby łgarz sądził, że uchodząc za łgarza uznany jest za kogoś, kto żywi prawdziwe przekonania, w obydwu wypadkach (gdy chce zwieść co do tego, jakie są jego przekonania, oraz co do tego, jaki stan rzeczy ma miejsce), wypowiedź stwierdzałaby to samo: że *p*. Czy byłaby wtedy kłamstwem? Przyjmijmy wstępnie, iż głosząc, że *p*, łgarz by nie kłamał. Gdyby się z tą opinią zgodzić, gdyby sam łgarz się z nią chciał zgodzić, znalazłby się w sytuacji nie do pozazdroszczenia: albo by kłamał, ale nikogo - kto miałby go za wierutnego łgarza - skutecznie zwieść (okłamać) by mu się nie udawało, albo - gdyby rzeczywiście chciał kogoś

skutecznie oszukać - przestać musiałby w tym celu kłamać. Być może znany wszystkim łgarz stoi przed dylematem: albo będę milczał, albo będę kłamał i nikogo nie oszukam, albo nie skłamię, choć wtedy oszukam, czyli - oszukam tylko wtedy, gdy nie skłamię.

Dalej proponowana definicja pozwala uznać wierutnego łgarza za kłamcę, nawet gdy głosi ona to, co jest przekonaniem łgarza, o ile tylko łgarz chce, by adresat przyjął, że sądzi on przeciwnie.

Przykład 3. Kolejne przykłady pokażą, w jaki sposób nadawca może oszukiwać swą wypowiedzią, wygłaszaną jedynie po to, by odbiorca odrzucił pewne przekonania ze względu na to, co wypowiedziane zdanie stwierdza lub wyraża.

Przypuśćmy, że (1) nadawca uważa, że (*) Teheran jest stolicą Iranu. Odbiorca uważa tak, że (*), jak i (1). Czy kłamstwem będzie wypowiedź nadawcy „Wątpliwe jest to, czy (*)”, powodowana jedynie chęcią, by odbiorca odrzucił to, że (1)? Jeżeli nie chcąc nazwać takiej wypowiedzi kłamstwem, to z pewnością można ją określić mianem oszukańczej, zwodniczej, bałamutnej, kłamliwej, wprowadzającej w błąd.

Rozpatrzmy teraz nieco bardziej skomplikowany przypadek. Niech tym razem prawdą będzie, że:

(1) *Nadawca uwiódł Mariolę.*

Przyjmijmy dalej, że:

(2) *Nadawca jest przekonany, że (1)*

Nadawca (słusznie) przypuszcza, że

(3) *Odbiorca przekonany jest, że (1).*

Co więcej, nadawca (słusznie) przyjmuje, że

(4) *Odbiorca jest przekonany, że (2),*

gdyż zakłada, że nie można kogoś uwieść i nie być tego świadomym. Innymi słowy - nadawca uwiódł Mariolę, co jest i jego, i odbiorcy wspólnym przekonaniem.

Przyjmijmy, że powyższe przekonanie odbiorcy (3) (a co za tym idzie i (4)) nie jest mocno - co słusznie nadawca podejrzewa - ugruntowane: jest raczej podejrzeniem niż pewnością. Nadawca chce „wybić” odbiorcę z tego (tj. (3)) mniemania. Starać się będzie zrealizować swój

plan słusznie przyjmując, że odbiorca zgadza się na następującą zależność:

(5) *jeżeli X mówi, że **starał się** uwieść Z, to X przekonany jest, że nie **udało się mu** uwieść Z.*

Nadawca nie bez podstaw uważa bowiem, że istnieje zasada konwersacyjna, zgodnie z którą:

jeżeli X twierdzi, że starał się a, to X jest przekonany, że nie udało się a.

Niech teraz twierdzeniem nadawcy będzie:

(6) *Ach, jak bardzo starałem się uwieść Mariolę.*

Na podstawie tej wypowiedzi oraz (5) odbiorca przyjmie:

(7) Nadawca jest przekonany, że nie-(1),

a dalej (uważając nadawcę za wiarygodną osobę) odbiorca odrzuci (1).

Ponownie ocenienie wypowiedzenia zdania (6) jako kłamstwa jest niemożliwe na gruncie wcześniej podanych definicji. Z pewnością zaś mamy do czynienia w powyższym przykładzie z wypowiedzią kłamliwą, celowo wprowadzającą odbiorcę w błąd.

Przykład. 4 W kolejnym przykładzie przedstawiony będzie dość skomplikowany przypadek kłamstwa, polegający na odrzuceniu przez odbiorcę pewnego przekonania dzięki przewidzeniu przez nadawcę tego, jakie przekonania zostaną mu przez odbiorcę przypisane w oparciu o wcześniejsze o nich wyobrażenie, treść wypowiedzi oraz zależności logiczne między zdaniami je wyrażającymi.

Przyjmijmy, że odbiorca sądzi:

(*) *Kto jest filozofem, jest nudziarzem*

Prawdą jest więc, że

(1) Odbiorca sądzi, że (*).

Niech będzie tak, że

(2) Nadawca jest przekonany, że (1),

oraz

(3) Nadawca nie jest przekonany, że (*).

Odbiorca sądzi jednak (niezgodnie z prawdą), że

(4) nadawca jest przekonany, że (*).

Wyobraźmy sobie dalej, że

(5) Nadawca sądzi, że prof. Mieczysław Omyła jest filozofem.

(6) Nadawca sądzi, że prof. Omyła nie jest nudziarzem,
oraz

(7) Odbiorca sądzi, że (6).

Przekonanie odbiorcy (7) jest bliższe domysłowi niż pewności (a z czego zdaje sobie świetnie sprawę nadawca), i zrewiduje je chętnie, słysząc nadawcę mówiącego z przekonaniem:

(8) Prof. Omyła jest filozofem.

Dzięki tej wypowiedzi odbiorca przyjmie (zgodnie z planem nadawcy i stanem faktycznym), że (5) oraz - co z punktu widzenia nadawcy ważniejsze - odrzuci (6), przyjmując jednocześnie, że

(9) Nadawca ma Prof. Omyłę za nudziarza.

Kto zna prof. Omyłę, wie, że nie można być dalszym od prawdy.

Analiza przykładów. Czy coś łączy rozważane przykłady? W każdym z nich mieliśmy do czynienia z twierdzeniem, które dokładnie stwierdzało to, o czym mówca był przekonany, że jest prawdą. Z drugiej jednak strony, mówca nie bezpodstawnie liczył, że zaznajamiając się z treścią jego twierdzenia odbiorca przypisze dodatkowo inne przekonania, których wszakże nadawca nie żywi. Przypisanie dodatkowych przekonań, tych, które nadawca rzekomo żywi, można uzasadnić albo przez odwołanie się do jakichś reguł konwersacyjnych, albo do znajomości nadawcy (tego że jest łgarzem, tego że ma jakieś przekonania dotyczące filozofów). Oczywiście, można powiedzieć, że reguły konwersacyjne nie są ścisłymi prawami - postulują one raczej, w jaki sposób powinna przebiegać racjonalna konwersacja niż bezbłędnie opisują, jak ona faktycznie się ma - podobnie, przekonań innych raczej się domyślamy niż wiemy, jakie one są. Tym samym - można argumentować - trudno jest winić nadawcę za to - a jego wypowiedź określać kłamstwem - że odbiorca przypisał mu przekonania, których on nie miał. Z drugiej jednak strony, nadawca chciał oszukać odbiorcę i przewidując postępowanie odbiorcy odpowiednio formułował treść swej wypowiedzi tak, by swój zamiar zrealizować. Oszukiwał więc i robił to dzięki odpowiedniej treści wypowiedzianych z asercją zdań. Jeżeli więc nie określać tego kłamstwem, to mamy ciekawe zjawisko, które od kłamstwa odróżnia się zależnością pomiędzy treścią zdania a treścią przyjmowanego (lub odrzu-

canego) przekonania. Polega ono na tym, że - parafrazując przykładowo wspomnianą wyżej definicję Kuplera oraz posługując się pojęciem informowania, które obejmuje m.in. twierdzenie czegoś - podmiot *informuje* kogoś o tym, co uważa za fałsz, z intencją, by ów ktoś uwierzył, że to prawda (lub: co uważa za prawdę, z intencją, by ktoś uwierzył, że to fałsz).

Jeżeli jednak zasadnie można uznać (co wydaje się zasadne), że w powyżej rozpatrzonych przykładach mieliśmy do czynienia z kłamstwem, wtedy proponujemy przyjąć następującą definicję kłamstwa:

Osoba x kłamie osobie y wypowiadając zdanie a , *gdy* x chce (ze względu na treść i okoliczności wypowiedzenia α): by y przyjął jakieś przekonanie o treści takiej, o której x sądzi, że jest fałszem, lub o której x nie ma wyrobionego mniemania (czy jest prawdą czy fałszem), lub by y odrzucił przekonanie o treści takiej, jak pewne przekonanie x .

Jeżeli zaś nie chcąc ocenić wypowiedzi z powyższych przykładów jako przykładów kłamstwa, powyższą definicję proponujemy przyjąć na określenie tego, czym jest *wypowiedź kłamliwa*.

Zgodnie z powyższą definicją nadawca będzie kłamał (lub mówił kłamliwie), gdy wypowie zdanie α stwierdzające to, że p , będzie przekonany, że p , nie będzie równocześnie przekonany, że q , ale chciał będzie, by odbiorca przyjął, że q (lub że nadawca uważa, że q) na podstawie tego, że wygłoszenie przez nadawcę zdania a wyrażać będzie to, że nadawca sądzi, że q .

Pojęcie wyrażania nie jest - znowu - pojęciem jasnym. Swobodnie rzecz jednak ujmując, powiedzieć można:

Osoba x wypowiadając (w kontekście k .) zdanie a wyraża przekonanie, że p zawsze i tylko wtedy, gdy wypowiedzenie przez x zdania a jest wystarczającą (w kontekście k) podstawą, by przypisać osobie x przekonanie, że p .

Co jednak oznacza to, że wypowiedzenie jakiegoś zdania jest wystarczającą podstawą, by przypisać tej osobie odpowiednie przekonanie? Co pozwala uznać wypowiedzenie - w kontekście pytania „Gdzie jest Maria?” - zdania „Jest u Nowaka, albo w sklepie” jako sposobu wyraże-

nia przez mówcę niewiedzy, co do dokładnej lokalizacji (w czasie zadania pytania) Marii? Odwołując się do zasad racjonalnej konwersacji Grice'a, odpowiedzieć można, że gdyby nie przypisać mówcy odpowiedniego treściowo przekonania, jego wypowiedź nie byłaby zrozumiała w świetle standardów racjonalnej wymiany zdań.

Jakie zarzuty można postawić tej definicji, niezależnie od tego, iż pozwala - co wydawać się może niektórym kontrowersyjne - uznać, że w przedstawionych przykładach nadawca kłamał?

Wyobraźmy sobie aktora, którego pragnieniem jest być najlepszym aktorem w historii teatru. Osiągnąć chce to przez skłonienie swoją grą widzów do przyjęcia za materialną prawdę wszystkiego tego, co wygłasza ze sceny w trakcie spektaklu, samemu jednak nie wierząc wypowiadany przez siebie słowom. Czy - mając takie zamierzenie - będzie kłamał mówiąc "Ja sam jako tako jestem uczciwy, a przecież mógłbym sobie zarzucić takie rzeczy, że lepiej by było, gdyby mnie była matka na świat nie wydała. Jestem nadzwyczajnie dumny, mściwy, chciwy władzy; więcej mam przywar niż władz umysłowych do ich poznania, niż wyobraźni do dania o nich wyobrażenia i czasu do okazania ich w postępkach"? (Shakespeare (1973), 1732). Trudno ocenić tę wypowiedź jako kłamstwo, wiedząc nawet, jakie intencje jej towarzyszą. Być może jednak nie mamy do czynienia w tym wypadku z kłamstwem, ponieważ wypowiedź aktora nie jest jego twierdzeniem. W kontekście, w którym formułuje swą wypowiedź aktor, nie spodziewamy się po nim, by gotów był on uzasadniać wypowiadane przez siebie zdania. Gotowość ta zaś jest czymś niezbędnym w przypadku wygłaszania twierdzeń. Gdy bowiem osoba x twierdzi (w pewnym kontekście k), że p , to jednocześnie 1) zdanie, które x wypowiada, głosi to, że p , oraz 2) zasadne jest w k oczekiwać, by x uzasadnił to, że p (ściślej: by uzasadnił zdanie, stwierdzające to, że p) (a osoba x uważa przy tym, że 1) i 2)).

Intencjonalność kłamstwa. Inny przykład, który podważyć może adekwatność przytoczonych wyżej definicji, dotyczy tzw. kłamania „w żywe oczy”. Tym razem niech wiadome będzie, że dbający o pozory dyrektor szkoły nie ukarze ucznia za nic, do czego się sam uczeń przed nim nie przyzna. Niech będzie również wiadome wszystkim (w tym uczniom), że dyrektor prywatnie daje wiarę wszystkim oskarżeniom

wnoszonym przeciw uczniom jego szkoły przez nauczycieli. Czy w tej sytuacji złapana na ściąganiu uczennica skłamała, mówiąc dyrektorowi, że nie ściągала, choć przy przyjętych założeniach wcale nie musi ona chcieć, czy choćby próbować skłonić dyrektora do przyjęcia pewnego przekonania, którego sama nie żywi?

Analizując ten przykład D. Fallis (2009) proponuje określić kłamanie jako „mówienie czegoś, o czym jest się przekonany, że jest fałszem, jednocześnie sadząc, że obowiązuje norma «Nie mów tego, o czym sądzisz, że jest fałszem»” (s. 37).

W jakich sytuacjach norma „Nie mów tego, o czym sądzisz, że jest fałszem” nie obowiązuje? Z pewnością w różnych, ale tylko w tych, w których ona obowiązuje, możemy być ironiczni - ostentacyjnie dla wszystkich uczestników rozmowy mówimy bowiem wtedy coś, o czym nie tylko sami, ale i wszyscy obecni wiedzą, że jest fałszem (podczas gdy - właśnie ze względu na to, że „obowiązuje norma” - spodziewać się można, że ostentacyjnego fałszu nie wypowiem). Ironia polega na „mówieniu czegoś, o czym jest się przekonany, że jest fałszem, jednocześnie sadząc, że obowiązuje norma «Nie mów tego, o czym sądzisz, że jest fałszem»”. Ironia nie jest jednak kłamstwem. Gdy ktoś mówi „Ależ piękny dzień: słonecznie, ciepło, sucho”, gdy szaleje śnieżyca, to choć obowiązuje norma „Nie mów tego, o czym sądzisz, że jest fałszem”, a ten, kto to zdanie wygłasza, nie uważa jego treści za prawdę, to jednak nie kłamie: jest po prostu ironiczny.

Podobnie gdy ktoś mówi metaforycznie, ten (o ile - być może - dodatkowe okoliczności nie zachodzą) nie kłamie, choćby nawet obowiązywała wspomniana norma. Gdy prelegent w trakcie wystąpienia podczas konferencji - by uzmysłowić uczestnikom pewną ideę - ucieka się do metafory, to przecież nie kłamie, a domyślna norma mówienia tylko tego, o czym sądzi się, że nie jest fałszem, nie przestaje nagle (tj. tylko na czas wygłoszenia metafory) obowiązywać.

Wnioski. Przedstawione przykłady wydają się podważać niektóre z warunków, zwykle uznawanych za konieczne do tego, by kłamać. Definicja, która pozwala uznać, iż we wszystkich wcześniej rozważanych przypadkach mieliśmy do czynienia z kłamstwem, brzmi następująco:

Kłamiesz, gdy: wygłaszasz jakieś zdanie α w sytuacji s , nie mając (lub uwzględniając kontrakcję: mając) przy tym pewnego nastawienia sądzeniowego x i jednocześnie sądzisz - lub chcesz, by sądono - że określony odbiorca (ze względu na swoje przekonania, konwencje językowe, konwersacyjne) ma prawo uznać lub uzna, że wygłaszając α w s masz (lub uwzględniając kontrakcję: nie masz) x .

I znowu - możemy powyższą definicję traktować jako regulującą definicję pojęcia kłamstwa - iż tej perspektywy oceniać jej poprawność (np. poprzez ocenę jej kolokacyjności) - lub uznać powyższe zdanie za definicję wypowiedzi kłamliwej, i jako definicję syntetyczną oceniać jej poznawczą płodność.

Powyższa definicja pozwala również uznać niektóre pytania za kłamstwo (lub wypowiedzi kłamliwe): ktoś pytając, pozwala nam (na podstawie tego, o co pyta) przypisać mu pewne przekonania, chęci. Gdy ich interpelant mieć nie będzie, a pytając chcieć będzie, byśmy je przyjęli, będzie kłamać o coś pytając.

Jeżeli nie chcieć jednak nazwać - w rozważanych przykładach - aktu nadawcy kłamstwem (co wydaje się dopuszczalne o tyle, że intuicje w tym względzie mogą być rozbieżne i nierozstrzygające), to mamy do czynienia z jednorodną grupą interesujących zjawisk, które różnią się od kłamstwa tym, że treść przekonania przyjmowanego (lub odrzucanego) przez odbiorcę nie musi być taka sama, jak zdania wygłaszanego z asercją.

Bibliografia

Adler, J. (1997): *Lying, deceiving, or falsely implicating*. "Journal of Philosophy" 94: s. 435-452

Chisholm, R. M., Feehan, T. D. (1977): *The intent to deceive*. "Journal of Philosophy" 74: s. 143-159.

Fallis, D. (2009): *What is Lying*. "The Journal of Philosophy" 106: s. 29-56.

Faulkner, P. (2007): *What is Wrong with Lying?* "Philosophy and Phenomenological Research" 75: s. 524-547.

Grice, H. P. (1989): *Logic and Conversation*, w: tenże: *Studies in the Ways of Words*. Harvard University Press, s. 22-40;

- Kagan, S. (1998): *Normative Ethics*. Boulder: Westview Press.
- Kupfer, J. (1982): *The Moral Presumption Against Lying*. "Review of Metaphysics" 36, s. 103-126.
- Mahon, J. E. (2008) The Definition of Lying and Deception, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*;
- Edward N. Zalta (ed.): URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/lying-definition/>>.
- Pelc, J. (1990): *O pojęciu kłamstwa - z punktu widzenia semiotyki*. „Studia Semiotyczne” t. XVI-XVII, s. 289-297.
- Primoratz, I. (1984): *Lying and the "Methods of Ethics"*. "International Studies in Philosophy" 16: s. 35-57.
- Simpson, D. (1992): *Lying, Liars and Language*. "Philosophy and Phenomenological Research" 52: s. 623-639.
- Shakespeare, W. (1973): *Hamlet, królewicz duński*, tłum. J. Paszkowski, wyd. 11. Warszawa.
- Stevenson, L. (1993): *Why Believe What People Say*. "Synthese" 94, s. 429-451.
- Tokarz, M. (1993): *Elementy pragmatyki logicznej*. Warszawa.
- Van Horne, W. A. (1981): *Prolegomena to a Theory of Deception*. "Philosophy and Phenomenological Research" 42: s. 171-182.
- Williams, B. (2002): *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press.

Summary

The paper begins with a discussion of the significance of the notion of lie from the logical and epistemological point of view. Then it is argued that none of the standard definitions identify all necessary conditions for lying. To wit, I claim that saying what one believes to be false is not such a condition; nor does lying always involve an attempt to expand the hearer's set of beliefs, e.g. to lie is sometimes to say something one believes to be true with a view to reducing the hearer's state of beliefs. Finally, I propose the following definition: person *x* lies to person *y* by uttering sentence *a* iff, due to the semantic content of *a* and the context of that utterance, *x* intends (or *x* acts as if she intended) *y* either to adopt a belief whose content speaker *x* believes to be false, or to with-

draw from a belief held by x . I argue that this definition handles all of the counter-examples to the existing definitions.

Key words: lying, definition, believe.

ANNA MICHALSKA
IFiS PAN, Warszawa

DEKONSTRUKCJA PROBLEMU DEMARKACJI **Karla Poppera oraz Imre Lakatosa ujęcia relacji między nauką** **i metafizyką**

Wprowadzenie. Zagadnienie demarkacji jest jednym z czołowych problemów filozofii nauki XX wieku. W zasadzie wyznaczał on ramy filozoficznej refleksji nad fenomenem wiedzy naukowej w ubiegłym stuleciu. Problem demarkacji jest przy tym niejednoznaczny; w różnych koncepcjach zyskuje on odmienne sformułowania, różne są też próby jego rozwiązania. Co więcej, jak zobaczymy na przykładzie pism Karla Poppera oraz Imre Lakatosa, pewien stopień ambiwalencji względem zagadnienia demarkacji cechować może również określone teorie rozwoju nauki.

W empiryzmie zagadnienie demarkacji przyjmuje wyraźną postać. Przekonanie, że źródłem prawomocności wiedzy są dane zmysłowe, ustanawia naturalną granicę między ugruntowaną doświadczalnie wiedzą *sensu stricto* a bezprzedmiotową spekulacją. Zagadnienie warunków prawomocności poznania przybiera więc automatycznie formę postulatu demarkacji między empiryczną nauką a nieempiryczną metafizyką. Postulat demarkacji ma przy tym charakter nie tylko różnicujący, ale również separacjonistyczny oraz eliminacyjny. Zgodnie z tezą empiryzmu bowiem, metafizyka i nauka nie są po prostu odmiennymi rodzajami dyskursu. Refleksji wykraczającej poza to, co bezpośrednio dane, w ogóle odmawia się miana poznania; zwykle zakłada się również, że wiedzę należy sukcesywnie oczyszczać z metafizycznych naleciałości, będących spadkiem po poprzednich stadiach rozwoju myśli.

Sytuacja znacznie komplikuje się wraz z odrzuceniem epistemologicznego fundamentalizmu. Przyjęcie tezy fallibilizmu sprawia, że kwestia demarkacji nie może być potraktowana jako postulat i zyskuje status autentycznego problemu. Zagadnienia demarkacji nie daje się wówczas

utożsamić z kwestią epistemicznego rozgraniczenia między nauką a metafizyką. W fallibilizmie zagadnienie demarkacji daje się wprowadzić postawić w formie pytania o różnicę między tymi dwoma rodzajami dyskursu, jednak podział taki nabiera wówczas zupełnie innego charakteru. Zagadnienie demarkacji w fallibilistycznym sformułowaniu traci swój wartościujący wymiar.

Poniżej analizuję sposób postawienia i rozstrzygnięcia problemu demarkacji w koncepcjach rozwoju wiedzy Poppera i Lakatosa. Wykażę, że między sformułowaniem a rozwiązaniem tego problemu istnieje konflikt. W istocie, jak się okazuje, czołowi demarkacjoniści odpowiadają za dekonstrukcję problemu demarkacji. Zgodnie z elementarnymi ustaleniami Poppera i Lakatosa, problemu demarkacji nie można rozumieć jako postulatu separacji nauki od metafizyki, a tym bardziej, jako programu eliminacji tej ostatniej. Jednocześnie jednak, niejako wbrew intencjom ich autorów, oba omawiane modele rozwoju nauki taki rozdział ustanawiają.

Popper i problem metafizyki. Stanowisko Poppera względem metafizyki można określić jako głęboko ambiwalentne. Ambiwalencja ta jest powodowana równie niejednoznacznym stosunkiem autora *Logiki odkrycia naukowego* do neopozytywistycznego dziedzictwa. Popper, w warstwie deklaracji, jest zdecydowanym przeciwnikiem programu eliminacji metafizyki. Jednocześnie jednak, falsyfikacjonistyczny model rozwoju nauki, którego nigdy nie unieważnił, pozostaje uwikłany w neopozytywistyczne założenia, co zwyczajnie uniemożliwia rozpatrywanie założeń metafizycznych jako istotnych czynników rozwoju nauki. **W** koncepcji Poppera problem uwikłania nauki w założenia metafizyczne ma dwa zasadnicze aspekty. Po pierwsze, metafizyka stanowi pewną epistemiczną możliwość, którą otwiera przeprowadzona przez Poppera krytyka empirystycznych ujęć doświadczenia. Po drugie, metafizyka zostaje przez Poppera uznana za istotny historycznie i poznawczo czynnik procesu rozwoju nauki.

W pierwszej kolejności proponuję rozróżnić dwie warstwy, z których składa się filozofia Poppera. Na pierwszym, głębszym poziomie znajdują się rozstrzygnięcia filozoficzne, wśród których szczególną rolę odgrywają te dotyczące specyfiki doświadczenia. Drugi poziom zajmują

pytania o charakterze metodologicznym, aplikacyjnym: dotyczą one możliwości przełożenia ogólnych ustaleń epistemologicznych na normy stosowalne do konkretnych wytworów nauki. Oba te wymiary rozważań Poppera rozdzielić można jedynie drogą analizy. Zwykle biegną one równolegle; w *Logice...* są niemalże splątane. Mimo wskazanych interpretacyjnych trudności, oba aspekty myśli Poppera trzeba rozdzielić. Wbrew nadziejom autora nie ma bowiem między nimi zgodności.

Sam sposób funkcjonowania problemu demarkacji w filozofii Poppera można rozpatrywać z dwóch perspektyw. Zdaniem Poppera, fundamentalnym problemem teorii wiedzy jest zagadnienie demarkacji między nauką a innymi formami ludzkiej aktywności¹. W najogólniejszym wymiarze, który określam mianem szerokiego ujęcia zagadnienia demarkacji, kwestia ta związana jest z pytaniem o mechanizm umożliwiający nauce realizację jej poznawczych dążeń.

Innymi słowy, szeroko rozumiany problem demarkacji przybiera postać pytania o warunki konieczne prawomocności nauki. Problem możemy rozpatrywać jeszcze szerzej i pytać o warunki prawomocności wiedzy w ogóle. Samemu pojęciu nauki można bowiem nadać odpowiednio szerokie znaczenie. Naukę rozumieć można jako wszelką działalność o charakterze poznawczym, nakierowaną na wyjaśnianie zjawisk świata fizycznego. Taka intuicja jest wszechobecna w pismach Poppera². Zgodnie z przedstawionym ujęciem, głównym problemem filozoficznej

¹ Zagadnienie demarkacji nazywa Popper „problemem Kanta” i uznaje go za bardziej podstawowy niż dotyczący prawomocności wnioskowań indukcyjnych „problem Hume’a” (zob. *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas. Warszawa 1977, s. 34). O ile ten pierwszy wyznacza fundamentalne zadania filozofii nauki (a nawet filozofii w ogóle), o tyle druga kwestia wiąże się z jednym z możliwych rozwiązań problemu demarkacji, które, zdaniem Poppera, można spokojnie odrzucić.

² Zob. np. tekst *Problemy filozoficzne i ich korzenie w nauce* (K. R. Popper: *Problemy...*, w: *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, przeł. S. Amsterdamski. Warszawa 1999) Jak zdradza sam tytuł artykułu, nauka jest w koncepcji Poppera pojęciem pierwotnym, historycznie realizowanym pod różnymi postaciami, filozofia natomiast - w tym przypadku filozofia Platona i Kanta - jest jednym ze sposobów jej uprawiania. W tym aspekcie Popper nie jest scjentyzta; promując naukę, nie tyle broni jej określonej historycznie formy, ile opowiada się za wysiłkiem nakierowanym na zrozumienie otaczającego świata. Prawomocność wybranych sposobów uprawiania nauki powinna być w związku z tym rozumiana jako problem, a nie założenie.

refleksji staje się zidentyfikowanie czynników gwarantujących prawomocność środków, za pomocą których poznanie odnosi się do swojej dziedziny przedmiotowej. Zagadnienie demarkacji w szerokim sensie dotyczy więc mechanizmów odpowiadających za empiryczny charakter równie szeroko rozumianej nauki. W *Logice...* znajdujemy, między innymi, takie oto sformułowanie problemu: „Problem znalezienia kryterium, pozwalającego na odróżnienie między naukami empirycznymi z jednej strony, a matematyką i logiką, jak również systemami «metafizycznymi» z drugiej, nazywam problemem demarkacji”³.

W myśl szerokiego rozumienia problemu demarkacji, granica przebiega między wiedzą posiadającą odniesienie przedmiotowe, a wiedzą przedmiotowo pustą *ex definitione*, czyli naukami formalnymi, oraz wiedzą pseudopredmiotową, nie będącą w istocie poznaniem. Problematyczna pozostaje klasyfikacja tego, co Popper w powyższym cytacie nazywa „systemami metafizycznymi” - zgodnie z rozważanymi poniżej ustaleniami Poppera, nie mieszczą się one w żadnej z wymienionych kategorii.

Z tego względu, że u Poppera zagadnienie demarkacji w sensie szerokim jest po prostu pytaniem o ogólne warunki odniesienia przedmiotowego wiedzy, należy uznać, że przeprowadza ono granicę między wiedzą a pseudowiedzą. Utożsamienie pseudonauki z określonym typem dyskursu jest z kolei niezwykle trudne ze względu na specyfikę odpowiedzi, jaką udziela Popper na pytanie o zasadę demarkacji. Fundamentalną cechą wiedzy jest, jego zdaniem, rewidowalność. Konkluzja ta jest wynikiem konsekwentnego przyjmowania od *Logiki...* aż po *Wiedzę obiektywną* uteoretyzowanej, dynamicznej koncepcji doświadczenia.

Popper silnie eksponuje charakterystyczną dla fallibilizmu dwu-asektowość. Fallibilizm zakłada, że wiedza tylko dlatego może się rozwijać, iż jest niepełna. Postęp poznawczy jest warunkowany rewidowalnością wiedzy. W ten sposób na gruncie racjonalizmu krytycznego ustanowiony zostaje związek pomiędzy zagadnieniem demarkacji a problemem rozwoju. Rozwój nauki w koncepcji Poppera nie jest po prostu pewnym faktem, a koniecznością wynikającą z dynamicznego charakteru doświadczenia. W artykule pt. *Prawda, racjonalność i rozwój wie-*

³Tenże: *Logika...*, s. 34.

dzy naukowej Popper ujmuje tę kwestię następująco: „Twierdzę, że stały rozwój nauki jest warunkiem niezbędnym, by zachowała ona swój charakter racjonalny i empiryczny; gdyby przestała się rozwijać, utraciłaby go”⁴.

Popperowski fallibilizm jest ściśle związany z ideą permanentnego, nie-kumulatywnego rozwoju wiedzy. Nauka musi ciągle przeć do przodu, kwestionować zastany dorobek, przekształcać własne dziedzictwo. Autentyczną wiedzę od wiedzy pozornej odróżnia więc przede wszystkim jej potencjał do wchodzenia w dynamiczne relacje z rozmaitymi segmentami uniwersum dyskursu. Zgodnie z kryterium demarkacji w sensie szerszym, pseudowiedza to wiedza wyizolowana, zastygła w schematyzmie.

Przyjęcie powyższych założeń znacząco komplikuje kwestię relacji między nauką a metafizyką. Popperowska koncepcja doświadczenia zakłada, że empiryczność jest cechą stopniowalną. Nie istnieją sądy posiadające bezpośrednio odniesienie do rzeczywistości; konsekwentnie jednak, żadnej grupy twierdzeń nie można uznać za zupełnie bezprzedmiotowe. Popper podkreśla, że każdy sąd pozostaje w relacji z innymi sądami, a więc i wynikami doświadczeń. O odniesieniu przedmiotowym nie decydują wewnętrzne właściwości twierdzeń, ale sposób ich potraktowania⁵. Empiryczność warunkowana jest gotowością poddawania twierdzeń krytyce, a ta z kolei polega na konfrontowaniu ich z innymi twierdzeniami. Ta holistyczna idea jest szczególnie dobrze widoczna na gruncie Popperowskiej koncepcji świata 3, zgodne z którą wiedza obiektywna jest siecią wyrażonych oraz potencjalnych treści, konstytuujących uniwersum dyskursu⁶. Proces poznania polega na odkrywaniu powiązań między różnymi sądami. Takie ujęcie sprawia jednocześnie, że granica między nauką może być przeprowadzona jedynie arbitralnie.

Wydaje się, że kwestię różnicy między nauką a metafizyką można rozwiązać jeszcze inaczej i po prostu zarezerwować termin „metafizyka”

⁴ Tenże: *Prawda, racjonalność i rozwój wiedzy naukowej...*, w: *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, przeł. S. Amsterdamski. Warszawa 1999, s. 363.

⁵ Por. tegoż: *Logika...*, s. 47.

⁶ Zob., np. tegoż: *O teorii obiektywnego umysłu*, w: *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. A. Chmielewski. Warszawa 1994.

na oznaczenie wszystkiego, co łamie kryterium demarkacji w sensie szerszym, słowem, pozostaje wyizolowanym dogmatem. Takie rozwiązanie nie mogłoby się przyjąć na gruncie koncepcji Poppera z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, zgodnie z poczynionymi ustaleniami, żadne twierdzenie nie jest dogmatem samo w sobie. Mogą istnieć jedynie twierdzenia, które w danym czasie, z różnych powodów nie są poddawane procedurom krytycznym. Po drugie zaś, Popper zwyczajnie nie byłby skłonny utożsamić refleksji metafizycznej z dogmatyczną pseudonauką, a tym bardziej z nonsensownym werbalizmem. Przyznawał jej bowiem istotny wkład w powstanie teorii naukowych, w późniejszych pismach uznawał ponadto, że metafizyka stale towarzyszy działalności naukowej.

Nie oznacza to jednak, że w filozofii Poppera nie da się zdefiniować metafizyki jako dyskursu, którego nie sięgają procedury krytyczne. Wydaje się, że w *Logice...* Popper przyjmował taki właśnie pogląd, to znaczy, ujmował metafizykę jako wprawdzie niezbędną, ale jedynie z punktu widzenia wiary koniecznej do zainicjowania procesu odkrycia. Popper zakładał, że refleksja metafizyczna poprzedza, w sensie psychologicznym oraz historycznym, właściwą naukę: „Nie można bowiem zaprzeczyć, że prócz idei metafizycznych, utrudniających postęp nauki były też inne - jak atomizm spekulatywny - które postępowi sprzyjały. Patrząc z punktu widzenia psychologii skłaniam się do poglądu, iż odkrycie naukowe nie jest możliwe bez wiary w idee czysto spekulatywnego typu, niekiedy całkiem mgliste: wiara taka jest najzupełniej naukowo nieusankcjonowana i w tej mierze «metafizyczna»”⁷.

Z czasem jednak Popper zmienił swoje stanowisko w tej kwestii. Metafizykę zaczął ujmować jako nie tyle poprzedzającą naukę w sensie właściwym, ile jako czynnik współdeterminujący rozwój wiedzy. Teksty Poppera z lat 50. dobrze obrazują tę przemianę. W wielu artykułach pochodzących ze zbioru *Domysły i refutacje* wyczytać można, że metafizyka pełni dwie, istotne poznawczo funkcje: po pierwsze, dostarczając ramy pojęciowej wyznacza standardy (sposoby) wyjaśniania w wybranych dziedzinach; po drugie, zapewnia ontologiczną spójność teoriom. Pierwszy z wymienionych sposobów pojmowania kwestii metafizycz-

⁷ K. R. Popper: *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas. Warszawa 1977, s. 38.

nego obciążenia nauki znajdujemy w artykule *Natura problemów filozoficznych i ich korzenie w nauce**⁸, drugi jest obecny jako jeden z warunków akceptowalności teorii wymienionych w *Prawda, racjonalność i rozwój wiedzy naukowej*⁹.

W artykule *Natura problemów filozoficznych...* Popper podejmuje śmiałą próbę uporania się z zagadnieniem roli zasad metafizycznych w procesie poznania naukowego. Przyjmuje przy tym szerokie rozumienie terminu „nauka”, a mianowicie, „nauką” określa wszelki wysiłek nakierowany na poznanie otaczającej rzeczywistości. Popper nie wyróżnia żadnej z określonych, historycznie ukształtowanych postaci wiedzy. Umożliwia to prowokacyjne odwrócenie standardowo pojmowanej zależności między nauką i filozofią, zgodnie z którą nauka ma swoje początki w refleksji filozoficznej¹⁰. Poppera nie interesuje jednak chronologia; swoją uwagę koncentruje na fakcie logicznej pierwotności zainteresowań i dążeń naukowych. Fundamentalne problemy filozoficzne są, jak zauważa, pytaniami dotyczącymi tego, czym i jaki jest świat. Rozszerzenie pojęcia nauki pozwala Popperowi również na dostrzeżenie założeń myśli naukowej w myśli starożytnych.

Punktem wyjścia rozważań Poppera jest analiza roli, jaką z filozoficznego punktu widzenia odegrało odkrycie niewymierności pierwiastka kwadratowego z liczby 2. Odkrycie to przyczyniło się, jego zdaniem, do powstania zupełnie nowej ontologii, a w ślad za nią sposobu wyjaśniania naukowego. Według Poppera, to właśnie pod wpływem dokonanego przez pitagorejczyków odkrycia, Platon odrzucił program arytmetyzacji i podjął próbę geometryzacji fizyki. W przytoczonym artykule Popper wskazuje na aktualność platonizmu. Jak zauważa, zainicjowany przez Platona projekt geometrycznego ujęcia fundamentalnych właściwości przyrody został zrealizowany na gruncie dwudziestowiecz-

⁸ Zob. K. R. Popper: *Natura problemów filozoficznych oraz ich korzenie w nauce* [wyd. oryg. 1952], w: *Domysły...*

⁹ Tenże: *Prawda, racjonalność...*, w: *Domysły...*

¹⁰ Pod tym względem aluzyjny artykuł J. Agassi'ego pt. *Nature of Scientific Problems and Their Roots in Metaphysics* wydaje się być bardzo tradycyjnym ujęciem problemu. Zob. Idem: *Nature...*, w: *Science in Flux*. D. Reidel Publishing Company/Dordrecht/Boston 1975.

nej fizyki - najpełniejszy wyraz nadała mu ogólna teoria względności. Natomiast postrzegana w ogólniejszej perspektywie, filozofia Platowska wyznacza ważny do dzisiaj model wyjaśniania w nauce, polegający na ujmowaniu *znanego przez nieznanego*, nazywany dedukcyjno-hipotetycznym.

Natura problemów filozoficznych... zawiera jednak bardziej istotne przesłanie niż przedstawiona teza historyczna. Analiza treści artykułu ujawnia bowiem przekonania Poppera na temat roli, jaką w rozwoju wiedzy odgrywa metafizyka. Za pomocą rekonstrukcji filozoficznego programu Platona, Popper ilustruje spostrzeżenie, że działalności naukowej towarzyszy pewien metafizyczny obraz rzeczywistości fizycznej. Postulowana ontologia wskazuje na najistotniejsze elementy, z jakich zbudowany jest świat i wyznacza tym samym podstawowe kategorie wyjaśniania zjawisk. Innymi słowy, jak zauważa Popper, metafizyka danego czasu determinuje procedury badawcze w tej mierze, w jakiej określa rodzaje dopuszczalnych wyjaśnień oraz eliminuje te sądy, które nie egzemplifikują przyjętej ontologii.

W artykule pt. *O statusie nauki i metafizyki*, zgodnie podstawowym wymiarem własnej filozofii Popper uznaje, że refleksja metafizyczna staje się podejrzana w momencie, kiedy uniezależnia się od myśli naukowej. Píše: „(...) gdyby teoria filozoficzna była tylko izolowanym twierdzeniem, nie pozostającym w żadnym, choćby luźnym związku z jakimkolwiek innym poglądem, który możemy tylko albo przyjąć, albo porzucić, to rzeczywiście nie podlegałaby dyskusji”¹¹.

Parę wierszy dalej konstatuje: „Innymi słowy, każda teoria *racjonalna*, obojętne czy naukowa, czy filozoficzna, jest racjonalna tylko w tej mierze, w jakiej usiłuje *rozstrzygnąć jakieś problemy*. Zrozumiała i rozsądna jest tylko w relacji do jakiejś sytuacji problemowej, i dyskutowana być może racjonalnie tylko przez analizę tego stosunku”.

Popper podjął również próbę zaprzęgnięcia metafizyki w ocenę teorii naukowych. W artykule *Prawda, racjonalność i rozwój wiedzy naukowej*, do znanych już z wcześniejszych pism dezyderatów, jak falsyfikowalność „w zasadzie” (możliwość dedukcji konsekwencji empirycznych) oraz „w praktyce” (możliwość ich eksperymentalnego sprawdze-

¹¹ Tenże: *O statusie...*, s. 336.

nia), Popper dodaje wymóg ontologicznej spójności teorii: „Nowa teoria wychodzić powinna od jakiejś prostej i płodnej koncepcji dotyczącej związków (przykładem przyciąganie grawitacyjne) czy to między przedmiotami dotąd niepowiązanymi (jak planety i jabłka), czy też między faktami (masa grawitacyjna i masa bezwładna), czy też wreszcie nowymi obiektami teoretycznymi (pola i cząstki)”¹².

Zauważmy, że ten nowy sposób rozpatrywania kwestii obciążenia metafizycznego nauki nie unieważnia problemu demarkacji między nauką i metafizyką, lecz nakazuje postrzegać go w zupełnie innym niż dotychczas świetle. Przyjęta przez Poppera zasada różnicująca ma bowiem charakter epistemicznie niewartościujący. Rozróżnieniu podlegają sądy naukowe *sensu stricto*, opisujące zależności przyczynowo-skutkowe w przebiegu zjawisk, i rama pojęciowa, w której te ostatnie są osadzone. Dystynkcja ta ma charakter strukturalny i nie przejawia żadnych związków z programem separacji, a tym bardziej eliminacji metafizyki. Przeciwnie - choć jak wynika z powyższych ustaleń, twierdzenia naukowe w sensie właściwym oraz twierdzenia metafizyczne zajmują różne pozycje w systemie wiedzy - komponenty metafizyczny oraz empiryczny okazują się niezbędnymi i wzajemnie się określającymi składnikami poznania naukowego. Przedstawione stanowisko nie znosi definicji metafizyki jako zbioru twierdzeń nie podatnych na doświadczalną kontrolę. Fakt ten zyskuje jednak głębsze wytłumaczenie: tezy metafizyczne nie generują przewidywań, ponieważ ich rola polega na wyznaczaniu warunków obowiązywalności teorii oraz prawomocności procedur doświadczalnych.

Problematyczność stanowiska Poppera w kwestii relacji między nauką i metafizyką polega jednak na tym, że okazuje się niekonsekwentne. Ostatecznie bowiem, kwestia metafizycznego uwikłania nauki zostaje podporządkowana problemowi demarkacji w sensie węższym. Problem ten ma charakter aplikacyjny i jest pytaniem o kryteria, jakie spełniać powinna wyizolowana teoria, aby można ją było uznać za naukową. Nie dotyczy już nauki rozumianej globalnie, lecz odnosi się do poszczególnych składowych jej rozwoju: wyodrębnionych teorii czy systemów teoretycznych. Kryterium demarkacji w sensie węższym jest

¹² Tenże: *Prawda, racjonalność i rozwój wiedzy naukowej*, w: *Domysły...*, s. 406.

nieczułe na subtelności właściwe zagadnieniu demarkacji w szerokim ujęciu. Odpowiedzią na pytanie o kryterium naukowości jest falsyfikacjonistyczna metodologia, która nakazuje rozpatrywać proces rozwoju nauki w kategoriach doświadczeń falsyfikujących i oceniać go na podstawie stopnia korroboracji teorii¹³. Opisany powyżej wymóg ontologicznej spójności nie znajduje natomiast żadnego odzwierciedlenia w zaproponowanych przez Poppera normach ewaluacji twierdzeń nauki. Z punktu widzenia falsyfikacjonistycznego modelu, metafizyka pozostaje dyskursem pozanaukowym. Model ten zakłada istnienie swego rodzaju „progu dojrzałości” wiedzy, po którego przekroczeniu zaczyna ona podpadać pod właściwą koncepcję racjonalności naukowej, czyli spełniać właśnie kryterium demarkacji w sensie węższym. Po zestawieniu tego założenia z wcześniejszymi ustaleniami o charakterze holistycznym, otrzymujemy paradoksalny rezultat: okazuje się, że istnieją pewne istotne poznawczo i racjonalnie akceptowalne elementy dyskursu, które z zasady nie mogą spełniać uniwersalnych norm poznawczej racjonalności. W filozofii Poppera, odwrotnie niż w radykalnym empiryzmie, postulat separacji nauki od refleksji metafizycznej, choć nie dokonuje się *de iure*, realizuje się *de facto*. Sugeruje to, że to nie tyle metafizyka jest epistemologicznym problemem, ile przyjęta teoria racjonalności jest zbyt wąska i uboga, by pomieścić złożoną strukturę wiedzy.

Lakatosa próba unaukowienia metafizyki. Lakatos określa siebie mianem demarkacjonisty¹⁴; jego demarkacjonizm ma już jednak niewiele wspólnego z projektem oddzielenia nauki od metafizyki. Lakatos jest świadom, iż aktywistyczna epistemologia, którą przejął po Popperze, nie pozwala na realizację tego rodzaju przedsięwzięcia. Twórca metodologii naukowych programów badawczych przyjmuje przy tym, że konsekwentne stosowanie się do Popperowskich postulatów teoriopoznawczych rodzi potrzebę porzucenia zagadnienia oceny izolowanych teorii jako nierozwiązywalnego oraz błędnie sformułowanego, i wymaga

¹³ Korroboracja to w nomenklaturze Poppera miara surowości przebytych testów. Por. Idem: *Dwa oblicza zdrowego rozsądku*, w: *Wiedza...*

¹⁴ Zob. tenże: *Problem oceniania teorii naukowych: trzy podejścia*, w: *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, przeł. W. Sady. Warszawa 1999.

zwrócenia uwagi ku problemowi rozwoju większych jednostek teoretycznych.

Dla Lakatosa problem podziału zdań na naukowe i nienaukowe, empiryczne i teoretyczne, czy naukowe i metafizyczne, po prostu nie istnieje. W jego koncepcji centralnym problemem jest kwestia pojmowanego całościowo rozwoju. Poszczególnych kategorii twierdzeń nie wyodrębnia się na podstawie formalnej, semantycznej czy epistemologicznej charakterystyki zdań, w których są wyrażane (jednostkowe - ogólne; naukowe - metafizyczne; teoretyczne - doświadczalne), lecz poprzez analizę funkcji, jaką pełnią w ramach programu badawczego. Odniesienie empiryczne Lakatos pojmuje dynamicznie. Epistemologicznej idei postępu próbuje nadać metodologiczny wyraz i proponuje, aby wartość jednostek teoretycznych oceniać w dłuższej perspektywie, na podstawie ich zdolności radzenia sobie z trudnościami empirycznymi, a nie po prostu, jak ma to miejsce w koncepcji Poppera, poprzez odwołanie się do wyników pojedynczych, rzekomo rozstrzygających doświadczeń. Lakatos podejmuje więc problem demarkacji w sensie szerszym - interesuje go przede wszystkim różnica między *postępem* i *degeneracją*¹⁵.

Zgodnie z metodologią naukowych programów badawczych, obecność założeń metafizycznych w nauce można rozpatrywać z różnych punktów widzenia. Przy falsyfikacjonistycznym rozumieniu metafizyki jako zbioru twierdzeń nieobalalnych doświadczalnie, metafizyczny jest twardy rdzeń. Według Lakatosa, twardemu rdzeniowi celowo nie nadaje się sprawdzalnej postaci. Twardy rdzeń, będący zbiorem aksjomatów, fundamentalnych praw w danej dziedzinie nauki, stanowi centrum, wokół którego koncentruje się dojrzała, usystematyzowana działalność badawcza. Jedyne składającym się na pas ochronny hipotezom pomocniczym, przyjmowanym w celu dedukcji empirycznych konsekwencji wyjściowych postulatów, przypisuje się testowalność i rewiduje się je, gdy zagrożona jest integralność twardego rdzenia. Do pasa ochronnego potencjalnie zaliczają się wszystkie teorie pośredniczące w procesie wyznaczania, ewentualnie rozszerzania zakresu doświadczalnego zastosowania programu. Należy przy tym pamiętać, że rozstrzygnięcia, na mocy których decyduje się, które twierdzenia należą do rdzenia, a które do *

¹⁵ Zob. tegoż: *Falsyfikacja a metodologia naukowych programów badawczych*, w: *Pisma...*

obszaru ochronnego, mają charakter czysto konwencjonalny i obowiązują tylko w odniesieniu do danego programu. Hipotezy, traktowane jako pomocnicze w procesie rozwoju danego programu, mogą stanowić punkt wyjścia innego, nie-konkurencyjnego programu. Zaproponowany przez Lakatosa *pluralistyczny model* uzasadniania naukowego, podobnie jak model Thomasa Kuhna¹⁶, jest w stanie do pewnego stopnia objąć swym zasięgiem również horyzontalny wymiar rozwoju nauki: teoretycznie rzecz biorąc, uczeni w konstrukcji pasa pomocniczego mogą korzystać z osiągnięć wypracowanych w innych dziedzinach nauki, o ile takie rozwiązania podpowiada heurystyka ich programu. W ten sposób tworzą się interteoretyczne powiązania między różnymi obszarami wiedzy. Zgodnie z metodologią programów badawczych, falsyfikowalność jest kategorią względną, mającą zastosowanie tylko do wybranego programu. Stanowi element przyjętej taktyki badawczej.

Twarde rdzeń może być metafizyczny również w innym sensie. Zdaniem Lakatosa, w jego skład wchodzić mogą tak zwane teorie *syntaktycznie metafizyczne*¹⁷. Jako przykład przytacza jedną z tez metafizyki Kartezjańskiej: „We wszystkich procesach przyrodniczych kryje się mechanizm zegarowy”. Zdanie wyrażone w formie „wszystkie-niektóre”, logicznie rzecz biorąc, nie może zostać podważone przez żadne czasoprzestrzennie jednostkowe zdanie bazowe. Zdanie to może natomiast, zauważa Lakatos, kolidować z pewną teorią ogólną, taką jak Newtonowskie prawo odwrotnych kwadratów. Warunkiem jest jednak nadanie prawu grawitacji *esencjalistycznej* interpretacji, czyli uznanie, że wyraża ono również określone metafizyczne przekonania na temat ukrytych mechanizmów działania sił przyrody, w tym przypadku umożliwiających oddziaływanie na odległość. Mamy wówczas do czynienia z dwoma teoriami metafizycznymi, które traktowane są jako twarde rdzenie konkurencyjnych programów badawczych. Procedura w takich sytuacjach, zdaniem Lakatosa, niczym nie różni się od standardowej - decydujące znaczenie ma bogactwo i postęp w obrębie pasa hipotez pomocniczych. „Metodologia programu badawczego z «metafizycznym» rdzeniem nie różni się od metodologii programu z rdzeniem «obala-

¹⁶ Por. Th. S. Kuhn: *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromecka. Warszawa 2001.

¹⁷ Por. tamże, s. 61 i n.

nym», z wyjątkiem może logicznego poziomu sprzeczności, stanowiących siłę napędową programu”. - pisze¹⁸. Założenia metafizyczne wskazanego typu ocenia się więc wraz z całym programem badawczym, w którym są osadzone.

Analogiczne procedury obowiązują, gdyby potraktować metafizykę Kartezjańską jako wyjaśnienie (wyższego poziomu) dla praw Newtona. W takim przypadku można uniknąć esencjalistycznej wykładni systemu Newtona i uznać, że prawo dynamiki i teoria grawitacji opisują jedynie sposób, w jaki głębsze właściwości przyrody manifestują się na poziomie eksperymentalnym. Powinność wytłumaczenia przyczyn odkrytych prawidłowości zostaje wówczas scedowana na Kartezjańską koncepcję wirów.

Według Lakatos, zagadnienie logicznej formy teorii jest kwestią drugorzędną, tymczasową i konwencjonalną. W rzeczywistości, istotne jest, jego zdaniem, pytanie, czy przyjęte założenia sprzyjają postępowi wiedzy, czy też, poprzez generowanie ‘pseudowyjaśnień’ hamują go. Analiza relacji między teorią Newtona i kartezjanizmem sugeruje, że twardy rdzeń składa się nie tylko z formalizmu matematycznego i modeli empirycznych teorii; w grę wchodzić mogą również zasady metafizyczne w tradycyjnym rozumieniu tego terminu, czyli tezy na temat ukrytych przyczyn obserwowalnych zjawisk. Zdanie „we wszystkich procesach przyrodniczych kryje się mechanizm zegarowy”, zauważa Lakatos, wraz rozwojem wiedzy przeistoczyć się może w zdanie „wszystkie procesy są mechanizmami zegarowymi”. Teza o ukrytych siłach przyrody ma wartość poznawczą o tyle tylko, o ile przyczynia się do postępu programu jako całości. Aby można było potraktować ją jako istotny element programu badawczego, musi w jakiś sposób wskazywać sposoby badania empirycznych przejawów mechanizmu, o którym mówi. Na przykład, próbę wyjaśnienia prawa grawitacji za pomocą Newtona za pomocą metafizyki Kartezjańskiej¹⁹ uznalibyśmy za udaną jedynie wówczas, gdyby zabieg ten prowadził do nowych interwencji eksperymental-

¹⁸ Tamże, s. 63.

¹⁹ Czego, jak zauważa Lakatos, próbował swego czasu dokonać Newton (por. tamże, s. 62).

nych, bądź prowokował powstanie kolejnych modeli empirycznych²⁰. Mówiąc w skrócie, Lakatos wyjaśnia funkcjonowanie metafizyki w ramach programu badawczego w konsekwentnie popperowskim duchu: metafizyka degeneruje się, gdy pozostawiona jest w izolacji, pozbawiona szans na stanie się siłą ożywczą programu badawczego. Wyrwane z kontekstu zdanie „wszystkie procesy są mechanizmami zegarowymi” jest bezwartościową poznawczo wprawką lingwistyczną, która jedynie powstrzymuje od zadawania kolejnych pytań. Kwestię relacji między nauką i metafizyką w koncepcji Lakatosa da się w związku z tym ująć następująco: metafizyka zapewnia nauce ramę ontologiczną, dostarcza schematu pojęciowego; nauka natomiast przedstawia ów schemat w działaniu, bada jego empiryczne realizacje. Zasady metafizyczne nie są więc wyjaśnieniami *sensu stricto*, ich funkcja polega raczej na wyznaczaniu sposobów wyjaśniania zjawisk w danej dziedzinie przedmiotowej²¹.

Tę drugą funkcję zasad metafizycznych w koncepcji Lakatosa oddaje pojęcie heurystyki. Lakatos przyjmuje, że heurystyka to zestaw bliżej nieokreślonych założeń, głównie o charakterze matematycznym oraz metafizycznym właśnie, pełniących rolę wytycznych co do sposobu rozwijania chroniących twarde rdzeń hipotez pomocniczych. Przy czym, aby wyjaśnić normatywną moc heurystyki, należałoby w jakiś sposób powiązać ją z twardym rdzeniem. Można by wówczas postrzegać zasady

²⁰ „Mechanizm zegarowy” nie jest w tym wypadku pojmowany dosłownie - jego badanie nie polega na poszukiwaniu niespotykanego dotąd, tkwiącego w innych rzeczach obiektu (co sugeruje esencjalistyczna interpretacja), ale zwraca uwagę ku niezbadanym prawidłowościom przyrody. Innymi słowy, dołączenie nowego pojęcia prowadzić musi do przewidywania nowych zjawisk.

²¹ Konkluzja ta pozostaje w doskonałej zgodzie z myślą wyrażoną już wcześniej przez klasyka, Gottfrieda Leibniza. W jednym z fragmentów *Rozprawy metafizycznej* Leibniz zwraca uwagę, że krytyka scholastycznej filozofii okazała się zbyt daleko posunięta. Metafizyka ukrytych form rzeczywiście zdegenerowała się, ale, jak zauważa filozof, zdegenerowała się dlatego tylko, że owe formy zaczęto postrzegać jako przedmioty, czy fakty same, a nie zasady organizacji tychże. Przestano zwracać uwagę na kryjący się za formami substancjalnymi dynamizm i nie podjęto badań nad zróżnicowanymi fizycznymi przejawami naczelnych idei metafizycznych.²¹ Te ostatnie, jak przekonywał Leibniz, pozostają jednak niezbywalnym składnikiem wiedzy (por. G. W. Leibniz: *Rozprawa metafizyczna*, przeł. S. Cichowicz, J. Domański. Toruń 1995).

metafizyczne jako zespół nie do końca wyartykułowanych „dopowiedzeń”²², którymi przesiąknięty jest zbiór uznanych praw naukowych konstytuujących twarde rdzeń. Ich podwójna funkcja staje się wówczas dosyć oczywista: z jednej strony można przyjąć, że są one do pewnego stopnia niejawnymi założeniami na temat tego, z jakich elementów bądź procesów składa się „świat” danej dziedziny, z drugiej zaś, w samej praktyce badawczej ujawniają się jako źródła wskazówek, co do metod stawiania i rozwiązywania nieuchronnych problemów. Różnicę między twardym rdzeniem i heurystyką należałoby wówczas rozważać pod kątem użytku, jaki robią z zasad metafizycznych. W pierwszym przypadku elementy metafizyczne byłyby traktowane jako fundamentalne założenia dotyczące strukturalnych właściwości badanego wycinka świata. W drugim natomiast, ich funkcja miałaby charakter ukierunkowujący i doradczy i byłaby warunkowana przełożeniem założeń ontologicznych na dyrektywy dotyczące postępowania badawczego²³.

Uwagi Lakatosa na temat potencjału heurystycznego programu badawczego również prowadzą do wniosku, że każdy program badawczy składa się treści, nie dających się wyrazić za pomocą równań teorii. Zgodnie z przyjętą linią interpretacyjną, oba aspekty aparatu pojęciowego programu - „narracyjny”, związany z metafizyką, oraz formalny, którego dostarcza matematyka kluczowa dla rozwoju programu badawczego - należałoby rozważać również pod kątem ich ewentualnych funkcji poznawczych, to znaczy, traktować je jako źródła epistemicznie istotnych, choć hipotetycznych wyobrażeń na temat struktur czy modeli świata fizycznego. Role matematyki i metafizyki można postrzegać jako wzajemnie uzupełniające się. Tezy metafizyczne - a w każdym razie metafizyczne w swoich pierwotnych wersjach, jak na przykład zasada najmniejszego działania²⁴ - mogą stymulować rozwój teorii mate-

²² Por. Kuhna uwagi na temat roli arbitralności w rozwoju paradygmatu: Th. S. Kuhn, *Struktura* s. 27 i n.

²³ O zależnościach między ontologicznym o heurystycznym wymiarem programu badawczego zob. I. Lakatos: *Falsyfikacja a metodologia naukowych programów badawczych*, w: *Pisma...*, s. 73 i n.

²⁴ O ewolucji zasady najmniejszego działania, od pierwotnego sformułowania, jakie nadał jej Maupertuis, po matematyczną postać, jaką uzyskała w teorii Lagrange’a, pisze Whitehead (zob. A. N. Whitehead: *Nauka i świat współczesny*, przeł. S. Megala. Warszawa, 1988, s. 71).

matycznych. I odwrotnie, postęp w zakresie technik matematycznych może być wsparciem dla nowej metafizyki²⁶. Nadmierny nacisk na matematyczny wymiar teorii skutkuje uzyskaniem obrazu nauki jako zespołu izolowanych, niepodatnych na dalszy rozwój ilościowych praw. Snucie nieskrępowanych rozważań metafizycznych wiąże się z kolei z groźbą popadnięcia w werbalizm.

Twardy rdzeń i heurystyka, zdaniem Lakatosa, różnią się podatnością na zmianę. Twardy rdzeń, twierdzi, pozostaje nienaruszalny w trakcie rozwoju programu, heurystyka pozytywna jest natomiast „elastyczna” - może ulegać różnego rodzaju modyfikacjom oraz być na różne sposoby rozwijana. Heurystyka przyczynia się do rozwoju programu, z drugiej jednak strony, można oczekiwać, że ograniczenia właściwe składającym się na nią zasadom metafizycznym oraz teoriom matematycznym sprawiają, że w pewnych okolicznościach stanie się ona swego rodzaju *przeszkodą epistemologiczną*²⁶ wymagającą przezwyciężenia. Według Lakatosa, przekroczenie trudności tego rodzaju jest możliwe poprzez modyfikacje zasad heurystycznych. Zmiana w zakresie heurystyki nie prowadzi do bowiem do naruszenia tożsamości programu - o tej ostatniej decyduje twardy rdzeń. Zasady heurystyczne są według Lakatosa rewidowalne: „(...) Zdarza się czasem, że gdy program badawczy wkracza w fazę degeneracji, mała rewolucja w jego heurystyce pozytywnej może popchnąć go do przodu. Lepiej jest zatem oddzielić «twardy rdzeń» od bardziej giętkich zasad metafizycznych, wyrażających heurystykę pozytywną”²⁷.

Podsumowując, szeroko rozumiane twierdzenia metafizyczne - nie-testowalne ze względu na formę logiczną, bądź dostarczające ontologicznej ramy dla będących przedmiotem badania zjawisk - są elementem zarówno twardego rdzenia, jak i heurystyki naukowych programów

²⁵ Z tego rodzaju sytuacją mieliśmy do czynienia w przypadku Einsteina, któremu geometria Riemanna umożliwiła ugruntowanie teorii czasoprzestrzeni oraz, pośrednio, deterministycznej metafizyki. Warto również podkreślić metafizyczny charakter założenia o matematyczności przyrody.

²⁶ Pojęcie *przeszkody epistemologicznej* wprowadził do filozofii nauki G. Bachelard (zob. G. Bachelard: *Kształtowanie się umysłu naukowego*, przeł. D. Leszczyński. Gdańsk 2002).

²⁷ Tamże, s. 80.

badawczych. Zgodnie z założeniami metodologii naukowych programów badawczych, metafizyka pełnić może podwójną funkcję: poznawczą oraz heurystyczną. Jej obecność może być więc odczuwana zarówno na poziomie strategii i technik badawczych, jak i w zakresie interpretacji wyników nauki.

Stanowisko Lakatosa nie jest pozbawione istotnych trudności. Metodologia programów badawczych, jak sama nazwa wskazuje, jest koncepcją metodologiczną, skoncentrowaną wokół problemu normatywnej oceny teorii²⁸. Istnienie elementu istotnego epistemicznie, ale nie dającego się ująć jako składowa oceny programów badawczych bądź jako przedmiot ewaluacji, na gruncie tego typu koncepcji jest anomalią. Obecność zasad metafizycznych jest właśnie taką anomalią. Lakatos próbował ją usunąć za pomocą kategorii hipotez *ad hoc* i związanego z nią pojęcia *postępu heurystycznego*²⁹. Kategoria ta wiąże się z wymogiem, aby postępowość programu badawczego w niwelowaniu kontrświadcstw oceniać nie tylko na podstawie kryteriów takich, jak konsekwentna postępowość teoretyczna (czyli generowanie nowych przewidywań na każdym kroku) oraz sporadyczna postępowość empiryczna (częściowe potwierdzenie doświadczalne tej nadwyżki), ale proponowane rozwiązania rozpatrywać również pod kątem tego, czy czynią one zadość określonym zasadom ponadempirycznym. Jako przykład rozwiązania *ad hoc* Lakatos przytacza system ptolemejski, który poprzez dołączanie coraz to nowych epicykli i deferentów zadawał gwałt neoplatonńskiej ontologii. Inaczej było, twierdzi, w przypadku systemu Kopernika, który, tłumacząc zjawiska w oparciu o ruch po okręgu, pozostawał w zgodzie z panującą metafizyką. Powstaje pytanie: jak według metodologii naukowych programów badawczych wyodrębnić właściwe dla programu zasady heurystyczne? Bo to, że muszą być one rekonstruowane,

²⁸ Zainteresowanie tym problemem jest, według Lakatosa, kwintesencją demarkacjonizmu (por. I. Lakatos: *Problem oceniania teorii naukowych: trzy podejścia*, w: *Pisma...*).

²⁹ Rolę kategorii *ad hoc*, Lakatos szeroko omawia na przykładzie konfliktu między Ptolemejskim oraz Kopernikańskim modelem układu słonecznego w napisanym wspólnie z E. Zaharem artykule. Autorzy piszą między innymi: „Metodologia naukowych programów badawczych zawiera też pojęcie *postępu heurystycznego*: udana modyfikacje pasa ochronnego muszą być dokonywane zgodnie z duchem heurystyki” (I. Lakatos, E. Zahar: *Dlaczego program badawczy Kopernika wyparł program badawczy Ptolemeusza?*, w: I. Lakatos: *Pisma...*, s. 305).

nie ulega wątpliwości. Jeśli zasady heurystyczne mają mieć moc normatywną, to muszą ukierunkowywać postępowanie badawcze w jakiś w miarę precyzyjny, a w każdym razie, systematyczny sposób. W celu udzielenia odpowiedzi na pytanie o źródła zasad heurystycznych nie wystarczy po prostu odwołać się do metafizyki okresu - uniwersalistyczna metodologia, skupiona wokół warunków prawomocności wytworów wiedzy, nie dopuszcza ani indywidualnej, ani socjologiczno-historycznej arbitralności. Nie chodzi więc o czynienie zadość *jakimś* zasadom, ale o przestrzeganie zasad, które są doniosłe z punktu widzenia postępu poznawczego programu.

W jaki sposób należy jednak, zgodnie z metodologią programów badawczych, określić ową poznawczą doniosłość wybranych tez metafizycznych? Pozostaje jedynie uznać, że ważnymi zasadami heurystycznymi są te, które są płodne, czyli przyczyniają się do postępowości na poziomie teoretycznym i empirycznym. Jest to jednak dokładnie ten wniosek, którego chcielibyśmy uniknąć. Redukuje się bowiem tym samym spóstepowość do wymiaru empirycznego, a związku z tym, unieważnia kategorię *ad hoc*. Sprawę dodatkowo komplikuje fakt, że Lakatos, jak wspominałam, przypisuje zasadom heurystycznym rewidowalność. Wskazany problem ujawnia się wówczas jeszcze wyraźniej. Na jakiej podstawie oceniać przesunięcia problemowe na poziomie heurystyki? Prawomocność ewentualnej meta-heurystyki, sterującej tego typu zmianami, należałoby jakoś wykazać. W przeciwnym razie pojawia się groźba nieskończonego regresu. Ponownie nasuwa się myśl, że przesunięcia problemowe w zakresie zasad heurystycznych są właściwe, jeśli przyczyniają się do rozwoju programu jako całości. Błędne koło jest tu jednak oczywiste. Postępowość nie może służyć ocenie zmian w heurystyce, ponieważ ta sama heurystyka jest elementem oceny postępowości. Problem z zaprzęgnięciem heurystyki do procesu oceny programów badawczych pojawia się, gdyż metodologia naukowych programów badawczych, ograniczona pod względem bogactwa instrumentów analitycznych, pozwala na wybór jednego z dwóch rozwiązań: albo przesunięcia na poziomie empirycznym są oceniane na podstawie zgodności z heurystyką, albo zmiany w odniesieniu do reguł heurystycznych oceniane są pod kątem płodności w sugerowaniu rozwiązań teoretycznych i

eksperymentalnych. Innymi słowy, heurystyka może być albo składową oceny programu, albo przedmiotem ewaluacji ze względu na zdolność prowokowania postępu. Jeśli zdecydować się na ten pierwszy wariant, należy odpowiedzieć na pytanie o źródło normatywnej mocy przypisywanej heurystyce i określić, jakie mechanizmy decydują o zmianach w jej obrębie. Jeśli pozostać przy drugim, kryteria oceny nie zostają w istocie wzbogacone, a metafizyka stojąca za zasadami heurystycznymi pozostaje obcym, subiektywnym składnikiem programu. Staje się ona nieracjonalnym elementem racjonalnej metodologii, a jej rola w procesie rozwoju nauki pozostaje niewyjaśniona.

Uwagi końcowe. Konsekwentny fallibilizm, jak wykazałam, prowadzi do znaczącego przeformułowania zagadnienia demarkacji. Przyjmując tezę o zasadniczej rewidowalności wiedzy, zagadnienia demarkacji nie można, bez dalszych uzasadnień, traktować jako dotyczącego różnicy między nauką i metafizyką. Takie rozumienie zagadnienia narzuca się jedynie w przypadku radykalnego empiryzmu, odrzucającego wszelką spekulację. Fallibilizm natomiast, uchylając empirystyczne roszczenia do pewności, kwestionuje tym samym tę linię podziału twierdzeń. Stanowisko fallibilistyczne zakłada, że do naczelných charakterystyk wiedzy należy jej hipotetyczność i podatność na przeobrażenia. Wszelka wiedza - a więc również wiedza naukowa - okazuje się nieuchronnie spekulatywna i prowizoryczna. Zawodność poznania w aspekcie pozytywnym oznacza jednak jego potencjalnie nieskończoną otwartość. W ten sposób uzyskujemy odpowiedź na zagadnienie demarkacji w szerokim znaczeniu, przyjmującego postać pytania o różnicę między wiedzą i pseudowiedzą: pseudowiedza to wiedza skostniała, wyizolowana, inaczej: wiedza, której nie sięgają mechanizmy krytyczne. Odpowiednio, nauka traci swą wartość poznawczą, kiedy przekształca się w dogmat.

Na gruncie fallibilizmu, jak argumentowałam, zagadnienie demarkacji można sformułować również bardziej szczegółowo, jako zagadnienie różnicy między twierdzeniami nauki *sensu stricto* a tezami metafizycznymi. Odpowiedź na tak postawiony problem musiałaby jednak mieć charakter niewartościujący poznawczo i wskazywać, w jaki sposób twierdzenia przedmiotowe oraz zasady metafizyczne współkształtują

poznanie naukowe. W obliczu tak postawionego problemu ewentualne wartościowanie mogłoby dotyczyć samej metafizyki. To znaczy, można pytać, kiedy tezy metafizyczne stanowią ożywczy wkład w działalność naukową, a w jakich sytuacjach stają się czynnikiem hamującym i sprawiają, że nauka staje się metafizycznie przeciążona. Słowem, kwestia ta nie zakłada radykalnego podziału między nauką i metafizyką, a jedynie daje podstawy do odróżnienia (epistemicznie) „dobrej” i „złej” metafizyki.

Elementy powyżej opisanego stanowiska wobec relacji między nauką i metafizyką w rozwoju poznania znaleźć można i u Poppera, i u Lakatosa. Podkreślają oni wagę zagadnienia demarkacji w sensie szerszym, co więcej, w pismach obu znaleźć można niewartościujące zasady rozróżnienia między nauką i metafizyką. Popper i Lakatos wyróżniają w strukturze nauki twierdzenia naukowe w sensie właściwym oraz organizujący je schemat pojęciowy. Jak pokazuje Lakatos na przykładzie metafizyki Kartezjańskiej, „dobra” metafizyka może stać się „złą” metafizyką, jeśli zamiast ukierunkowywać poszukiwania badawcze, sama pretenduje do miana wyjaśnienia zjawisk.

Pomimo przyczynienia się do istotnych zmian w sposobie postrzegania relacji między nauką i metafizyką, stanowiska Poppera i Lakatosa okazują się niekonsekwentne. Żadnemu nie udało się bowiem ująć metafizyki jako czynnej składowej postępu naukowego w ramach zaproponowanych modeli rozwoju nauki. Popper w ogóle nie włączył czynników metafizycznych w swoje kryteria oceny naukowej wartości teorii. Próbował tego dokonać Lakatos, jednak bez skutku. Przedstawiona przez niego kategoria hipotez *ad hoc*, mająca dodać mglistym intuicjom Poppera odpowiedniej precyzji, w rzeczywistości nie spełnia swojego zadania. Modele rozwoju nauki Poppera i Lakatosa, ustanawiając arbitralną granicę między nauką i metafizyką, skłaniają do postrzegania tej ostatniej jako strukturalnego naddatku, którego poznawcza funkcja jest co najmniej niejasna. Oba okazują się więc być w istocie modelami separacjonistycznymi, które sytuują metafizykę, stale obecną w procesie poznania naukowego, poza procedurami krytycznymi. Modele te zadają tym samym kłam kryterium demarkacji w szerokim sensie, i co się z tym wiąże, pozostają w konflikcie z fundamentalnymi założeniami fallibilizmu.

Summary

In the paper, Karl Popper's and Imre Lakatos' theories of science progress are analyzed from the point of view of the demarcation problem. By considering structural properties of the two models I show that they present the demarcation problem ambivalently. In regard to the fallibilism thesis accepted in both models, the problem of the difference between empirically grounded knowledge and metaphysical speculations becomes not in valid. On the other hand, however, normative methodologies proposed by Popper and Lakatos do not allow to account for the role of heuristic principles or conceptual schemata in the process of scientific theories evaluation.

Key words: demarcation, scientific theory, fallibilism, knowledge, speculation.

4. The fourth part of the document discusses the consequences of failing to maintain accurate records. It states that individuals who fail to comply with the requirements may be subject to fines and penalties.

MAGDALENA WILEJCZYK
Uniwersytet Ekonomiczny, Wrocław

RODZAJE I WARTOŚĆ PRZYJEMNOŚCI WEDŁUG NIEKTÓRYCH GRECKICH FILOZOFÓW STAROŻYTNYCH

Wprowadzenie. Zadziwiająca jest zaiste siła przyjemności. W tym, po pierwsze, dla wszystkich oczywistym znaczeniu, że nie raz już jeden zwyciężyła tego, kto wcześniej deklarował wstrzeźliwość, ale po drugie także i w tym sensie, że sama przyjemność - w odróżnieniu od przykrości - jest źródłem pewnego rodzaju siły. Ona to właśnie sprawia, że myślenie, zwłaszcza gdy chce być myśleniem o działaniu, bardzo często zaczyna tracić pewność co do swych ostatecznych rezultatów i do zadziwiających bywa doprowadzane rozbieżności w stosunku do własnych swych twierdzeń i własnego przedmiotu. Oto bowiem ten, który twierdził, że rozkosz jest dobrem najwyższym i czymś nie tylko pochwąły, ale nawet uwielbienia godnym - Eudoksos z Knidos, wyposażony w liczne zalety charakteru, powszechnie „uchodził za szczególnie umiarkowanego”¹, gdy natomiast ten, który utrzymywał, że wszelkie przyjemności stanowią zło, na równi zresztą z bólem i przykrością, i że wobec tego należy ich unikać, poszukując stanu wolnego tak od bólu, jak i od rozkoszy - Ateńczyk Speuzyp - we własnym swym życiu nie tylko „nie gardził przyjemnościami”, ale nawet „gonił” za nimi².

Zagadnienie wartości przyjemności rozważane było przez wielu filozofów starożytnych, a ich namysł w tym zakresie niejednokrotnie przybierał postać dyskusji nad pytaniem, czy przyjemność może być uznana za jakiś rodzaj dobra. W celu uzasadnienia odpowiedzi negatywnej formułowane były między innymi następujące argumenty: po pierw-

¹ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1172 b, tłum. D. Gromska. Warszawa 1956.

² Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IV, 1, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis. Warszawa 1982.

sze, przyjemność nie może być uznana za dobro, ponieważ, dopuszczając różnice stopnia, jawi się czymś nieokreślonym; po drugie, prawdziwym dobrem jest nie przyjemność, lecz raczej stan wolności zarówno od doznań przykrych, jak przyjemnych; po trzecie, przyjemność często staje na przeszkodzie realizacji postanowień rozumnych i dlatego człowiek rozsądny stara się jej unikać, natomiast dążą do niej te istoty, którym brak rozumu, a więc zwierzęta oraz dzieci; po czwarte, przyjemność nie może być dobrem, ponieważ jest procesem stawania się, który zmierza dopiero do pewnego celu, jako do swego właściwego dobra³. Że natomiast przyjemność zaliczyć należy do rzędu dóbr, o tym świadczyć miały okoliczności następujące: po pierwsze, do przyjemności dążą wszystkie istoty żywe, które w ten sposób same instynktownie dążą do tego, co stanowi dla nich dobro; po drugie, przykrość jest z kolei tym, czego każda z istot żywych unika, a to oznacza, że musi być czymś złym, przyjemność natomiast, jako jej przeciwieństwo, musi być czymś dobrym; po trzecie, przyjemność wybieramy dla niej samej, a nie ze względu na coś innego, należy więc ona do dóbr, i to nawet uwielbienia godnych; po czwarte, przyjemność, dołączając się do jakiegokolwiek dobra, sprawia, że staje się ono jeszcze bardziej godne wyboru, więc i ona sama musi być dobrem; po piąte, tzw. rozkosze haniebne nie są rzeczywistymi przyjemnościami, gdyż miarę w każdej dziedzinie stanowi to, co zdrowe, a nie to, co wypaczone i chore, człowiek zaś etycznie dzielny - jako zdrowy - takie rozkosze haniebne zdecydowanie odrzuca; po szóste, gdyby i przykrość, i przyjemność były czymś złym, unikano by na równi obu, gdy tymczasem jest widoczne, że jednej wszyscy unikają, a do drugiej dążą, muszą więc stanowić swoje przeciwieństwa: pierwsza - zło, druga - dobro; po siódme, nieprawdą jest jakoby przyjemność była procesem stawania się lub ruchem zmierzającym do czegoś od siebie lepszego, gdyż sama w sobie stanowi całość i jest skończona⁴.

³ Argumenty te w pełnym kształcie, a zwłaszcza we wzajemnym przeciwstawieniu, odnaleźć można na kartach Platońskiego *Fileba* (Platon: *Fileb*, tłum. W. Witwicki. Warszawa 1958) oraz w stosownych miejscach *Etyki nikomachejskiej* (1152 b-1154 b, 1172 a-l 176 a).

⁴ Również te argumenty odnaleźć można w *Filebie* i w *Etyce nikomachejskiej*.

Przyjemność jest dobrem najwyższym. Odpowiedź twierdzącą na pytanie o to, czy przyjemność winna zostać zaliczona do rzędu dóbr, twierdzącą, a zarazem najbardziej skrajną, uznającą mianowicie przyjemność za dobro największe, przyjęli: Eudoksos z Knidos⁵, następnie kontrowersyjny ze względu na sposób życia, a przez Arystotelesa nawet sofistą nazywany Arystyp z Cyreny⁶, jak również najbardziej chyba znany spośród starożytnych hedonistów - Epikur⁷. Zastanawiające jest jednak to, dlaczego Arystoteles w trakcie swych dość obszernych przecieżeń rozważań nad problemem przyjemności, mimo iż kilkakrotnie wspomniawszy Eudoksosa, w ogóle nie wymienił Arystypa. Według Adama Krokiewicza stało się tak, po pierwsze, z uwagi na fakt dyskusji, jaka na temat przyjemności miała się odbyć między Eudoksosem i Speuzypem w Platońskiej Akademii, a którą jako taką właśnie Arystoteles zapamiętał, a gdy chodzi o wygłaszane argumenty utrwalił w swych pismach, po drugie zaś, ze względu na wątpliwe zalety charakteru Arystypa, które dokonywaną przez Arystotelesa obronę przyjemności mogły tylko utrudnić⁸.

Twierdząc, że przyjemność, będąc czymś najbardziej wyboru godnym, stanowi dobro najwyższe, wymienieni wyżej filozofowie - koniecznie trzeba to podkreślić - mówili o odmiennych rodzajach przyjemności: Arystyp o cielesnych, Epikur zaś - w pierwszej kolejności o duchowych. Konsekwencją tej różnicy było z kolei to, że Arystyp ból fizyczny uważał za gorszy i trudniejszy do zniesienia od doznawanego przez duszę bólu moralnego, natomiast w przekonaniu Epikura, odwrotnie, cierpienie samej tylko duszy należało uznać za cięższe i o wiele bardziej dolegliwe od bólu fizycznego. Wyraźna różnica zachodziła również w pojmowaniu istoty przyjemności, o ile bowiem Arystyp i w ogólności wszyscy cyrenaicy za przyjemne uznawali jedynie doznania wy-

⁵ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1101 b, 1172 b; A. Krokiewicz: *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*. Warszawa 2000, s. 216-221.

⁶ Arystoteles: *Metafizyka* 996 a, tłum. K. Leśniak. Warszawa 1984; Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, II, 66, 86-90.

⁷ Epikur: *List do Menoikeusa*, w: Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, X, 128 - 132; Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, X, 136-138.

⁸ A. Krokiewicz: *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, s. 221.

rażnie pozytywne, polegające więc na ruchu⁹, o tyle według Epikura przyjemnością było także samo ustąpienie bólu i brak cierpienia¹⁰. Bez względu jednak na te różnice, słusznie podkreśla się w literaturze, a czynią to nawet autorzy wywodzący się z zupełnie odmiennych tradycji¹¹, że konsekwentny hedonizm jest w zasadzie niemożliwy, ponieważ każdy, kto zakłada, że wszelkie przyjemności są dobrami, musi podać - i zwykle podaje - jakieś kryterium wyboru między nimi, a w ten sposób także w obrębie hedonizmu czynnikiem ostatecznym i decydującym dla określenia tego, co jest dobrem, okazuje się myślenie, a nie sam fakt doznawania jakiegokolwiek aktualnej przyjemności.

Dobrem jest wolność tak od bólu, jak od przyjemności. Ateńczyk Speuzyp zasłynął z kolei z poglądu, w myśl którego czymś złym jest zarówno przykrość, jak przyjemność, dobrem natomiast - przeciwny w stosunku do nich obu stan spokoju i wolności od nich¹². Okazuje się jednak - choć to wyglądać może na paradoks - że zbliżone do powyższego było również stanowisko Epikura, który utrzymywał, że najwyższym dobrem jest właśnie stan wolności zarówno od cierpienia, jak i od rozkoszy. Różnica między obu wymienionymi filozofami polegała jednak na tym, że podczas gdy Speuzyp poczytywał ów stan za zaprzeczenie przyjemności, to Epikur uznał go właśnie za przyjemność najprawdziwszą i największą, a dokładniej za niepolegającą na ruchu przyjemność katastrofizmową (ἡ κατασμηματική ἡδονή), której istotą było samo ustąpienie bólu i przykrości (ἀπονία)¹³. Interesujące jest przy tym, że epikurejska nauka o przyjemności, a zwłaszcza wyróżniona przez tego

⁹ Miał to być ruch łagodny, gdyż ruch gwałtowny stanowił już, według Arystypa, ból i nieprzyjemność (Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* II 86-87).

¹⁰ Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. II, 87-89; X, 136; A. Krokiewicz: *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, s. 272; G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, tłum. E. I. Zieliński. Lublin 2004, s. 249-250.

¹¹ G. W. F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii*, t. 2, tłum. Ś. F. Nowicki. Warszawa 1996, s. 387-389, 400-401; S. Swieżawski: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa-Wrocław 2000, s. 80-81; G. Reale.: *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, s. 267.

¹² Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1153 b, 1173 a; A. Krokiewicz: *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, s. 216-220.

¹³ Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, X, 136; G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, s. 250-251.

filozofa przyjemność katastematyczna, wykazuje większe pokrewieństwo z poglądami Demokryta i wskazanym przez tego myśliciela stanem *euthymia* niż z uznającym jedynie przyjemności polegające na ruchu stanowiskiem Arystypa¹⁴. Dodajmy również, bo jest to motyw niezwykle interesujący, że epikurejska przyjemność katastematyczna nie dopuszczała różnic stopnia i zawsze sama w sobie była doskonała, będąc bowiem stanem *ἀπνοία*, a więc stanem nieczucia bólu i przykrości, nie mogła i nie potrzebowała się wzmacniać do jakiegoś wyższego stopnia¹⁵.

Niezależnie jednak od tego, czy stan „nieobecności cierpień fizycznych i brak niepokojów duszy”¹⁶ uznany zostanie za dobro z tej przyczyny, że jest przeciwieństwem wszelkich przyjemności, a one same są czymś złym, jak przyjął Speuzyp, czy też - niejako odwrotnie - z tego powodu, że jest przyjemnością największą, one same zaś należą do tego, co dobre, jak twierdził Epikur, pogląd ten pozostaje niezgodny z tym elementarnym faktem doświadczenia, że wszystkie istoty żywe - a nie inaczej, jak należy sądzić, i filozofowie - nie dążą do samego tylko stanu braku bólu i cierpienia, ale - wprost przeciwnie - chcą być właśnie „niepokojone” doznaniem przyjemnym. Przede wszystkim jednak, jak twierdzi sam Arystoteles, stanowisko zgodnie z którym ów stan spokoju, będąc dobrem, stanowi przeciwieństwo tak przykrości, jak i przyjemności, nie daje się obronić w świetle podstawowych praw bytu i myślenia, ponieważ ta sama rzecz nie może mieć więcej przeciwieństw jak tylko jedno¹⁷, gdy tymczasem w świetle powyższego poglądu dowolna przykrość miałaby swe przeciwieństwo zarówno w przyjemności, jak i w owym katastematycznym stanie wolności od bólu i rozkoszy. Albo, patrząc na ten problem od innej jeszcze strony: jeżeli Speuzyp twierdził, że przykrość, która jest czymś złym, stanowi przeciwieństwo stanu spokoju, będącego czymś dobrym, to nie mógł jednocześnie utrzymywać, że stanowiąca przeciwieństwo przykrości przyjemność jest zła, bo to tak,

¹⁴ A. Swoboda: *Epikurejskie rozumienie przyjemności i szczęścia*. „Roczniki Filozoficzne” XLV-XLVI, z. 2, s. 70-71.

¹⁵ G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, s. 261.

¹⁶ Epikur: *List do Menoikeusa*, w: Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, X, 132.

¹⁷ Arystoteles: *Metafizyka* 1055 a; Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1153 b.

jakby jedna rzecz - tym razem przykrość miała dwa, i to przeciwne względem siebie przeciwieństwa: spokój, jako dobro, oraz przyjemność, jako zło. Stan pośredni pomiędzy przyjemnością i przykrością nie może być zatem przeciwieństwem przyjemności i przykrości z tych samych powodów, dla których równe nie jest przeciwieństwem dużego i małego¹⁸, ale ponadto według Arystotelesa w ogóle nie powinien być nazywany dobrem. Choć bowiem niektórzy określają „cnoty jako pewnego rodzaju brak namietności i spokój (*apatheia*)”, to jednak zdaniem Stagiryty taka opinia jest niesłuszna, „ponieważ ma się tu na myśli znaczenie bezwzględne, a nie podaje się, w jaki sposób i kiedy jest to wskazane lub nie jest wskazane”¹⁹. Według Arystotelesa, etyczna dzielność nie polega bowiem na całkowitym wyrzeczeniu się przyjemności i przykrości, lecz na ich doznawaniu we właściwy sposób i dlatego zupełna wolność tak od bólu, jak i od rozkoszy może mieć jedynie ograniczoną wartość pozytywną, ograniczoną, bo zawężoną do pewnych tylko sytuacji, które zdarzają się nieczęsto, ani my bowiem tego stanu - poza chyba snem - nie doświadczamy, ani też bogom takiego bezruchu nie przypisujemy, lecz sądzimy, że coś jednak przeżywają, i że są szczęśliwi. Przyjemność, nawet jeśli do pewnego stopnia mąci spokój duszy, jest akurat tym, co utwierdza ją w niej samej i w posiadanych właściwościach, jest tym, co dopełnia i wydoskonala te czynności, w których ona uczestniczy, jeśli zatem niepokoi duszę, to tak jak przyjaciel, a więc jak coś najbardziej dla niej swoistego i własnego.

Przyjemność jest dobrem, ale nie najwyższym. Natomiast to, że przyjemność, mimo iż nie stoi na samym szczycie hierarchii dóbr, pozostaje jednak czymś dobrym, należy uznać za stanowisko Arystotelesa oraz, z pewnymi zastrzeżeniami, także i Platona. Pogląd wypowiedziany przez Sokratesa w *Filebie* przedstawia się bowiem następująco: dobrem we właściwym tego słowa znaczeniu nie może być ani przyjemność, ani rozum, stający z nią do konkursu o to, co jest w życiu człowieka wartością największą, a to z tego powodu, że żadne z nich nie posiada cechującej prawdziwe dobro samowystarczalności; rozum jednakże jest „o ¹⁵

¹⁸ Arystoteles: *Metafizyka* 1056 a.

¹⁵ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1104 b; Arystoteles: *Etyka eudemejska* 1222 a, tłum. W. Wróblewski. Warszawa 1977.

całe niebo ściślej niż rozkosz spokrewniony z postacią zwycięzcy”²⁰, którym w sporze o to, co jest najbliższe naturze dobra, okazała się miara, miejsce drugie zajęła proporcjonalność i piękno, miejsce trzecie przypadło rozumowi, czwarte - wiedzy i umiejętnościom, piąte zaś - rozkoszom czystym, a więc przyjemnościom towarzyszącym zmysłowemu postrzeganiu i myśleniu. Można więc co prawda, jak to zwykle się czyni, patrzeć na treść *Fileba* od strony negatywnej i twierdzić, że zawarty w nim bieg myśli ma na celu wykazanie, iż przyjemność w ogóle nie jest dobrem, ale ściśle biorąc nie to wcale stanowi główne zamierzenie dialogu, lecz zadanie, jakie już na jego wstępie wytycza Sokrates, i które następnie konsekwentnie realizuje, polega na zbadaniu, „które z tych dwojga - rozum czy przyjemność - jest bliżej spokrewnione z tym, co najlepsze”²¹. I chociaż okazuje się, że to rozum jest od rozkoszy „większą wartością w życiu człowieka” i że „ma w sobie znacznie więcej dobra” niż ona, to jednak tak pisząc i takich dokonując porównań, nie wyklucza Platon, lecz przeciwnie, właśnie potwierdza, że także przyjemność jest jakąś „w życiu człowieka wartością” i częstkę jakąś „ma w sobie dobra”, tyle że - w porównaniu z rozumem - mniejszą.

Rodzaje przyjemności. Przechodząc do przedstawienia poglądów Arystotelesa, powiedzmy od razu, że mimo iż on sam nie dokonał wyraźnej klasyfikacji przyjemnych doznań (αἱ ἡδοναί), to jednak na podstawie jego wypowiedzi, a także w nawiązaniu do *Fileba* wyróżnić można cztery odrębne gatunki przyjemności. Pierwszy z nich stanowią te, które są poprzedzone doznaniem przykrości towarzyszącej pragnieniu zaspokojenia pewnej naturalnej potrzeby organizmu, a ich istota polega na usunięciu owego doznania braku: głód, ból, nadmierne zimno czy gorąco to przykrości, których ustąpienie, niezależnie od tego, pod wpływem jakiej przyczyny, odczuwane jest jako przyjemne²². Warto zauważyć, że do tak zdefiniowanego, pierwszego z wyróżnionych przez Arystotelesa rodzajów przyjemności zbliża się bardzo epikurejskie rozumienie ἡδονή, a zwłaszcza κατασμηματική ἡδονή, jako ustąpienie bólu i

²⁰ Platon: *Fileb* 67 a.

²¹ Platon: *Fileb* 65 a-b.

²² Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1154 a-b; Arystoteles: *Retoryka* 1369 b, tłum. H. Podbielski. Warszawa 1988; Platon: *Fileb* 31 d-32 b.

przykrości, i w jednym, i w drugim przypadku przyjemność nie jest bowiem niczym samodzielnym i pozytywnym, lecz czymś zależnym, czymś, co powstaje wskutek usunięcia tego, co bolesne i przykre, a jako takie, będąc pewną błogością, nie dopuszcza różnicy stopnia. Przyjemności lecznicze, bo jako przynoszące ulgę w cierpieniu tak je również określa Arystoteles²³, stanowią jednocześnie naturalną dziedzinę, w której rozwinąć się może nieumiarkowanie, będące opartym na nadmiarze stosunkiem do wrażeń dostarczanych przez zmysły dotyku oraz smaku²⁴. A właściwie nawet nie do wszystkich spośród nich, ponieważ ludzie nieumiarkowani smakami dostarczonymi przez pokarmy - twierdzi Arystoteles - rozkoszują się o tyle tylko, o ile są one zarazem szczególnym rodzajem dotyku²⁵. Gdy zaś spojrzymy na same już tylko wrażenia dotykowe, to okaże się, że również nie wszystkie spośród nich stanowią właściwą dziedzinę nieumiarkowania, „bo nie należą tu najszlachetniejsze z dotykowych nawet rozkoszy, jak np. te, których źródłem jest nacieranie i wywołane nim ogrzanie się po ćwiczeniach fizycznych; rozwiązłość bowiem dotyczy wrażeń dotykowych związanych nie z całym ciałem, lecz z pewnymi jego częściami”²⁶.

W tym jednakże miejscu powstaje pewien problem i albo podane określenie przyjemności jest nietrafne, albo też nieumiarkowanie przestaje być możliwe: istotą przyjemności leczniczych jest wszak usunięcie przykrości wynikającej z niezaspokojenia pewnej naturalnej potrzeby organizmu, w jaki więc sposób człowiek nieumiarkowany, skoro w danej chwili nie doświadcza żadnej tego rodzaju przykrości, rozkoszować się może każdym pokarmem oraz wszelkim rodzajem dotyku? Otóż przyczyna powodująca, że człowiek nieumiarkowany goni za owymi miłymi wrażeniami, mimo iż jego ciało nie doznaje w danej chwili wyraźnego braku, tkwi w jego nieukaranej duszy²⁷, dla której przykrością

²³ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1154 a-b.

²⁴ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1118 a, 1147 b-1148 b, 1150 a; Arystoteles: *Etyka eudetnejska* 1230 b-1231 a.

²⁵ Arystoteles: *Etyka eudetnejska* 1231 a.

²⁶ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1108 b.

²⁷ Do podwójnego sensu słowa ἡ ἀκολασία odwołuje się sam Arystoteles, wskazując, że oznacza ono zarówno nieumiarkowanie, jak i bezkarność (Arystoteles, *Etyka eudetnejska* 1230a-b).

jest nie tylko - jak dla każdego - ból, ale także sam stan braku przyjemności. Umiarkowanie, takie jakim je przedstawia Arystoteles, nie polega bowiem na unikaniu wszelkich przyjemności ani tym bardziej jego istoty nie stanowi celowe narażanie się na przykrości i odmawianie zaspokajania naturalnych potrzeb organizmu, lecz dla zadośćuczynienia jego wymogom w zupełności jest wystarczające, jeśli niedoznawanie aktualnej przyjemności nie jest postrzegane jako przykre i nie wywołuje w konsekwencji natychmiastowego dążenia do tego, co byłoby wprawdzie źródłem przyjemności, ale tylko wtedy, gdyby usuwało jakąś rzeczywiście istniejącą potrzebę albo ból.

Charakter zupełnie odmienny mają, według Arystotelesa, przyjemności bezwzględne. Towarzyszą one wrażeniom dostarczającym przez zmysły wzroku, słuchu i nieskojarzonego ze smakami węchu, ale - z drugiej strony - także teoretycznej kontemplacji, a ich cechą wspólną jest to, że nie są one poprzedzone przez pragnienie ani jakiegokolwiek doznanie podobne do przykrości, lecz pojawiają się jako bezpośrednie następstwo wymienionych aktów i postrzeżeń²⁸. Myślenie - mimo wszystko - nie opiera się na pragnieniu myślenia, a o głodzie wiedzy mówić można tylko w drodze analogii, żadnego bowiem bólu nie doznaje niewiedzący²⁹, a przyjemność jaka pojawić się w nim może wraz z nabyciem i kontemplacją wiedzy ma charakter samodzielny i nie stanowi usunięcia żadnego uprzedniego doznania negatywnego. Z drugiej jednak strony, jeśli „wszyscy ludzie z natury dążą do poznania”³⁰, to czego oni pragną: wiedzy czy przyjemności płynącej z jej osiągnięcia? Otóż na podstawie tego, co powiedziano wyżej, przyjąć należy, że dążenie do wiedzy jest co prawda jakimś następstwem przyjemności czerpanej z uprzedniego poznania, ale nie - że pierwszy element wiedzy powstał w wyniku pragnienia przyjemności. Jeśli bowiem wszyscy „dążą do poznania”, to dlatego, że już wcześniej coś poznali, a to poznanie sprawiło im przyjemność, najpierw więc musieli poznać i doznać przyjemności, a dopiero potem pojawiło się pragnienie. Jeśli zaś w ogólności i w odniesieniu do wszystkich przyjemności bezwzględnych stwierdza Arystote-

²⁸ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1152 b-1153 a, 1173 b; Platon: *Fileb* 51 b-52 b.

²⁹ Platon: *Fileb* 52 a-52 b.

³⁰ Arystoteles: *Metafizyka* 980 a.

les, że niemożliwy jest w ich dziedzinie nadmiar³¹, więc nie wydaje się też, ażeby rzeczywiście należało się obawiać nadmiaru prawdy obecnej w myśleniu, tak jak nikt się nie obawia, iż może się stać przesadnie zdrowym wskutek fizycznych ćwiczeń; ani bowiem prawda, ani zdrowie, ani też w ogóle żadne dobro nie posiada jakiejś postaci czy to niedostatecznej, czy nadmiernej. Jeśli natomiast zdarza się w tej sferze błąd, to wynika on z nadmiaru lub niedostatku w odnośnych czynnościach, a jego przyczyna tkwi w nas, gdyż to my albo nie dosiegamy, albo też wskutek skłonności do przesady przekraczamy cel i miarę dobra - w nich samych jednak nie jest możliwy ani brak, ani też nadmiar.

Przyjemności trzeciej grupy nazwać można przyjemnościami paradoksalnymi, ponieważ w przedziwny sposób łączą w sobie ból i rozkosz. Wydaje się, iż taki właśnie charakter ma zdecydowana większość uczuć: żal, tęsknota, zazdrość, poczucie krzywdy czy słuszne oburzenie stanowią, zwłaszcza w przekonaniu Platona, sprzeczną w sobie mieszaninę smutku i radości³², bo - możemy dodać - choć z pozoru wydają się przykrości, to jednak już sam fakt, iż tak chętnie im się oddajemy, wskazuje na tkwiący w nich element przyjemności. Sam Arystoteles taką wewnętrznie złożoną naturę przypisuje przede wszystkim gniewowi, na który składają się - o czym Homer i Achilles wiedzieli zapewne jeszcze lepiej - przykreść płynąca z doznanej zniewagi oraz „słodycz” towarzysząca nadziei zemsty³³. Podobnie wewnętrznie sprzeczny charakter mają wspomnienia i nadzieje, ze względu bowiem na przypominany lub spodziewany stan są źródłem przyjemności, ale z drugiej strony wzmagają przykreść aktualną, wynikającą z tego, że owego przyjemnego stanu już lub jeszcze nie ma. Zdaniem Platona, do tej sfery doznań o charakterze mieszanym, zawierających w sobie ból i rozkosz, zaliczyć trzeba również całą dziedzinę przyjemności polegających na przywróceniu naturalnego stanu organizmu³⁴, ponieważ każde pragnienie z powodu niedostawania tego, ku czemu jest zwrócone, jest rodzajem bólu i cierpienia, ale jednocześnie, skoro towarzyszy mu oparta na pamięci nadzieja jego usu-

³¹ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1154 a-l 154 b.

³² Platon: *Fileb* 47 e-48 b, 50 b-50 c.

³³ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1117 a; Arystoteles: *Etyka eudetnejska* 1229 b.

³⁴ Platon: *Fileb* 36 b.

nięcia, zawiera w sobie element przyjemności, tak że im silniejsze pragnienie i związany z nim ból, tym intensywniejsza i wraz z nim już doświadczana przyjemność płynąca z nadziei jego zaspokojenia. Nie wydaje się jednak, aby takie pojmowanie przyjemności pospolitych było rzeczywiście adekwatne, jeśli weźmiemy pod uwagę choćby to, iż doznanie przykrości wynikającej z głodu w miarę upływu czasu wzmagają się w sposób oczywisty i nie jest bynajmniej łagodzone narastającą - podług koncepcji Platona - przyjemnością płynącą z nadziei jego usunięcia. W ogólności zaś w odniesieniu do wszystkich przyjemności towarzyszących namiętnościom zauważyć można, że są one, i to w wysokim stopniu, podatne na przesadę, chociaż z drugiej strony, o braku umiaru w odniesieniu do nich, a więc np. o niepohamowanej skłonności do gniewu, czci ludzkiej lub zazdrości, mówić można jedynie w drodze analogii, ponieważ zarówno nieumiarkowanie, jak i nieopanowanie we właściwym tego słowa znaczeniu stanowią - według Arystotelesa - nie-należyty stosunek do wrażeń dostarczanych przez zmysły dotyku oraz smaku³⁵.

Przedstawienie przyjemności związanych z działaniem, stanowiących czwartą grupę pozytywnych doznań, przysparza, jak się wydaje, najwięcej trudności, a znamienne jest tutaj już choćby to, że mimo iż są one w pismach Arystotelesa niejednokrotnie wspomniane, to jednak nie stały się jako takie przedmiotem odrębnej charakterystyki. Spróbujmy zatem przyjąć, że podobnie do rozkoszy czystych przyjemności związane z działaniem nie opierają się na uprzednim doznaniu bólu i przykrości, ale z drugiej strony, analogicznie do przyjemności naturalnych, są jednak poprzedzone pragnieniem, tyle tylko że nie pragnieniem przewyciężenia przykrości, lecz pragnieniem tego, co podmiot działający postrzegł jako swoje dobro.

Przyjemność jako dopełnienie życia - koncepcja Arystotelesa. W świetle całości tych rozważań za podstawowe źródło przyjemnych doznań należy uznać wykonywanie tych czynności, które stanowią przejaw swoistych cech działającego i w tym sensie są powodem styczności z tym, co do niego podobne, natomiast za mniej lub bardziej bez-

³⁵ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1118a, 1147 b-1148 b, 1150a; Arystoteles: *Etyka eudetnej* 1230b-1231a.

pośredni skutek takich pozytywnych doznań - umocnienie działającego w jego tożsamości. Już te stwierdzenia wskazują na pewien niemały wagi związek, który jednak w całej pełni staje się widoczny w trakcie namysłu Arystotelesa już nie nad źródłami czy skutkami, lecz nad samą istotą przyjemności, związek mianowicie pomiędzy życiem oraz przyjemnością. W przekonaniu Arystotelesa przyjemność należy bowiem uznać za swego rodzaju dopełnienie wszelkich wykonywanych czynności i podejmowanych działań, a ponieważ samo życie nie jest, oczywiście, bezczynnością, lecz polega właśnie na działaniu, przyjemność stanowi w tym samym stopniu również i jego dopełnienie. Należy to rozumieć, po pierwsze, w tym prostym sensie, że przyjemność, towarzysząc podejmowanym działaniom i czynnościom, wzmacnia i intensyfikuje ich wykonywanie, tak iż „w każdej czynności jaśniejszy mają sąd i z większą precyzją wykonują ją ci, co wykonują ją z przyjemnością”³⁶: lubiący zatem liczyć - dobrze rachują, lubiący zaś pływać - dobrze pływają. Po drugie jednak, a to właśnie wymaga w tym miejscu szczególnego podkreślenia, gdy Arystoteles, i to wielokrotnie oraz konsekwentnie, posługuje się określeniem: ἡ δὸνὴ τελειοὶ τὰς ἐνεργείας καὶ ζῆν³⁷, nie myśli o przyjemności jako o jakimś dodatku i niby ozdobie, która z zewnątrz do życia się dołącza, lecz o czymś, co życie wydoskonala i wykańcza w tym znaczeniu, że doprowadza je do jego pełnej istoty i urzeczywistnia jego właściwy wymiar, bo to właśnie znaczy greckie τελειόω: udoskonalam³⁸. Dopiero więc przyjemność czyni życie czymś wykończonym, zupełnym, a zatem doskonałym, ale z drugiej strony, choć pozostaje z nim w tak ścisłym i bezpośrednim związku, nie może być z życiem utożsamiona, podobnie jak nierozzerwalne połączenie przyjemności i podejmowanych działań nie daje podstaw do przyjęcia ich z kolei tożsamości³⁹. Przyjemność nie jest istotą życia, lecz takim

³⁶ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1175 a.

³⁷ Tamże.

³⁸ Czasownik ten znaczy tyle, co „udoskonalić, wykończyć” (Z. Węclewski: *Słownik grecko-polski*. Lwów 1929, s. 629), a także „dokonać, wykonać, skutecznić, urzeczywistnić, wypełnić, dopełnić istoty czegoś, doprowadzić do szczęśliwego końca” (*Słownik grecko-polski*, pod red. Z. Abramowiczówny, t. IV. Warszawa 1965, s. 297).

³⁹ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1175 b.

jego niebagatelnym dopełnieniem, dzięki któremu osiąga ono swoją właściwą istotę, jest takim uzupełnieniem czynności, w tym również czynów o charakterze etycznym, bez którego byłyby one niedoskonałe i niepełne.

Tak określona przez Arystotelesa istota przyjemności wskazuje ponadto, że doznania przyjemne pozostają w ścisłym związku raczej z czynnością i z działaniem, nie zaś ze sferą woli i z pragnieniem. Po pierwsze bowiem to, że spełniło się pewne dążenie może nawet wiązać się z przykrością, jeśli działający wie już, że zapragnął rzeczy niewłaściwej, a po drugie, jak to pokazuje przykład przyjemności bezwzględnych, bywamy czasem zaskakiwani widokami takich przedmiotów, które wywołują w nas doznania przyjemne, mimo iż nie były poprzedzone jakimkolwiek wcześniejszym pragnieniem lub dążeniem. Istoty doznania przyjemnego nie stanowi więc realizacja pragnienia, a jeśli już poszukiwać związku przyjemności i przykrości ze sferą dążnościową, to należałoby go widzieć raczej w tym, że aktywność władzy pożądliwej jest konsekwencją odczuć przyjemnych albo przykrych. Jeśli bowiem pewne zwierzę posiada zmysły - kilkakrotnie w pismach przyrodniczych spotykamy ten sam sposób rozumowania Arystotelesa - to odczuwa również ból i rozkosz, jeśli zaś z kolei posiada te doznania, to z pewnością dysponuje również władzą pożadliwą⁴⁰. To nie postrzeżenie zatem oraz towarzysząca mu przyjemność są rezultatem pragnienia, lecz dokładnie odwrotnie: to pragnienie jest następstwem postrzeżenia oraz towarzyszącej mu przyjemności, a nie inaczej sprawa ta przedstawia się w odniesieniu do postanowienia, dla którego czynnikiem kierowniczym jest myślenie, a nie pragnienie, albowiem „pożądamy pewnej rzeczy raczej dlatego, że wydaje nam się dobra, a nie dlatego wydaje nam się dobra, że jej pożądamy; myślenie jest punktem wyjścia”⁴¹. W ogólności zaś można jeszcze i tak powiedzieć, że „najpierw” istniejemy, a to istnienie sprawiając nam przyjemność, jako swe następstwo wywołuje w nas pragnienie; a zatem, mimo iż rzeczywiście istnieje pragnienie życia, samo

⁴⁰ Arystoteles: *O duszy* 413 b, 414 b, 434 a; Arystoteles: *O śnie i czuwaniu* 454 b, tłum.

P. Siwek, w: Arystoteles: *Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne*. Warszawa 1972.

⁴¹ Arystoteles: *Metafizyka* 1072 a.

życie nie opiera się na pragnieniu, lecz pragnienie wraz z towarzyszącą mu przyjemnością do życia się dołącza i je doskonala.

Podsumowanie. W podsumowaniu tych rozważań nasuwa się spostrzeżenie, że jedna z głównych przyczyn, dla których tak trudno jest sformułować w pełni jednoznaczny, a zarazem jednolity pogląd na istotę przyjemności, leży w tym, iż sama przyjemność posiada kilka różniących się od siebie odmian. Przypomnijmy, że Platon i Arystoteles wyróżnili aż cztery ich rodzaje: przyjemności lecznicze, poprzedzone przykrością wynikającą z pragnienia zaspokojenia pewnej naturalnej potrzeby organizmu, dopuszczające nadmiar; obecne w namiętnościach i uczuciach, przemieszane z przykrościami, przyjemności paradoksalne, nie poprzedzone żadnym wyraźnym pragnieniem, dopuszczające nadmiar; przyjemności towarzyszące działaniu, oparte na pragnieniu dobra i jako takie niemożliwe w postaci nadmiernej; przyjemności bezwzględne, niezające nadmiaru i nie poprzedzone żadnym pragnieniem. Ta właśnie wielopostaciowość przyjemności sprawia, że zetknąwszy się z jakąkolwiek na jej temat wypowiedzią, należałoby zawsze na wstępie wszelkich rozważań ustalić, o jakiego rodzaju przyjemności autor danej wypowiedzi myślał. Nawet bowiem sformułowane przez Arystotelesa określenie istoty przyjemności jako dopełnienia życia i działania dotyczyć tak naprawdę może - choć sam Arystoteles nie wprowadza takiego zastrzeżenia - tylko dwóch ostatnich gatunków przyjemności, istotą bowiem rozkoszy przypadkowych zawsze pozostanie - i trudno chyba temu w sposób wiarygodny zaprzeczyć - usunięcie przykrości spowodowanej pragnieniem zaspokojenia odczuwanego przez istotę żyjącą braku; i właśnie do rozkoszy przypadkowych pasować będzie Arystotelesowa definicja przyjemności, jako przywrócenia naruszonej bólem i przykrością równowagi. Również sformułowane wyżej stwierdzenie, że stan wolności od doznań przykrych i przyjemnych nie jest jako taki dobrem, po części tylko zachowuje ważność w odniesieniu do rozkoszy przypadkowych, ponieważ w obrębie tej akurat dziedziny brak odczuć przykrych i przyjemnych ma już do pewnego stopnia walor pozytywny: ktoś bowiem, komu ciążyć zaczyna sam brak aktualnych przyjemności cielesnych, mimo iż w danej chwili nie doznaje też przykrości, przejawiać już będzie skłonność charakterystyczną dla nieumiarkowania.

I wreszcie, za filozofami starożytnymi można postawić pytanie o to, co stanowi przyjemność największą. W świetle wypowiedzi Arystotelesa odpowiedź może być dwójaka, z jednej bowiem strony największą przyjemnością mogłaby być przyjemność towarzysząca urzeczywistnianiu się przyjaźni⁴², z drugiej natomiast - przyjemność związana z teoretyczną kontemplacją⁴³. Według Epikura z kolei - przypomnijmy - największą wartość posiada będąca wolnością tak od bólu, jak i od rozkoszy, „nieruchoma” przyjemność katastroficzna. Platon natomiast sugeruje odpowiedź zmierzającą w jeszcze innym kierunku, twierdząc mianowicie, że największymi przyjemnościami mogą się wydawać przyjemności związane z ciałem, a doświadczane przez ludzi chorych, którzy najgwałtowniejsze odczuwają cierpienia i potrzeby, ale też w konsekwencji i największe, związane z ustąpieniem tych cierpień rozkosze⁴⁴. Jednakże właśnie świadomość tego, że mamy tutaj do czynienia z zupełnie odmiennymi gatunkami przyjemności pozwala znaleźć zadowalającą odpowiedź na te wątpliwości: „najobfitsze i największe” są rzeczywiście gwałtowne przyjemności ludzi chorych, a więc przyjemności cielesne, ale „najprawdziwsze i najwyższe”⁴⁵ - bo choć rozmiarami małe, ale za to w ogóle nie zmieszane z bólem - są wskazane przez Arystotelesa, a towarzyszące działaniu i myśleniu przyjemności czyste.

Summary

The article portrays ancient philosophers' concepts of pleasure. Some of them claimed that every kind of pleasure was proper, whereas the others said that only a few of them were valuable. There were also the ancient philosophers who argued that every type of pleasure was evil. Additionally, the article presents the classification of pleasure formulated by ancient philosophers.

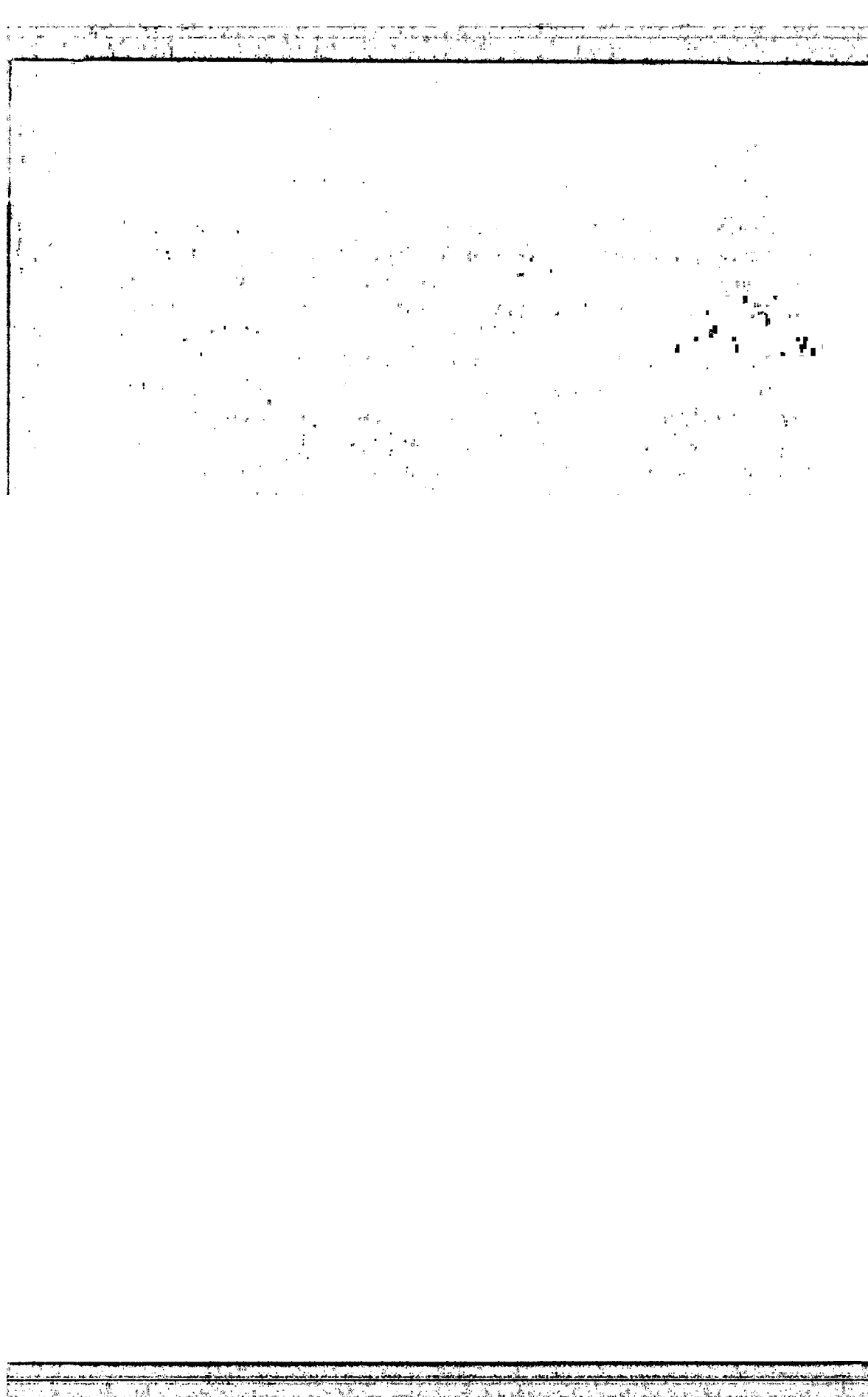
Key words: pleasure, good, evil, classification.

⁴² Arystoteles: *Etyka eudemejska* 1237 a, 1245a.

⁴³ Tamże, 1177 a.

⁴⁴ Platon, *Fileb* 45 a-d.

⁴⁵ Tamże, 53 a-c.



WOJCIECH FENRICH
Uniwersytet Warszawski

MOORE I WITTGENSTEIN W OBRONIE ŚWIATA ZEWNĘTRZNEGO

Sceptyk i jego przeciwnik. Sceptyka, w odniesieniu do przedmiotów zewnętrznych, interesować mogą dwie rzeczy, wiedza o ich istnieniu lub samo ich istnienie. Może więc on, po pierwsze, zaprzeczyć temu, że *wiemy* o istnieniu przedmiotów zewnętrznych, sprawę samego ich istnienia pozostawiając tym samym nierozstrzygniętą. Skoro bowiem nie można wiedzieć, czy przedmioty zewnętrzne istnieją, trudno wypowiadać się autorytatywnie w tej kwestii.

Sceptyk może też, po drugie, zaprzeczyć istnieniu samych przedmiotów zewnętrznych, co oczywiście rzutuje na jego stanowisko względem wiedzy. Twierdząc, że przedmioty zewnętrzne nie istnieją, o ile posiada po temu dobre racje, może też z powodzeniem twierdzić, że *wiemy*, że przedmioty zewnętrzne nie istnieją.

Pierwsze rozumienie sceptycyzmu jest częstsze, co znajduje odzwierciedlenie tak w historii filozofii, jak i w języku potocznym. Sceptyk to ktoś, kto wznieca kurz swoim wąpieniem: mnoży wątpliwości, choć sprawy nie rozstrzyga ostatecznie ani na tak, ani na nie, bo go przed tym te wątpliwości powstrzymują. W taki też sposób wznieca kurz sceptyk-filozof: Kartezjusz (1958, 2004) metodycznie wątpi i sam na siebie nasyla złego ducha, który mu w głowie mąci. Sekstus z kolei (1998) na podobnych zasadach wstrzymuje się z sądem o naturze przedmiotów postrzegania; tym, co go powstrzymuje przed jego wydaniami są jednak hamulce wiedzy, a nie samego istnienia.

Sceptycyzm, tak jak i inne stanowiska w filozofii, często występuje w uwikłaniu. Sceptykiem w pierwszym, ale i w drugim sensie jest na przykład Berkeley (2004): z jednej strony uderza on w materialistę (jak sam nazywa swego przeciwnika), z drugiej zaś argumentuje, że istnienie tego, co postrzegamy, zależne jest od naszych postrzeżeń; poza tym jed-

nak - prócz Boga i nas samych - nie ma nic. Jak widać, sceptycyzm nie musi łączyć się z brakiem poglądów na naturę rzeczywistości: idealizm subiektywny Berkeley'a - pewne pozytywne stanowisko w tej kwestii - zawierałby w sobie i pierwszy, i drugi rodzaj sceptycyzmu.

Charles Landesman te dwa rodzaje opisuje w następujący sposób:

Na twierdzenia sceptyka mogą składać się nie tylko teorie dotyczące ludzkiej wiedzy (sceptycyzm epistemologiczny), ale również stwierdzenia ontologiczne dotyczących istnienia lub nieistnienia egzemplifikacji podstawowych pojęć (sceptycyzm ontologiczny) (2002, 92).

Jeśli chodzi o sceptyka - sprawa wydaje się więc jasna. Dużo trudniej jednak określić jego przeciwnika. Tym nie jest bowiem - a przynajmniej być nie musi - realista czy materialista, a więc ktoś, kto twierdzi, że wie, że istnieją materialne przedmioty zewnętrzne wobec naszych umysłów: jabłka, telewizory czy ręce. Można bowiem podważyć nie tyle to, co mówi sceptyk, ale sam język, w którym swoje twierdzenia wypowiada. Można zarzucić mu nonsensowność jego roszczeń, pytań czy oczekiwanym na te pytania odpowiedzi. Stanowisko takie nie pociąga jednak uznania ani prawdziwości, ani nawet sensowności odpowiednich roszczeń realisty czy materialisty, tym bardziej więc przeciwnik sceptyka nie musi z podobnymi roszczeniami występować samodzielnie. Można atakować sceptyka, samemu nie broniąc żadnego poglądu w kwestii natury rzeczywistości. Nie można więc powiedzieć, że przeciwnikiem sceptyka jest na przykład realista; tego, kto przeciw sceptykowi występuje, będą więc nazywał po prostu jego przeciwnikiem.

Poniżej omówię poglądy dwóch adwersarzy sceptycyzmu. Pierwszym z nich będzie George Edward Moore ze swym *Dowodem na istnienie zewnętrznego świata* (1990b). Ten traktuje sceptyka poważnie: jego wątpliwości uznaje za zasadne i postanawia się z nimi rozprawić, dając wprost stosowny dowód i kończąc tym samym - po raz kolejny, choć zapewne nie ostatni - trwający od setek lat skandal w filozofii. Jeśli mu się powiedzie, pokonani zostaną i sceptyk epistemologiczny, i ontologiczny: nie dość, że będziemy mogli twierdzić, że przedmioty zewnętrzne istnieją - będziemy mogli też twierdzić, że o ich istnieniu wiemy.

Czyniąc poglądy Moore'a przedmiotem niniejszej rozprawy, będę jego stanowisko interpretować przez pryzmat późnego Ludwiga Wittgensteina w *O pewności* (2001). Ten stosuje inną strategię. Postanawia bowiem uchylić wątpliwości sceptyka, choć - i jest to właśnie jeden z tych problematycznych przypadków - jego argumentacja na niewiele zda się również realności.

W omawianych stanowiskach interesuje mnie przede wszystkim ich skuteczność: to, czy dzięki nim udaje się sceptyka odeprzeć. W tym celu zrekonstruuje argumenty i spróbuję na nie odpowiedzieć po sceptyku, tj. tak, jak - jak sądzę - odpowiadałby na nie sam sceptyk.

Obu przeciwników sceptyka łączy zaś to, że pragną oni ocalić pewien szczególny obszar wiedzy, choć różnie ten obszar definiują i różne stosują środki dla jego ocalenia. Sceptyk zabiera się za ten obszar i powiada, że można - czy wręcz należy - obejść się bez niego. Moore twierdzi coś dokładnie przeciwnego: że sceptyk nie ma racji. Wittgenstein z kolei - rzecz charakterystyczna właśnie dla dwudziestowiecznej filozofii analitycznej - że sceptyk błądzi w ogóle coś podobnego głosząc.

Pora więc, wraz z Moorem i jego sprzymierzeńcem, wyruszyć na batalię ze sceptykiem.

Moore. Perspektywa wittgensteinowska. *O pewności* rozpoczyna się zdaniem, którego adresatem wydaje się nie kto inny, jak George Edward Moore:

Jeśli wiesz, że jest tu ręka, przyznajemy ci całą resztę (Wittgenstein 2001: uwaga 1).

Rezultat, jaki osiąga tu Wittgenstein, okazuje się być jednak - po Wittgensteinowsku - przewrotny: Moore błądzi, gdy mówi, że jest tu ręka, całą resztę możemy mu jednak przyznać.

Chciałbym powiedzieć: Moore nie wie tego, o czym twierdzi, że wie, ale, tak jak ja, ma to za niewzruszone; uznawanie tego za niewzruszone należy do metody naszych zwątpień i badań (Wittgenstein 2001: uwaga 151).

Sensownie powiedzieć, że się wie, można tylko wtedy, gdy są możliwe wątpliwości, tymczasem dowodząc istnienia rzeczy zewnętrznych wobec naszych umysłów lub - w *Obronie zdrowego rozsądku* (1990a) - wymieniając sądy, o których z pewnością wie, że są prawdziwe, Moore posługuje się zdaniami, w których prawdziwość wątpić nie sposób: są to przypadki dla użycia słów paradygmatyczne. Z wiedzą i niewiedzą mamy do czynienia wewnątrz językowego przewodu, Moore tymczasem bierze się za zdania, które sam przewód opisują.

IZ]dania natomiast, które Moore wylicza jako przykłady takich prawd, które się zna, są rzeczywiście interesujące. Nie dlatego, że ktoś wie, iż są prawdziwe, lub sądzi, że wie, lecz dlatego, że wszystkie pełnią podobną rolę w systemie naszych sądów empirycznych (Wittgenstein 2001: uwaga 137).

Ich forma zdania empirycznego jest myląca: są to bowiem zdania gramatyczne, które dopiero ustalają, czym jest argument, racja, wiedza i wątplenie. „Wiem” jest tu nie na miejscu, tak samo zresztą jak nie na miejscu jest „nie wiem”. Błąd Moore’a polega na tym, że usiłuje wyważyć otwarte drzwi; sceptyk zaś jedynie udaje, że je zamyka.

W zamian Wittgenstein proponuje sceptyka ofuknąć:

Temu, kto chciałby stawiać zarzuty zdaniom niewątpliwym, można by powiedzieć po prostu „co za bezsens!”. Nie odpowiadać mu więc, lecz go upomnieć (Wittgenstein 2001: uwaga 495).

Tam, gdzie argument nie sięga, argumentować nie należy, ale i nie trzeba. Moore to wszystko „wie”, ale jakoś niezwykajnie: stanowi to element jego przedwiedzy, która to, co jest wiedzą we właściwym sensie, dopiero ustala. Sceptyk wprowadzie wątpli, ale jego wątplenie jest jałowe; prędzej można zwątpić w to, czy rozumie on słowa, którymi operuje, niż w to, że nie może mieć racji: niech mnie diabli, jeśli to, czym Moore porusza nad pulpitem, to nie są jego ręce!

Nasza zwierzęca konstytucja zabrania nam pewnych zdań nie uznawać, bo te składają się na nasz obraz świata. Ten lokuje się na styku natury i kultury (zależy od wychowania, ale jest w nim coś zwierzęcego) i

jako podstawa wszelkich sądów jest przed sceptykiem dobrze chroniony. Sceptyk wprowadzie w niego wątpli, ale jego wątpienie to nonsens:

Jest to podobny przypadek jak wtedy, gdy pokazuje się, że powiedzenie, iż w jakąś grę zawsze grano niewłaściwie, nie ma żadnego sensu (Wittgenstein 2001: uwaga 496).

Wittgensteinowski obraz świata to jednak nie to samo, co Moore'owski zdrowy rozsądek. Ten drugi obejmuje całą ludzkość: wszystkich rozsądnych, dorosłych ludzi; ten pierwszy ludzkość rozmienia na drobne. Rola wspólnoty - społeczności - jest wprowadzie w *O pewności* istotna (to jako członkowie jakiejś społeczności nabywamy język i wraz z nim obraz świata), mowa tu jednak o wielu społecznościach, nie zaś, jak u Moore'a, o jednej.

Mogę sobie wyobrazić, że jakieś dzikie plemię pojmało Moore'a i podejrzewa, że przybył skądś między Ziemią a Księżycem. Moore mówi im, że wie..., nie może im jednak przedstawić podstaw swojej pewności, mają bowiem fantastyczne poglądy na ludzkie możliwości latania i nie wiedzą o fizyce. Byłaby to sposobność, by wygłaszać ową wypowiedź (Wittgenstein 2001: uwaga 264).

Dzicy z anegdotki Wittgensteina istnieli jednak naprawdę, co czyni z niej żart raczej ponury. Czymś podobnym były na przykład polinezyjskie kulty *cargo*: tubylcy, w obliczu ogromnej liczby skomplikowanych dóbr niewiadomego pochodzenia, gotowali się na przybycie statków i samolotów, których wypełnione „manną” ładownie raz na zawsze miały ich uwolnić od upodlenia, jakie zgotował im biały człowiek. *Biblia* miesza się tu z lokalną mitologią, drewniany słup służy za antenę, Jezus Chrystus, Niemcy i prezydent Lyndon Johnson stoją ramię w ramię w oczekiwaniu na powrót przodków zwiastujący nadejście ery *millenium*.

Rzecz wyda się absurdalna temu, kto podziela zachodni obraz świata; Ruth Benedict powiedziałaaby, że oto rozbił się kolejny kubek, Wittgenstein, że mamy do czynienia z desperacką próbą obrony miejscowej mitologii. Próba ta kończy się jednak klęską: język zawodzi, bo nie nadąża za działaniem, które zmieniło się nie do poznania.

Moore nie dopuściłby istnienia podobnych wyjątków: zdrowy rozsądek - angielski *common sense* - tych bowiem nie uznaje. Ten Wittgenstein zastępuje zdrowymi rozsądkami - obrazami świata znajdującymi uzasadnienie w działaniu.

Jedno ze zdań analizowanych przez Wittgensteina wydaje mi się jednak szczególnie interesujące. Nie licząc kilku zwolenników spiskowych teorii, wiele osób byłoby dziś skłonnych przyznać, że ludzka stopa na Księżycu stanęła. Nie przeczy temu nasza znajomość fizyki, a i techniczne trudności udało się przezwyciężyć.

Przykład ten to, jak sądzę, przykład innego rodzaju niż ten z rękami. Świadczy o tym choćby poniższy fragment:

„Czy nie ma jednak żadnej prawdy obiektywnej? Czy nie jest prawdą lub fałszem, że ktoś był na Księżycu?” Jeśli myślimy w ramach naszego systemu, jest pewne, że żaden człowiek nigdy nie był na Księżycu. Czegoś takiego nie tylko nigdy nie opowiadali nam rozsądni ludzie, lecz też cały nasz system fizyki zabrania nam w to wierzyć. [...] (Wittgenstein 2001: uwaga 108).

W podobnym tonie Wittgenstein wypowiada się i o innym zdaniu, o którym Moore twierdzi, że wie, że jest prawdziwe:

Wszystkie zdania przedstawiające to, co Moore „wie” są tego rodzaju, że trudno sobie wyobrazić, dlaczego miałyby się wierzyć w coś przeciwnego. Na przykład zdanie, że Moore spędził całe życie w niewielkiej odległości od Ziemi. - Mogę tu znów mówić o sobie samym zamiast o Moore. Co mogłoby mnie doprowadzić do tego, bym wierzył w coś przeciwnego? Wspomnienie albo że mi to powiedziano. - Wszystko, co widziałem czy słyszałem, czyni mnie przeświadczonym, że żaden człowiek nigdy nie był zbytnio oddalony od Ziemi. Nic w moim obrazie świata nie przemawia za czymś przeciwnym (Wittgenstein 2001: uwaga 93).

Przekonanie o tym, czy jakiś człowiek był, czy też nie był na Księżycu, zależy więc nie tyle od naszego obrazu oświata, co od tego, co w *systemie* naszych przekonań go otacza: w jakim towarzystwie płynie ono przez przewody obrazu świata. Wiem, że człowiek był na Księżycu, ale wiem o tym w inny sposób niż to, że mam ciało. Moje przekonanie jest wypadkową tego, co wiem o współczesnej fizyce, komu ufam, kogo

uważam za człowieka rozsądnego i co widziałem na ekranie telewizora. W procesie akwizycji dostał mi się bowiem nie pojedynczy sąd, ale cały system sądów, z których znaczna część wspiera moje przekonanie o tym, że człowiek był na Księżycu. Gdyby jednak okazało się to wielką mistyfikacją, gdyby ludzkość - dajmy na to - nigdy nie zdołała rozwiązać pewnych fundamentalnych problemów technicznych i przez to nikt na Księżyc nie poleciał - nie wiedziałbym, co sądzić o fizyce, komu ufać, w czyj rozsądek wierzyć i co myśleć o telewizji. Byłoby to jednak tak kosztowne - pozbawiałoby mnie tak wielu narzędzi - że w to, że człowiek był na Księżycu, nie śmiem wątpić.

Wskazuje to, jak sądzę, na to, że ochronie podlegać może nie tylko sam najogólniejszy obraz świata, ale i znaczniejsze obszary tego, co go wypełnia. Nie mogę pozwolić na to, by uszkodzone zostały fundamenty domostwa, ale nie mogę też pozbyć się w dwóch ruchach połowy jego murów. W obu przypadkach tak samo zostaję bez schronienia, ocalam więc moje schronienie i nie wątpię w to, że człowiek był na Księżycu.

Dla ludzkości był to ogromny krok, tymczasem istnienie rąk nadal pozostaje niewywrotne.

Odpowiedź sceptyka. By przyjąć zapewnienia Wittgensteina co do jałowości sceptycznych zamiarów, trzeba je przyjąć w całości. W szczególności przyjąć trzeba, że tym właśnie, a nie czym innym jest człowiek, i że język ma się tak, jak go Wittgenstein opisuje: że ten pierwszy faktycznie jest zwierzęciem, które ponad swoją zwierzęcość się nie wznosi i że wraz z językiem wyłonił się ze świata natury, nie zaś z jakiegokolwiek rozumności. Kto to przyjmie, tego Wittgenstein przekona; kluczowe staje się więc pytanie o to, czy stanowisko Wittgensteina w ogóle należy przyjąć.

O pewności traktuje o rzeczach znanych na co dzień, wiele w nim zresztą wypowiedzi wyjętych z codzienności. Brak jednak przekonującego uzasadnienia, że status tych wypowiedzi ma się tak właśnie, jak go Wittgenstein przedstawia. Jest sporo luźnych uwag, ale w spójną całość trzeba już samemu to wszystko poskładać.

Mamy więc pewien opis, ale opis ten - na mocy tego, co głosi - jest czymś ograniczony. Tym czymś jest obraz świata: jeden z wielu obrazów świata, jakie może posiadać człowiek. Nie sposób jednak wnosić

zeń czegokolwiek o ostatecznym kształcie świata, a skoro tak, wtedy to, co Wittgenstein powiada o człowieku i o jego języku (tak jak i w ogóle wszystko to, co ktokolwiek powiada), samo musiałoby mieć charakter lokalny: dawałoby się utrzymać w obrębie jakiegoś obrazu świata, ale nie musi dawać się utrzymać w obrębie każdego z nich. W obliczu tej relatywistycznej interpretacji tezy Wittgensteina mają niejasny status: czy powinienem wierzyć takim prawdom lokalnym, skoro z konieczności są one lokalne tylko? Wittgenstein napotyka tu te same problemy, z jakimi musi się zmierzyć relatywista kulturowy, gdy głosi, że każdy sąd jest kulturowo względny. Skłania to od razu do zadania pytania o status samej tezy relatywizmu kulturowego, w konsekwencji zaś nie wiadomo, co z nią począć.

A gdyby nawet przyjąć bez zastrzeżeń to, co Wittgenstein mówi o ludziach i o języku - sceptyk nadal znajduje kilka dróg ucieczki. Autor *O pewności* nie daje bowiem ostrych kryteriów tego, które ze zdań opisują jakiś obraz świata (a więc pełnią rolę zdań gramatycznych), a którym przysługuje status pełnoprawnych zdań empirycznych. Jednocześnie jednak dopuszcza on możliwość, by niektóre z tych zdań uzyskały postać zdań gramatycznych, podobnie jak dopuszcza, by niektóre ze zdań gramatycznych mogły utracić ten status i na powrót włączyły się w strumień zdań empirycznych. Jak to się dzieje, w jakich warunkach i na jakich zasadach - tego jednak Wittgenstein nam nie mówi. Możemy więc - na gruncie samego Wittgensteina - przyjąć co najwyżej, że wykazał on nam niewywrotność zdań Moore'owskiego zdrowego rozsądku w danym czasie, przy czym sytuacja ta może ulec zmianie. Czy i kiedy zmiana takie będzie mieć miejsce - o tym jednak nie wiemy nic.

Zdania te - nadal na mocy samego Wittgensteina - pozostają jednak ustalone tylko w obrębie pewnego obrazu świata: są to zdania ten obraz opisujące. Łatwo więc o zarzut kolejny: jak podobne zdania mają się w innych obrazach świata? Może mój ogląd rzeczywistości faktycznie zmusza mnie do przyjęcia tego, że „Tu jest ręka”; co jednak z innymi oglądami rzeczywistości? Czy w ich obrębie również muszę przyjąć, że „Ziemia istniała przez wiele lat w przeszłości”?

Można jednak spytać: „Czy ktoś może mieć przekonujące powody, by wierzyć, że Ziemia istnieje od niedawna, mniej więcej dopiero od jego

narodzin?”. - Przyjmijmy, że zawsze to słyszał - czy miałby jakiś dobry powód, by w to wątpić? Ludzie wierzyli, że mogą sprowadzić deszcz; dlaczego miano by nie wychowywać jakiegoś króla w przekonaniu, że świat zaczął się wraz z nim? A gdyby Moore i ów król spotkali się i wszczęli dyskusję, czy Moore mógłby naprawdę dowieść, że jego wizerunek jest słuszny? Nie mówię, że Moore nie mógłby nawrócić króla na swój pogląd, byłoby to jednak szczególne nawrócenie: doprowadziłoby się króla do tego, by inaczej postrzegał świat [...] (Wittgenstein 2001: uwaga 92).

Ludzi podobnych do wittgensteinowskiego króla nazywa się zwykle nieco skromniej, bo ludźmi innych kultur. Próżno jednak doszukiwać się u Wittgensteina czegoś na kształt teorii kultury (a więc i języka), z której wynikałoby cokolwiek w kwestii ogólnych warunków, jakie musiałyby spełniać różne obrazy świata. Wittgenstein jest filozofem swego narzecza: to w nim prowadzi swe badania, poza swą wioskę udaje się zaś jedynie okazjonalnie; na tyle rzadko, by móc powiedzieć, że żadnych systematycznych badań poza nią nie prowadzi. Nic więc nie stoi na przeszkodzie temu, by to, co pewne na gruncie obrazu badanego przez Wittgensteina, dawało się poruszyć na gruncie jakiegoś innego obrazu.

Można rzecz jasna spróbować wykazać, że któryś z obrazów świata (na przykład ten, w którym istnienie przedmiotów zewnętrznych jest ustalone) posiada wyjątkowy status: że jest na przykład - w odróżnieniu od innych - prawdziwy. Na gruncie Wittgensteina zrobić tego jednak nie można: wymagałoby to bowiem niejako wyjścia poza wszelkie obrazy i ich zewnętrznej oceny z punktu widzenia jakiegoś metaobrazu. Gdyby nawet dawało się to zrobić, od razu pojawia się kwestia poprawności samego metaobrazu, tym samym zaś otwarta zostaje droga do błędu *regressus ad infinitum*, co sceptykowi zasadniczo jest na rękę.

Wittgenstein niczego podobnego jednak nie twierdzi; żaden meta-konstrukt w jego dociekaniach się nie pojawia. Poza naszym obrazem świata mającą jedynie nieśmiało inne, równorzędne obrazy, między nimi rozpościera się zaś ciemność: obszar nonsensu, w którym nie wiadomo, co przez prawdę, wiedzę czy świadectwo rozumieć. Na pytanie o poprawność obrazu świata *O pewności* nie daje odpowiedzi, ale je - po raz kolejny - uchyla.

Tymczasem nie wszystkie wątpliwości Wittgensteina są tu przekonujące. Uchylenie sensowności powiedzenia „Wiem, że tu jest ręka” już w obrębie *naszego* obrazu świata może bowiem budzić zastrzeżenia. Tego, kto na co dzień - dajmy na to, heblując deskę - roztrząsałby tę kwestię, istotnie uznano by za człowieka niespełna rozumu, skoro jednak filozoficzny kontekst dociekań jest jasny, pytanie to, przynajmniej na pierwszy rzut oka, wydaje się sensowne i na miejscu.

Wittgenstein powiedziałby tu jednak, że filozofia jest kontekstem wadliwym, bo pozbawionym praktyki - właściwego kontekstu użycia. Filozof wybiera pewne zdania z ich codziennego kontekstu, po wielokroć je ze wszystkich stron ogląda i stwierdza, że mu coś nie pasuje. Równie dobrze mógłby zaś wziąć hebel, obejrzeć ze wszystkich stron i stwierdzić, że ten nie działa, w ogóle nie podjąwszy próby heblowania. Może więc filozof pozostać przy swoich wątpliwościach, tymczasem tak cieśle, jak i zwykli użytkownicy języka pozostaną przy swoim użyciu dostępnych im narzędzi. Filozof, w szczególności sceptyk, tworzy więc pseudoproblemy i ich pseudorozwiązania.

Czego domaga się Wittgenstein mówiąc o uzasadnieniu obrazu świata przez pewien sposób działania - nie potrafię jednoznacznie stwierdzić. Sądzę jednak, że klasyczny sceptycyzm - przy całej niejednoznaczności żądań autora *O pewności* - nie pozostaje tu bezbronny i oferuje pewien sposób ludzkiego istnienia właściwy sceptykowi - ataraksję. Kto nie wygłasza stanowczych sądów, stara się o zachowanie spokoju i równowagi ducha, tego behawioralny komponent postawy wobec życia może, i po myśli późnego Wittgensteina upoważniać, do głoszenia sceptycznych haseł. Czy rzeczywiście upoważnia - mógłby to rozstrzygnąć jedynie Wittgenstein.

Filozofia jest walką z opętaniem naszego umysłu przez środki naszego języka (Wittgenstein 2000: uwaga 109).

- powiada Wittgenstein, i mówi również, że „egzorcyzmy” *O pewności* pozwalają nam uwolnić się od sceptycznego opętania. Tak jednak nie jest, bo kto od języka zaczyna, ten na języku kończy. Wittgenstein tymczasem zaczyna właśnie od języka:

Pojęcia wiodą nas do badań. Są one wyrazem naszych zainteresowań i zainteresowania te ukierunkowują (Wittgenstein 2000: uwaga 570).

Sceptykowi jednak nie tyle o język idzie, co o rzeczywistość; Wittgensteinowi tymczasem nie udało się nawet skutecznie zamknąć mu ust. Uzasadnienia naszych pojęć dobiegają wprawdzie kresu, a kres ten musi obyć się bez uzasadnienia. Być może jesteśmy na ten kres skazani, to jednak nie dowodzi niczego. Fakt, że tkwimy w jakimś poczuciu - w jakimś języku, w jakiejś praktyce, w jakimś obrazie świata - w żadnym razie nie stanowi racji na rzecz tego poczucia. Jeśli coś nas po zwierzęcemu zmusza do tego, by godzić się na pewne sądy - kondycja ludzka może być w rzeczywistości nawet bardziej żałosna, niż jej sceptyczny obraz. Natura tego, o czym mówimy, pozo staje nieodkryta; nie ujawnia nam jej również język taki, jakim go widzi Wittgenstein.

Summary

The paper is devoted to the two twentieth-century refutations of scepticism. After making basic conceptual distinctions, I consider George Edward Moore's arguments against sceptic through the prism of Ludwig Wittgenstein's *On certainty*. As it comes out, this interpretation does not strengthen these arguments, as sceptic can still indicate doubtful points of Wittgenstein's perspective.

Key words: scepticism, common sense, proofs of an external world, George Edward Moore, Ludwig Wittgenstein

Bibliografia

Berkeley, George

2004 *Traktat o zasadach ludzkiego poznania*, przeł. Janusz Salamon SJ, Kraków, Zielona Sowa.

Descartes, Rene (Kartezjusz)

1958 *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie [et al.], Warszawa, PWN.

2004 *Rozprawa o metodzie*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy), Kraków, Zielona Sowa.

Landesman, Charles

- 2002 *Skepticism. The Central Issues*, Oxford, Malden, Blackwell Publishers.

Moore, George Edward

- 1990a *Obrona Zdrowego Rozsądku*, przeł. Wojciech Sady, w: tegoż, *O metodzie filozoficznej*, Warszawa, „Colloquia Communia”, s. 16-35.
- 1990b *Dowód na istnienie zewnętrznego świata*, przeł. Wojciech Sady, w: tegoż, *O metodzie filozoficznej*, Warszawa, „Colloquia Communia”, s. 68-85.

Sekstus Empiryk

- 1998 *Zarysy Pirrońskie*, przeł. Adam Krokiewicz, Warszawa, AKME.

Wittgenstein, Ludwig

- 2000 *Dociekania filozoficzne*, przeł. Bogusław Wolniewicz, Warszawa, PWN.
- 2001 *O pewności*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Warszawa, Wydawnictwo KR.

TOMASZ FEMIAK

O PSYCHOTERAPII FILOZOFICZNEJ

Lech Ostasz: *Psychoterapia filozoficzna. O usprawnianiu rozumu i leczeniu psychiki*. Krynica Morska, „JLatema”, 2007, 233 s.

Lech Ostasz proponuje na określenie działalności psychoterapeutycznej filozofa terminy „psychoterapia filozoficzna”, „mentaloterapia” (łac. *Mens* - umysł), „fronoterapia” (gr. *fronesis* - umysł), „nooterapia” (gr. *nous* - umysł i świadomość), „racjoterapia” (łac. *ratio* - rozum), czy „logoterapia” (gr. *logos* - myśl, słowo, *logikon* - umysł). Ostatecznie decyduje się na wymienne stosowanie nazw: „psychoterapia filozoficzna” i „mentaloterapia” (s. 9). Według polskiego filozofa i psychologa, charakter psychoterapii filozoficznej odzwierciedla proste sformułowanie „mieć dobrze poukładane w głowie”, przez które należy rozumieć wyeliminowanie sztywnego trzymania się reguł, zbyt dużego chaosu i braku zasad w myśleniu oraz niedostatku podejść alternatywnych. Zakres zastosowania terapii filozoficznej obejmuje lekkie i większość średnich trudności psychicznych związanych z powszednim życiem człowieka. Pomija natomiast przypadki ciężkie i niektóre średnie (s. 7-9). Wymienione przez Ostasza, lista syndromów psychopatologicznych, do których może być stosowana mentaloterapia, obejmuje m.in.: osłabienie poczucia orientacji życiowej, lekką i średnią alienację, utratę sensu oraz zadowolenia z życia, zniecierpliwienie wobec kogoś lub czegoś, epizody głupoty, myśli samobójcze, intelligomanię, sztywne trzymanie się jednego punktu widzenia (s. 173-174). Na przykładzie powyższego zestawu jasno widać, że nie można postawić znaku równości pomiędzy psychoterapią a mentaloterapią. Tę ostatnią należy traktować jako samodzielną aktywność paraleczniczą, przygotowanie do psychoterapii w tradycyjnym rozumieniu lub jako jej część. Obszar zainte-

resowań psychoterapii filozoficznej nie obejmuje całej psychiki i nie wnika w jej głąb. Filozof-terapeuta pracuje nad umysłem, czyli tą częścią świadomości, która może dystansować się wobec uczuciowych, emocjonalnych i instynktownych aspektów ludzkiego jestestwa, i tylko pośrednio może wpływać na niektóre części osobowości i charakter (s. 14-15). Wykorzystuje przy tym zdolność podmiotu do wpływania na siebie, pomijając pozostałe, dwa główne czynniki oddziałujące na ludzkie zachowanie - geny i środowisko, o których jednak nie zapomina. Jednym z podstawowych założeń mentaloterapii jest integrowanie podmiotu pod egidą umysłu i w ogóle działanie z jak największym udziałem świadomości (s. 17). Autor przyjmuje również, że dzięki usprawnianiu funkcjonowania umysłu pośrednio wpływa się na zmianę zachowania pacjenta. Tkwi tu założenie, że poprzez pracę na pojęciach, ideałach, teoriach filozoficznych, doktrynach religijnych, filozofii życia, dokonuje się wystarczająco silne oddziaływanie w innych rejonach ludzkiej psychiki, które ma charakter terapeutyczny lub samoregulacyjny. Mówiąc jeszcze inaczej, nadanie sferze intelektualnej należnego jej kompetencjom miejsca skutkuje wyrównowaniem pozostałych sfer podmiotu (uczuć, emocji, instynktów). Innym ważnym założeniem o charakterze profilaktycznym jest przyjęcie, że umysł należy ćwiczyć, by zapobiec jego niewłaściwemu i przynoszącemu szkody funkcjonowaniu. Celem nadrzędnym tak rozumianej mentaloterapii jest: zwiększenie udziału prawdy w życiu człowieka, poszerzenie zakresu wolności osobistej, zdystansowanie do własnych problemów, zmniejszenie niepokojów (s. 14), odnalezienie w natłoku informacji właściwej dla danego człowieka orientacji życiowej.

Według L. Ostasza, najbardziej przejrzysty sposób oddziaływania na umysł zapewniają podstawowe przedmioty filozofii: epistemologia, ontologia, antropologia filozoficzna, logika i metodologia. Każda z wymienionych dziedzin zajmuje się innym aspektem rzeczywistości oraz ludzkiej egzystencji i wyposaża filozofa w odmienne narzędzia pracy z badanym (s. 63).

Antropologia filozoficzna pomaga zarówno mentaloterapeucie, jak i jego pacjentowi odnaleźć odpowiedź na pytanie czym, lub kim jest człowiek? Dzięki niej możliwe jest przyjęcie mocno osadzonego w tra-

dycji filozoficznej modelu człowieka, na który, w dużym uproszczeniu, składają się: 1) umysł, 2) uczucia, emocje i nastroje, 3) popędy, 4) ciało fizyczne. Dzięki temu, że umysł jest najbardziej autonomiczną z wymienionych struktur, możliwa jest praca z nim bez odwoływania się do wcześniejszych etapów życia (np. dzieciństwa, czy dojrzewania). Kluczowe jest na tym gruncie założenie, że umysł może oddziaływać na namiętności i poprzez odpowiednie myśli, sformułowania i sentencje wpływać na ich natężenie i przebieg. By było to możliwe, konieczne jest ćwiczenie świadomości w aktywnym uczestniczeniu w codziennych, rutynowych czynnościach życiowych. W ten sposób mentaloterapia zwiększa zwierchną funkcję umysłu z zachowaniem harmonii i bez zbędnej dominacji rozumu. Pozwala to poczuć się podmiotowi „panem siebie”, przynajmniej w odniesieniu do niektórych jego składowych.

Epistemologia wyznacza ramy ludzkiego poznania, które przebiega trzema głównymi drogami: 1) empiryczną opartą na doświadczeniu, 2) racjonalną i logiczną oraz 3) intuicyjną. W życiu priorytet ma pierwsza, w mentaloterapii - druga (s. 77). W ramach opcji racjonalnej przeprowadza się analizę ukrytych przesłanek zawartych w wypowiedziach pacjenta. Bada się denotację i konotację używanych przez niego słów, a także wspólnie poszukuje prawdy. Początkowo filozof terapeuta wybiera zdania, które są ważne lub łatwo poddają się analizie. Dalej zaleca się, by pacjent na każdą lub co drugą sesję sam przygotował przykłady utajnionych założeń własnych lub cudzych wypowiedzi (s. 79). Kolejnym krokiem jest wspólne sprawdzenie, które z używanych przez pacjenta terminów nie denotują trafnie odpowiadających im przedmiotów, są niejasne lub posiadają zbyt szeroki zakres. Przykładowo, dla kogoś życie społeczne i polityczne może być irytujące ze względu na oczekiwanie, że „ojczyzna” i „demokracja” jest czymś w rodzaju „opiekunczego ojca”. Przeciwwagą dla takiego myślenia jest przyjęcie, że życie milionów ludzi w państwie oparte jest na społecznej umowie zdolnych do niej obywateli (s. 81). Rozwiązanie problemu może przynieść modyfikacja definicji pojęcia „ojczyzna”. W przypadku konotacji sprawdza się proporcje pomiędzy konotacjami negatywnymi, pozytywnymi i neutralnymi. Na ogół słowa bez konotacji (neutralne) przeważają nad konotacjami pozytywnymi, a te nad konotacjami negatywnymi.

Zdrowe proporcje między trzema rodzajami konotacji odzwierciedla stosunek liczbowy 3:2:1. Jeżeli u pacjenta przeważają słowa negatywnie konotujące, zaleca mu się, by odnalazł w mowie potocznej zwroty pozytywne zgodne z jego stylem życia.

W mowie pacjenta mogą również występować powiedzenia i słowa nagminnie powtarzane: „wiesz”, „muszę”, „prawda”, „nie wiem”. W takiej sytuacji właściwe jest skierowanie refleksji na te słowa i przeprowadzenie rozmowy na ten temat, np. o warunkowości lub bezwarunkowości „muszę”, lub zapytanie o to, „jak to jest nie wiedzieć”? (s. 85). Kolejne etapy pracy z pacjentem dotyczą: (1) umiejętności ustalania prawdy (poprzez szukanie danych doświadczenia, używanie racjonalności, logiki oraz intuicji), (2) jej stosowania na co dzień i formułowania o niej zdań, a także (3) powstrzymywania się od mówienia „całej prawdy”. Podstawowe jest tu założenie, że człowiek, tkwiąc w iluzji lub zafałszowaniu, chroni się przed niepokojami i zawodami życiowymi, mimo że okupuje ten stan naiwnością i zastojem intelektualnym.

Ontologia, zajmująca się ustaleniem tego, co w ogóle istnieje, pozwala ustalić pacjentowi, z jakiego rodzaju bytem ma do czynienia: fizycznym, psychicznym, idealnym, czy fikcyjnym. Jeżeli osoba myli kategorie ontologiczne, np. byt realny z postulowanym tylko, to mentaloterapeuta może sparafrazować jej wypowiedź np.: „Słyszę głos szatana” - „Nie, nie głos szatana, lecz postulowanego bytu nazywanego przez niektórych szatanem. Nie neguje się tu zjawiska słyszenia głosów, a jedynie precyzuje jego status bytowy (s. 91).

Logika i metodologia w warsztacie psychoterapeuty filozoficznego skupia się wokół umiejętności: używania dużego kwantyfikatora, definiowania, metodologicznie poprawnego dociekania prawdy, odnajdywania błędów w myśleniu i przyjmowania różnych punktów widzenia. Wyeliminowanie z wypowiedzi pacjenta bezkrytycznego stosowania dużego kwantyfikatora przynieść może wymierne korzyści w postaci wyrobienia miejsca na refleksję i przemyślenie czegoś, co w ujęciu z kwantyfikatorem byłoby „prawie niemożliwe”, albo „bardzo trudne”. Stąd też podczas wypowiedzi pacjenta zwracana jest uwaga na takie słowa, jak: „zawsze”, „nigdy”, „nikt”, „każdy”, „wszyscy”. Wprowadza się zamieniki tych słów, np. zamiast mówienia „zawsze” proponuje się sformuło-

wania: „bardzo często”, „nader często”; zamiast „nigdy” - „bardzo rzadko”, „rzadko”, „prawie nigdy”.

W trakcie sesji ćwiczy się również definiowanie oparte na klasycznej formule *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. Dotyczy ono podstawowych elementów życia psychicznego: popędów, świadomości, uczuć i emocji. Mentaloterapeuta czuwa, by podczas definiowania przechodzić od dualizmu do trializmu, czyli szukać trzech aspektów definiowanego przedmiotu.

Podczas dociekania prawdy w sposób metodologiczny pacjent uczy się stawiania własnej hipotezy i jej konsekwentnego sprawdzania, a także wypowiadania prawdy z asercją.

Osobne ćwiczenie stanowi wykrywanie błędów w myśleniu u siebie i innych. Ostasz wyszczególnia cztery rodzaje błędów myślowych: (1) błędy „wychodzenia od czegoś w myśleniu”; (2) błędy „przechodzenia od czegoś do czegoś w myśleniu”; (3) błędy „zmierzania do czegoś w myśleniu” oraz; (4) błędy „towarzyszące” (s. 100). Pierwsza grupa błędów polega na przyjęciu (samodzielnym lub za kimś) nieuprawnionych założeń dotyczących przedmiotu naszych przemyśleń. Dzieje się tak wtedy, gdy myślimy np. o kimś jako o kandydacie na partnera dla siebie lub kogoś i przyjmujemy, że jest starym kawalerem, a jako taki ma dużo nawyków, których nie będzie chciał porzucić w związku. Błędy drugiego rodzaju charakteryzuje niekonsekwentne wyznaczanie zakresów pojęć używanych w odniesieniu do danego przedmiotu. Z taką sytuacją mamy do czynienia, gdy np. w dyskusji ktoś utrzymuje, że niektóre kobiety mają „obłąd” na punkcie robienia porządków, a chwilę później utrzymuje, że większość ma „obłąd”. W grupie trzeciej znajdują się błędy o charakterze manipulacyjnym polegające na dobieraniu słów oraz myśli w celu przeforsowania w rozmowie stanowiska trudnego do zaakceptowania. Na przykład, ktoś zadaje sobie pytanie „jak perfekcyjnie coś osiągnąć”? I udziela, odpowiedzi, że „należy czynić wyłącznie dobro” lub „wyłącznie przeszkadzać innym”. Błędy towarzyszące współwystępują z trzema wymienionymi grupami. Należy do nich bezkrytyczna i wybiórcza afirmacja kogoś lub czegoś. Myślenie podporządkowane jest wówczas potwierdzaniu danego przedmiotu i pomijaniem wszystkich argumentów negatywnych. Można wymienić jeszcze wiele innych błę-

dów: branie części za całość („jeżeli był kiepskim mężem, to będzie i kiepskim ojcem”), pochopte uogólnianie („wszyscy zachowują się tak samo”), *argumentum ad personam*, tj. atakowanie osoby („Jesteś głupi”). Z punktu widzenia mentaloterpi ważny jest błąd nadmiernej „intelektualizacji”, polegający na dopatrywaniu się przez osobę A nadmiernego myślenia z określoną intencją ze strony osoby B (s. 100-103).

Inną ważną umiejętnością ćwiczoną podczas sesji jest zdolność do przyjmowania różnych punktów widzenia (kobiety, mężczyzny, dziecka, bogatego, biednego, skrzywdzonego, krzywdziciela itd.). W trakcie praktyki filozoficznej nawet chwilowa zmiana punktu odniesienia przynosi pacjentowi zrozumienie, ulgę w cierpieniu lub przerywa złość kierowaną np. ku winowajcy (s. 106).

Praktyczne zastosowanie zasad etyki humanistycznej utrwała się poprzez odniesienie konkretnego przypadku do jej trzech podstawowych zasad: (1) zasady, jak najpełniejszego aktualizowania potencjału (zdolności) każdego człowieka; (2) zasady aktualizowania tylko tych zdolności, które nie szkodzą człowiekowi; (3) zasady aktualizowania własnego potencjału w sposób wspierający aktualizację potencjału innych osób (s. 110-111). Istotne jest też odróżnianie, przekazywanej z pokolenia na pokolenie, etyki potocznej z jej nakazami, napomnieniami, od etyki religijnej, czy filozoficznej, a następnie ustalenie, które nakazy są szczególnie istotne, słuszne, ponadczasowe.

Zastosowanie dorobku estetyki w terapii filozoficznej polega na wykorzystaniu kathartycznego (gr. *katharsis*) - oczyszczającego umysł i psychikę - charakteru sztuki. W miejscu, w którym odbywają się sesje, mentaloterapeuta powinien posiadać kopie dzieł sztuki, dzięki którym mógłby zachęcić pacjenta do poszukiwań utworów, które pobudzają jego refleksję, wyobraźnię, uczucia lub emocje. U podłoża takich zabiegów leży przeświadczenie, że oddziaływanie dzieła sztuki na umysł i psychikę nie jest czymś indywidualnym. Według antropologii filozoficznej istnieją ponadczasowe aspekty sztuki. Dla przykładu, muzyka folklorystyczna sięga do wielu składowych osobowości ludzkiej, m.in. do popędów i instynktów, tożsamości i rozumu, emocji i energii. Z kolei muzyka euroamerykańska odwołuje się zwłaszcza do uczuć i emocji, (s. 118-119).

W ramach mentaloterapii pracuje się nad tym, by pacjent dbał o poczucie sensu własnego życia i nadawał znaczenia powszednim zachowaniom. Dokonuje się to, gdy zaczyna on uświadamiać sobie własny światopogląd i własną filozofię życiową. Bazując na tym, że wszelki sens ma naturę relacyjną, pacjent uczy się odróżniać *mały sens* oparty na relacji człowiek - rzecz (np. człowiek i jego dorobek materialny, praca, ulubione czynności), *średni sens* odpowiadający układowi człowiek - człowiek, oraz *wielki sens*, tworzony w relacji ja - świat, ja - życie, ja - byt w ogóle. Podczas sesji terapeutycznych osobne miejsce rezerwuje się na rozważania dotyczące: tego, które miejsce w postawie życiowej pacjenta zajmuje „teraz” w odniesieniu do przeszłości i przyszłości, relacji trializmu (dobro - neutralność - zło) do dualizmu (dobro - zło), stosunku doświadczenia i racjonalności do wiary, mitów, przesądów, fantazji i snów. Stawiane są również pytania odkrywające cel ludzkiego życia. Za ich pomocą ustala się, czy człowiek dąży do: poszerzonej i pogłębionej świadomości własnej egzystencji, przyjemności i rozkoszy, czy rozwoju wrodzonych talentów. Wymienione zabiegi sprzyjają umiejętności jasnego wyłożenia własnych zasad życiowych zarówno przez pacjenta, jak i terapeutę (s. 120- 127).

Metafizyka pozwala wykroczyć terapeutę w kierunku zagadnień związanych ze śmiercią, religią, Absolutem. Podczas sesji mogą zostać poruszone zagadnienia dotyczące tego, co tajemnicze, nieskończone, mroczne, przewyższające człowieka ogromem lub głębią i nie podlegające jego zwierzchnictwu. Bardzo często podnoszone są kwestie ludzkiego przemijania i nieśmiertelności.

Opiszemy teraz, jak może wyglądać przykładowy plan pomocy mentaloterapeutycznej. Do jednego z pierwszych kroków należy zaliczyć pracę nad poprawieniem u pacjenta umiejętności umysłowych pod kątem ekspresji i komunikacji siebie. Kolejnym ważnym etapem może być stopniowe „oczyszczanie umysłu” (ze stereotypów, naiwnych wierzeń, błędów myślowych i nieuprawnionych sądów) polegające na wprowadzaniu uwagi (jako elementu nadzorującego treści przepływające przez umysł) oraz poszukiwania prawdy (czynności samoregulującej funkcjonowanie umysłu i posiadającej właściwości kathartyczne). Dalej następuje nauka akceptacji stylów życia odbiegających od potocz-

nie przyjmowanych i odznaczających się postawą umiarkowania we wszystkich zachowaniach. Funkcję pomocniczą może pełnić tu lektura dzieł filozoficznych lub wybranych sentencji sławnych filozofów. Obok stawiania sobie określonych celów i ich osiągnięcia, ważnym elementem procesu rozwoju zdolności mentalnych jest wyszukiwanie i realizowanie nowych możliwości twórczego przejawienia się (s. 142-155). Proces pomocy realizuje metaloterapeuta na drodze rygorystyki umysłu (przejawiającej się w zachęcaniu pacjenta do precyzowania i spójnego wyrażania myśli), jego uelastyczniania (poprzez stawianie prowokujących tez - wcześniej nieznanych lub odrzucanych przez pacjenta), oraz przecięzania przekonań i myśli (np. poprzez umiarkowaną i ugruntowaną krytykę). Właściwe jest też stosowanie przez metaloterapeutę paradoksów dających możliwość zaskakiwania pacjenta albo zadawania przykładów zmuszających do uzupełnienia, rozwinięcia lub ukonkretnienia cudzej myśli (np. wybranego filozofa). Jeszcze innymi zabiegami są: reorientacja myślenia (np. porzucanie dualizmu i zajmowanie pozycji neutralnej) lub harmonizowanie umysłu (np. dzięki ćwiczeniom relaksującym). Określone efekty uzyskuje się też dzięki stosowaniu medytacji, czyli utrwalaniu w umyśle takiego stanu, który odznacza się m.in. brakiem fiksacji, poczuciem lekkiego usytuowania poza pozostałymi częściami psychiki, neutralnością wobec dobra i zła oraz koniecznością jego utrwalania poprzez długotrwałe wysiłki (s. 191-192).

Według Ostasza, zadania metaloterapeuty w koncernach, instytucjach i firmach powinny koncentrować się wokół: zwiększania umiejętności dochodzenia do prawdy, ujawniania ukrytych założeń własnych i cudzych wypowiedzi, analizy konotacji wypowiedzianych słów.

Czytelnik znajdzie w książce wybrane elementy krytyki podnoszonej przez doradców filozoficznych wobec psychologii i psychoterapii. Spośród wielu głosów krytycznych wybraliśmy te, które pozwalają lepiej zrozumieć różnice podejścia „psychologicznego” i „filozoficznego”.

Podstawowy zarzut dotyczy braku zainteresowania ze strony psychologów i psychoterapeutów wielowiekowym dorobkiem filozofii. Zgromadzony od czasów antycznych materiał, przemyślany i gruntownie zweryfikowany, stanowi skarbnicę pomysłów na wsparcie ludzkiej

psychiki i jest alternatywą dla nowych i jeszcze niesprawdzonych nurtów postępowania z pacjentem (s. 8, 195-212).

Psychologia i psychoterapia (zwłaszcza klasyczna) skupia się na ogół na emocjonalnym aspekcie problemu, przed którym staje, i szuka jego przyczyn w zadawnionej frustracji lub w dzieciństwie¹. Dużo miejsca poświęca również relacji pacjenta z innymi ludźmi. Doradztwo filozoficzne wychodzi z założenia, że człowiek nie może zmienić przeszłości i koncentruje się na teraźniejszości i przyszłości zadając pytanie, jakie znaczenie obecnie ma dany problem i jak jego rozwiązanie wpłynie na dalsze postępowanie danej osoby (s. 15-17).

Wielu psychologów traktuje cały umysł jako część psychiki. Tymczasem w mentaloterapii przyjmuje się, że umysł, zwłaszcza w tej części, która jest świadomością, wykracza poza psychikę i może dystansować się wobec popędów, bólu, emocji, wstydu (s. 11).

Psychoterapeuta na ogół nie będzie wchodził w głębszą relację ze swoim pacjentem. W tradycji filozoficznej od czasów Platona relacja uczeń-mistrz opierała się na przyjaźni². Wydaje się, że nie ma przeciwwskazań do budowania relacji psychoterapeuta filozoficzny - pacjent na przyjaźni lub jej przejawach, i że może to tylko wpłynąć na autentyczność i wartość procesu terapeutycznego (s. 16, 37, 88).

Psychologowie na ogół instrumentalnie podchodzą do szkoleń zleczanych przez pracodawców, mających obniżyć poziom stresu u pracowników i polepszyć ich samopoczucie oraz komunikację z klientem. Mentaloterapia idzie w kierunku ustalania prawdy, wykrywania ukrytych założeń wypowiedzi (s. 13) oraz odróżniania etyki zawodowej od prywatnej.

W *Psychoterapii filozoficznej* znajdzie czytelnik wiele ciekawych wątków wartych komentarza lub polemiki. Jednym z nich jest sprawa przyjętego przez autora terminu „mentaloterapia”. W przeciwieństwie do L. Ostasza, na określenie poradnictwa filozoficznego skłaniamy się do stosowania terminu „doradztwo filozoficzne”. Jest on kalką językową

¹ L. Marinoff: *poszukiwaniu szczęścia. Jak skutecznie rozwiązywać życiowe problemy*, tłum. M. Pietrzak-Merta. Warszawa 2002, s. 30-31.

² W. Jaeger: *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek. Warszawa 2001, s. 741.

angielskiego terminu *philosophical counseling*, który jest już mocno ugruntowany w literaturze - również polskiej. Stosowanie nazwy „mentaloterapia” oddaje wprawdzie istotę praktyki filozoficznej, ale nie odzwierciedla jej odrębności od podejścia psychologicznego. Dodatkowo człon „terapia” u osób nie mających wcześniej do czynienia z doradztwem filozoficznym budzić może wyobrażenie, że mają do czynienia z kolejną formą psychoterapii. Tymczasem doradztwo filozoficzne może być traktowane tylko jako przygotowanie lub element psychoterapii w tradycyjnym rozumieniu. Na gruncie potocznym sformułowanie „doradztwo filozoficzne” traktowane jest ciągle jako nowość, a jako takie budzi ciekawość poznawczą, co nie jest bez znaczenia. Podkreślenie filozoficznego aspektu poradnictwa ma również i to znaczenie, że skorzystanie z usług filozofa-terapeuty może być dla niektórych łatwiejsze. Z jednej bowiem strony, filozofia nie kojarzy się jeszcze mocno z terapią tak, jak to jest w przypadku psychologii, z drugiej - psychoterapia filozoficzna jest lżejszą formą psychoterapii w ogóle. Kolejną trudnością jest przetłumaczenie terminu „mentaloterapia” na język angielski, w którym słowo *mental* znaczy „psychiczny”. W literaturze fachowej używa się go często na określenie zaburzeń lub chorób psychicznych (*mental disorder, mental illness*).

Zgadza się co do tego, że doradztwo filozoficzne nie jest konkurencją, a istotnym uzupełnieniem lub wprowadzeniem do psychoterapii w potocznym rozumieniu. Wprawdzie kompetencje filozofa i psychologa mogą pokryć się w nielicznych przypadkach, ale przy tak odmiennych postawach należałoby nie tyle mówić o rywalizacji, co o inspirującej współpracy przynoszącej pożytek pacjentowi. Jasne jest, że doradztwo filozoficzne może być stosowane do średnich i lekkich przypadków występowania trudności życiowych, ale nie do ciężkich. Za każdym razem doradca filozoficzny musi dokonać rozpoznania, czy problemy osoby poszukującej porady mieszczą się w ramach jego kompetencji. Jeśli wykraczają poza nie, doradca powinien zalecić klientowi opiekę psychoterapeutyczną. Oczywiście wnioskiem jest to, że prowadzenie

doradztwa filozoficznego wymaga minimalnej znajomości diagnostyki kliniczno-psychologicznej i wiedzy terapeutycznej³.

Bez wątpienia *Psychoterapia filozoficzna* L. Ostasza stanowi istotny krok w stronę ugruntowania doradztwa filozoficznego w Polsce. Napisana przystępnie i bardzo merytorycznie może pełnić zarazem funkcję podręcznika i praktycznego zestawu ćwiczeń. Pozycja zyskałaby zapewne na swej nośności, gdyby została zaopatrzona w omówienia konkretnych przykładów zastosowania mentaloterapii z zapewne bogatego zasobu doświadczeń autora. Brak ten o tyle jest jednak uzasadniony, że książka koncentruje się wokół nakreślenia i uzasadnienia podstaw mentaloterapii. Trzeba też zauważyć, że na tle pozycji dotyczących doradztwa filozoficznego, które ukazały się do tej pory na rynku polskim⁴ i koncentrowały się na przybliżeniu praktyki filozoficznej, teoretyczne nastawienie wypełnia istotną lukę i jest zaletą. Miejmy nadzieję, że *Psychoterapia filozoficzna* L. Ostasza zachęci innych autorów do podejmowania tematyki doradztwa filozoficznego i jej rozwijania na gruncie polskim.

\

³ E. Ruschmann: *Doradztwo filozoficzne* (fragment wstępu), tłum. J. Szulińska. „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria”, nr. 9, s. 240.

⁴ Zob. L. Marinoff: *W poszukiwaniu szczęścia. Jak skutecznie rozwiązywać życiowe problemy*, dz. cyt., s. 9-325, lub T. Femiak, *Prozac, czy Platon?* „Edukacja Filozoficzna” 2004, 38, s. 323-326.

1.

4-

PAWEŁ PIOTROWSKI

SŁOŃ A FILOZOFIA WYCHOWANIA

Stanisław Jedynak, Jerzy Kojkoł (red.): *Encyklopedia filozofii wychowania*. Bydgoszcz, Oficyna Wydawnicza „Branta”, 2009, 359 s.

Dotąd próżno było szukać w bibliotecznych katalogach i na półkach księgarń (tudzież internetowych witrynach księgarń) polskiego słownika czy też leksykonu, a tym bardziej encyklopedii filozofii wychowania. Należy zatem wyraźnie odnotować i gorąco powitać zmianę tego stanu rzeczy. Co prawda jedna jaskółka, jak wiadomo, wiosny nie czyni, ale przynajmniej ta jaskółka już jest. Ukazała się niedawno nakładem Oficyny Wydawniczej „Branta” z Bydgoszczy, dzięki współpracy wielu autorów - dokładnie czterdziestu trzech, którą to współpracę koordynowali prof. Stanisław Jedynak z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie i prof. Jerzy Kojkoł z Akademii Marynarki Wojennej im. Bohaterów Westerplatte w Gdyni. Ani Oficyna Wydawnicza „Branta”, ani profesor S. Jedynak nie są nowicjuszami, jeśli chodzi o pracę nad słownikami i encyklopediami filozoficznymi. Stanisław Jedynak był już redaktorem *Małej Encyklopedii Filozofii*, która doczekała się dwu wydań¹, a także *Małego Słownika Etycznego*² - obu wydanych przez Oficynę „Branta”, której nakładem ukazał się także *Leksykon Filozofów Współczesnych*³. Jak zatem widać, spore doświadczenie spotkało się z nie podejmowanym dotąd w Polsce zadaniem. Finalny efekt tego spotkania (na razie finalny, losy dotychczasowych publikacji leksykalnych, będących efektem wspomnianej współpracy Profesora i Wydawnictwa, pozwalają liczyć na kolejne, uzupełnione wydanie) ma - jak wszystko - ³

¹ S. Jedynak (red.): *Mała Encyklopedia Filozofii*. Lublin-Bydgoszcz 1996, wyd. I.; 2002, wyd. II rozszerzone i poprawione.

² S. Jedynak (red.): *Mały Słownik Etyczny*. Bydgoszcz 1994, wyd. I; 1999, wyd. U.

³ J. Szmyd (red.): *Filozofowie współcześni. Leksykon*. Bydgoszcz-Kraków 2003.

swoje mocne i słabe strony, o których będzie tu za chwilę mowa. Ma również - jak wszystko - pewne aspekty, których nie można rozpatrywać w wartościujących kategoriach wad i zalet, ale o których także warto wspomnieć. Od tych ostatnich zacznijmy.

Encyklopedia filozofii wychowania zawiera 359 stron, wraz z indeksami, spisem autorów haseł i spisem treści. Nie jest to wiele, jak na encyklopedię, ale oceniać książkę na podstawie ilości stron, to nawet nie wypada. Na tych stronach znalazły się omówienia dwustu osiemdziesięciu siedmiu haseł. Liczbę tę łatwo ustalić, dzięki zamieszczonemu w *Encyklopedii*, bardzo przydatnemu indeksowi⁴. Gdyby było ją z czym porównać, wśród polskich publikacji, pewnie tytuł zostałby - wzorem wcześniejszych - poprzedzony przymiotnikiem „mała”. Jednak porównania takiego przeprowadzić nie można, ponieważ, jak wspomniano wyżej, jest to pierwsze tego typu przedsięwzięcie wydawnicze w Polsce. Dobrym zwyczajem jest w słownikach, leksykonach i encyklopediach, sygnowanie poszczególnych haseł inicjałami autorów. Czasem pozwala to, na przykład (przyjawszy „gadamerowską” perspektywę hermeneutyczną) lepiej zrozumieć rozkład akcentów w artykule wyjaśniającym jakieś hasło, zwłaszcza, gdy ów rozkład wydaje się kontrowersyjny. Leksykony Wydawnictwa „Branta” zawsze się do tego dobrego zwyczaju stosują, jest tak więc również w omawianej tu publikacji. Dodatkowo *Encyklopedia filozofii wychowania* zawiera indeks pojawiających się w niej nazwisk i uzupełniona jest kilkustronicowym wykazem publikacji, mającym służyć jako ewentualne wskazówki bibliograficzne⁵. To niewątpliwie cenny pomysł, nawet jeżeli może się komuś wydawać, na przykład piszącemu te słowa, że pewnych istotnych, z punktu widzenia tematu, pozycji nie uwzględniono w wykazie. „Zestawienie bibliograficzne w niewielkiej tylko mierze wskazuje na źródłową podstawę doboru i opracowania haseł niniejszej *Encyklopedii*. Pomyślane jest raczej jako pomocnicza wskazówka dla użytkowników, gdzie mogą szukać uzupełnienia i poszerzenia zawartości treściowej poszczególnych opra-

⁴ S. Jedynak, J. Kojkoł (red.): *Encyklopedia filozofii wychowania*. Bydgoszcz 2009, s. 345-348.

⁵ Ibidem, s. 7-12.

cowań hasłowych”⁶, tłumaczą redaktorzy. I słusznie. Nie zostaje się ekspertem w danej dziedzinie od razu po przestudiowaniu odpowiedniego hasła w encyklopedii, nawet tematycznej. Leksykalne i encyklopedyczne opracowania mają charakter raczej, a właściwie zdecydowanie, orientacyjno-zarysowy i dostarczają podstawowej wiedzy na dany temat. Niemniej, wydaje się, że korzystniej byłoby zamieścić wskazówki bibliograficzne bezpośrednio po artykule omawiającym określone hasło. Takie, bodaj najkorzystniejsze z możliwych rozwiązanie zastosowano, swego czasu, na przykład w serii wydawniczej kierowanej przez Andrzeja Dyczkowskiego „PWN Leksykon”⁷. Podobnie uczynili redaktorzy monumentalnej *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*⁸. Są co najmniej cztery powody, dla których ta strategia wydaje się najkorzystniejsza i trochę szkoda, że nie skorzystano z niej w *Encyklopedii Filozofii Wychowania*. Otóż, po pierwsze, dostarcza ona łatwą i bezpośrednią wskazówkę dla czytelnika, gdzie, to znaczy w jakich konkretnie publikacjach, znajdzie na pewno dodatkowe informacje, związane z danym hasłem encyklopedycznym, a wykraczające treścią poza wspomnianą orientacyjno-zarysową formułę opracowań leksykalno-encyklopedycznych. Jeśli znów spojrzeć na sprawę z hermeneutycznej perspektywy, to wydaje się, że zarysowane rozwiązanie edytorskie pozwala również łatwo skonfrontować interpretację, pogląd czy stanowisko autora opracowania hasła (które mogą przecież być związane z optyką jakiegoś określonego paradygmatu czy szkoły) z innymi, ewentualnie zorientować się (stąd była tu wcześniej mowa o perspektywie hermeneutycznej), przez pryzmat jakiego paradygmatu autor określone zagadnienie postrzega i rozpatruje. Wreszcie zamieszczenie źródeł i wskazówek bibliograficznych zaraz po omówieniu hasła czyni łatwą sprawę intersubiektywnej sprawdzalności stwierdzeń - mowa tu wszak o encyklopedii tematycznej, w

⁶ Ibidem, s. 7.

⁷ Wśród tych wspomnianych leksykonów tematycznych PWN ukazały się między innymi: B. Milerski, B. Śliwowski (red.): *Pedagogika*. Warszawa 2000; E. Banaszkiewicz, Z. Banaszkiewicz (red.): *Media*. Warszawa 1999; W. Łagodzki, G. Pyszczyk (red.): *Filozofia*. Warszawa 2000, oraz kilka innych.

⁸ A. Maryniarczyk (red.): *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1-9 + Suplement. Lublin 2000-2009.

której mogą pojawiać się stwierdzenia, co do których nie ma powszechnej zgody wśród specjalistów. Encyklopedia taka nie ogranicza się przecież do wyjaśniania znaczenia niektórych słów. Gdyby tak było, jej sensowność, jako przedsięwzięcia wydawniczego, stałaby pod wielkim znakiem zapytania.

Ostatni argument na rzecz wzmiankowanego wyżej rozwiązania kwestii źródeł i bibliografii w encyklopediach tematycznych wiąże się poniekąd w wszystkimi wcześniejszymi. Idzie o to, że - szczególnie jeśli publikacja dotyczy obszaru tak zwanych nauk humanistycznych - niejednokrotnie możliwe są do zaobserwowania różnice w podejściu do poszczególnych zagadnień z różnych perspektyw poznawczych, przez różnych badaczy. Wówczas przytoczone po omówieniu hasła wskazówki bibliograficzne ułatwią zorientowanie się czytelnika, który nie jest specjalistą z danego zakresu, w tej wspomnianej różnorodności podejść. Można to samo powiedzieć bardziej dobitnie i wprost, wzorując się na stwierdzeniu Leszka Kołakowskiego z przedmowy do książeczki *O co nas pytają wielcy filozofowie?*⁹. Mianowicie: studenci, zwłaszcza ci mniej pilni, jak ognia unikający wykładów, którzy chcieliby zdawać egzamin wyłącznie na podstawie *Encyklopedii Filozofii Wychowania*, najprawdopodobniej egzaminu nie zdadzą (inna sprawa, z jakiego przedmiotu miałyby to być egzamin, bo filozofii wychowania jako takiej, polskie standardy kształcenia akademickiego, dwustopniowego w dodatku, nie przewidują). Oczywiście, gdyby do takiej sytuacji doszło, byłaby to wyłącznie wina owych mało dociekliwych i mało pilnych studentów, w żadnym zaś razie redaktorów i autorów *Encyklopedii*. Niemniej, warto by jednak było nie porzucać tak gwałtownie czytelników, bez wskazówek dotyczących funkcjonowania także nieco odmiennych podejść oraz źródeł ewentualnych dalszych informacji. Oto przykład. W *Encyklopedii Filozofii Wychowania* przeczytamy, że internalizacja to: „uznanie za własne poglądów i wartości, a przede wszystkim norm i zasad moralnych innej osoby lub grupy społecznej; zachowanie zgodne z tymi wartościami i normami odczuwane jako wynik wewnętrznej potrzeby, a nie jakiegokolwiek przymusu [...]. Jest to proces stopniowego przyswajania sobie, świadomie lub nieświadomie, norm, wartości, po-

⁹ L. Kołakowski: *O co nas pytają wielcy filozofowie?*, Seria 1. Kraków 2004, s. 5.

głędów, zasad społeczno-moralnych, motywów działania, wzorców cywilizacyjno-kulturowych czy archetypów i stereotypów narzuconych do pewnego czasu z zewnątrz [...] i uznawania ich za swoje własne”¹⁰. Niewątpliwie taki sens pojęcia internalizacji funkcjonuje współcześnie w naukach społecznych i humanistycznych. Ale występuje obok niego jeszcze co najmniej jeden, odmienny nieco, wedle którego internalizacją będzie ten mechanizm socjalizacyjny, wraz z uruchomionymi przezeń procesami psychicznymi, który działa - upraszczając nieco - właśnie „do pewnego czasu” (w zacytowanym fragmencie), a dalej pojawia się inny mechanizm, zwany identyfikacją, i to on prowadzi do „uznania za swoje własne”, za przesłankę budującą własną tożsamość. Taki model socjalizacji, nawiązujący m.in. do fenomenologicznej teorii świadomości, przedstawili Peter Berger i Thomas Luckmann w pracy, która swego czasu zwróciła dosyć sporą uwagę¹¹ (oczywiście jak na naukową rozprawę. Żadna praca naukowa nie odniesie nigdy, rzecz jasna, takiego sukcesu wydawniczego jak powieść o zakochanych wampirach, albo o losach domu nad sadzawką i jego mieszkańców).

Poruszone powyżej kwestie, to oczywiście swego rodzaju niuanse, nie na tyle istotne, by zaważyć na ogólnym wrażeniu, jakie sprawia omawiana tu *Encyklopedia Filozofii Wychowania*. Nie jest również na tyle istotne, choć trudne do uniknięcia spostrzeżenie, że nie wszystkie hasła zostały w *Encyklopedii* potraktowane z jednakową atencją przez autorów i redaktorów. Większość to rzeczywiście stosunkowo obszernie, syntetyczne artykuły, o objętości średnio około dwóch stron (jednym z najobszerniejszych jest ten, omawiający hasło *myślenie twórcze* - zajmuje prawie pięć stron w *Encyklopedii*¹²). Jednak zdarzają się i omówienia (trudno je nazwać artykułami) o objętości pół zdania, co sprawia, że nasuwa się naturalne niejako pytanie: czy nie lepiej by było dla ogólnego wrażenia, gdyby ich w *Encyklopedii* nie było w ogóle? Prawdopodobnie nikt nie zauważyłby braku hasła *podmiot* omówionego jako „człowiek posiadający umysł poznający; jest sprawcą i jest odpowiedzialny za

¹⁰ *Encyklopedia filozofii wychowania*, op. cit., s. 120.

¹¹ P. L. Berger, T. Luckmann: *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Warszawa 1983 (na odnośny temat zwłaszcza s. 200-225).

¹² *Encyklopedia filozofii wychowania*, op. cit., s. 186-191.

czynny”¹³. A nawet jeśli, to nie byłoby bodaj nad czym ubolewać, bo wiele się z tego i tak czytelnik nie dowiaduje.

Niemniej to, co najbardziej niepokoi, ale może też okazać się bardzo inspirujące, ma, przynajmniej w opinii piszącego te słowa, charakter najogólniejszy. Wiąże się bowiem z pewnym przewodnim założeniem - z ogólną wizją filozofii wychowania jako dyscypliny, albo chociaż subdyscypliny wiedzy. Na tylnej stronie okładki można przeczytać w notatce wydawniczej, że *Encyklopedia Filozofii Wychowania* jest też „propozycją do dyskusji nad przedmiotem filozofii wychowania”. Jeśli miałyby ona, jako całość, być również głosem w tej dyskusji, to głos ów mówiłby prawdopodobnie: „nie wiadomo”. Jako całość, ponieważ we wstępie redaktorzy przedstawiają jednak swoje stanowisko w nadmienionej kwestii i jest ono dosyć wyraźne, a jednocześnie łatwe do zaakceptowania. „Autorzy haseł są przekonani, że filozofia wychowania ma do spełnienia kilka zadań i chodzi tu nie tylko o teoretyczne ugruntowanie podstaw procesu wychowawczego, np. wychowania moralnego czy społecznego, lecz także refleksję nad proponowanymi wartościami i celami w zmieniających się społecznościach na początku trzeciego tysiąclecia”¹⁴. Rzeczywiście trudno się z tym nie zgodzić, niemniej tak, najogólniej jak to chyba możliwe, scharakteryzowana filozofia wychowania wiąże się praktycznie ze wszystkim, toteż niełatwą jest sprawą zakwestionować rację bytu w encyklopedii jakiegokolwiek hasła. I nie ma podstaw, by twierdzić, że jakiegoś hasła zabrakło bardziej niż jakiegoś innego. A, zdaniem piszącego te słowa, zabrakło. Zabrakło hasła poświęconego Lechowi Witkowskiemu, który w Polsce z filozofią edukacji dość mocno się kojarzy, żeby nie użyć modnego współcześnie, a być może brzmiącego w niektórych kontekstach wręcz obraźliwie terminu „ikona”. Cóż, można by to tłumaczyć zwyczajem, poniekąd uzasadnionym, by nie stawiać pomników żyjącym. Z tego też może powodu nie znajdzie się w *Encyklopedii Filozofii Wychowania* notatki o poglądach naukowych Heliodora Muszyńskiego, którego postulat oddalenia pedagogiki od filozofii, można uznać za pewną koncepcję filozofii wychowania jako subdyscypliny filozoficznej właśnie, a nie pedagogicznej.

¹³ Ibidem, s. 236.

¹⁴ Ibidem, s. 6.

Podobnie można by sobie tłumaczyć brak hasła poświęconego Franciszkowi Adamskiemu albo Marianowi Nowakowi (*nota bene* jest on jednym ze współautorów *Encyklopedii*, więc ta nieobecność jest dodatkowo usprawiedliwiona standardem skromności autorów, którzy nie chcą sami siebie określać mianem wybitnych). Czym jednak tłumaczyć nieobecność w *Encyklopedii* hasła poświęconego Bogdanowi Suchodolskiemu? Czy też - idąc dalej tropem nieobecnych - Jackowi Woronieckiemu, który całą pedagogikę uważał za część etyki? Albo, rozglądając się nieco dalej, Lawrence'owi Kohlbergowi, Nel Noddings, czy Wolfgangowi Brezinie? A brak hasła „rozwój”? To przecież chyba właśnie o rozwój chodzi w wychowaniu, zatem filozofowanie o wychowaniu, nie włączając do rozważań problematyki rozwoju, wydaje się nieco dziwne. „Rozwój, jako proces przechodzenia do stanów coraz bardziej złożonych i doskonałych jest tym czynnikiem, który od wewnątrz wyjaśnia i organizuje proces wychowania”¹⁵.

Reasumując: wydaje się, że w omawianej publikacji zabrakło jakiejś bardziej spójnej przewodniej koncepcji filozofii wychowania. Choćby roboczej, skoro, jak stwierdza Wincenty Okoń, filozofia wychowania jest terminem niejednoznacznym¹⁶. Skoro bowiem istnieje coś takiego, jak filozofia wychowania, to nie jest to po prostu wszelka filozofia, ale w jakiś sposób specyficzna. „Z pewnością nie będzie błędnym stwierdzenie, że filozofia nie jest wszystkim: natomiast pozwala filozofować o wielu zagadnieniach - o sztuce, polityce, o naukach, o Bogu; o tym wszystkim co dotyczy człowieka, o wszystkich ludzkich zjawiskach znaczących dla człowieka. Dlaczego więc nie o wychowaniu? Przecież to też fakt, zjawisko o wielkim znaczeniu dla ludzkości. Oczywiście jest, że filozofia nigdy nie będzie tworzyła programów wychowania, ale zawsze pytała i pytać będzie, czego warto nauczać i dlaczego warto wychowywać”¹⁷. No właśnie - filozofować można bodaj o wszystkim, nie każde filozofowanie jest filozofowaniem o wychowaniu, przynajmniej

¹⁵ S. Gałkowski: *Rozwój i odpowiedzialność. Antropologiczne podstawy koncepcji wychowania moralnego*. Lublin 2003, s. 12.

¹⁶ W. Okoń: *Nowy słownik pedagogiczny*, wyd. 4. Warszawa 2004, s. 110.

W. Wołoszyn-Spirka: *Filozoficzne aspekty wychowania*, w: A. M. de Tchorzewski (red.): *Współczesne konteksty wychowania: w kręgu pytań i dyskusji*. Bydgoszcz 2002, s. 50.

wprost i bezpośrednio. Dlatego wspomniano wyżej, że bardzo przydałaby się w pierwszej polskiej encyklopedii filozofii wychowania jakaś przyjęta roboczo koncepcja tejże filozofii, jako że trzysta pięćdziesiąt sześć stron to nieco zbyt mały obszar, do podziału między tyle różnych dziedzin: historię filozofii, historię myśli pedagogicznej (historię wychowania), teorię edukacji, socjologię wychowania, filozofię współczesną i wreszcie filozofię wychowania. Choć prawdą jest, że nauki o wychowaniu są niejednorodne i interdyscyplinarne. Być może „filozoficzność podejścia” do zagadnienia byłaby jakimś przybliżonym wyznacznikiem dziedziny filozofii wychowania. Tymczasem jak na encyklopedię filozofii, za mało jest w omawianej tu pracy filozofii, a jak na encyklopedię wychowania - chyba za mało jest tam wychowania. Jednakże - i to powinna być ostateczna konkluzja niniejszych rozważań - formułując nawet tak surowe uwagi krytyczne, jak niektóre wyrażone powyżej, a może zwłaszcza wtedy, należy pamiętać, że tym, którzy przecierają nieuczęszczany dotąd szlak jest chyba najtrudniej. Na pewno znacznie trudniej niż tym, którzy oglądają ich zmagania krytycznym okiem, z bezpiecznej odległości. To dobrze, że *Encyklopedia Filozofii Wychowania* powstała. Pomimo pewnych mankamentów jest niewątpliwie wartościową i przydatną publikacją na polskim rynku wydawniczym.

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

ULRICH SCHRADER (1943-2009)

(Mowa po mszy żałobnej w kościele Zbawiciela 26 listopada 2009 r.)

Opuścił nas Ulrich Schrade, profesor filozofii - postać coś znacząca nie tylko w polskiej filozofii, lecz i w polskiej kulturze ogólnie. Znacząca tam coś w dwójnasób: przede wszystkim swoim intelektualnym wkładem w tę kulturę; a ponadto samym faktem osobistego do niej akcesu. Albowiem osobliwością i wyróżnikiem postaci, jaką był i jaką pozostanie Ulrich Schrade, jest to, że mieliśmy w nim wyrazisty przykład prawdziwego polskiego patrioty pochodzenia w prostej linii niemieckiego. Schrade mógł być powiedzieć o sobie to samo, co wcześniej - też o sobie - powiedział nasz znakomity poeta Marian Hemar: „Ja jestem Polak ochotniczy”. I Schrade, jako ten Polak ochotniczy, spisał się równie pięknie jak tamten z innego kierunku przybyły.

Ulrich Schrade, jako postać na skrzyżowaniu dwóch wielkich kultur i tradycji: polskiej i niemieckiej, połączył w sobie jasne strony obu: polskiego ducha niezależności z niemiecką solidnością i siłą. To ten duch niezależności kazał mu - przy pełnym polskim patriotyzmie - trwać skromnie a dumnie przy oryginalnie niemieckiej formie swojego imienia i nazwiska. I to śmiałe wyzwanie, które rzucał w ten sposób w oczy niejednemu, było w nim właśnie arcypolskie.

Ale arcypolskie było też w Ulrichu Schradern jeszcze coś innego - coś, co pokazywało się w jego pracy naukowej i filozoficznej twórczości. Wprost z ducha polskiej filozofii płynące, a dalekie od ducha filozofii niemieckiej, było w profesorze Schradern umiłowanie czystości myślenia: pociąg wprost estetyczny do myśli racjonalnej i klarownej, a nieprzeparty wstręt do rozczochranego gadulstwa i nadętego mędrkowania. Schrade był tu prawym dziedzicem i kontynuatorem wielkiej polskiej tradycji filozoficznej, tej od Elzenberga, Kotarbińskiego i Tatarkiewicza; nieczułym na modną tandetę spod znaku różnych Habermasów, Levinasów, czy Gadamerów. Miał w filozofii po prostu dobry smak i wiedział, że ta polska jest od niemieckiej najzwyczajniej lepsza. Drogi to oni mają

lepsze, a filozofię mamy lepszą my. Dla Schradego było to jasne i nieraz mi to mówił. Im zresztą też.

Sam stojąc na rozdrożu dwóch kultur, profesor Schrade rozumiał lepiej niż wielu, że kwestia narodowa wcale nie przestaje w XXI wieku być żywą i wybuchową, choć kształt jej może się zmieniać. Dlatego miał za powinność filozofii kwestię tę zgłębiać i wносить w nią światło rozumu. Sam też starał się to czynić, a pięknym i trwałym tego dowodem i śladem jest jego książka sprzed pięciu lat poświęcona polskiej myśli o kwestii narodowej w pierwszej połowie XX wieku. Dał tam panoramiczny przegląd tej myśli - od Romana Dmowskiego po Różę Luksemburg - i wzbogacił go myślą własną. Przewodnia zaś idea tego dzieła Schradego jest prosta a fundamentalna: przynależność narodowa nie jest sprawą naszego wyboru; to jest sprawa naszego przeznaczenia.

Ulrich Schrade był ongiś moim słuchaczem, później kolegą, wreszcie przyjacielem. Liczyłem, że to on mnie będzie żegnał na zawsze, nie ja jego. Los zdecydował inaczej. Niech więc będzie mi wolno pożegnać go w języku tej wielkiej kultury, z której do nas przyszedł: *Ich hatt' einen Kameraden...* .

Niechaj mu świeci światłość wiekuista, *lux perpetua*. Amen!

JAN ZUBELEWICZ
Politechnika Warszawska

ULRICH SCHRADER (21. 07.1943-15.11. 2009)

Ulrich Schrade urodził się w Patrykach (powiat olsztyński, gmina Purda, parafia Klebark Wielki), około 15 km na wschód od Olsztyna. Jego rodzicami byli: Karol-Walter i Hildegarda z domu Gajewska. Uczęszczał do szkoły podstawowej i do I Liceum Ogólnokształcącego im. Adama Mickiewicza w Olsztynie. W latach 1961-1966 studiował na Wydziale Morskim Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Sopocie. Za pracę *Przesłanki ekonomiczne lokalizacji zakładów opon samochodowych na przykładzie Olsztyńskiej Fabryki* uzyskał tytuł magistra ekonomii. Po ukończeniu studiów, od 1966 do 1969 r., pracował w Dziale Organizacji i Zarządzania Olsztyńskich Zakładów Opon Samochodowych.

Kolejną fazę życia Ulricha Schradego stanowiły dwuetapowe studia doktoranckie z filozofii na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego, w latach 1969-1974. Pod kierunkiem prof. Janusza Kuczyńskiego napisał on i obronił w 1972 r. pracę magisterską o dialektyce Hegla. Na drugim etapie studiów przystąpił do sporządzenia rozprawy doktorskiej.

Od 1974 r. Ulrich Schrade związał się na stałe z Zakładem Filozofii Politechniki Warszawskiej, jako głównym miejscem zatrudnienia. Tu pracując, zdobywał kolejne szczeble w awansie naukowym i karierze akademickiej.

W roku 1976 Schrade obronił dysertację doktorską *Spory filozoficzne w socjaldemokracji w latach 1895-1905*, napisaną pod kierunkiem prof. Bogusława Wolniewicza. Odtąd został stałym uczestnikiem seminarium filozoficznego swego Promotora. Profesor Wolniewicz nawiązywał w działalności naukowej do filozofii swojego Mistrza - Henryka Elzenberga. Ulrich Schrade poszedł wskazanym tropem i zajął się analizą tej filozofii. Jego wysiłki zwieńczone zostały rozprawą habilitacyjną *Idea humanizmu w świetle aksjologii Henryka Elzenberga*. Na jej podstawie uzyskał w 1989 r. stopień doktora habilitowanego na Wydziale Filozofii

i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. W ten sposób Schrade stał się współtwórcą szkoły elzenbergistów.

Dalsze badania doktora Schradego dotyczyły głównie problematyki wspólnot duchowych, a w szczególności narodu i sprzężonej z nim ojczyzny. W ich rezultacie w roku 2004 powstała książka *Międzywojenna polska myśl narodowa. Od patriotyzmu do globalizmu*. W pracy tej wyodrębnionych zostało osiem zasadniczych stanowisk politycznych. Siedem z nich Autor scharakteryzował na przykładzie poglądów wybranych filozofów lub polityków polskiego międzywojnia. Przedstawia on mianowicie: myśl Henryka Elzenberga (reprezentującego konserwatywno-liberalną prawicę idei), Romana Dmowskiego (narodowo-liberalna prawica idei), o. Innocentego Marii Bocheńskiego (do około 1965 r. chrześcijańsko-integrystyczna prawica wiary, potem chrześcijańsko-demokratyczna prawica wiary), Tadeusza Kotarbińskiego (socliberalna lewica wolnościowa), Tadeusza Niedziałkowskiego (socjalistyczna lewica równościowa) oraz Róży Luxemburg (komunistyczna lewica równościowa). W roku 2005 Ulrich Schrade otrzymał z rąk Prezydenta tytuł naukowy profesora nauk humanistycznych.

Oprócz dwóch głównych, wymienionych dzieł prof. Schrade wydał również książki o charakterze naukowo-dydaktycznym. Są to: *Etyka. Główne systemy* (1992) oraz *Nurty filozofii współczesnej* (1997, 2003). Opublikował też wiele ważnych artykułów (około 70) i recenzji (20). Publikacje te ukazały się w różnych czasopismach, najwięcej w „Edukacji Filozoficznej” (kilkanaście artykułów i kilkanaście recenzji).

W trakcie pracy w Politechnice Warszawskiej prof. Schrade prowadził dla studentów i doktorantów zajęcia z rozmaitych przedmiotów, m.in. z filozofii współczesnej, teorii i filozofii państwa i prawa, historii filozofii, pedagogiki ogólnej, ponadto seminarium dyplomowe. Utworzył i kierował Podyplomowym Studium Pedagogicznym oraz Seminarium Pedagogicznym PW dla doktorantów i nowoprzyjętych asystentów. Był doskonałym wykładowcą. Dodatkowo, od 1995 r. wykładał teorię wychowania i filozofię w Akademii Humanistycznej w Pułtusk.

Poza pracą dydaktyczną prof. Schrade pełnił wiele funkcji organizacyjnych. Był m.in., w różnych okresach, kierownikiem Zakładu Filozofii, zastępcą dyrektora Kolegium Nauk Społecznych i Administracji

oraz senatorem Politechniki Warszawskiej, a także członkiem Rady Głównej Szkolnictwa Wyższego. Równocześnie działał społecznie: w podziemnej „Solidarności”, a później przez wiele kadencji na szczęblu Zarządu Oddziału Warszawskiego i Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Prof. Ulrich Schrade zginął tragicznie 15 listopada 2009 r. Msza Żałobna została odprawiona dn. 26. 11. 2009 r. w Kościele Najświętszego Zbawiciela w Warszawie. Msza Pogrzebowa odbyła się 27. 11. 2009 r. w Kościele Znalezienia Krzyża Świętego w Klebarku Wielkim, a urna z prochami Zmarłego spoczęła w grobowcu rodzinnym na miejscowym cmentarzu.

Wraz z Jego śmiercią środowisko akademickie poniosło bolesną stratę. A oto fragment pożegnania wyrażonego przeze mnie w imieniu pracowników Zakładu Filozofii Politechniki Warszawskiej, po Mszy Żałobnej:

Drogi Ulryku!

Dnia 16 listopada, w poniedziałek jak zwykle, przed godziną 14.00 przebywałem w naszym Zakładzie Filozofii. Ty w godzinach od 12 do 14 miałeś wyznaczone konsultacje. Dosyć często chodziliśmy po nich na obiad do stołówki Politechniki. Tego dnia jednak nie przyszedłeś na dyżur. Studenci i doktoranci czekali na Ciebie. Nie było Cię również na zajęciach z doktorantami. W sekretariacie Zakładu Filozofii nic nie wiadano o przyczynach Twojej absencji. Twój telefon odpowiadał, że jesteś poza strefą dostępności.

Ten stan rzeczy w pełni uświadomił mi, że musiało się coś złego Tobie przydarzyć; na tyle złego, że nie mogłeś zadzwonić. Wiedziałem bowiem, że w sprawie uczęszczania na zajęcia dydaktyczne nie pozwoliłbyś sobie na żadne zaniedbania; przeciwnie, zajęcia traktowałeś jako swoistą misję, zapominając czasem, że zaczęła się już przerwa. Zawsze urzeczywistniałeś zasadę tradycyjnej dydaktyki, wyrażoną pięknie przez Henryka Elzenberga: „Surowość jest oznaką szacunku, wyrozumiałość - lekceważenia”.

W Pogotowiu Ratunkowym dowiedzieliśmy się, że w niedzielę 15 listopada miał miejsce wypadek, a śmiertelną jego ofiarą byłeś właśnie

Ty. Skrzyżowanie przypadku i przeznaczenia zaowocowało tak tragicznym dla Ciebie rezultatem.

Odczuwamy pustkę po Tobie. Pracownicy Zakładu Filozofii Politechniki Warszawskiej składają Ci wyrazy uznania i wdzięczności, że mogli z Tobą pracować.

Cześć Twojej Pamięci.

Rodzinie Zmarłego składamy wyrazy Głębokiego Współczucia.