



Edukacja Filozoficzna

W NUMERZE MIĘDZY INNYMI

- Jan Szmyd: *Moralność naturalna w świecie ponowoczesnym*;
- Paweł Okołowski: *Eutanazja i renesans miłości*;
- Bogusław Wolniewicz: *W sprawie pejoryzmu*;
- Daniel Chlastawa: *Indeterminizm Jana Łukasiewicza i jego słabości*;
- Witold Mackiewicz: *Pamięć nasza, ale nie wasza!*;
- Mirosław Juskiewicz, Andrzej Ostrowski: *O odpowiedzialności w kulturze fizycznej*;
- Tomasz Mazur, Andrzej Stępnik: *Prodydaktyczny antypodręcznik*;
- Tomasz Pawlikowski: *Prawda pierwszych zasad poznania według św. Tomasza z Akwinu*;
- Marcin Drofiszyn: *O pewnej logice powinności*;
- Św. Augustyn: *O dialektyce*;
- Małgorzata Czarnocka: *Ideal nauki*;
- Witold Mackiewicz (oprac.): *Zawartość tomów 31-50*;

oraz recenzje i noty.

NOTY O AUTORACH

Jan Szmyd – prof. dr hab., emerytowany wykładowca filozofii
w Uniwersytecie Pedagogicznym oraz Krakowskiej Akademii
im. A. F. Modrzewskiego w Krakowie;

Paweł Okołowski – dr, adiunkt w Zakładzie Filozofii Religii, Instytut
Filozofii UW;

Bogusław Wolniewicz – prof. dr hab., emerytowany wykładowca
w Instytucie Filozofii UW;

Daniel Chlastawa – mgr, doktorant w Zakładzie Logiki,
Instytut Filozofii UW;

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

Mirosław Juskiewicz – dr, adiunkt w AWF, Kraków;

Andrzej Ostrowski – dr, adiunkt w AWF, Kraków;

Tomasz Mazur – dr, adiunkt w Zakładzie Filozofii Religii, Instytut
Filozofii UW;

Andrzej Stępnik – dr, adiunkt w AWF im. J. Piłsudskiego, 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 2011

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

Jan Szmyd - <i>Moralność naturalna w świecie ponowoczesnym</i>	5
--	---

POLEMIKI I DYSKUSJE

Paweł Okołowski - <i>Eutanazja i renesans miłości</i>	27
Bogusław Wolniewicz - <i>W sprawie pejoryzmu</i>	39
Daniel Chlastawa - <i>Indeterminizm Jana Łukasiewicza i jego słabości</i>	43
Witold Mackiewicz - <i>Pamięć nasza, ale nie wasza!</i>	55
Mirosław Juskiewicz, Andrzej Ostrowski - <i>O odpowiedzialności w kulturze fizycznej</i>	61

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

Tomasz Mazur, Andrzej Stępnik - <i>Prodydaktyczny antypodręcznik</i>	Ti
--	----

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

Tomasz Pawlikowski - <i>Prawda pierwszych zasad poznania według św. Tomasza z Akwinu</i>	85
Marcin Drofiszyn - <i>O pewnej logice powinności</i>	107
Św. Augustyn - <i>O dyalektyce</i>	125
Małgorzata Czarnocka - <i>Ideał nauki</i>	147

RECENZJE I NOTY

Marek Dziekan - <i>Barwny krajobraz pozornie bezbarwnego Koła Wiedeńskiego</i> (A. Koterski, red.: <i>Naukowa koncepcja świata. Koło Wiedeńskie'</i>).....	169
Aleksander Gemel - <i>Antyfundamentalistyczna religia przyszłości (R. Rorty, G. Vattimo. <i>Przyszłość religii</i>)</i>	177
Krzysztof Kruk - <i>Jednostka a wspólnota</i> (Ł. Dominiak: <i>Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu</i>).....	183
Piotr Skudrzyk - <i>Humanistyka z iskrą</i> (J. Mizińska: <i>Podnoszenie iskier</i>).....	193

*

Witold Mackiewicz (oprac.) - <i>Zawartość tomów 31-50</i>	199
---	-----

CONTENTS

ARTICLES AND DISSERTATIONS

Jan Szmyd - <i>Natural Morality in Post-Modern World</i>	5
--	---

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Paweł Okołowski - <i>Euthanasia and Restoration of Love</i>	27
Bogusław Wolniewicz - <i>On Pejorism</i>	39
Daniel Chlastawa - <i>Jan Łukasiewicz 's Indeterminism and Its Shortcomings</i>	43
Witold Mackiewicz - <i>It is Just Our Memory but not Yours!</i>	55
Mirosław Juszkievicz, Andrzej Ostrowski - <i>On Responsibility in Physical Culture</i>	61

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

Tomasz Mazur, Andrzej Stępnik - <i>Pro-Didactic Anti-Handbook of Philosophy</i>	73
---	----

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Tomasz Pawlikowski - <i>Truth of First Principles of Cognition</i>	85
Marcin Drofiszyn - <i>On a Logic of Ought</i>	107
St. Augustine - <i>On Dialectics</i>	125
Małgorzata Czarnocka - <i>Idea of Science</i>	147

REVIEWS AND NOTES

Marek Dziekan - <i>Stained Landscape of Apparently Colourful Viena Circle (A. Kotcrski, ed.: Naukowa koncepcja świata. Kolo Wiedeńskie')}</i>	169
Aleksander Gemel - <i>Anti-Fundamentalistic Religion of the Future (R. Rorty, G. Vattimo: Przyszłość religii)</i>	177
Krzysztof Kruk - <i>Individual and Community (Ł. Dominiak: Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu)</i>	183
Piotr Skudrzyk - <i>Humanities with a Spark (J. Mizińska: Podnoszenie iskier)</i> ..	193

*

Witold Mackiewicz (ed.) - <i>Contents of Volumes 31-50</i>	199
--	-----

JAN SZMYD

MORALNOŚĆ NATURALNA W ŚWIECIE PONOWOCZESNYM

1. Wprowadzenie. Epoka współczesna z charakterystycznymi dla niej procesami globalizacyjnymi, technologicznymi, informatycznymi oraz z rosnącymi wpływami mass-mediów, komercjalizmu i konsumeryzmu z większą mocą niż wszystkie inne dotychczasowe epoki stymuluje i dynamizuje „chylotliwość” zastanych porządków i łądów w sferze podstawowych wartości i zasad etycznych oraz w dziedzinie osobowych doświadczeń, ocen i wyborów moralnych. W zasadzie jednak - podkreślmy to - nie narusza ona silnie i dogłębnie zakorzenionego w naturze ludzkiej czynnika moralnego (obojętnie jak go nazwiemy i teoretycznie wyjaśnimy) i nie załamuje podstawowego trzonu elementarnych wartości i zasad etycznych, co oczywiście ma fundamentalne znaczenie dla prawidłowego kształtowania egzystencji jednostkowej i zbiorowej człowieka w niesprzyjającej trwałości i uniwersalności porządków moralnych i aksjologicznych epoce „płynnej nowoczesności”.

Dlatego też teorie oznajmujące załamywanie się fundamentów moralności w dobie obecnej, jej upadek czy regres nieodwracalny wydają się filozoficznie i naukowo nieuprawnione, społecznie zaś destrukcyjne i bałamutne. Podobną ocenę odnieść też można do wpływowego współcześnie radykalnego relatywizmu aksjologicznego i tzw. destruktywizmu (postmodernizm, neopragmatyzm, filozofie chaosu itp., R. Rorty, J. Derrida i inni)¹.

¹ Por. *Filozofia wobec XX wieku*. Pod red. L.Gawrona. Lublin 2004; Z. Bauman: *Liquid Modernity*. Polity Press, Cambridge 2000, (polskie wydanie: *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz. Kraków 2006).

Jednakże sytuacja we współczesnej rzeczywistości moralnej jest bardzo złożona. Wskazuje na to choćby to, że bezspornemu, poszerzającemu się, procesowi relatywizacji wartości w świadomości i postawach człowieka epoki ponowoczesnej towarzyszy coraz bardziej widoczny i zdobywający uznanie proces przeciwny, tzn. proces tworzenia się różnorodnych koncepcji antyrelatywistycznych, konstruktywistycznych, holistycznych. Zaznaczają się one głównie w różnych odmianach filozofii environmentalistycznej i ekologicznej (T. Rolston, H. Clinbell, M.E. Zimmerman, A. Leopold, H. Skolimowski i inni), w nowszych filozofiach życia (A.T. Tymieniecka, P. Singer, K. Lorenz i inni) oraz w dynamicznie rozwijających się nurtach etyki globalnej i ekoetyki (H. Jonas, P. Singer, Z. Bauman i inni)².

Na przykład w filozofiach ekologicznych na uwagę zasługuje nie tylko podnoszenie, podobnie zresztą jak w różnych nurtach etyki globalnej, nowych uniwersalnych wartości, takich np. jak uznanie, że człowiek z wszystkich kultur, cywilizacji, tradycji i regionów świata jest równoważną wartością autoteliczną, zatem równoważne być winny zobowiązania moralne wobec niego; że życie we wszelkich swych przejawach i postaciach (ludzkie i pozaludzkie), życie holistycznie pojmowane, jest również wartością samą w sobie, autoteliczną. Na podkreślenie zasługuje nadto formułowanie nowych elementarnych zasad i wymogów moralnych, takich np. jak: empatyczne odnoszenie się do całej ekosfery i przyjęcie przez każdego człowieka roli odpowiedzialnego i troskliwego jej opiekuna-strażnika, uznanie równoważnej rangi każdego jej składnika, nie tylko ludzkiego, antropologicznego, ale każdego innego itp.³.

Oczywiście, wszystko w człowieku jako swoistym i ewolucyjnie kształtowanym bycie i tworzonemu przezeń świecie, w tym świecie wartości i zasad moralnych jest zmienne i relatywne, płynne i współzależne,

² Por. W. Mackiewicz: *Filozofia -współczesna w zarysie..*Warszawa 2008; J. Bańka, W. Sztumski: *Ekorecentywnizm jako idea ochrony środowiska człowieka współczesnego.* Katowice 2007.

³ Por. H. Skolimowski: *Wizje nowego Millenium.* Kraków 1999; A. T. Tymieniecka: *The Fullness of the Logos in the Key of Life, Book I, The Case of God in the New Enlightenment*, „Analecta Husserliana. The Yearbook of Ofilosophical Research”, Volume C, Dotrecht: Springer, 2009.

ale nie należy, jak to czynią niektórzy autorzy związani z postmodernizmem lub ze zbliżonymi doń filozoficznie i światopoglądowo orientacjami myślowymi, absolutyzować płynności i relatywności czegokolwiek w sferze bytu i bytowania, w tym także i w sferze bytu ludzkiego, w jednostkowej i zbiorowej egzystencji człowieka, w jego naturze i istocie, duchowości i człowieczeństwie, rozwoju gatunkowym i cywilizacyjnym.

Metaforycznie tę myśl wyrażając, w płynnym świecie i w płynnych sytuacjach znajdują się - by tak rzec, substancje czasowo bardziej lub mniej utwardzone, układy i stany rzeczy przejściowo stałe, inaczej mówiąc znajdują się w nim jakby kryształy, które płynąc w ogólnym strumieniu zachowują jednak na pewien czas swą nie rozmiękczoną i względnie zwartą konsystencję. Należą do nich m.in. pewne cechy natury ludzkiej, niektóre składniki podmiotowości i tożsamości indywidualnej oraz zbiorowej człowieka, jego jednostkowego i wspólnotowego „ja”, np. „ja” osobowościowego, etnicznego, narodowego, ogólnoludzkiego. Należą do nich też pewne układy podstawowych wartości i zasad moralnych, których ocenę, wybór, przestrzeganie albo zaniechanie należy odróżniać od sprawy ich istnienia, wygasania czy ożywiania się ich naturalnych źródeł; rzeczywistego ich wędnięcia lub zamierania od silniejszej lub słabszej ich „chybotliwości” czy chwiejności. Przy czym należy założyć, że owa chybotliwość czy chwiejność nie przesądza o ich źródłach, korzeniach i w ogóle o istnieniu, a ukazuje jedynie większe lub mniejsze ich jak gdyby drżenie, falowanie, zmienną funkcjonalność i dynamikę oraz wieloraką zależność od czynników podmiotowych (psychicznych, osobowościowych) i zewnętrznych (sytuacyjnych, społecznych, kulturowych, cywilizacyjnych itp.).

Można przeto powiedzieć, że nasza cywilizacja, cywilizacja Zachodu, na obecnym - w pewnej mierze kryzysowym etapie swego funkcjonowania - nie powoduje w większości społeczeństw, grup społecznych i środowisk zawodowych, jakiegoś wyraźnego regresu moralnego, czy zdecydowanego cofnięcia się w rozwoju ogólnej kultury moralnej większości ludzi. A tym bardziej nie wytwarza ona większego odrętwienia moralnego, zbytniego osłabienia wrażliwości moralnej i odruchów ludzkiego sumienia, zwłaszcza w sytuacjach i okolicznościach, które

zdecydowanie i przekonywująco takiej postawy od nich wymagają, np. w przypadku klęsk żywiołowych, nieszczęść zbiorowych, itp. Wręcz przeciwnie, stwarza ona pewne możliwości dla umiarkowanego postępu moralnego, a w każdym razie nie stawia dla niego barier niepokonalnych.

Powoduje natomiast duże zintensyfikowanie chybotliwości podstawowych wartości, w tym wartości i norm moralnych oraz swoistą ich płynność, jednakże w zasadzie nie zagraża ona tzw. *moralności naturalnej* - głównego źródła i ostoi tych wartości i norm. Ma więc w stosunku do całościowo pojętej rzeczywistości moralnej stosunek ambiwalentny. Stąd określanie tej cywilizacji jako cywilizacji płynnej wydaje się nie w pełni uzasadnione. Można zatem stwierdzić, że rzeczywistość moralna (teorie i systemy etyczne, kultura i praktyka moralna) jest w istocie swej niejednorodna z rzeczywistością cywilizacyjną (techniką, infrastrukturą materialną, instytucjami społecznymi i politycznymi, aktualnymi standardami i stylami życia itp.).

Ogólnie rzecz biorąc, żyjemy w takim typie cywilizacji i na takim etapie jej rozwoju, kiedy pojawia się szczególnie duże nasilenie różnorodnych zagrożeń dla moralności i kiedy nie zdezwuowała się teza zgodnie z którą natura ludzka jest pod względem moralnym ambiwalentna, tzn. moralna i niemoralna jednocześnie i że niemoralność, tak jak i moralność należą do integralnych składników bytu ludzkiego, lub trochę inaczej - że niemoralność jest w pewnym sensie nieodłączną częścią moralności; tak jak nienaturalność jest w jakieś mierze nierozzerwalnym elementem naturalności. W konkluzji można jednak stwierdzić, że człowiek doby obecnej pozostaje, mimo różnorodnych trudności, które stwarza dla jego duchowości cywilizacja współczesna i mimo tej jego swoistej etycznej ambiwalencji oraz nasilającej się w czasach obecnych *chybotliwości moralnej* jako *homo ethicus* czy *homo moralis*, i że zawdzięcza podtrzymanie ludzkiego statusu - tej szczególnej cesze swej natury, którą nazwaliśmy *moralnością naturalną*.

2. Pojęcie *chybotliwości moralnej*. Przemiany w sferze wartości etycznych w epoce współczesnej są - jak próbowaliśmy to wyżej wykazać - bardzo złożone i dynamiczne. Mają one coraz większy wpływ na jakość życia zbiorowego i życia indywidualnego wielu jednostek ludz-

kich z niemal wszystkich społeczeństw globalizującego się świata. Jednakże stosowane terminy do opisu tego bardzo ważnego i nader charakterystycznego dla współczesności procesu przemian aksjologiczno-etycznych i moralnych; właściwie z dnia na dzień nasilającego się i nabierającego coraz większego tempa przemian, terminy, w rodzaju: kryzys, relatywizacja, destrukcja, załamywanie itp., nie są dostatecznie precyzyjne i adekwatne do owych przemian, informacyjnie i wyjaśniająco skuteczne i zadawalające. Ich słabość heurystyczno-poznawczą łatwo jest wykazać na takich czy innych przykładach (będzie to zresztą uczynione na dalszym miejscu tego artykułu). Nie oznacza to jednak ich całkowitej bezużyteczności i zbędności przy charakterystyce cech i właściwości interesującego nas tu procesu. Jednakże za pomocną w jego opisie i poznawczym przybliżeniu uznać można wprowadzoną do tych rozważań kategorię *chybotliwości moralnej*. Temu z potocznego języka przejętemu metaforycznemu określeniu próbujemy nadać konotację uściśloną, ale jednak na tyle szeroką, by można było - z jednej strony - dość wyczerpująco objaśniać charakter i istotę ujmowanego procesu, z drugiej zaś strony - ukazać jego złożoność i wielowymiarowość, co jest jednym z głównych celów tych dociekań. Tak więc główny tok przemian wartości etycznych i pokrewnych wartości (kulturowych, estetycznych, obyczajowych itp.) w świecie współczesnym określamy mianem *chybotliwości*.

Aby uniknąć możliwego tu nieporozumienia, a być może nawet pewnego zdziwienia, zaznaczmy od razu, że terminem tym proponujemy posłużyć się dla oznaczenia, co prawda, jednego z najbardziej charakterystycznych i zarazem istotnych typów przemian świata wartości, zwłaszcza wartości moralnych i życia moralnego w ogóle, ale nie jedynego wszakże i prawdopodobnie nie najważniejszego, natomiast bez wątpienia bardzo znaczącego i rozległego. Wprowadzamy go do tych rozważań także dla uchylenia wielu nieporozumień i niejasności występujących nagminnie we współczesnych debatach na temat przemian wartości etycznych i innych. Zatem próbę bliższego określenia kategorii *chybotliwości moralnej* zaczniemy od stwierdzenia, że - nie dotyczy ona istnienia i funkcjonowania podstawowych wartości, te uznajemy za względnie trwałe, ale jedynie ich zmiennych relacji do podmiotu ludz-

kiego: intelektualnego i emocjonalnego ich odbioru, wewnętrznej akceptacji, wpływu na osobowość ich odbiorcy, jego postawy życiowe, style życia, zachowanie; bytowanie jednostkowe i wspólnotowe człowieka w czasach współczesnych.

Ściślej mówiąc, kategoria chybotliwości, w przyjętej tu jej konotacji, oznacza: po pierwsze - poszerzanie się lub zawężanie, zwiększanie bądź zmniejszanie - w aktualnych kontekstach społecznych, kulturowych i cywilizacyjnych - pola praktycznie uznawanych i realnie uwzględnianych podstawowych wartości moralnych oraz wynikających z nich zasad i powinności; po drugie - „uginanie się” pod naporem czynników zewnętrznych (ekonomicznych, politycznych, demograficznych, ekologicznych itp.) i zarazem „wyprostowywanie się” podmiotowo żywotnego, w danym miejscu i czasie, kręgosłupa porządku elementarnych wartości i prawideł postępowania; po trzecie - rozjaśnianie bądź zaciemnianie istotnego znaczenia i ważności obiektywnych kryteriów podstawowych dóbr i wyborów moralnych; integrację lub dezintegrację spójności zastanych, historycznie i życiowo wypróbowanych, systemów wartości i reguł postępowania; i po czwarte - chodzi tu o bodaj najważniejsze jej znaczenie - kategoria ta oznacza: (oznaczać może) zwiększanie lub pomniejszanie gotowości i potrzeby osobistej akceptacji oraz praktycznej realizacji określonego kręgu podstawowych wartości i zasad etycznych; wrastanie lub obniżanie poziomu właściwego rozumienia i doceniania roli i znaczenia w życiu człowieka kultury moralnej, rozbudzanie lub zamrażanie osobistej i zbiorowej wrażliwości moralnej, otwieranie się lub zamykanie się na drugiego człowieka, ożywianie się lub wędnięcie odniesień empatycznych, altruistycznych i humanistycznych w interakcjach międzyludzkich, ożywianie bądź wysychanie skłonności i motywacji humanitarnych i opiekuńczych jednostek czy całych zbiorowości ludzkich.

Chybotliwość moralna nie oznacza, oczywiście, wszelkiej zmiany moralności; nie ogarnia, bo ogarnąć nie może, wszystkich różnorakich jej przemian i transformacji. Sprowadza się jedynie, jak wyżej zaznaczono, do zakresowo ograniczonego, jednakże bardzo charakterystycznego i znaczącego, zwłaszcza w kontekście współczesnej cywilizacji, przejawu zmian, ściślej mówiąc: naruszeń ogólnej kondycji i stabilności,

okresowego osłabienia żywotności, siły i funkcjonalności czynnika moralnego w życiu jednostkowym i zbiorowym człowieka współczesnego, czy po prostu przejściowego nadwężenia jego roli w tym życiu.

Przede wszystkim zaś *chybotliwość moralna* oznacza okresowe swoiste zachwianie i osłabienie, zawężenie i rozrzedzenie czy zbytnie wyselekcjonowanie podmiotowych odniesień do zastanego świata wartości etycznych oraz czasowe wygaszenie czy stłumienie dynamiki i żywotności elementarnych tendencji i składników *moralności naturalnej*, tzn. ukształtowanych i zakorzenionych w naturze ludzkiej - w złożonym procesie rozwoju gatunkowego człowieka - w jego wielowiekowej ewolucji biologicznej, kulturowej, społecznej i cywilizacyjnej, predyspozycji i skłonności moralnych.

3. Pojęcie *moralności naturalnej*. Charakterystyczną cechą *chybotliwości moralnej* w szerokim jej znaczeniu, jest przede wszystkim to, że mimo większej lub mniejszej chwiejności wewnętrznych czy zewnętrznych jakości moralnych (wartości, zasad), tkwiący w naturze ludzkiej *korzeń moralności* pozostaje w swym naturalnym podłożu w zasadzie nienaruszony, a każdym razem łatwo nie bywa wykorzeniany, zatem drzewo moralności pozostaje nienaruszone, bez względu na to, jak mocna i częsta jest jego chybotliwość oraz w jakim czasie i w jakiej sytuacji społecznej czy egzystencjalnej się ona dokonuje.

Ten pierwotny i względnie trwały związek, czy jak go tu określamy, *korzeń moralności* jest niejako przyrodzony naturze ludzkiej - nie licząc patologicznych czy zdeformowanych odmian owej natury lub wyjątkowo ekstremalnych okoliczności zewnętrznych - ów pierwiastek etyczny, zwany sumieniem czy poczuciem moralnym, konstytuuje właśnie tzw. *moralność naturalnej*, moralność potwierdzaną zarówno w różnych kierunkach współczesnej filozofii (np. w fenomenologii i neo-fenomenologii, neopsychoanalizie i psychoanalizie humanistycznej, personalizmie chrześcijańskim i tzw. filozofii spotkania, ekofilozofii i re-centywizmie itp.), jak i w niektórych naukach społecznych (np. w psychologii rozwojowej i osobowości, neuropsychologii, antropologii spo-

⁴ Por. J. Szmyd: *Kryzys moralności w świecie ponowoczesnym*. „Edukacja Filozoficzna” 46, 2008, s. 57-76; tenże: *Pogoda dla etyk sumienia - nie dla kodeksów i nihilizmu moralnego*, „IDO - Ruch dla Kultury”, vol. 10, s. 11-16, oraz inne prace tego autora.

łącznej, w nowszych teoriach moralności i innych koncepcjach teoretycznych i empirycznych)⁵. Tu zwróćmy jedynie uwagę na niektóre teoretyczne ujęcia fenomenu natury ludzkiej oraz potwierdzenia - używając przyjętej tu terminologii - *moralności naturalnej* oraz towarzyszącej jej, w określonych kontekstach społecznych i cywilizacyjnych, *chybotliwości moralnej* itp. (w twórczości wybranych filozofów: Anny Teresy Tymienieckiej, Petera Singera i Richarda M. Hare).

Dobór tych zróżnicowanych stanowisk filozoficznych i etycznych przy ujmowaniu interesujących nas tu zjawisk nie jest przypadkowy. Wynika on z założenia, że w wielu przypadkach złożonego procesu poznawczego, filozoficznego czy naukowego, zdroworozsądkowego lub potocznego (naturalnego), do ustalenia określonego stanu rzeczy lub do rozwiązania danego problemu zwykle wiodą różne drogi teoretycznego i empirycznego poznania podejmowanego z różnych opcji myślowych i perspektyw widzenia oraz odbierania rzeczywistości, a nawet wiodą do wspólnego celu poznawczego zdecydowanie odmienne teorie i systemy filozoficzne. Wiele wymownych i nierzadko zaskakujących przykładów tej charakterystycznej i nieco zaskakującej przypadłości epistemologicznej dostarcza m.in. współczesna fizyka⁶, najnowsza filozofia⁷, a zwłaszcza historyczna i współczesna etyka jako dziedzina poznawcza⁸. Oka-

⁵ Por. m.in.: T. Kotarbiński: *Sprawy sumienia*. Warszawa 1956; W. Szewczuk: *Sumienie. Studium psychologiczne*. Warszawa 1988; J. Bańka: *Sumienie jako poręczenie moralne wyboru najlepszego*, w: *Etyka wobec problemów współczesnego świata*, pod red. H. Promieńskiej, cyt. wyd.; Peter Singer: *One World. The Ethics of Globalization*. Yale University Press, 2002 (polskie wyd.: *Jeden świat. Etyka globalizacji*. Warszawa 2006]

⁶ Por. R. Penrose: *The Basic of Quantum Mechanics*. Cambridge University Press, 2000; P. Williams: *Uncertain Journey*. Publishing House, New York 2001; J. Czerny: *Czy prawo Moore'a detronizuje osobę ludzką*. Katowice 2005.

⁷ Por. A. Bronk (red): *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*. Lublin 1995; Z. Barman, K. Tester: *Conversations with Zygmunt Barman*. Polity Press in association with Blackwell Publishers Ltd, 2001 (polskie wyd.: *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Barmanem*, przeł.. E. Kasińska. Warszawa 2003; *Człowiek i świat. Współczesne dylematy. Rozmowy Zdzisław Słowika*. Warszawa 2007.

⁸ P. Singer: *A Companion to Ethics*. Basil Blackwell Ltd, 1991 (polskie wyd.: *Przewodnik po etyce*, pod red. P. Singera. Red. nauk. wyd. polskiego: J. Górnicka. Warszawa 2000; *Etyka wobec problemów współczesnego świata*, pod red. H. Promieńskiej, cyt. wyd.

¹² R. Ingarden: *Książeczka o człowieku*. Kraków 1987, s. 1 14.

zuje się dość często, że pewien wspólny mianownik i podobne punkty dojścia wykazują różne teorie naukowe, odmienne koncepcje filozoficzne oraz zróżnicowane idee i dążności etyczne. I tak na przykład przy zagadnieniu *moralności naturalnej* i *chybotliwości moralnej* spotykają się w pewnej mierze i w sposób dość widoczny H. Skolimowski z A. T. Tymieniecką, a P. Singer z R. M. Hare. Zatem warto, jak się wydaje, przyjrzeć się temu *spotkaniu w różnorodności* i prześledzić nie tylko oczywiste różnice i odmienności prezentowanych stanowisk, ale także zastanawiające i nieco zaskakujące, zbliżenia i podobieństwa tych stanowisk (niezamierzone).

4. *Moralność naturalna* i *chybotliwość moralna* w ujęciu filozoficznym - wybrane stanowiska.

Anny Teresy Tymienieckiej etyka uniwersalistyczna a zagadnienie *moralności naturalnej* i *chybotliwości etycznej*. Charakterystyczne stanowisko w antropologii filozoficznej i etyce, reprezentuje uczennica R. Ingardena, w większości swych poglądów filozoficznych od swego mistrza jednak niezależna, czołowa przedstawicielka współczesnego ruchu neofenomenologicznego - autorka licznych fundamentalnych prac z niemal z wszystkich dziedzin filozofii - Anna Teresa Tymieniecka⁹.

Podobnie jak R. Ingarden i wielu innych wybitnych współczesnych filozofów dostarcza ona poważnych i godnych uwagi wyjaśnień i uzasadnień dla przyjętej i rozwijanej w tych rozważaniach tezy, zgodnie z którą charakterystyczna i niemal powszechna w epoce współczesnej chwiejność i chybotliwość postaw moralnych i porządków wartości etycznych nie oznacza jednak - i w istocie oznaczać nie może - zaniku żywnego ich podłoża, źródłowego i względnie trwałego zaplecza dla żywotności i dalszego rozwoju - mimo chwiejności i chybotliwości -elementarnych odczuć, uwrażliwień, reakcji i zachowań moralnych oraz podstawowych, społecznie i historycznie ukształtowanych wartości etycznych; że poddawana współcześnie nierzadko ciężkiej próbie - stąd omawiana chwiejność i chybotliwość - kultura moralna, jest nie tylko

⁹ Głównym dziełem filozoficznym A. T. Tymienieckiej jest czterotomowy traktat pt. *Logos of Life*, wydany w latach 1988-2000. Natomiast jednym z ostatnich dzieł Autorki jest praca zatytułowana *The Fullness of the Logos in the Key of Life. Book I. The Case of God in the New Enlightenment*. Springer, Dordrecht, The Netherlands, 2009.

sprawą bardziej lub mniej udanej, raczej kryzysowej, socjalizacji i odpowiedniego, nie dość skutecznego wychowania, czy programowego wyuczania się [np. poprzez edukację etyczną i kulturową], ale że jest też sprawą bardziej lub mniej umiejętnego i raczej spontanicznego czerpania niezbędnych pierwiastków i bodźców etycznych z nie wyschniętego, by tak powiedzieć, i ciągle zasobnego i pulsującego źródła zawiązków pierwotnej, gatunkowej, nie wyuczonej *naturalnej moralności*', moralności potencjalnie i na ogół mocno osadzonej w ewolucyjnie i historycznie ukształtowanej *naturze ludzkiej*.

A. T. Tymieniecka dostarcza też bezpośredniego lub pośredniego wsparcia dla podnoszonej przez piszącego te słowa tezy, że w czasach współczesnych mamy do czynienia nie tyle z kryzysem moralności jako takiej, ale jedynie z *kryzysem-w-moralności*'; kryzysem w różnych przypadkach jej społecznego i indywidualnego *funkcjonowania*¹⁰.

Nasuwa się pytanie o to, jak nazwać etykę zawartą w kompleksie myśli metafizyczno-antropologicznej A. T. Tymienieckiej pod nazwą „fenomenologia życia”¹¹, jak uplasować ją w szerokiej panoramie współczesnych systemów etycznych, przede wszystkim zaś jak odczytać jej główne cele i zadania oraz odpowiedzieć na pytanie w jakim pozostaje ona związku z rozważanym w tym artykule tematem? Przejdźmy do odpowiedzi na te pytania. Po pierwsze - jest to etyka o neoklasycznym charakterze, z wyraźnym nawiązaniem do dorobku etyki antycznej, zwłaszcza etyki Arystotelesa, oraz do koncepcji etycznych najwybitniejszych przedstawicieli wielu kierunków z późniejszej europejskiej tradycji etycznej: Kanta, Schopenhauera, Bergsona, Schellera, Ingardena, Levinasa, Mouniera, de Chardin, Schweitzera i innych współczesnych filozofów moralności. Z drugiej strony, jest to etyka radykalnie moderni-

¹⁰ Por. J. Szmyd: *Post-Modernizm and the Ethics of Conscience; Various "Interpretations" of the Morality of Post-Modern World. Role of A.T.Tymieniecka's Phenomenology of Life*, w: „Analecta Husserliana”. The Yearbook of Phenomenological Research, Volume CV. *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century*. Book 3. *Heralding the New Enlightenment*. Ed. by A. T. Tymieniecka, Springer: Dordrecht-Heidelberg-London-New York 2000, s. 111-122.

¹¹ Pełna nazwa tego kompleksu myślowego: *Phenomenology of Logos of Life and Human Condition*.

styczna, ze śmiałym wykorzystywaniem nowoczesnych idei etycznych czołowych przedstawicieli etyk ekologicznych i globalistycznych, m. in. H. Rolstona, T. Regana, P. W. Taylora, P. Singera i innych.

Te bardzo różnorodne i bogate źródła omawianej etyki, zwłaszcza klasyczne i najnowsze, rzutują zarówno na krąg jej podstawowych zasad i wartości, jak i na postawione przed nią główne cele i zadania.

Jeśli chodzi o zasady i wartości omawianej etyki, to zwraca uwagę postawienie akcentu głównie na te - ujawnia się tu właśnie tendencja klasyczna - które służyć mają kształtowaniu harmonii wewnętrznej człowieka, wielostronnego jego rozwoju duchowego - w trzech podstawowych sferach: intelektualnej, moralnej i estetycznej - chronieniu i stymulowaniu aktywności twórczych człowieka i jego samokreacji, oraz humanizacji życia i relacji międzyludzkich. Są to przede wszystkim takie zasady i wartości, jak: życie i jego indywidualne spełnienie; rozum jako główny kierunkowskaz ludzkiego postępowania, m.in. moralnego, mądrość i kreatywność, odwaga i umiar, roztropność i tolerancja, powściągliwość i rozważa, ład i harmonia, sprawiedliwość i duch współdziałania, miłość i solidarność, zasada największego, Złote prawidło, zasada złotego środka i słusznej miary, zasada moralnej wzniosłości człowieka, wymóg przeciwdziałania się złu i brutalności - na przekór tkwiącemu w naturze ludzkiej instynktowi burzenia i niszczenia¹².

Do tych, rzecz można, klasycznych zasad i wartości etycznych czy okołoetycznych wziętych z największych i najbardziej uniwersalnych systemów z przeszłości, ambitna czy wręcz heroiczna etyka A. T. Tymienieckiej, etyka skoncentrowana głównie na wartościach witalnych (życia), „dokłada” jeszcze ze współczesnych nurtów myśli etycznej, głównie ekologicznych, enwironmentalistycznych i globalistycznych, kilka nowych, ale w pewnym sensie także uniwersalnych zasad i warto-

¹² Por. A. T. Tymieniecka: *The New Enlightenment, A review of Philosophical Ideas and Trends*, Volume 32, Hanover, New Hampshire, USA, 2008, s. 3-4, teź: *The Moral Sense. A Discourse on the Phenomenologiae "Foundation of The Social World"*. "Analecta Husserliana", 1983, XV, p. 3-78; teź: *The Moral Sense and the Human Person within the Fabric of Communal Life. The Human Condition of the Intersection of Philosophy, Social Practice, and Psychiatric Therapeutics. A Monographic Study*. "Analecta Husserliana", 1986. XX. s. 3-100.

ści etycznych i proetycznych. Są to: życie „w harmonii z Naturą” (*harmony with Nature*); przyjęcie odpowiedzialności za Naturę, zwłaszcza za formy i przejawy rozwijającego się w niej życia - od życia minerałów, roślin, zwierząt do życia ludzkiego; zaprzestanie bezmyślnego i katastroficznego w skutkach ranienia i dewastowania ekosystemu; irracjonalnego marnowania i niszczenia ziemi, wody, powietrza, minerałów, roślin i zwierząt; uznanie, że nie przysługują nam, w odniesieniu do Natury, specjalne prawa i roszczenia, a ciężką na nas zobowiązania i powinności wobec pozaludzkich jej osiedleńców, co oznacza, że nie możemy w obszarze Natury robić tylko to, co jest dla nas przyjemne i dogodne, dbać wyłącznie o własne interesy, partykularne cele ludzkie, ale uwzględniać także prawa i interesy wszystkich innych istot i stworzeń; dbać o dobro wspólne Planety; przyjąć rolę spolegliwego opiekuna wobec Natury, mądrego i roztropnego, z szeroką wyobraźnią i możliwie trafną przewidywalnością, inteligentnego i racjonalnego jej menadżera; dobrego i mądrego gospodarza jej zasobami, skutecznego obrońcy jej „darów”; podjąć rolę kogoś, kto potrafi zabezpieczyć jej stabilność i równowagę, w szczególności zaś rolę „strażnika”, „dozorcy wszystkiego, co żyje, co żywe”, uznać się za „strażnika” powołanego zapewnienia równowagi i harmonii całej biosfery, dobra poszczególnych jej składników i zarazem dobra całości; powołanego do uchyłania w niej, w miarę możliwości, dysharmonii i destrukcyjności, nieładu i chaosu.

Nieco inaczej rzecz ujmując, człowiek w relacji do ekosystemu i do innych ludzi, winien być przede wszystkim istotą moralną (*the ethical man, homo ethicus*).

Istotą moralną w podwójnym słowa tego znaczeniu: normatywnym i empirycznym. W każdym zaś z tych znaczeń (ról) - istotą o konstruktywnym odniesieniu do zjawiska chwiejności i chybotliwości moralnej, moralnego nieładu i rozkładu. W pierwszym przypadku, poprzez ograniczające te stany możliwie pełne i konsekwentne akceptowanie i wypełnianie w „przebiegu życia” (*ontopoiesis of life*) szerokiego wolarza wyżej wymienionych zasad i powinności moralnych i urastanie przez to możliwie skutecznie do rangi *człowieka cnotliwego*. Łatwo zauważyć, że mamy tu do czynienia z elementami *etyki cnot*. W drugim zaś przypadku, określający się moralnie i uzyskujący swą etyczną tożsamość

człowiek, w sytuacjach chwiejności i chybliwości moralnej - dzięki przysługującym jego naturze określonym *jakościom moralnym*, w postaci określonych uczuć, emocji, inklinacji, zainteresowań i motywacji moralnych; jakości czyniącym to, że uzyskuje on zdolność do mniej lub bardziej *pełnego życia moralnego* i *moralnego dostojęstwa* - swoistej syntezy zalet i cnót człowieka jako *bytu moralnego* (*moral being*)¹³.

Na zakończenie tego skrótowego ujęcia filozofii życia i etyki A. T. Tymienieckiej spróbujmy odczytać jej główne i - jak się okazuje - swoiste cele i ukazać je na tle dążeń zaangażowanych w praktykę życia ludzkiego, innych etyk współczesnych. Otóż, jeśli trafnie odczytujemy intencjonalną i teleologiczną stronę omawianej etyki, naczelnymi a zarazem specyficznymi celami etyki A. T. Tymienieckiej są: wykazanie niezasadności modnych obecnie i wpływowych, zwłaszcza w niektórych kręgach intelektualistów, poglądów o coraz wyraźniej zarysowującym się i pogłębiającym nieładzie i chaosie niemal wszystkiego we współczesnym świecie, w tym nieładzie i chaosie w świecie wartości moralnych i innych oraz towarzyszącym im pesymistycznym a niekiedy wręcz katastroficznym nastrojom¹⁴.

Płynąc jak gdyby pod prąd wielu współczesnych opinii i „klimatów”, A. T. Tymieniecka uzasadnia odmienne i umiarkowane optymistyczne stanowisko w oparciu o metafizyczną koncepcję *logosu*, koncepcję rozwiniętą w głównym dziele autorki pt *Logos and Life* (2000)¹⁵, w którym formułuje m.in. tezę, zgodnie z którą „wsłuchiwanie się” w głos wszechobecnego w całym „żyjącym Kosmosie”, w tym w życiu ludzkim swoistego uniwersalnego Rozumu oraz kierowanie się jego - intuicyjnie, doświadczalnie danymi - wskazaniem, prowadzi do pożądanych i sensownych celów, dostarcza racjonalnych kryteriów wyborów i ocen moralnych, właściwych orientacji życiowych. Ułatwia też wychodzenie z przejściowych wahań i chybliwości moralnych, racjonalizuje *drogę życiową* (*ontopoiesis of life*), prowadzi do progresywnych rozwiązań moralnych¹⁶.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Por. tamże.

Powyższą tezę, jak zresztą wszystkie inne twierdzenia o charakterze metafizycznym, uznać można za dyskusyjną i empirycznie niesprawdzałą. I być może z tego to powodu dla uzasadnienia dalszych specyficznych celów swej etyki A. T. Tymieniecka odwołuje się już do faktów potwierdzanych empirycznie, a mianowicie do różnie opisywanych, ale na ogół zgodnie potwierdzanych w psychologii rozwojowej i psychologii osobowości elementów naturalnej i antropogennej moralności, w postaci określonych predyspozycji, skłonności i zdolności moralnych. W ujęciu autorki *Logos of Life* są to m.in. *sens moralny* czyli ludzka zdolność do reakcji moralnych i skłonność do czynienia dobra, *rozsądna miara* i *umiar moralny*, zdolność do wniesienia się do poziomu *wzniosłości moralnej* itp.

Wszystkie te dyspozycje i skłonności moralne pozwalają człowiekowi, w większości sytuacji życiowych, dylematów i wyborów moralnych itp., na *bycie moralnym*; bycie nim mimo takich czy innych trudności, wahań i „chylbotliwości” wobec wartości, przejściowych załamania i regresów postawy etycznej. Pozwalają mu m.in. na praktykowanie w życiu zasady złotego środka, harmonii i równowagi; zasady wyjątkowo ważnej w epoce nagminnie balansującej pomiędzy drastycznymi skrajnościami w wielu dziedzinach życia ludzkiego, np. między radykalnym relatywizmem i nihilizmem moralnym a różnymi odmianami skrajnego absolutyzmu i fundamentalizmu etycznego.

Zarówno „posłuch” dla kosmicznego witalnego *Logosu* i „wczucie się” w jego tendencje, jak i odwoływanie się do naturalnego potencjału moralnego - a on jest według autorki ewidentnie i trwale obecny w naturze ludzkiej - pozwalają na sięganie po dość szczególne i z dużym sceptycyzmem postrzegane w czasach obecnych cele etyczne, takie np. odnajdowanie utraconego *kompasu życiowego* - sensownego celu ludzkiej egzystencji, praktycznej humanizacji procesu życia ludzkiego - mimo narastających na tej drodze coraz większych przeszkód i trudności, osiągnięcie, w wymiarze indywidualnym i społecznym, w życiu jednostkowym i zbiorowym progresu moralnego, rozwój głębszego życia duchowego, czy kierowanie cywilizacji na „wznoszącą drogę”, tzn. na nasycanie jej autentycznie humanistycznymi wartościami, lepszym i mądrzejszym umiarem w sferze decyzji i wyborów, permanentnym pra-

gnieniem wiedzy i zaspakajaniem tego pragnienia, docenianiem wartości kultury wyższej, stałym aspirowaniem do obiektywnej prawdy i do równowagi życiowej¹⁷.

Etyka Petera Singera i Richarda Hare'a „chybotliwość moralna”. Za zbliżone w pewnej mierze do przedstawionej wyżej etyki uznać można teoretyczne koncepcje i idee dwóch wybitnych etyków z kalifornijskiego środowiska uniwersyteckiego (w Oxfordzie wyedukowanych) - Petera Singera¹⁸ i Richarda M. Hare'a¹⁹. Pierwszy z nich zwraca uwagę nowoczesną, kulturowo-społeczną koncepcją „stałości” i relatywnej „niezmienności” natury ludzkiej oraz powiązanej z nią moralności, która w toku swego naturalnego ewolucyjnego rozwoju [w kontekście psychologicznym, społecznym, cywilizacyjnym i kulturowym] stopniowo się antropologicznie „uwspólnia”, swoiście scala, integruje, coraz wyraźniej uwypuklając w sobie to, co jest w niej wspólne, osłabiając zaś i spychając na dalsze plany to, co różne, odmienne, inne, partykularne. Moralności, w której coraz widoczniej upodobniają się do siebie charakterystyczne dla niej konflikty, napięcia, wahania, dylematy itp. W owym ewolucyjnym procesie coraz bardziej widoczne staje się to, że we wszystkich odmianach etyki i moralności, jakie ludzie stworzyli w swych dziejach, ukształtowali w różnych kolejnych wspólnotach i kulturach, jest coś bezspornie *wspólnego*, różne potwierdzenia tego, że ludzie z upływem czasu *zbliżają* się do siebie mentalnie i moralnie, że ich moralność i jej główne podłoże, *natura*, - ma pewne cechy *powtarzalne*, ujawniające się niemal we wszystkich społeczeństwach (wielkich i małych, rozwiniętych i nierozwiniętych, etnicznie i kulturowo zróżnicowa-

¹⁷ Por. C. Cozma: *Anna Teresa Tymienicka's ethics: an inspiration for the contemporary world*, w: "Phenomenological Inquiry". A Review of Philosophical Ideas and Trends. Editor: Patricia Trutt-Coohill, Volume XXXIII. October 2009, s. 23-34.

¹⁸ Peter Singer - filozof, etyk, jeden z wybitniejszych i wpływowych współczesnych intelektualistów; profesor filozofii i dyrektor Centre for Human Bioethics w Monach University w Melbourne, profesor bioetyki w University Center for Human Values Uniwersytetu w Princeton, współredaktor międzynarodowego czasopisma „Bioethics”, autor licznych prac z zakresu etyki, bioetyki, etyki globalnej i filozofii społecznej.

¹⁹ Richard M. Hare, jeden z wybitnych współczesnych filozofów moralności, profesor w University of Florida, emerytowany profesor University of Oxford, autor głośnych prac z dziedziny filozofii i teorii moralności.

nych i niejednorodnych), co nie jest sprzeczne ze *stałym rozwojem* (postępem) życiowo praktykowanej moralności i teoretycznej myśli etycznej. Co więcej, istnieje pewne podobieństwo niektórych cech natury ludzkiej z naturą długowiecznych, inteligentnych i społecznych ssaków.

Wymowne jest stwierdzenie P. Singera, zgodnie z którym „Etyka nie jest (...) bezsensownym zbiorem fragmentów przeznaczonych dla różnych ludzi w różnym czasie. Wbrew historycznym i kulturowym różnicom poglądów na temat powinności moralnych, poglądy nasze coraz bardziej *zbliżają się* do siebie. Natura ma bowiem swe *stałe cechy* i jest zaledwie kilka sposobów współżycia ze sobą istot ludzkich i ich rozwoju. W rzeczy samej - kontynuuje P. Singer - (...) *pewne cechy natury ludzkiej powtarzają się we wszystkich społeczeństwach*, a także *wspólne są* wszystkim długowiecznym, inteligentnym, społecznym ssakom; cechy te ujawniają się zarówno w naszym zachowaniu, jak i w zachowaniu wszystkich naczelnych”²⁰ (podkr. - J. Sz.).

Zdrowe w sferze swej psychiki zbiorowej, mentalności i charakteru społecznego społeczeństwa, nie ulegające istotnym trendom dezintegracyjnym i rozkładowym ludzkie wspólnoty upodobniają się do siebie, bez względu na swą wielkość, różnice etniczne i inne, w swej kulturze moralnej. Proces ten ogarnia też dziedzinę uznawanych przez nie wartości, doświadczanych wahań i dylematów moralnych. „(...) to, co w pewnym społeczeństwie czy w pewnej tradycji religijnej uchodzi za cnotę, jest zapewne nią i w innej; co więcej, zbiór cnót cenionych w wielkiej kulturze moralnej, nigdy nie będzie podstawową częścią zbioru moralnych przywar w innej kulturze. (Wyjątki od tej reguły są *krótkotrwałe*). Dotyczą społeczności w stanie upadku lub ostatecznego rozkładu. Natomiast *w ramach każdej tradycji obserwujemy te same wahania*”²¹ (podkr. - J. Sz.). Dodajmy od siebie - te same przejawy *chybliwości moralnej*.

Wzrastające w procesie historycznym i kulturowym *podobieństwo moralne* różnych społeczeństw wiąże się też z narastającym *podobieństwem* treści różnych koncepcji i systemów etycznych, w każdym razie tak rzecz się ma w ramach kultury zachodniej. Czytamy: „Historia zachodniej etyki filozoficznej pokazuje (...), że poczynając od najdawniej-

²⁰ *Przewodnik po etyce*, pod red. P. Singera, wyd. cyt., s. 589.

²¹ Tamże, s. 590.

szych myśli - myśli greckiej - aż po dzień dzisiejszy odnajdujemy co pewien czas te same stare poglądy i te same stare spory”²². W związku z tym „(...) jesteśmy w stanie dojść do *porozumienia* na temat podstawowego sensu *dobra i zła*, podobnie jak doszliśmy do porozumienia w innych dziedzinach życia intelektualnego”²³ (podkr. - J. Sz). Okazuje się np., że tzw. Złota Reguła „(...) jest centralną kategorią kilku wielkich systemów etycznych”²⁴.

Teza o *podobieństwie i zbliżeniu* do siebie w istotnych treściach znacznej części kierunków etycznych stała się jednym z głównych wątków badawczych w tzw. „uniwersalnym preskrytywizmie”, stworzonym w głównej mierze przez głośnego współczesnego etyka, Richarda M. Hare²⁵. Na gruncie tej tezy, przyjętej jako naczelne założenie badawcze w zakresie problematyki etycznej, próbuje się zidentyfikować i określić cechy wspólne ważniejszych kierunków etycznych i wypracować pewną konstruktywną ich syntezę (ogólną teorię etyczną), potwierdzając i uzasadniając w niej, logicznie i empirycznie, swoisty *uniwersalizm etyczny*²⁶.

„Uniwersalny preskrytywizm - wyjaśnia R. M. Hare - to próba ustalenia, jakie błędy i jakie trafne intuicje kryją się w innych rozpowszechnionych teoriach etycznych. Pozwala to uniknąć błędów każdej z owej teorii, zachowując jednocześnie trafne ich intuicje i umożliwiając w ten sposób ich syntezę”²⁷. Zaś „Wyrażenie «teoria etyczna» oznacza próbę sprecyzowania treści pytań dotyczących moralności. Co znaczą zdania jakich używamy w dyskursie moralnym; jaka jest natura pojęć moralnych czy samej moralności? Jeśli próby te zostaną uwieńczone powodzeniem, uzyskamy ważne dla teorii etycznej dane epistemologiczne: na czym moglibyśmy się oprzeć, udzielając racjonalnych odpowiedzi na nasze pytania moralne? A może nie ma takich odpowiedzi,

²² Tamże, s. 589.

²³ Tamże, s. 590.

²⁴ Tamże, s. 591.

²⁵ R. M. Hare: *Uniwersalny preskrytywizm*, w: *Przewodnik po etyce*, pod red. P. Singera, cyt. wyd., s. 499-511.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Tamże, s. 499.

może jest to tylko nasze poczucie moralne lub narzucony nam obyczaj? Z drugiej strony, jeśli można by rozważać problemy moralne w sposób racjonalny, czy oznaczałoby to, że *musi istnieć jakaś moralna prawda* lub fakty, które można odkryć” (podr. - J. Sz.).

Ten względny *uniwersalizm etyczny* - tzn. teza o podobieństwie i powtarzalności w różnych systemach myśli etycznej określonych poglądów i koncepcji etycznych - odzwierciedla i potwierdza względny *uniwersalizm moralny* - tzn. podobieństwo i powtarzalność w różnych społeczeństwach i w postawach większości ludzi podstawowych odczuć i intuicji etycznych, reakcji i zachowań moralnych, tudzież takich samych lub podobnych wątpliwości i dylematów etycznych. Na szczególną uwagę w uniwersalnym preskrytywizmie R. M. Hare zasługuje akcent położony na pewnych fundamentalnych, nie tracących na swym znaczeniu w aktualnie podejmowanych ocenach, wyborach i zachowaniach moralnych, czyli elementach każdego rodzaju „żywej”, życiowo praktykowanej, a nie tylko intencjonalnie i słownie wyrażanej („robionej przez mówienie”) moralności, tj. podkreślenie dużej, wręcz decydującej, roli w życiu moralnym *praktycznej mądrości i zdrowego rozsądku* (w rodzaju *phronesis* Arystotelesa czy *praktycznego rozumu* Kanta i podobnych koncepcji innych myślicieli), oraz tzw. *mądrości wieków*, czyli kumulacji wypróbowanych i ukształtowanych w doświadczeniach życiowych człowieka, zbiorowych i indywidualnych, w przeciągu całych stuleci - intuicji, przemyśleń oraz indywidualnych rozeznań i ocen sytuacji moralnych.

Historycznie ukształtowana praktyczna *mądrość życiowa* oraz tylko z pozoru sędziwa i staromodna *mądrość wieków* są nie do pominięcia we współczesnych ocenach, wyborach i postawach moralnych, jeśli akty te mają być w miarę trafne, słuszne i godziwe. Co więcej, przysługuje im coś w rodzaju *etycznego autorytetu*. Bierze się to po prostu stąd, że np. „mądrość wieków (...) jest wynikiem refleksji wielu ludzi w różnych sytuacjach”²⁹.

²⁹ Tamże, s. 510.

Jest coś charakterystycznego w tym, że zagadnienie chybotliwości moralnej związane jest przede wszystkim z uniwersalistycznymi nurtami w myśli etycznej, ściślej - z ich wyjaśnianiem różnych aspektów praktyki życia moralnego. Przyjrzyjmy się tej kwestii nieco bliżej. Otóż zaczynające wyrażnie dominować we współczesnej myśli etycznej takie kierunki filozofii i nauki moralności, jak na przykład: uniwersalizm etyczny, etyki ekologiczne i globalne, kosmopolityczne i humanistyczne zajmują dość osobliwe stanowisko tej kwestii. Mianowicie, z jednej strony, głoszą one, na różne zresztą sposoby, pewną uniwersalność określonych zasad moralnych oraz elementarnych poczuć i odniesień moralnych, takich np., jak odpowiedzialność, obowiązek, uwzględnianie racji drugiego, dbałość o wewnętrzny porządek moralny, sprzyjanie postępowi moralnemu, który jest optymistycznie zakładany mimo coraz bardziej widocznych przejawów kryzysu, a nawet tu i ówdzie regresu moralnego - kryzysu i regresu przejściowego, jak się sądzi. Co więcej, owe etyki na ogół zgodnie zakładają możliwość i zarazem konieczność - w miarę dalszego indywidualnego rozwoju człowieka i ogólnego postępu kultury moralnej - rozciągnięcia uniwersalnych zasad i odniesień moralnych na *dalszego innego*, na jednostki i społeczności z wszystkich kultur i kontynentów; rozciągnięcia na wszystkie ludzkie zbiorowości, bez względu na różnice geograficzne, rasowe, kulturowe i cywilizacyjne, a nawet na znaczny krąg świata zwierząt (jest to jeden z głównych imperatywów moralnych niemal wszystkich etyk ekologicznych i globalistycznych).

Z drugiej jednak strony, pojawiają się w dyskursie tych etyk opisy różnorodnych przejawów, bardziej lub mniej intensywnych i nasilających się - z różnych przyczyn i powodów - chybotliwości moralnej w odniesieniu do tych zasad, wartości i imperatywów moralnych, z założenia w ramach tych koncepcji w jakiejś mierze uniwersalnych. Ma tu więc miejsce, by tak rzec, swoista *dialektyka uniwersalności i chybotliwości*. Uzewewnętrznia się ona, według tych opisów, m.in. w chybotliwych, wahających się, czasowych, nigdy ostatecznych przesunięciach w hierarchii podstawowych zasad i wartości moralnych, w nieustannych, bardziej lub mniej zasadniczych rekonstrukcjach ich porządku i ładu wewnętrznego.

Na przykład zaskakuje w tym procesie m.in. to, że zyskują w nim na swej randze takie zasady, jak odpowiedzialność, obowiązkowość, uznanie dla postępu technicznego, solidarność międzyludzka, otwartość dla innych, negatywny stosunek do głodu, ubóstwa, bezrobocia, gwałcenia suwerenności państw i narodów, ochrona środowiska naturalnego itp., a tracą, niestety, na swym uznaniu takie m.in. zasady i wartości, jak prawdomówność, uczciwość, życzliwość, rzetelność, spolegliwość, sprawiedliwość, równość, altruizm, miłosierdzie itp.

Niektóre zaś wartości i zasady pozostają - jak to wykazują badania nad aktualnym systemem wartości młodzieży - prawie nie naruszone. Należą do nich m.in. szczęście osobiste i rodzinne, miłość, przyjaźń, partnerstwo, rodzina, dzieci, sukces zawodowy, szacunek społeczny, interesująca i dobrze płatna praca itp.³⁰. Czyli można stwierdzić, że w sferze aktualnych systemów wartości i zasad etycznych odnotować daje się znaczną ich dynamikę, a zarazem pewne napięcia i zmieniające się współrelacje.

Proces ten ujawnia się również w nie pozbawionej wahań i niekonsekwencji tendencji do podważania zasadności i uchylania lub przynajmniej do przesuwania na dalsze plany tradycyjnych ogólnofilozoficznych i światopoglądowych przesłań systemów etycznych, takich zwłaszcza jak antropocentryzm, (w wersji skrajnej: antroposzowinizm), metafizyczny transcendentalizm aksjologiczny (przyjmowanie pozanaturalnych i nieantropogennych źródeł wartości i zasad etycznych i innych), spirytualizm (ściśle duchowa geneza i istota wartości i zasad), etnocentryzm (uzasadnianie moralności racjami narodowymi czy plemiennymi) itp., i sytuowanie wahającej się i popadającej w sprzeczności myśli etycznej na pozycjach kosmocentrycznych i naturalistycznych.

Przykładem różnych wahań i niekonsekwencji w tym zakresie może być m.in. ekoetyka Henryka Skolimowskiego czy neonaturalistyczna myśl etyczna Konrada Lorenza. Obydwaj ci wybitni myśliciele zakładają

³⁰ Por. m.in. L. Kocik: *Wzory małżeństwa i rodziny. Od tradycyjnej jednorodności do współczesnych skrajności*. Kraków 2002; K. Ley: *Rodzeństwo - miłość, nienawiść, solidarność*. Warszawa 2004.

bezdowodowo autonomiczność Ducha (Boga), duchowości w strukturze naturalnego i materialnego Wszechbytu (Kosmosu-Przyrody)³¹.

Przed wszystkim zaś różne przejawy „chybotliwości moralnej” zachodzą - jak to jest widoczne choćby w codziennych obserwacjach stylów i przebiegów życia ludzi współczesnych - w sferze indywidualnej i zbiorowej wrażliwości moralnej, w dziedzinie poczuć i zachowań moralnych, odniesień i postaw etycznych. Przy czym rozpiętość odchyśleń wahała się od żywiołowych i spontanicznych przejawów altruizmu i spolegliwości do oznak powszechnego egoizmu i skrajnej egotycznej interesowności; od nagłych i nieoczekiwanych wybuchów solidaryzmu społecznego do zatwardziałej obojętności społecznej i zasklepienia się w kręgu wyłącznie własnych spraw i problemów; od żywej reakcji na kłopoty, cierpienia, tragedie życiowe innych do niemal zupełnego zamrożenia zainteresowań i życziwej intencjonalności w stosunku do obcego, nie naszego; od szlachetnych porywów życzliwości i pomocnych odniesień i miłosierdzia do zdecydowanej niechęci, zawiści, bezinteresownej nieżyczliwości, wrogości i nienawiści itp.; od deklaratywnego głoszenia praw człowieka do bezwzględnego i brutalnego ich gwałcenia; od formalnie akceptowanego humanizmu i międzyludzkiego braterstwa do brutalności, gwałtu i ludobójstwa na dużą skalę. Chybotliwość moralna ma, jak widać, rozliczne oblicza, wykazuje zarówno teoretyczne, jak i praktyczne swoje przejawy i wymiary, różne stopnie swego napięcia i intensywności, niejednakowy czas trwania, różną wahałość i różne przejściowe upostaciowienia.

Summary

A characteristic feature of moral wobbliness is primary the fact that in spite of differentiation between internal or external qualities, the moral core embedded in the human nature remains untouched in its foundations.

Key words: moral wobbliness, qualities, moral core.

³¹ Por. H. Skolimowski: *Filozofia żyjąca. Ekofilozofia jako drzewo życia*. Warszawa 1993; K. Lorenz: *Die acht Totsunden der zivilisierten Menschheit*. Serie Piper. Bd. 50, 2000.

PAWEŁ OKOŁOWSKI

Uniwersytet Warszawski

EUTANAZJA I RENESANS MIŁOŚCI

1. Eutanazja samobójczo-agonalna i jej wrogowie. Mamy na ogół złudne poczucie, że samobójstwo jest czymś niezbywalnym. Nie jest, bo istnieje choćby niedowład rąk i nóg. Fałszywe poczucie tej niezbywalności wzmacnia powszechną asymetrię w ocenie odbierania sobie życia: własne targnięcie się na siebie tak - cudze już nie. Tego rodzaju prewencja, generalnie słuszna, całkowicie jest zrozumiała - zakłada, oprócz powinności nienakłaniania kogokolwiek do śmierci, pełną przejrzystość własnych motywów, a nieprzejrzystość cudzych. Innym należy zabronić, najwyżej zakaz zignorują (gdyż zawsze mogą). Straszliwym wyjątkiem od powyższej reguły jest eutanazja świadoma konających, bo to jedyne wyjście z sytuacji samobójstwa fizycznie niewykonalnego bądź zagrożonego barbarzyństwem. (Jeżeli cudzego, to o absolutnie jasnych motywach. W razie odmowy pomocy, w najlepszym wypadku pozostaje konającemu wieszanie się na kłamce).

Wyrzucmy w ogóle dwa przypadki poza obszar rozważań - oba o motywach nieczytelnych bądź niewątpliwie odrębnych. Po pierwsze, pomińmy samobójstwa niepoczytalne, dotyczące jedynie chorych w znaczeniu psychiatrii¹. Nie wszyscy samobójcy są umyślowo upośledzeni (dotknięci zaburzeniami psychicznymi)², a nawet - można rzec -

¹ Czytamy w podręczniku: „chorzy na depresję stanowią mogą 32-47 % populacji osób odbierających sobie życie” (*Zarys metod leczenia w psychiatrii*, pod redakcją prof. dra hab. med. A. Bilikiewicza. Warszawa 1987, s. 137). Socjolog M. Jarosz, która daje analizę - w durkheimowskim stylu - zjawiska samobójstw w Polsce powojennej, nad tą sprawą się nie rozwodzi. Jest jednak dużo bardziej sceptyczna: „Choroby umysłowe są, jak wykazują badania, niezwykle rzadko podłożem samobójstw” (*Samobójstwa*. Warszawa 1997, s. 27. Por.: tamże, s. 180).

² Jak np. „obecność psychozy połączonej z silnym lękiem (paniką) i omamami nakazującymi popełnienie samobójstwa” czy „objawy depresji z poczuciem winy” (urojonej - P. O.). Por.: Bilikiewicz, s. 145.

większość nie jest. Ludzie odbierają sobie życie nie tylko dlatego, że bywają niespełna rozumu, ale przede wszystkim dlatego, że są ludźmi. U zdrowych na umyśle instynkt samozachowawczy zawsze jest potężniejszy od okazjonalnych emocji i zdławić go może jedynie natężona i zwykle lodowata wola³. (Zabobonem jest pogląd głoszący, że emocje, zwłaszcza te uzewnętrznione, zaburzają ogląd tego, co je wywołało. Ale o tym powiemy dalej). Po drugie, nie jest samobójstwem śmierć męczeńska, gdyż brak w niej konstytutywnej dla zamachu na siebie utraty sensu życia; przeciwnie - umiera się wtedy jawnie po coś. Samobójstwo zaś na tym polega, że poczucie sensu się zeruje, a wola życia staje ujemna, by przezwyciężyć instynkt witalny. Wyłania się wówczas, o ile dogorywające ciało zamiaru swego dysponenta spełnić nie może, albo pragnie on po prostu asysty, zasadnicza kwestia: kto miałby pomóc umrzeć?

Przeciwnicy eutanazji świadomej, po pierwsze, nie ufają medycynie - „agonii można jeszcze uniknąć”- mówią. Można do czasu. Po drugie, uparcie nie wierzą oni w wolną i niezłomną wolę konających. Kieruje nimi mianowicie sylogizm sadysty. Oto jego przesłanki: (1) Każdy, kto straszliwie cierpi jest niepoczytalny (więc także Hiob, Judasz, Korczak, Niobe, Romeo i Julia); (2) Każdy niepoczytalny musi być ubezwłasnowolniony. Zatem: (3) Każdy, kto straszliwie cierpi musi być ubezwłasnowolniony. Wniosek jest niedorzeczny, bo obie przesłanki fałszywe. (Nie wystarczy obalić mniejszą - uznając, że tylko w przypadku zagrożenia zdrowia innych można wolę niepoczytalnego gwałcić - należy też odrzucić, jako zabobon, większą). Otóż i w okrutnych mękach zdarzają się ludzie przytomni, tego uczy nas tradycja. Nie jest tak, że osoba X, pod wpływem emocji działa w zamroczeniu. Emocje nie „blokuja” intelektu, sprawiając, że zachowujemy się nieracjonalnie - to jest fałszywie rozpoznajemy własną sytuację, nie dostrzegamy jej sedna.

³ Czytamy u Bilikiewicza: „(...) około 60 % osób dokonuje zamachu samobójczego w następstwie czynników reaktywnych, sytuacyjnych” (s. 146), nie zaburzeń psychicznych. Otóż sytuacja polegająca na tym, że życie nieuchronnie i niezwłocznie zamiera, pozostawiając jeszcze resztki w postaci potężnego bólu i poniżenia, daje podstawę do racjonalnej decyzji o skróceniu mąk. Tym bardziej, jeżeli ktoś nie wierzy w pośmiertne trwanie, w Sąd niebieski albo wierzy właśnie, że ów Sąd mu to „działanie suicydialne” sprawiedliwie policzy.

One są już bowiem wynikiem takiego rozpoznania: przez czyjś intelekt i odniesienie do doświadczenia życiowego. W ogólności, zablokowanie czyjegoś działania może pogłębić to doświadczenie, a tym samym zmienić czyjąś wolę (np. udaremnienie zabójstwa w afekcie). Ale nie w przypadku już konającego w bólu i poniżeniu; on trafia w sedno. Nasze emocje i dążenia (przy braku zewnętrznych przeszkód wywołujące działania) biorą się z jednego źródła - z osobowych dyspozycji wrodzonych. Jaki jesteś, tak daną sytuację przeżywasz i tak na nią reagujesz czynem - mówił Schopenhauer. Kto konając chce umrzeć, tego się już wolicjonalnie nie zawróci.

Po trzecie w końcu, opór przeciw eutanazji samobójczo-agonalnej wyrasta z nieufności wobec obcych. Wola konającego może być przecież sfalszowana. To jest obiekcja słuszna, tyle że nie bierze się w niej pod uwagę osób rzeczywiście bliskich. „Kochający też są obcy” - uznają przeciwnicy eutanazji, nie wierzą bowiem w miłość. Mający im tylko jakąś *szklana* - jak mówił Bierdiajew - miłość bliźniego (na przykład anonimowych urzędników). A na tym polega więź duchowa z osobą, że się respektuje jej wolę, szczególnie ostatnią. Na pytanie, kto miałby w eutanazji pomóc, istnieje jedna dobra odpowiedź: ci, którzy konającego kochają i wyłączenie oni - wskazani przez niego samego. Stanisław Lem rzecz ujmował krótko: „W zasadzie jestem za eutanazją, ale pod warunkiem rygorystycznej kontroli lekarskiej i prawnej”⁴. Wolno to tak rozumieć, że państwo - ramieniem medycyny - ma tylko dać znak: oto kres życia; a ramieniem sądu to potwierdzić, dodając: oto wola konającego. Reszta należy do rodziny. Nie na darmo mówi się w *Pieśni nad Pieśniami*, że *jak śmierć potężna jest miłość*. Przeświadczenie, iż zebranych w hospicjach - tych przetwórnich bezsensu i kombinatach udręczenia bez winowajcy⁵ - można prawdziwie miłować jest nonsensem. Wolontariusze nie mogą sprostać zadaniu, jest ich za mało i są oni obcy rzeczywiście. Ludzie woleliby umierać w domu - to pewnik jak

⁴ Jego wypowiedź w „Polityce”, nr 46/ 2000 (11 listopada), s. 3.

⁵ S. Lem uważał, że powszechny problem eutanazji w dzisiejszym świecie Zachodu nie jest akurat kwestią zdżiczenia naszych obyczajów („cywilizacja śmierci”), tylko tragiczną konsekwencją ekspansji technologii (w tym wypadku medycznych).

sama śmierć. Tego chcą „gminy eutanazyjne”, które od dawna na świecie istnieją i składają się właśnie z osób najbliższych sobie duchowo. (Dwóch przyjaciół, byłych żołnierzy, a słuchaczy moich zajęć, wyznało wobec grupy, że oni się w tej sprawie już umówili - przyrzekli sobie lżejszą śmierć, kiedy nadejdzie pora).

2. Kryzys rodziny a istota miłości. Znakiem czasu jest zawily kompleks spraw określany jako kryzys rodziny, tożsamy właściwie z duchowym rozkładem społeczeństwa - w platońskim sensie. Mierzy się go na podstawie konsekwencji, to jest owego rozpadu negatywnych (socjologicznie) efektów. Dwa z nich są fundamentalne: sukcesywny wzrost rozwodów (co czwarte statystycznie zawarte dziś w Polsce małżeństwo rozwodzi się; 20 lat wstecz - co ósme), oraz spadek narodzin (depresja urodzeniowa, obecnie u nas, ale nie w Europie, przezwyciężona, jeżeli miałyby się utrzymać, unicestwiłaby za sto lat połowę Polaków). Kolejne skutki regresu to: postępująca przemoc w rodzinie i uwiad prawa; przyrost liczby samotnych oraz rodzin niepełnych; erupcja samobójstw w ogóle i plaga groźnych sekt; w końcu - rozpad więzi międzypokoleniowych owocujący lawiną przestępczości nieletnich i wysypem hospicjów.

Rodzinę stanowi najmniejsza wspólnota - dwoje rodziców plus dzieci. Jest ona tworem dynamicznym, zależnym od działających nań sił. Dzięki nim konsoliduje się bądź rozpada. Występują tu dwie pary nieprzypadkowych i przeciwstawnych oddziaływań. We współczesnym świecie przewagę mają moce destrukcji, obie wyrosłe z hedonicznego nastawienia współczesnych - z postawy roszczeniowej i ignorowania tradycyjnych wartości. Otóż **instytucjonalność rodziny** (jej wyróżniony z tła status) podmywana jest przez etatyzm, czyli wszechwładzę państwa i „wszechkompetencję” jego urzędników, którzy wdzierają się do cudzych domów⁶. Natomiast **wiarę we wzajemną miłość dozoną** wypiera kult „osobowych kontraktów” (łączy się z masowym egocentryzmem). (W opisie dynamiki rodziny pomijamy zły los, gdyż wspólnota, z definicji niejako, wpisana jest w nieprzychylność świata - jak żaglowiec jest skazany na przeciwne wiatry). Można jednak rzec

⁶ Mogą np. odebrać rodzicom ich dzieci, co dawniej było nie do pomyślenia - kiedyś państwo, co najwyżej, odbierało dzieciom rodziców, osadzając ich w więzieniu.

krótko: kryzys rodziny głównie na tym się zasadza, że ludzie dziś źle dobierają się w pary (niewłaściwy dobór małżonków dominuje nad właściwym). To jest przyczyna bezpośrednia i główna. „Źle dobrani” znaczy w tym wypadku - nie według właściwych kryteriów, bo właściwe są tu nie proby estetyczne, ekonomiczne, biologiczne czy kulturowe, a wyłącznie umocowane w metafizyce. W tym sensie mówi się jeszcze w sądach, chociaż zupełnie dziś bezwiednie, o niezgodności charakterów.

W *Uczcie* Platon powiada, że dobieramy się w miłości wzajemnej według szczególnego podobieństwa, „identycznej blizny na plecach”. Mówi też, w micie „o połówkach”, skąd się miłość wzajemna w ogóle bierze. Jej korzeniem jest słabość jednostki, to znaczy duchowa niekompletność i niezborność osoby. (Dziś głosi się powszechnie myśl przeciwną - o osobniczej „samostarczalności” człowieka). Idea platońska jest skrajnie deterministyczna, choć można ją nieco - zgodnie ze zdrowym rozsądkiem - osłabić. Nie jest tak, że każdemu odpowiada w życiu jedna jedyna bratnia dusza; odpowiada mu skończony zbiór takich dusz (ułożony wedle stopnia „przystawania blizny”; dla niektórych może być on pusty). Małżeństwo z rozsądku polega więc na związku osób w granicach dopuszczalnego podobieństwa i może trwać dzięki siłom wiary oraz instytucjonalności układu. Każde przekroczenie tych granic jednak będzie nierozsądne z metafizycznego punktu widzenia (jak w przypadku historii Wokulskiego). Wielki krok naprzód poczynił w teorii miłości Arystoteles. Według niego „blizna” z Arystofanowego mitu to *arete ethike*, współcześnie mówiąc sumienie, a „podobieństwem” jest współmierność dwóch wrodzonych i niezmiennych sumień. (Gdyby chodziło o *dzielność etyczną* nabytą - więc zmienną - związek nie mógłby trwać stale). Na tym się opierają trwałe, bo ciągle gotowe do wzajemnej ofiarności więzi: miłość do płci przeciwnej, przyjaźń i autorytet rodzicielski.

3. Rozrost życia. Według fundamentalnej formuły Marksa, jeżeli zmieniła się zbiorowa mentalność, musiały wpierw ulec zmianie obiektywne warunki życia ludzi. Te drugie - w skali ostatnich stu lat - przeobraziły się niczym góry w doliny. Weźmy pod uwagę jedynie dwa punkty uzasadnienia. Po pierwsze, życie współczesnego człowieka to dwa życia dziewiętnastowieczne (w sensie i średniej długości, i skom-

plikowania losu). Po drugie, ma dziś miejsce skuteczne rozdzielenie funkcji prokreacyjnej i hedonicznej organizmu. (Absurdem jest domaganie się powszechnej „edukacji antykoncepcyjnej” w przypadku urodzeniowej depresji, która jest przecież owego wyedukowania, a nie ascezy, niepodważalnym dowodem). Szykuje się zaś schizma kolejna: prokreacji i „partnerstwa” - będzie można bowiem w pojedynkę wydać potomstwo i to jakie się zechce. Na horyzoncie majaczy wreszcie likwidacja niezmienników ludzkiego losu w ogóle, dzięki grzebaniu w naszych planach konstrukcyjnych (DNA). Żyjemy w czasach dobrobytu, to znaczy w epoce relatywnie ogromnego wzrostu możliwości życiowych. Mamy niespotykane wcześniej życiowe szanse. Możliwości nędzarzy też są wielkie wobec dawniejszych. Już Ortega y Gasset nazywał ten stan rzeczy *rozrostem życia*, a Elzenberg *zwiększeniem istnienia*. Bierdiajew zaś, ponad pół wieku temu, twierdził, że będziemy z tego właśnie powodu bardziej cierpieć duchowo.

Zmieniła się też mentalność ludzi Zachodu, w co nikt nie wątpi. Składa się ona, niezależnie, z wiedzy i nie mniej ważnej wiary. Żyjemy w dobie niewyobrażalnego dotąd oświecenia ludzkości i jednocześnie eksplozji prostackiego irracjonalizmu. Przykładowo: przeświadczenia, że człowiek jest z natury dobry, a agresja zawsze zła; że znikną kiedykolwiek wojny; że życie może trwać bez końca; że kobieta nie różni się duchowo od mężczyzny; że istnieją zjawiska paranormalne; że można produkować talenty - to idee masowe, a wyssane z palca. Osłaniają one tylko kult własnej osoby; są wyrazem biolatрии - potężnej dziś wiary w to, że należy przedłużać życie (własne) za każdą cenę. Laicyzacja społeczeństwa nie oznacza zatem śmierci wiary, człowiek zawsze żywi jakieś eschatologiczne nadzieje (dziś na przykład z kręgu *New Age* albo *politycznej poprawności*). Rozprzestrzeniają się one przez internet i telewizję. Poważny wyraz znajdują jednak także w pozamedialnym ruchu na rzecz eutanazji. Prof. Wolniewicz dawno już twierdził, że tkwi w tym ruchu nowa religijność, bo nowy jest w tym wypadku stosunek mas do śmierci⁷.

⁷ Por. jego trzy artykuły na ten temat: B. Wolniewicz: *Eutanazja w świetle filozofii*, w: tegoż, *Filozofia i wartości, II*, Warszawa 1998; *Perspektywy eutanazji* oraz *Eutanazja i biolatria*,

Medycyna z całkowitą niemal pewnością potrafi dziś diagnozować, zwłaszcza w sytuacji choroby śmiertelnej. Z drugiej strony, może też ona skutecznie podtrzymywać nasze biologiczne trwanie maksymalnie długo - do całkowitego „zużycia”. Dzięki przedłużaniu istnienia łatwiej wpadamy w pułapkę przedagonalną - każdy kiedyś będzie musiał stanąć przed medycznym trybunałem: zostało tyle a tyle dni. Logika jest tu nieubłagana. Rodzi się zatem kwestia, co począć - przykładowo - z ostatnią 1/1000 żywota? Jaka różnica, 999/1000 czy 1000/1000, przy założeniu, że kres pewny, a nawet data? Rzecz w tym, że ów maleńki końcowy odcinek to otchłań bezsensu i skrajnego upodlenia bez sprawców - fizyczne katusze bądź naoczny rozpad rozumu. Sławny reżyser Luis Bunuel tak rzecz postrzegał (w 1982 r.): „W imię przysięgi Hipokratesa (...) lekarze stworzyli najbardziej wyrafinowaną formę nowoczesnych tortur: podtrzymywanie życia. Wydaje mi się, że jest to zbrodnia”⁸. Zostaliśmy przez medycynę dopchnięci do samych granic naszej materiałowej wytrzymałości. (Możliwe oddalenie zbrodniczego, ostatniego odcinka jest kwestią transplantacji, a ostatecznej w ogóle granicy życia - manipulacji genowych i klonowania). Ludzkość przed tym problemem nigdy wcześniej nie stała. Połowa Polaków zaś aprobejuje już eutanazję świadomą w perspektywie agonii. Zasymilowali to, co kilkadziesiąt lat wcześniej przebiło się do umysłów nielicznych: Gombrowicza, Elzenberga czy Kotarbińskiego. „Szantaż, zawarty w sztucznym utrudnianiu śmierci, jest świństwem, naruszającym najcenniejszą wolność człowieka” - pisał pierwszy⁹. „Nie pozwólmyż wojnie ani represjom prawa karnego wyprzedzać czynności społecznie opiekuńczych w dziele oszczędzania zbędnych cierpień fizycznych ludziom nieuleczalnie chorym, dla których życie stało się udręką” - mówił trzeci¹⁰. Elzenberg zaś kwituje: „Samobójstwo (tym

w: tegoż, *Filozofia i wartości, III*, Warszawa 2003 (dwa pierwsze drukowane wpierw w „Edukacji Filozoficznej” 23 i 26).

⁸ L. Boriuel: *Moje ostatnie tchnienie*, tł. M. Braunstein. Izabelin 2006, s. 298-299.

⁹ W. Gombrowicz: *Dziennik 1957-1961*. Kraków 1988, s. 109. Cały fragment o eutanazji wart jest studiowania i należy do najbardziej sugestywnych zapisów w *Dzienniku*.

¹⁰ T. Kotarbiński: *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*. Wrocław 1986, s. 177. (Wypowiedź z 1970 r.)

bardziej więc eutanazja świadoma konających - P. O.) jest tą rezerwą, tą ostatnią linią obronną, stanowiącą dla nas rękojmię, że poniżej pewnego punktu poniżenia, upokorzenia, rozbicia wewnętrznego itp. nikt i nic nas zepchnąć nie może”¹¹.

4. Szczególny związek śmierci i miłości. W skali społecznej zjawiska eutanazji i miłości wzajemnej są powiązane, choć scalające je nici nie są widoczne gołym okiem. „Gminy eutanazyjne” prą, mówiąc za Wolniewiczem, do wykształcenia właściwej dla siebie liturgii. Jaka by ona w szczegółach nie była, będzie promieniować wiarą w miłość wzajemną do osób. Także eutanazyjna doktryna, czegokolwiek by nie zawierała, będzie wyrażać tę wiarę. I w tym tkwi nadzieja. Jeżeli wyłącznie kochający mnie mogliby współdecydować o mojej śmierci, a ta łączy się z nieuchronnym koszmarem biologicznego rozpadu, to pojawiłaby się troska o to, by kochających w ogóle mieć. Ludzie wiążąc się z kimkolwiek myśleliby, czy to aby osoba właściwa - czy się nadaje. Myśleliby o miłości jako łasce, a nie „sztuce” (w sensie Fromma). Powraca tutaj, w sposób namacalny, sprawa kryteriów doboru. Powtórzmy: wyłącznie wiara w to, że tylko osoba kochająca i przez nas kochana może pomóc nam legalnie umrzeć - pozwoli problem eutanazji uregulować. I na odwrót - konstytuując w ten sposób prawo do eutanazji, ustanowi się rzetelne kryteria doboru w miłości. Na żonę będzie się brać tę, której z ufnością można powierzyć własny los, życie i śmierć. (Podobnie rzecz wygląda z przeszczepianiem narządów - jeżeli korzyści z tej praktyki mogłyby czerpać wyłącznie rodziny). Paradoksalnie, syte czasy nowoczesnych technologii stają się w tym punkcie podobne do pełnych nędzy i plag epok antyku i średniowiecza. Ludzie są ze sobą, bo życie bywa straszne, a są konkretnie ze sobą, bo mają do siebie całkowite zaufanie.

Dobrą rodziną jest taka, w której więzi rządzą rozumem, to jest wszelkimi kalkulacjami, a nie odwrotnie. Jej rdzeń stanowi małżeństwo. Rodzina tak pojęta chroni swych członków przed chaosem wewnętrznych impulsów mobilizując ich sumienia. Nie muszą być one wielkie, wystarczy, że działają zgodnie. Daje też ona jednostkom jakąś komplet- ¹¹

ność ich dyspozycji do zachowań, zgodnie z platońską ideą androgynizmu. Nie jest dziś w cenie platoński natywizm, a idea predyspozycji do czynienia dobra i zła wyjątkowo jest niepopularna, co tłumaczy już pośrednio niewłaściwy dobór małżonków. Dzieje się tak pomimo, że dwie najpoważniejsze instancje poznawcze w tym zakresie - dziejowy pantheon filozofów oraz genetyka molekularna - prymat dziedziczności nad środowiskiem potwierdzają. Wyuczyć można się tylko tego, co już wcześniej jest określone jako zakres indywidualnych potencji. Ian Wilmut (ten od owcy Dolly) powiada: „geny nie determinują dokładnie, jakie będzie dane stworzenie. (...) Genom wyznacza jedynie szerokie granice możliwości”¹². Wyznacza tym samym - już dokładnie - to, co dla danego osobnika niemożliwe, na przykład określone zachowania. Ponieważ sumienia bywają „widoczne” jedynie w szczególnych okolicznościach (tragicznych bądź dramatycznych), wniosek płynąłby stąd taki, że dobrobyt (*zwiększone istnienie*) nie sprzyja rozpoznawaniu sumień na czas. I stąd niewłaściwy dobór „bliskich”. Ten stan rzeczy nie utrzyma się jednak. Sprawi to narastający problem eutanazji (a może także transplantacji). Można zatem rzec - w języku Lema - że istnieją mechanizmy homeostatyczne dla naszego gatunku. Jednym z nich byłyby renesans miłości w nihilistycznym, ale zagrożonym starczym konaniem bez końca społeczeństwie sytych.

5. Eschatologia prorodzinna a miłosierdzie. Zupełnie nowe warunki życia - technologiczne - wymagają nowej mentalności. Obok nowoczesnej wiedzy istnieją zatem różne współczesne wiary. Byt określa świadomość i nic tu nie da się zrobić wbrew. Kurczowe trzymanie się samej tradycji byłoby jak chodzenie zimą w letnim ubraniu. Nie da rady, choć można za to odziać się w kożuch albo okręcić papierem. Analogicznie z wiarami. Będzie się z tym borykać chrześcijaństwo, gdyż zmieni swój strój na pewno - kwestia tylko, jakie z żywych religijnych poruszeń duszy zasymiluje. *Rozrost życia* - nie w perspektywie jakichś ksiąg, ale całej naszej cywilizacji - zostanie prędzej czy później uznany przez Kościół za okoliczność absolutnie nową, zupełnie nieznaną świętej tradycji. (Przepowiadał to Lem). Tym bardziej, że jest

¹² I. Wilmut, K. Campbell, C. Tudge: *Ponowny akt stworzenia. Dolly i era panowania nad biologią*, tł. M. Koraszewska. Poznań 2002, s. 317.

ów *rozrost* główną przyczyną kryzysu wiary. Nie ma natomiast nic antychrześcijańskiego w tragicznym przyzwoleniu na cudzą śmierć: przez wieki wyrazem rycerskości i miłosierdzia chrześcijan był obyczaj użycia na wojnie sztyletu zwanego *mizerykordia*. (Na polu bitwy pozostał on zresztą żywy do dziś, zmieniły się tylko narzędzia). Jeżeli Bóg „daje życie”, to znaczy podtrzymuje je naszymi rękoma, to dlaczego nie miałby się nimi posłużyć w przypadku jego odbierania? Czym bowiem groza konania w sterylnej klinice różni się od dogorywania na krwawej ziemi Grunwaldu? To estetyka bywa bezduszna, a dla chrześcijaństwa ona nigdy nie była pierwszorzędna. Jego rdzeń stanowiła dotąd soteriologia, zagadnienie zbawienia. Stąd też miłosierdzie, bo ono przysługuje trwale tylko sprawiedliwym.

Wielkie problemy moralne współczesności - na przykład eutanazja - szukają sobie jakiegoś *modus vivendi* i znajdują go w wierze. Także idee prorodzinne umiejscowione być muszą w eschatologii, żeby społecznie coś znaczyć. Eschatologia to wszelkie upatrywanie w czymś przez zbiorowość nadziei pośmiertnej. Rzecz nieodłączna od natury ludzkiej. Choć wielu z nas nie wierzy już w nieśmiertelność duszy, Sąd, niebo i piekło, to wierzenia mogą inaczej wyglądać. Oto przykład. Leibniz mówi: *śmierć to zwinięcie się ciała*. Za jednym zamachem „zrolowaniu” ulegają też wszystkie tkwiące w nas potencje. Nie giną one jednak bezpowrotnie, ale wracają ze świata realnego do czysto wirtualnego. *Śmierć nie jest zdarzeniem w życiu* - powiada Wittgenstein - to są wrota ze świata do świata. Nadzieja w tym, że pewne zakłęte w nas za życia dyspozycje znów się rozwiną; urzeczywistnią - najszybciej w bliskich, których opuszczamy. Osoba kochana bowiem ma podobne dyspozycje moralne i będzie kontynuować „dzieło”. Nie chodzi tu o to, czy przetrwa cząstka mnie, lecz o to, że trwa coś potężnego, co tylko przejawiało się we mnie. W sumieniu. Myśl taka, bliska eschatologii rodowej Chińczyków czy starożytnych Żydów, pomagałaby umierać. Nie odbiega też ona od tradycyjnych tęsknot chrześcijan (zwłaszcza ich soteriologii), od uwielbienia i oczekiwania chwały Bożej.

Idea eutanazyjna¹³ idzie w parze z tabu nienaruszalności zwłok i ideą wyłączności rodzin do decydowania o transplantacjach (obecnie w Polsce zwłoki są własnością państwa!)¹⁴. Czcimy bowiem zmarłych, bośmy ich kochali i kochamy nadal po ich śmierci. Jeżeli wyłącznie najbliżsi (a nie Poltransplant) decydowaliby o losach narządów po naszym zgonie, to ważne kim by byli. Idzie to także w parze z ideą nienaruszalności embriona i genomu, gdyż zakaz instrumentalnego traktowania ciała - jako surowca służącego jednostce - hamuje zapędy egocentryzmu, a sprzyja więzom międzyludzkim. Ważniejszy jest przyjaciel niż jego pożądana wątroba; nienarodzony niż czyjś komfort lub spokój; zarodek niż osobiste szczęście. I w końcu, prorodzinne jest także przyzwolenie na karę śmierci. Sprawiedliwości domagają się ci głównie, którzy stracili bądź w ogóle mogą stracić ukochanych. Subiektywnie największą zbrodnią nie jest bowiem zamordowanie osoby, ale najbliższej osoby. Reasumując: głoszone dziś przez różne wspólnoty ideologie - eutanazyjna (samobójstwa wspomaganego w agonii), krytyczno-transplantacyjna („zgody wprost” i profitów wyłącznie dla bliskich), antyaborcyjno-antyklonacyjna oraz antyabolicjonistyczna (restytucji kary głównej) - idą wspólnym, prorodzinnym frontem. Potencjalnie to potężna siła i kiedyś, być może, zostanie użyta. Wojny religijnej wewnątrz cywilizacji Zachodu zapewne nie da się uniknąć. Najprawdopodobniej wybuchnie na murze dzielącym zwolenników i przeciwników klonowania ludzi, albo nieco dalej - genowego projektowania nadczłowieka. Św. Augustyn nie miałby wątpliwości, gdzie tutaj leży *civitas diaboli*. Nadzieja w tym, że ludzie właściwie dobiorą się w pary.

Summary

Mass problem of euthanasia which derives from the development of biotechnology, is connected with an issue of mutual love to persons. Aware

¹³ W omówionym tu sensie, nie liberalistycznym czy utylitarystycznym. Zupełna jałowość obiegowego sporu o eutanazję, pomiędzy stanowiskiem „liberalistycznym” a „fundamentalistycznym” wyziera np. z recenzji E. Klimowicz: *Jak przeskoczyć ponad cierpieniem?* („Edukacja Filozoficzna” 17/ 1994, s. 336-343).

¹⁴ Por.: *Ustawa (682) z dnia 26 października 1995 r. o pobieraniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów*.

euthanasia of dying people needs assistance. Hence, the general question arises: who should assist in agony? Only those who love the moribund person, and who are nominated by the same. Custom of and right to euthanasia that respect such state of affairs would establish a reliable criterion of selection in love. This in turn would prevent the family crisis. Under pressure of “senile endless dying” people shall join pairs in consideration of total reciprocal trust (in other way - they just shall not pair) entrusting each other their own death, and consequently also the lot and life in general.

Key words: euthanasia, agony, selection in love, family crisis.

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ

Uniwersytet Warszawski

W SPRAWIE PEJORYZMU

Marian Przełęcki (*Czy ludzie są dobrzy?*, „Edukacja Filozoficzna” 49/2010, s. 79) przypisuje mi pogląd, że „są ludzie bezwzględnie źli - niezdolni do żadnego czynu dobrego”. Co więcej, pogląd taki miałbym rzekomo uznawać za „sąd syntetyczny *a priori*, będący wyrazem bezpośredniego wglądu w naturę ludzką”. Tymczasem poglądu takiego nigdy nie wyrażałem, ani go nie żywię; za sąd syntetyczny *a priori* mam zaś tezę całkiem inną, którą nazywam „prawem Ehrenfelsa” (por. moją *Filozofię i wartości III*, 2003, s. 57).

W artykule *Melioryzm contra pejoryzm* („Edukacja Filozoficzna” 47/2009) i wcześniejszych nakreśliłem opozycję dwóch poglądów na naturę ludzką. Według meliorysty nikt nigdy nie dąży świadomie do złego: wszyscy ludzie dążą stale *in melius*, „ku lepszemu”. Pejorysta temu przeczy: niektórzy dążą czasem świadomie do złego, *in peius*. Pejoryzm jest więc negacją melioryzmu, niczym więcej. Przełęcki zaś, idąc za Leszkiem Kołakowskim, formułuje tezę melioryzmu inaczej: „każdy człowiek jest zdolny do czynu dobrego”. Zmienia tym samym pojęcie „melioryzmu”, a przez to także kontradiktoryczne wobec niego pojęcie „pejoryzmu”. To oczywiście wolno, byle nie mieszać jednej opozycji z drugą. A tu się miesza.

(Nie jest jasne, jak dwie wskazane opozycje mają się logicznie do siebie. Można bowiem chcieć uczynić coś dobrego, np. pomóc sierocie, a nie być do tego zdolnym; i na odwrót, można być zdolnym, a nie chcieć. Czy może chodzi nie o zdolność do czynu, tylko o zdolność do chcenia, a więc i dążenia? Wtedy sprawa komplikuje się jeszcze bardziej.)

Melioryzm jest wyrazem antropodycei. Rozumiem przez nią, za Damianem Leszczyńskim (*Polityka zbawienia*, „Edukacja Filozoficzna” 49/2010, s. 25), usprawiedliwianie człowieka z jego złych uczynków

przez „przerzucanie odpowiedzialności za nie na czynniki zewnętrzne”, od złoczyńcy niezależne. Przełęcki głosi ją wprost. Według niego (s. 80) złoczyńcy „to często ludzie skrzywdzeni kiedyś okrutnie przez los i bliźnich, a dziś pełni nienawiści do świata i żądy zemsty za doznane krzywdy”. Skoro „często”, to pewnie nie zawsze. Cóż zatem z pozostałymi złoczyńcami, nieskrzywdzonymi? Meliorysta tu milczy. A mamy jeszcze pytanie drugie: czy wszyscy „skrzywdzeni” stają się złoczyńcami? Bo jeżeli jedni się stają, a drudzy nie, to znaczy, że złoczyństwo tamtych zależy nie od „czynników zewnętrznych”, lecz od czynnika jak najbardziej wewnętrznego: od ich charakteru. Czynią zło, bo je czynić chcą - jak diabeł według św. Anzelma. Tyle tylko twierdzi pejorysta, a meliorysta odpowiada na to antropodyceą, że ci, co czynią zło, nic za to nie mogą.

Co zaś do prawa Ehrenfelsa, to nie ma ono nic wspólnego ani z antropodyceą, ani z pejoryzmem. Dotyczy wszystkich stworów żyjących i głosi, że w danej sytuacji każdy dąży zawsze tylko do tego, co jemu jest przyjemniejsze lub mniej przykre. Wyraża się w nim zasada antropologicznego hedonizmu, którą myli się łatwo z zasadą hedonizmu ideologicznego. Ta druga głosi, że w danej sytuacji każdy dąży zawsze tylko do tego, co każdemu jest przyjemniejsze lub mniej przykre. Różnica między nimi polega na przesunięciu kwantyfikatora po implikacji - niedozwolonym logicznie, ale w sformułowaniach potocznych trudno dostrzegalnym. (Omawiamy tę ważną sprawę obszerniej w artykule *Hedonizm i obowiązek*. II, „Edukacja Filozoficzna” 43/2007, p. 4, *Nerw sofizmu*.)

Prawo Ehrenfelsa uważam za sąd syntetyczny *a priori*, bo jest empirycznie niewywrotne - jak np. w teorii prawdopodobieństwa zasada Bernoulliego, zwana też prawem wielkich liczb. Jeżeli w danej sytuacji trzeba wybierać między dwiema ewentualnościami, to według prawa Ehrenfelsa wybieramy zawsze tę, która w sumie jest nam bardziej przyjemna (lub mniej przykra). Nasz wybór stanowi tu kryterium tego, co nam przyjemniejsze. Oczekiwaną przyjemność uznajemy za przyczynę dążenia, ale wnioskujemy odwrotnie: ze skutku o przyczynie, z dążenia o przyjemności. Prawo Ehrenfelsa „potwierdza” się w doświadczeniu, ale tylko w tym sensie, w jakim potwierdza się też zasada Bernoulliego.

(Gdy np. w wielu rzutach monetą przeważa wciąż reszka, nie wnosimy z tego, że zasada owa jest błędna, lecz że moneta musi być niesymetryczna.)

Teza pejoryzmu natomiast jest sądem empirycznym, *a posteriori*-. opiera się na obserwacji ludzkich zachowań. Te zaś pokazują, że zło nie-raz ludzi cieszy - jak tych sześciu młodzieńców, co wyszli „na miasto”, bo „mieli ochotę kogoś pobić”. („Rzeczpospolita” z 13.12.2010). I tak pobili starego człowieka, że z obrzękiem mózgu trafił w stanie krytycznym do szpitala. Źródłem złej radości nie musi być jednak aż obrzęk mózgu. Niższe jej stopnie obserwujemy co dnia na ścianach domów jako tzw. *graffiti*: zapaskudzić komuś coś czystego - to cieszy. Pejorysta rejestruje tylko fakty.

Zła radość, zwana zwykle złośliwością, jest radością diabelską. Jest nią w szczególności radość z czyjegoś cierpienia. Pejorysta nie twierdzi, że „są ludzie niezdolni do żadnego czynu dobrego”, bo coś dobrego może zrobić nawet diabeł. Twierdzi jedynie, że ludzie bywają zdolni do czynów diabelskich, i że to widać.

W antropodycei ostatnią linią obrony jest medykalizacja zła: uznanie go za „patologię”. Jeżeli zło, które ktoś czyni, nie daje się sprowadzić ani do błędu rozumu („nie wie, co czyni”), ani do uchwytnej korzyści („takie są koszty”), ani do chęci odpłaty („pożałują teraz”), to co pozostaje na wytłumaczenie? Jedno z dwojga: bądź zła wola sprawcy, bądź wola „chora”, skrzywiona jak kręgosłup w skoliozie.

Medykalizacja zła ustawia parawan przed ciemną stroną natury ludzkiej. Kryje też błąd *petitionis principii*. Przez „patologię” rozumiemy bowiem wszelkie odchylenia od normy gatunkowej, którą nazywamy „zdrowiem”. (Tak np. w słowniku Webstera „zdrowie” określa się jako „normalność funkcji cielesnych i umysłowych”.) Gdy złośliwość nazywa się „patologią”, uznaje się ją tym samym za odchylenie od gatunkowej normy. Tę zatem miałyby stanowić dobroć: ludzie normalni i zdrowi są dobrotliwi, złośliwi są anormalni i chorzy. Skąd jednak taką „normę gatunkową” się bierze? Czy przejawy dobroćliwości są tak powszechne, a złośliwości tak rzadkie? Pejorysta takiej normy statystycznej nie dostrzega. Widzi w niej stary dogmat Rousseau, że człowiek

jest z natury dobry - ale ustylizowany na medyczną modłę, gdzie frazę „z natury” zastąpiono frazą „według normy gatunkowej”.

Fenomen ludzkiej złośliwości stanowi dla pejorysty antropologiczne *datum*, tacy jesteśmy, my ludzie, w przeciwieństwie np. do krów. Ignorowanie go lub umniejszanie jest torowaniem drogi złu - w obronie ludzkiej dobroci.

W świetle prawa Ehrenfelsa można różnicę dwu nakreślonych poglądów antropologicznych podsumować krótko. Meliorysta sądzi, że każdemu - gdy nie ma kolizji z jego interesem - przyjemniejsze (lub mniej przykre) jest zawsze to, co w jego rozeznaniu jest też moralnie lepsze (choćby według złotej reguły „nie czyni drugiemu, co tobie niemiłe”). Pejorysta zaś sądzi, że nie każdemu i nie zawsze, na co ma wymowne przykłady (jak spowodowany komuś rozrywkowo obrzęk mózgu).

28.02.2011.

Summary

In Marian Przełęcki's paper *Are people good?* (“Edukacja Filozoficzna” 49/2010) the tenet of pejorism is wrongly taken to be “some people are incapable of doing anything good”, where as in fact it is merely “some people are capable of doing wrong deliberately” - i.e. just common sense.

Key words: pejorism, good, wrong, common sense.

DANIEL CHLASTAWA

Uniwersytet Warszawski

INDETERMINIZM JANA ŁUKASIEWICZA I JEGO SŁABOŚCI

Rok 1920 był jedną z przełomowych dat w historii logiki. Wtedy właśnie ukazał się pierwszy, zaksjomatyzowany system logiki nieklasycznej, mianowicie system logiki trójwartościowej, w którym oprócz dwóch klasycznych wartości logicznych, prawdy i fałszu, istnieje trzecia wartość logiczna - możliwość (nieokreślenie, niezdeterminowanie). Twórcą tego systemu był polski logik i filozof, Jan Łukasiewicz (1878-1956). Od tego momentu systemy logiki nieklasycznej zaczęły powstawać jeden po drugim, a ich konstruowanie i badanie stało się jednym z głównych przedmiotów zainteresowania współczesnej logiki. W późniejszym okresie sam Łukasiewicz stworzył inne systemy logiki wielowartościowej - czterowartościowy i nieskończenie wielowartościowy, jednakże logika trójwartościowa jest z nich najbardziej znana, między innymi dlatego, że posiada ona bardzo wyraźną motywację pozalogiczną. Motywacja ta była natury filozoficznej, a dokładniej - metafizycznej i antropologicznej. Łukasiewicz poprzez konstrukcję logiki trójwartościowej chciał stworzyć logiczną płaszczyznę dla głoszenia indeterminizmu, rozumianego jako teza, że dzieje świata nie są z góry przesądzone, że człowiek jest wolny w sensie ścisłym, tzn. posiada zdolność do dokonywania wyborów i działań nie wyznaczonych jednoznacznie przez przeszłe stany świata. Według Łukasiewicza indeterminizmu tego nie da się pogodzić z panującą powszechnie logiką dwuwartościową. Jeśli bowiem przyjmiemy, że wszystkie zdania są prawdziwe lub fałszywe, to dotyczy to również tych zdań, które stwierdzają stany rzeczy zachodzące w przyszłości; zdania te są zatem prawdziwe lub fałszywe już teraz, wobec czego przyszłość jest w pełni określona w

dowolnej chwili, tak, jak głosi determinizm¹. Odrzucenie założenia dwuwartościowości i rekonstrukcja logiki stanowią zatem konieczny - choć oczywiście niewystarczający - warunek, by głosić tezę indeterminizmu w sposób spójny i zasadny.

Celem niniejszego artykułu będzie wskazanie i omówienie trudności, w jakie wpadają filozoficzne koncepcje Łukasiewicza dotyczące przyczynowości, prawdy i wolności², koncepcje, które, jak powiedziano, legły u podstaw logiki trójwartościowej. Nie będzie tu przedstawiana krytyka indeterminizmu jako takiego, a wyłącznie problemy, w jakie wikła się Łukasiewicz formułując swoje tezy. Problemy te upoważniają do stwierdzenia, że logika trójwartościowa została „w grzechu poczęta”. Pojęcie „poczęcia się w grzechu” odniesione do pewnej logiki zostało bodaj po raz pierwszy użyte przez Willarda V. O. Quine’a, który za „poczętą w grzechu” uznał logikę modalną, tzn. logikę formalizującą m. in. pojęcie możliwości i konieczności; „grzechem” miało być niezrozumienie pojęcia wynikania logicznego przez Clarence’a I. Lewisa. Nie zgadzam się z opinią Quine’a z trzech powodów. Po pierwsze, logika modalna jest dużo starsza od koncepcji Lewisa, datujących się na początek XX wieku; logika ta istniała w mniej lub bardziej wyraźnej postaci już u Arystotelesa, scholastyków i Leibniza. Choć później popadła w zapomnienie, odżywając wraz z wprowadzonym przez Lewisa pojęciem tzw. ścisłej implikacji, to wyrosła ona z analizy intuicyjnych pojęć modalnych, a z nie z rozważań nad pojęciem wynikania logicznego. Po drugie, nawet gdyby uznać, że idee Lewisa były błędne, i że to one były rzeczywistym impulsem do stworzenia logiki modalnej, to jeszcze o niczym to nie świadczy, wszak dzieci poczęte w grzechu, jak Jean d’Alembert, mogą wyrosnąć na przyzwoitych i wartościowych ludzi. Po trzecie zaś, logika modalna już w latach sześćdziesiątych XX wieku uzyskała, głów-

¹ Podobne rozumowanie można spotkać już w *Hermeneutyce* Arystotelesa, który uznał, że zdania o przyszłości mogą nie być określone co do wartości logicznej. Rozważania na ten temat, w tym słynny „argument z bitwy morskiej”, znajdują się w Arystoteles 1975, s. 61-65.

² Ściśle rzecz biorąc, Łukasiewiczowi cały czas chodzi wyłącznie o istnienie wolnej woli, tymczasem „wolność” jest terminem szerszym, przez który można rozumieć nie tylko posiadanie wolnej woli, ale i np. życie pozbawione przymusów, które istnienia wolnej woli nie musi wcale zakładać. Niemniej jednak w dalszej części artykułu będę używał terminów „wolność” i „wolna wola” zamiennie, rozumiejąc przez „wolność” wyłącznie wolną wolę.

nie dzięki pracom Saula Kripkego, solidną podstawę w postaci semantyki światów możliwych, uniezależniając się zupełnie od koncepcji Lewisa. Krytyczny stosunek Quine'a do tej logiki wynikał z jego niechęci wobec pojęć modalnych w ogóle, a stosunku tego wielu filozofów nie podziela. Niezależnie jednak od sprawy logiki modalnej, mogą rzecz jasna istnieć jakieś dobre powody by sądzić, że pewna logika została „w grzechu poczęta” ze względu na swoje chwiejne podstawy filozoficzne, i jestem zdania, że tak jest właśnie w przypadku logiki trójwartościowej³. Oczywiście nie znaczy to, że logikę tę należy *eo ipso* uznać za bezwartościową, gdyż, jak już mówiłem, niefortunna geneza nie przekreśla możliwości przyszłego udoskonalenia. I rzeczywiście, podejście trójwartościowe zostało później rozwinięte m. in. przez Kleene'go i Boczwara, znajdując zastosowanie w informatyce, mianowicie w konstrukcji komputerów trój stanowych. Ponadto logika trójwartościowa dała impuls do tworzenia innych systemów wielowartościowych, mających duże znaczenie teoretyczne i praktyczne. Faktu poczęcia w grzechu (o ile rzeczywiście jest on faktem) nie należy więc traktować jako merytoryczny argument, lecz jako spostrzeżenie o znaczeniu historycznym i filozoficznym.

1. Prezentacja. Przejdźmy teraz do poglądów Łukasiewicza na sprawę determinizmu i wolności. Zostały one najpełniej sformułowane w pracy *O determinizmie*, będącej przeróbką jego mowy rektorskiej na Uniwersytecie Warszawskim z 1922 roku. Łukasiewicz na wstępie swoich rozważań definiuje dwa pojęcia: *wieczność* prawdy i *odwieczność* prawdy. Wieczność prawdy polega na tym, że jeśli jakieś zdanie jest prawdziwe w pewnej chwili, to będzie ono prawdziwe zawsze. Jeżeli np. w chwili obecnej jest prawdą, że „Warszawa jest stolicą Polski w 2010 roku”, to zdanie to będzie prawdziwe po wsze czasy, choćby w przyszłości nikt nie znał jego prawdziwości. Łukasiewicz uznaje taki pogląd za intuicyjnie słuszny, w przeciwieństwie do poglądu głoszącego

³ Mógłby ktoś wskazać na fakt, że idee trójwartościowe - w analogii do idei modalnych - istniały przed Łukasiewiczem, u Arystotelesa, jednakże analogia ta nie jest trafna: idee te znajdowały się u Stagiryty dopiero w załączku i nie doprowadziły do konsekwentnej reformy logiki, a co więcej, po Arystotelesie nikt, jak się zdaje, nie podejmował tych koncepcji aż do Łukasiewicza.

odwieczność prawdy, tzn. tezy, że zdanie, prawdziwe w chwili obecnej, było prawdą od zawsze. Jeżeli prawda jest odwieczna, to zdanie „Warszawa jest stolicą Polski w 2011 roku” było prawdziwe od zawsze, było prawdziwe nawet przed pojawieniem się ludzi na Ziemi. Zdaniem Łukasiewicza, teza o odwieczności prawdy stanowi właściwą treść tezy determinizmu: jeżeli bowiem prawdziwość zdań jest odwiecznie ustalona, to tym samym zachodzenie pewnych faktów musi być odwiecznie zdeteterminowane. Taka definicja determinizmu wydaje się trafna; jest ona również interesująca, gdyż nie odwołuje się w ogóle do pojęcia związku przyczynowo-skutkowego. Łukasiewicz uważa, że nie jest możliwe intuicyjne rozstrzygnięcie problemu, czy prawda jest odwieczna. Sam – jako indeterminista – skłania się do odrzucenia odwieczności prawdy, ale zarazem jest świadomy faktu, że na rzecz determinizmu przedstawiane są pewne argumenty. Pierwszy z nich to argument *logiczny*, wywodzący determinizm z *zasady wyłączonego środka*, drugi zaś, *metafizyczny*, wyprowadza determinizm z *zasady przyczynowości*, która głosi, że każde zdarzenie ma swoją przyczynę w pewnym zdarzeniu wcześniejszym. Łukasiewicz poddaje krytyce oba te argumenty. Nie będę omawiał krytyki argumentu logicznego, gdyż wydaje mi się ona poprawna, a ponadto jest mało istotna z punktu widzenia zasadniczego celu niniejszych rozważań. Przyjrzyjmy się zatem krytyce argumentu metafizycznego.

Według Łukasiewicza, z zasady przyczynowości nie wynika determinizm, ponieważ można sobie wyobrazić światy, w których prawdziwa jest zasada przyczynowości, a nie jest prawdziwy determinizm. Kontrprzykładami będą takie światy, w których pewne sekwencje zdarzeń rozpoczynają się dopiero w przyszłości względem pewnej chwili t , a mimo to posiadają tę własność, że każde zdarzenie w tej sekwencji ma w niej swoją przyczynę; wynika to z faktu, że sekwencje te są nieskończone. „Mogą istnieć – pisze Łukasiewicz – nieskończone ciągi przyczynowe, które się jeszcze nie zaczęły, lecz całkowicie leżą w przyszłości” (Łukasiewicz 1961b, s. 121-122). Podobnie jest w przypadku liczb: istnieje np. nieskończenie wiele liczb rzeczywistych (a nawet wymiernych) mniejszych od 2, a zarazem większych od 1. Zatem możemy zachować intuicyjnie prawdziwą zasadę przyczynowości, nie musząc zara-

zem akceptować determinizmu. Łukasiewicz uzupełnia swoje wywody przytoczeniem słów Leibniza: „Są dwa słynne labirynty, w których często gubi się nasz rozum: jednym z nich - to zagadnienie wolności i konieczności, drugim - problemat ciągłości i nieskończoności”, i dodaje od siebie: „Pisząc tak, Leibniz nie domyślał się, że te dwa labirynty tworzą jedną całość, a wolność, o ile jest, ukrywa się w jakimś zakątku nieskończoności” (s. 121)⁴. (Nawiasem mówiąc, powołanie się na Leibniza jest w tym kontekście wyjątkowo niefortunne, ponieważ filozof ten był akurat zwolennikiem determinizmu absolutnego.) O co jednak chodzi Łukasiewiczowi? Związek z nieskończonością polega na tym, że przedstawiony przed chwilą kontrprzykład korzysta z założenia, że na skończonym odcinku czasowym może znajdować się nieskończenie wiele zdarzeń. Natomiast eksplikacją niezbyt jasnej metafory „wolność ukrywa się w jakimś zakątku nieskończoności” zajmę się za chwilę. Na razie jednak podsumujmy: według Łukasiewicza ani z zasady wyłączonego środka, ani z zasady przyczynowości nie wynika determinizm (rozumiany jako teza o odwieczności prawdy). Łukasiewicz zastrzega, że nie obala to wcale determinizmu, lecz podważa główne argumenty przemawiające na jego korzyść, wobec czego determinizm okazuje się nie lepiej uzasadniony niż indeterminizm. W takiej sytuacji jesteśmy uprawnieni do kierowania się względami pragmatycznymi, takimi jak postulat istnienia wolności. Można więc przyjąć indeterminizm, nie narażając się - jak pisze autor - na zarzut lekkomyślności. Tak w zarysie wygląda stanowisko Łukasiewicza. Dalsze szczegóły jego poglądów ujawnią się w części krytycznej, do której obecnie przechodzę.

2. Trudności teoretyczne. Wstępna uwaga, jaką można uczynić, jest następująca: Łukasiewicz z góry zakłada, że ludzka wolność jest niemożliwa do pogodzenia z determinizmem. Jednakże, jak wiadomo, w filozofii od wieków istnieje silny prąd głoszący, że konieczność wolności nie wyklucza, a nawet że nie ma z nią nic wspólnego - jest to tzw. kompatybilizm, głoszący zgodność (kompatybilność) wolności i zdeterminowania wszelkich wydarzeń, w tym ludzkich działań. Zatem pierwszy sposób, w jaki można kwestionować stanowisko Łukasiewicza, to

⁴ Jeśli w dalszej części artykułu po cytacie podany jest tylko numer strony, to cytat ten odnosi się do pracy Łukasiewicz 1961b.

obrona kompatybilizmu. Oczywiście niemożliwe byłoby tutaj choćby pobieżne omówienie tego niezwykle trudnego i złożonego sporu. Dlatego zostawmy to i zajmijmy się innymi sprawami. Na użytek dalszych rozważań przyjmijmy korzystne dla Łukasiewicza założenie, że kompatybilizm jest fałszywy, że istnienie wolności z natury rzeczy wymaga prawdziwości indeterminizmu metafizycznego. Przez „wolność” będę więc od tej pory rozumiał wyłącznie wolność o charakterze indeterministycznym.

Chciałbym zacząć od argumentu z ciągiem zdarzeń, zawierającego w sobie nieskończone sekwencje ograniczone dwoma chwilami, a więc rozpoczynające się dopiero w pewnym momencie. Przykład taki ma, zdaniem Łukasiewicza, podważyć tezę, jakoby determinizm wynikał z zasady przyczynowości. Trudno się z tym nie zgodzić. Jeśli jednak chcemy traktować ten model jako coś, co umożliwia istnienie wolności, to mogą pojawić się problemy. Sam Łukasiewicz w swojej pracy nie określa jednoznacznie, jak rozumieć wolność; ogranicza się jedynie do tego, że brak odwieczności prawdy (a więc niezdecydowanie przyszłości przez przeszłość) jest jej koniecznym warunkiem. Formułuje też niejasną uwagę, że wolność, o ile jest, ukrywa się w jakimś zakątku nieskończoności. Według Łukasiewicza nie byłoby wolności, gdyby przyczyny wszystkich faktów istniały odwiecznie. Skoro zatem istnieje wolność (polegająca na istnieniu wolnych działań), to przyczyny pewnych faktów (mianowicie działań wolnych) nie istnieją od zawsze. Działania wolne to takie działania, które należą do ciągów przyczynowych rozpoczynających się dopiero w pewnym momencie. Należy jednak zadać pytanie: skąd ciągi takie się w ogóle biorą, jaka jest racja ich istnienia, dlaczego rozpoczynają się akurat w tej, a nie innej chwili i dlaczego zawierają akurat takie, a nie inne zdarzenia? Ponieważ ciągi te zawierają działania wolne, to nasuwająca się odpowiedź jest następująca: ciągi te istnieją i są takie, jakie są, ponieważ tak zdecydowaliśmy; nasz wolny wybór jest racją ich istnienia i ich właściwości. W przeciwnym razie należałoby uznać, że wzięły się one znikąd i nie bardzo byłoby wiadomo, dlaczego należące do nich akty mielibyśmy nazywać rzeczywiście wolnymi. W jaki jednak sposób wolny wybór może być racją istnienia ciągu?

Najbardziej naturalną interpretacją pojęcia racji jest pojęcie przyczyny, jednakże nie ma i nie może mieć ono w tym przypadku zastosowania. Po pierwsze, działania zapoczątkowujące przyczynowo ciągi zdarzeń same musiałyby być zdarzeniami pozbawionymi jakiegokolwiek przyczyny, a to jest niezgodne z zasadą przyczynowości, którą Łukasiewicz chce przecież zachować. Po drugie, relacja bycia przyczyną łączy ze sobą zdarzenia, a nie sekwencje zdarzeń⁵; mówienie o przyczynie sekwencji byłoby błędem kategorialnym. Nie można być przyczyną sekwencji zdarzeń, tak jak nie można być matką zbioru ludzi - przyczyna jest zawsze przyczyną konkretnego zdarzenia, a matka jest zawsze matką konkretnych, żywych ludzi, nie zaś abstrakcyjnego bytu, jakim jest zbiór tych ludzi. Mógłby ktoś zaoponować, że istnieją przecież sensowne sposoby powiedzenia, że relacja bycia przyczyną łączy coś innego niż zdarzenia; np. można sensownie powiedzieć, że przyczyną pewnego zdarzenia jest *rzecz* lub *osoba*, a nie zdarzenie. To prawda, jednakże taki sposób mówienia daje się przełożyć na mówienie o samych zdarzeniach, który wydaje się najbardziej podstawowy, choćby ze względu na swoją jednorodność, tzn. sytuację, w której relacja bycia przyczyną operuje na zbiorze obiektów jednego rodzaju. (Jedną z korzyści takiej sytuacji jest umożliwienie istnienia łańcuchów przyczynowych: zdarzenie będące przyczyną samo może mieć przyczyny w postaci innych zdarzeń, natomiast rzecz będąca przyczyną przyczyny już nie posiada, więc istnienie łańcuchów jest tu wykluczone.) Przekład taki wygląda następująco: rzecz lub osoba jest przyczyną (w sensie pochodnym) pewnego zdarzenia, gdy przyczyną (w sensie podstawowym) tego zdarzenia jest zdarzenie polegające na pewnym działaniu tej rzeczy lub osoby. Podobnego przekładu nie da się jednak zastosować w przypadku Łukasiewicza. Jedyna, jak się zdaje, możliwa parafraza zdania „X jest

⁵Łukasiewicz mówi o „faktach”, a nie zdarzeniach, ale można uznać, że chodzi o to samo. Wprawdzie w swojej wcześniejszej pracy *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny* z 1907 roku Łukasiewicz uznał, że stosunek przyczynowy łączy pewne inne stosunki, mianowicie stosunki posiadania pewnej cechy przez pewien przedmiot (Łukasiewicz 1961a, s. 52), jednakże można przyjąć, że stosunki te to właśnie zdarzenia bądź fakty. Niezależnie od tego, czy interpretacja taka jest możliwa, czy nie, dla obecnych rozważań istotne jest tylko to, że w *O determinizmie* Łukasiewicz mówi *explicite* o faktach jako członach stosunku przyczynowego. Za ewentualne niekonsekwencje bądź zmianę poglądów odpowiedzialny jest więc wyłącznie sam Łukasiewicz.

przyczyną sekwencji zdarzeń S” zdaniem zawierającym w podstawowy sposób rozumianą relację bycia przyczyną jest następująca: „A jest przyczyną pierwszego zdarzenia z sekwencji S”. Taka parafraza jest jednak niedostępna, gdyż, z założenia, w sekwencji tej nie istnieje pierwsze zdarzenie. Z tego względu błąd kategorialny nie może zostać uchylony. Niemożliwość przyczynowej interpretacji uwarunkowywania ciągów zdarzeń przez wolne wybory sprawia, że uwarunkowywanie to - a tym samym wolność działań jako taka - jest czymś skrajnie tajemniczym i nie wiadomo, jak można by to bliżej wyjaśnić oraz powiązać z empiryczną wiedzą o przyrodniczych uwarunkowaniach ludzkich zachowań. Łukasiewicz, nie przeprowadzając przedstawionych powyżej rozważań, zdawał się przeczuwać ten stan rzeczy: „Możemy jakoś sami kształtować przyszłość świata wedle naszych zamierzeń. Jak to jest możliwe, nie wiem: wierzę tylko, że to jest możliwe” (s. 126).

Kolejnym zagadnieniem jest uwaga, jaką Łukasiewicz opatrzył przedruk swojego przemówienia. Píše on: „w chwili gdy wygłaszałem tę mowę, nie były jeszcze znane fakty i teorie z zakresu fizyki atomowej, które doprowadziły później do podważenia determinizmu” (s. 114). Argument ten jest jednak niewiążący. Należy bowiem pamiętać, że pojęcie indeterminizmu, tak jak samo pojęcie przyczyny, nie jest pojęciem fizycznym, lecz filozoficznym (metafizycznym); indeterminizm nie może więc być konsekwencją twierdzeń naukowych, lecz co najwyżej ich interpretacją. To jednak nie koniec. O ile bowiem np. deterministyczna interpretacja mechaniki klasycznej była przyjmowana powszechnie jako zupełnie naturalna, o tyle zagadnienie interpretacji mechaniki kwantowej w kwestii determinizmu jest zagadnieniem nadzwyczaj spornym. Zwolennicy tzw. kopenhaskiej interpretacji mechaniki kwantowej sprzyjają wykładni indeterministycznej, ale interpretacja ta, mimo swojej popularności, nie jest oficjalnie uznana przez naukę. Wielu fizyków nie godziło i nie godzi się na rzekome indeterministyczne konsekwencje fizyki kwantowej; należał do nich m. in. Albert Einstein, który mawiał w związku z tym, że „Bóg nie gra w kości”. Wszystko to sprawia, że argument Łukasiewicza z fizyki kwantowej, mający rozstrzygać problem deterministyczności świata na korzyść indeterminizmu, sam okazuje się jednym wielkim problemem.

3. Trudności pragmatyczne. Dotychczasowe zarzuty miały charakter teoretyczny - wskazywały na niekonkluzywność argumentacji przeciwko determinizmowi oraz trudności z wyjaśnieniem natury wolności. Przejdę teraz do zarzutów o charakterze praktycznym. Łukasiewicz nadaje względom pragmatycznym zasadnicze znaczenie w rozstrzygnięciu problemu determinizmu. Skoro bowiem „determinizm nie jest poglądem lepiej uzasadnionym od indeterminizmu”, to wolno nam, „nie narażając się na zarzut lekkomyślności, opowiedzieć się przy indeterminizmie” (s. 126). Zdaniem Łukasiewicza, indeterminizm zasługuje na przyjęcie, ponieważ ma on dobroczynne konsekwencje dla sposobu, w jaki postrzegamy swoje życie i otaczający nas świat. Jedną z takich konsekwencji jest istnienie wolności (rozumianej indeterministycznie). Determinizm jest bowiem obrazem ponurym, w świetle którego „w dramacie wszechświatowym odgrywamy tylko rolę marionetek. Nie pozostaje nam nic innego, jak przyglądać się widowisku i czekać cierpliwie końca” (s. 116). Tymczasem Łukasiewicz, ku pokrzepieniu serc, chce pokazać, że wcale tak nie jest, i pisze: „wolno nam bowiem wierzyć, że nie jesteśmy jedynie biernymi widzami dramatu, lecz i aktorami czynnymi. Spośród możliwości, które na nas czekają, możemy wybrać możliwości lepsze, a uniknąć gorszych. Możemy jakoś sami kształtować przyszłość świata wedle naszych zamierzeń. Jak to jest możliwe, nie wiem; wierzę tylko, że to jest możliwe” (s. 126). Oprócz wolności indeterminizm ma jednak mieć jeszcze inne pozytywne konsekwencje. Łukasiewicz mówi:

„Ale i przeszłość powinniśmy traktować nie inaczej niż przyszłość. Jeśli z przyszłości to tylko dziś jest realne, co wyznaczone jest przyczynowo przez chwilę dzisiejszą, a zaczynające się w przyszłości łańcuchy przyczynowe należą dziś jeszcze do sfery możliwości, to i z przeszłości to tylko dziś jest realne, co dziś jeszcze działa w swych skutkach. Fakty, które w swych skutkach wyczerpały się całkowicie, tak że wszechwładzący nawet umysł nie mógłby ich wywnioskować z faktów dziś się dziejących, należą do sfery możliwości. Nie można o nich twierdzić, że *były*, lecz tylko, że *były możliwe*. I dobrze jest tak. W życiu każdego z nas zdarzają się ciężkie chwile cierpienia i jeszcze cięższe chwile winy.

Radzi byśmy wymazać te chwile nie tylko z pamięci naszej, ale i z rzeczywistości. Oto wolno nam wierzyć, że gdy wyczerpią się wszystkie skutki tych chwil fatalnych, choćby to się stało dopiero *po* naszej śmierci, wtedy i one same wykreślone będą ze świata rzeczywistego i przejdą w krainę możliwości. Czas koi troski nasze i niesie nam przebaczenie” (s. 126).

W tym niezbyt długim cytacie tkwi całe gniazdo problemów, które postaram się teraz wydobyć i omówić. Po pierwsze, nie ma wcale analogii między istnieniem przyszłości a istnieniem przeszłości: fakty przeszłe nie przestają być faktami tylko dlatego, że wyczerpały się ich skutki, nawet jeśli przyjmiemy, że fakty przyszłe są określone tylko o tyle, o ile dziś określone są ich przyczyny. Postulat równorzędnego traktowania przyszłości i przeszłości pozostaje zatem nieuzasadniony. Domaganie się takiej równorzędnności oznacza również zaprzeczenie wieczności prawdy, co jest zadziwiające, ponieważ na początku swoich rozważań Łukasiewicz zapewniał nas, że pogląd ten uważa za jak najbardziej intuicyjny. Przyjmijmy jednak za autorem, że prawda rzeczywiste nie jest wieczna, że może przestawać istnieć (tzn. że zdanie, prawdziwe w pewnym momencie, może w pewnym momencie późniejszym tę prawdziwość utracić⁶). Czy z pragmatycznego punktu widzenia jest to korzystne? Ma to być korzystne, bo unicestwione zostaną nasze złe czyny, zostaną wymazane z rzeczywistości. Jest to jednak miecz obojeczny: w ten sposób unicestwione zostaną również czyny dobre, co należałoby uznać za konsekwencję nad wyraz antypragmatyczną i niekorzystną dla naszego samopoczucia moralnego. Innym argumentem mającym przemawiać za odrzuceniem wieczności prawdy ma być niesienie nam ukojenia w cierpieniu. To wydaje mi się jednak zupełnie niepoważne: perspektywa *przyszłego* wymazania z rzeczywistości *aktualnie* doznawanego cierpienia nie stanowi jakiegokolwiek ulgi dla tego, co się przeżywa w teraźniejszości.

Kolejnym argumentem za podważeniem wieczności prawdy ma być kwestia winy i przebaczenia: nasze winy mają zostać wymazane z histo-

⁶ Oczywiście nie chodzi tu o trywialny przypadek zdań okazjonalnych, lecz o zdania kompletne, nazywane również - *nota bene* - zdaniami wiecznymi, takie jak „Warszawa jest stolicą Polski w 2011 roku”.

rii, abyśmy otrzymali przebaczenie. Również ta idea wydaje mi się całkowitym nieporozumieniem. Przebaczenie jest aktem, jakiego wobec jednej osoby lub grupy osób dokonuje inna osoba lub grupa osób. Gdyby zaś cała nasza cywilizacja miała kiedyś zginąć, to nie wiem, na czym miałyby polegać to, że nasze złe czyny zostaną wybaczone. Wszak kosmos sam z siebie nie jest w stanie nikomu niczego przebaczyć. Nie widać również żadnego związku między przebaczeniem a wymazywaniem z dziejów. Jeżeli komuś przebaczymy, to przecież nie negujemy jego winy, przeciwnie, potwierdzamy ją, ale przestajemy ją wyrzucać. Ponadto, nikt w ogóle nie może *wiedzieć*, czy pewne jego czyny wyczerpią się w skutkach; może się bowiem zdarzyć, że skutki czyichś czynów będą trwać całą wieczność. Ta niepewność całkowicie niweczy możliwość uzyskania tu i teraz jakiegokolwiek związanego z tym komfortu psychicznego, nie mówiąc już o tym, że niektórzy ze względu na ogrom wyrządzonego przez siebie zła na taki komfort po prostu nie zasługują. Łukasiewicz dwukrotnie opatruje swoje tezy komentarzem „i dobrze jest tak”. Widać tu wyraźnie, jak duży nacisk kładzie on na pragmatykę. Jednakże, jak widać, ze względów pragmatycznych należałoby przedstawione przez niego koncepcje właśnie odrzucić, a nie przyjąć.

Na początku moich rozważań pojawiła się kwestia grzechu, i na koniec chciałem poruszyć ją jeszcze raz, choć już całkiem dosłownie, a nie metaforycznie. Jak wiadomo, Łukasiewicz był głęboko religijnym katolikiem. Z pewnością uznawał więc, że na sądzie ostatecznym Bóg będzie rozliczał nas z naszych win. Jeżeli jednak Łukasiewicz twierdzi, że czyjeś złe czyny zostają (lub mogą zostać) w końcu wymazane z rzeczywistości, że przechodzą w krainę czystej możliwości, to przecież nie będzie można powiedzieć, że dany człowiek w ogóle popełnił jakieś zło; grzesznik mógłby na sądzie powiedzieć do Boga: „ja tego nie zrobiłem, nie możesz mnie ukarać, ten czyn nie należy do rzeczywistości”, i Bóg musiałby przyznać mu rację. Z tego samego powodu Bóg nie będzie mógł nas nagrodzić za nasze dobre uczynki, gdyż jeśli wyczerpią się one w skutkach i zostaną wymazane ze świata, po prostu nie będzie prawdą, że dana osoba rzeczywiście dokonała tych dobrych uczynków. Nie zarzucam tego Łukasiewiczowi z pozycji

religijnych, gdyż takowych nie zajmuję; chodzi mi tylko o wskazanie na dość rażąco niekonsekwencję w poglądach samego Łukasiewicza.

Na koniec przedstawionych tu uwag krytycznych muszę oddać nieco sprawiedliwości autorowi i zaznaczyć, że otwarcie zastrzega się on, iż jego wywody nie satysfakcjonują go do końca, jeśli chodzi o rygory naukowej ścisłości. Uważa, że jego rozważania „to tylko próba bardzo niedoskonała, z której może ktoś kiedyś skorzysta, wnosząc na tych prymitywnych dociekaniach syntezę ściślejszą i dojrzalszą” (s. 115). Myślę, że w świetle przedstawionych przeze mnie argumentów samokrytyka ta okazała się - na nieszczęście dla samego Łukasiewicza - słuszna. Jeżeli ktokolwiek będzie próbował iść za radą Łukasiewicza i wykorzystać jego rozważania dla obrony indeterminizmu, indeterministycznie pojętej wolności i innych poglądów, takich jak brak wieczności prawdy czy kauzalne wyczerpywanie się negatywnych aksjologicznie zdarzeń, to będzie musiał mieć świadomość konieczności odparcia poważnych zarzutów.

Bibliografia:

Arystoteles (1975), *Kategorie i Hermeneutyka z dodaniem «Isagogi» Porfiriusza*, przeł. K. Leśniak, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Łukasiewicz J. (1961a), *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*, w: idem, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, oprac. J. Słupecki, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Łukasiewicz J. (1961b), *O determinizmie*, w: idem, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, oprac. J. Słupecki, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Summary

Polish logician and philosopher Jan Łukasiewicz formulated around 1920 a three-valued logic, which had a very explicit philosophical background, namely indeterminism. Łukasiewicz believed that we have to reject classical logic in order to maintain indeterminism, which is a necessary condition for the existence of freedom and other phenomena desirable from the pragmatic point of view. In the paper I argue that Łukasiewicz's conceptions face significant problems. Particularly I am trying to show that indeterminism affirmed by the philosopher leads to consequences highly unwelcome from the pragmatic approach taken by Łukasiewicz.

Key words: three-valued logic, indeterminism, freedom, pragmatism.

WITOLD MACKIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

PAMIĘĆ NASZA, ALE NIE WASZA!

Pamięci ofiar katastrofy samolotu prezydenckiego pod Smoleńskiem, w pierwszą rocznicę tragedii

Wprowadzenie. Współczesna świadomość własnego przemijania, oraz przemijania wszystkiego co nas otacza, jest takim samym przedmiotem badań, jak inne działy i składniki ludzkiej wiedzy. Inaczej mówiąc, pamięć jest takim samym faktem obiektywnym, jak inne przedmioty istniejące w świecie rzeczy, zmienne i przemijające. Poglądy na to, jaka pamięć jest, lub jaka być powinna, są składową sporów o to, jaka jest tożsamość jednostek, grup społecznych i całych narodów. Są to spory o kształt tradycji, obyczajów, naszej troski o dokonania (pozytywne i negatywne) tych, którzy odeszli, ale i o to, co było udziałem wciąż żywych (problem odpowiedzialności). Jest więc pamięć tożsama ze świadomością istnienia.

Zmiana powszechna. Przez długie wieki podstawą do formułowania wszelkiej wiedzy, w tym także o pamięci, była zasada identyfikacji (arystotelizm). Jednocześnie toczono spory, czyje argumenty rzeczowe są bardziej, a czyje mniej trafne w rozpoznawaniu tzw. stanu rzeczy, także tego dziejącego się „tu i teraz”. Górę brały względy pozamerytoryczne, motywowane najczęściej przesłankami ideowymi, politycznymi, gospodarczymi i wieloma innymi. Przyszedł więc czas, aby tę praktykę pełną hipokryzji (nasza prawda, nasze racje, nasz obraz świata itp.) usankcjonować i orzec, że taki właśnie jest sens ludzkiego istnienia: różnić się, ale potrafić współistnieć.

Pamięć gorejąca. Mam na uwadze fakt, wydarzenie, zbieg okoliczności, do którego bezpośrednio zainteresowana osoba czy osoby nie przywiązują większej wagi. Przekaz o nim będzie w przyszłości oceniany jako zbyteczny bądź nieistotny. Jednak znajdzie się ktoś, kto z czasem w tym niedawnym wydarzeniu zacznie upatrywać mistyczne

spełnienie się oczekiwanej przepowiedni, tajemny znak losu, złowieszczy wzrost sił niszczycielskich itp. Dzięki umiejętnej perswazji zrodzi się tzw. fama, to znaczy przekaz o zjawisku nadnaturalnym, którego nie można już (ani jeszcze nie) zweryfikować, ale w tym tkwi jego siła i wzrastający rozgłos. Ludzie zaczną pielęgnować pamięć nie o tym, co rzeczywiście miało miejsce, ale o tym, o czym chcą i pragną pamiętać. Dzięki takiemu zbiegowi okoliczności zrodzi się legenda albo mit. Dzieło, które wykroczyło poza swój czas, zaczyna żyć „własnym życiem” i staje się samospełniającą się przepowiednią albo przekleństwem, oczekiwanym rajem albo nieuchronną apokalipsą. Stanie się coraz bardziej kulturotwórczym, państwowotwórczym, integrującym rozproszone grupy - elementem świadomości potocznej, zwłaszcza odświętnej, identyfikowanej z narodową (plemienną) tożsamością (np. niektóre pieśni religijne i obrządki, powstałe anonimowo i przypadkowo, ale trafiające w oczekiwany gust, wzmacniają poczucie więzi wyznaniowej, a nawet narodowej; obce niegdyś, ale dzisiaj już „nasze” kolędy, pastorałki, opowieści o bohaterach i ich niezwykłych czynach). Z czasem taka pamięć kumuluje się w ludzkich umysłach, są dodawane nowe elementy baśniowe, które z czasem wchodzą w skład codziennych i nieodłącznych praktyk życiowych. Nierzadko takie przekazy, chociaż świadomie fantazyjne, wprowadzają w życie ludzi określone style zachowań skrzętnie kultywowanych.

Pamięć gasnąca. Kto uprawiał sport wyczynowy, osiągał sukcesy i zyskał ogólny splendor, ten wie, jak bolesne są doświadczenia związane z naturalnym załamaniem formy, popularności i sławy. I chociaż ulubieniec publiczności mówi o swojej glorii, że „dla takich chwil warto żyć”, czas nieuchronnie robi swoje, ludzie znajdują nowych ulubieńców, a dawni przejdą w niepamięć, nawet niesławę i poniewierkę życiową. Mówi się, że łaska pańska na pstrym koniu jeździ, chociaż nieliczni stają się narodowymi bohaterami na wieki, a w swoim życiu opływają w dostatek i zasłużone względy sympatyków (szczególnie wówczas, gdy decyzją odpowiedniego organu czyjeś imię i nazwisko staje się patronem cyklicznych uroczystości, imprez sportowych czy kulturalnych, ale to są rzadkie sploty okoliczności).

Świat rzeczy i świat człowieka toczą się całkiem inaczej, prawie w całości poza ludzką świadomością i jakąkolwiek pamięcią. Bogactwo informacji w nas i poza nami jest nieprzebrane, a procesy ich odkrywania - nieskończone (błędne jest przekonanie niektórych metafizyków, że nauka się starzeje, bo niczym wyrobnik, zrobiła swoje i „może odejść”). Z nieskończonego ciągu zdarzeń przeszłych i oczekiwanych (przyszłych) wydobywamy niewiele, a wiedza o nich jest cząstkowa bądź błędna. O tych zdarzeniach mogę sformułować tylko jedno zdanie absolutnie pewne, ale o nikłej wartości poznawczej: **coś gdzieś kiedyś się wydarzyło, coś gdzieś kiedyś zaistnieje.**

Oto polną drogą dostojnie kroczy stado krów. Jedna z nich, ku swojej uciechy, wypróżniła się na poboczu, bo jest dobrze prowadzona przez właściciela. On zaś na to wydarzenie nie zwrócił uwagi, ani nikt poza nim, teraz i w przyszłości. To jeden z faktów, który przemija niezauważony, chociaż dla przyrody (nieświadomej przecież) ma duże znaczenie. Takich faktów, niedostrzeżonych, niezauważonych, a nawet jeśli tak, to szybko zapomnianych, dzieje się nieskończona ilość. Przeciętny człowiek, ale i każdy - z ich bogactwa wybiera tylko te, które są niezbędne do jego przetrwania. Cała reszta to „ziemia nieznana”. Taką jest przyczyna ludzkich tęsknot o istnieniu umysłu, który swoją przenikliwością ogarnia całość istnienia. I na tym, jak mówili Sokrates i Blaise Pascal, polega nasza nędza: człowiek wie, że nic nie wie. A to, co wie, przemija razem z nim, prędzej lub wolniej, ale zazwyczaj prędzej. Takie jest doświadczenie potoczne, ale nie tylko potoczne. Dawno już zauważono, że teorie naukowe zawsze można sfalsyfikować, ale nigdy nie można absolutnie potwierdzić ich prawdziwości, bo łańcuch powiązań przyczynowych jest nieskończony (chodzi o nauki empiryczne, wyjaśniające).

Czy nauka jest jakimś specjalnym, doskonalszym kondensatorem zdolnym do gromadzenia informacji o zachodzących zjawiskach i strzępach ludzkiej świadomości? Rozpaczliwe pragnienie zaznania „istnienia utrwalonego” skłania nas do takich oczekiwań: podobno nauka gwarantuje nam nieśmiertelność. Nic bardziej błędnego, chociaż stopień jakości pamięci naukowej jest bez porównania większy niż pamięci potocznej.

Badacz nie odkrywa świata w jego naturalnym kształcie, ale tyle z niego czerpie, ile może, ze względu na narzędzia, dotychczasowe ustale-

nia, dostęp do funduszków, zespół współpracowników oraz narzucone przez zwierzchników (opinię publiczną) cele i zadania. Inni badacze mogą zajmować się podobnym problemem, na swój sposób, niekiedy dokładniej i szybciej (konkurencja w nauce). Jednak rzeczywistych odkryć jest niewiele, większość wysiłków naukowców związana jest z „produkcją” tytułów naukowych i realizowaniem karier zawodowych, chociaż tym samym wzrasta wskaźnik wykształcenia społeczeństwa, co, ze względów gospodarczych i politycznych (fachowość kadr) także ma istotne znaczenie. Po jakimś czasie po tych wyrobnikach nauki słuch ginie, idą w niepamięć, jedynie służą jako źródło danych statystycznych, najczęściej anonimowych. (Może czas pomyśleć nad tym, aby każdy doktorat, jako warunek niezbędny, realizował cele społeczne i edukacyjne? Ktoś powie: to jest utopia, bo jakie gremia miałyby rozstrzygać ten problem? Ponadto niektóre plany badawcze i rozprawy odrzucone jako miałkie i bezużyteczne, po latach stawały się prawdziwymi szlagierami naukowymi).

Rzetelność badawcza. Są jednak dziedziny wiedzy, od których oczekuje się bezstronności procedur badawczych, chociaż jest to postulat trudny z realizowania. Najczęściej są to reprezentanci nauk związanych z badaniem wielkości idealnych, abstrakcyjnych, np. nowych konfiguracji liczb, kątów i płaszczyzn oraz innych przedmiotów wydobytych z „czystej świadomości”. W odniesieniu do praktyki społecznej mają one sens jedynie regulatywny, służą jako model, wzorzec, ale niejako zadanie do spełnienia (żadnemu architektowi czy budowniczemu nie udało się, i nie uda się wznieść budowli, w której ściany byłyby względem siebie ustawione pod zaplanowanym kątem prostym, bo nie istnieją nawet narzędzia umożliwiające stwierdzenie takiej zależności kątowej, ze względu na niemożność wyznaczenia punktu geometrycznego, zatem i odcinka, okręgu, każdego kąta itp.).

W obrębie ludzkiej pamięci dzieje się podobnie: nieprecyzyjność odczytywania, utrwalania i przekazywania wiadomości jest zastraszająco wybiórcza. Dlatego posługujemy się zapisem elektronicznym, który także ma określoną pojemność, przepustowość, taką a nie inną optymalizację danych itp. (dzięki tej stałej nieokreśloności technicznej i każdej innej, możliwy jest nieustający postęp wiedzy). Dlatego zwolennicy

„niedokończonych” teorii wiedzy i stale obecnych „niedomknięć” wyjaśniających, zarzucają reprezentantom nauk ścisłych i logicznych, że nie są otwarci na świat, wiodą żywot samotniczy, cenią przejrzystość i kompletność konstrukcji poznawczych oraz realizują introwertyczny model osobowości. Ci ostatni nawołują także innych, by odrzucili sentymenty przeszłości, a żyli chwilą obecną i jej realiami.

Tymczasem wszelkie badanie czegokolwiek obarczone jest fragmentaryczną pamięcią o dokonaniach poprzedników, także fragmentarycznych i częściowych. Wyznaczanie celów poznawczych, o czym już była mowa, jest efektem wielu subiektywnych okoliczności i mód. Nie znaczy to, że - z uwagi na powyższe niedoskonałości metodologiczne - należy głosić potrzebę relatywizmu poznawczego; istnieje jednak potrzeba uwzględniania innych, także odmiennych punktów widzenia oraz potrzeba rezygnacji z bezwzględnego faworyzowania własnych upodobań myślowych, częstokroć wpływających z tępego uporu i bezkrytycznych nawyków.

Wyjaśnianie różnych „spraw tego świata” motywowane jest potrzebą zaspokojenia ciekawości poznawczej (odrzucając tezę o istnieniu poznawania absolutnie bezinteresownego: nawet satysfakcja z tego, że się wie coś, czego inni jeszcze nie poznali, jest potężnym bodźcem działania), czyli „dochodzenia do prawdy” (przy ciągle niedoskonałych możliwościach jej zdefiniowania); potrzebą ferowania sprawiedliwych wyroków wobec sprawców szkodliwych zdarzeń (przy ciągle niedoskonałych możliwościach określenia, co to jest dobro); potrzebą konstruowania wizji przyszłości, lepszej od wizji naszych konkurentów (przy ciągle niedoskonałych możliwościach wyboru i - ostatecznie - jedynie oczekiwaniu na przypadkowe „zrządzenie losu”) itp. Jednak pewien postulat postępowania badawczego, zwłaszcza w naukach społecznych, mogłoby być dobrze uzasadniony, a brzmi on tak. Kto w sposób celowy rezygnuje ze znanych sobie informacji po to, aby konstruować „prawdę” tendencyjną, jest oszustem. Kto, jako ekspert i rzeczoznawca, odkrył niedoskonałości ocenianej pracy badawczej, ale ich nie ujawnia dla „świętego spokoju” bądź z innych, partykularnych względów, jest oszustem. Kto, jako członek jakiegoś trybunału, osądza innych nie zgodnie z przyjętymi ustaleniami wyjaśniającymi, ale zgodnie z tezą założoną *a priori*, jest

oszustem i powinien być ścigany z mocy prawa. I tak dalej, i temu podobne.

Innymi słowy: zło czynią nie tylko ci, którzy niewłaściwie postępują, kiedy kierują się ograniczoną i prymitywną wiedzą, ale zło czynią ci, którzy to złe postępowanie znają, ale przemykają na nie oczy (jak uliczni obserwatorzy, którzy nie reagują na wybryki chuliganów, bo nie chcą sobie „komplikować życia”). Wiele zła społecznego czyni się poprzez dopuszczanie tak zwanych „klausul tajności”, czy ujawnianie okoliczności niektórych zdarzeń po kilkudziesięciu latach, ze względu na aktualną „grę polityczną”, bądź nie ujawnianie ich w ogóle, w nadziei, że czas stępi ludzką pamięć i poczucie doznanej krzywdy.

Tak oto zło zbiera swoje żniwo, a bardzo często występuje pod sztandarami chwalebnych dóbr (przykład jeden z wielu: likwidacja niektórych placówek użyteczności publicznej, takich jak szpitali, szkół, sklepów - po to, aby osiągnąć inną wartość: dać szansę graczom giełdowym albo amatorom wysublimowanych rozrywek nocnych, którzy obficie zapłacą za dobra przez siebie pożądane, o wiele więcej niż emeryt kupujący chleb i mleko czy bezskutecznie poszukujący punktów żywienia z tanią i ciepłą strawą).

Od tysięcy lat w zakresie ludzkiej pamięci niewiele się zmieniło: jeśli dobrze zapłacisz, to masz prawo wymagać, a dziesięciu sprawiedliwych nie znajdziesz, choćby nawet ze świecą. (Chylę czoła przed uczestnikami wolontariatów i różnych akcji humanitarnych, ale to nie oni kręcą młyńskim kołem historii).

luty 2011 r.

Summary

Human memory is like human conscience: both are variable and fleeting. Memory, like everything, is various and relative. It takes on merely very small part of human experiences, whose - sooner and later - go into oblivion. This is why writing down of human experiences and experiments is a field of rich abuses.

Key words: memory, conscience, relative, experience, abuse.

MIROSŁAW JUSZKIEWICZ, ANDRZEJ OSTROWSKI
AWF w Krakowie

O ODPOWIEDZIALNOŚCI W KULTURZE FIZYCZNEJ

*Tylko człowiekowi właściwe jest to,
że może rozsądnie ryzykować swoim życiem.*
Michel Quoiat (1921-1997)

O człowieku cielesnym. Człowiek jest częścią rzeczywistego świata. „Doniosły jest jedynie fakt, że Przyroda istnieje przed wszelką działalnością człowieka i że zmienia się w sobie na ogół niezależnie nie tylko od działania człowieka, lecz także od jego istnienia. Ona jest też ostateczną podstawą jego bytu, jak też istnienia jego dzieł”¹. Realne, cielesne istnienie implikuje zatem możliwość aktywnego doświadczania siebie i nawiązywania kontaktów ze światem. Aby jednak móc wychodzić na spotkanie i komunikować się z otoczeniem, ciało musi być ciałem żywym, wyrażającym siebie wobec samego siebie i innych ludzi oraz przedmiotów; „(...) działanie ekspresyjne, aż do momentu śmierci, jest zawsze zaznaczeniem obecności ciała-w-świecie. Podobnie - jak *corps propre* - sam świat oczekuje „wysłowienia”, usensowienia - znaczącej artykulacji. W ten oto sposób samo ciało promieniujące ekspresją, ujawnia ów „geniusz ludzkiej dwuznaczności”, który przebywając w świecie, musi zawsze coś wyrazić, podjąć dialog i akty komunikacji, ale dokona tego zawsze jako ucieleśniona egzystencja”². Bycie ciałem daje potencjał wyrażania się ruchem, może człowiek wówczas poznawać i zdobywać świat. „Otóż doświadczenie ruchu naszego ciała nie jest szczególnym przypadkiem poznania (...). Trzeba raczej powiedzieć, że dostarcza nam ono sposobu dostępu do świata i przedmiotów”³. Dzięki

¹ R. Ingarden: *Książeczka o człowieku*. Kraków 1987, s. 13.

² P. Mróz: *Sztuka jako projekt. Filozofia i estetyka Maurice'a Merleau-Ponty'ego*. Kraków 2002, s. 68.

³ M. Drwięga: *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*. Kraków 2005, s. 204.

samowiedzy, że „ja mogę”, doświadcza podmiot intuicyjnego i intencjonalnego pragnienia przekraczania siebie i wychodzenia ku światu, ale i także goszczenia świata w sobie. Przynależna ciału właściwość percepcji „jest fenomenem intersubiektywnym; podstawą wspólnoty ludzkiej, koniecznym warunkiem nawet najbardziej elementarnej komunikacji międzypersonalnej, jest współprzeżywaniem przez wszystkich ludzi tego samego świata doznaniowego, który uświadamiają sobie oni refleksyjnie, każdy na swój własny sposób”⁴. Nawiązywanie takich relacji staje się podstawą kształtowania i korzystania z przestrzeni kulturowej, wzbogacając ludzkie istnienie, daje możliwość przekształcenia przyrody oraz tworzenia w świecie czegoś, czego wcześniej w nim nie było. Ciało staje się w tym kontekście podstawową kategorią istnienia. „Człowiek nie istnieje przed czy poza ciałem, lecz egzystuje w materialnym ciele, ściślej mówiąc: jest ciałem”⁵. Egzystencja implikowana jest posiadaniem ciała i samoświadomości - jest zatem człowiek jaźnią ucieleśnioną. Te dwa aspekty życia są nierozłączne; odrzucenie lub obniżanie doniosłości jednego z nich dezintegruje człowieka. Jednakże nawiązywanie koniecznych kontaktów ze światem, wychodzenie ku niemu i „wchłanianie” go w siebie, będąc podstawą samospelnienia, niesie równocześnie wielkie niebezpieczeństwo, związane z kruchością człowieczego istnienia. Szeroko rozumiany świat zewnętrzny może, w niesprzyjających okolicznościach, oddziaływać na podmiot w sposób obniżający jakość jego życia, a nawet powodując śmierć. Fundamentalnym i pierwotnym mechanizmem umożliwiającym przetrwanie, jest wspólny wszystkim istotom żywym pęd do utrzymania się przy życiu, zwany instynktem samozachowawczym.

Utrzymanie się przy życiu wymaga wielu zabiegów, na które istoty żywe poświęcają znaczną część dostępnego im czasu, często narażając się na różnorodne niewygody, a nawet ogromne cierpienia. Sądzić zatem można, że potrzeba przetrwania jest na tyle zasadnicza, czy to dzięki instynktom, czy też z powodu świadomego pragnienia doświadczenia pewnych wartości, że od zarania dziejów uzasadnia chęć jego możliwie długiego podtrzymywania. „Zapewne nie wszyscy pragną życia równie

⁴ L. Kołakowski, K. Pomian (red.): *Filozofia egzystencjalna*. Warszawa 1965, s. 417.

⁵ S. Kowalczyk: *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*. Lublin 2009, s. 91.

mocno, a są tacy, co wolą nie żyć niż nudzić się lub cierpieć: dowodem są samobójstwa. Jednakże są raczej wyjątkami; często nie ma wprost ceny, której by człowiek nie zapłacił za przedłużenie życia”⁶. W większości przypadków nawet brak osobowego spełnienia, poczucie życia nieszczęśliwego, niespełnione oczekiwania, a nawet skrajne wręcz cierpienia fizyczne lub psychiczne, nie są wystarczającym uzasadnieniem, by życie to z własnej woli zakończyć. „Przywiązanie do życia zdaje się mieć dwa źródła. Jednym źródłem jest sam proces życia, który sam przez się wywołuje uczucia przyjemne - tę radość istnienia, której Epikur twierdził, że jest osnową wszelkich doświadczanych przez człowieka przyjemności. (...) Ale ponadto życie jest warunkiem i zbiornikiem wszystkich dóbr, jakie człowiek posiada i z jakich korzysta. I to jest drugie źródło przywiązania do życia: że aktualnie czy choćby potencjalnie zawiera ono wielorakie dobra. I przywiązanie do życia jest przywiązaniem do wszystkiego, czego człowiek w życiu doświadczył, co zdobył, co posiadał”⁷. Sądzić jednak można, że prymarnym uzasadnieniem do pragnienia podtrzymywania egzystencji jest nadzieja na kontynuowanie życia szczęśliwego lub wiara w możliwość zmiany własnego losu w przypadku braku zadowolenia z życia; w znanym nam, materialnym świecie, jakakolwiek kontynuacja lub zmiana jest możliwa, jeżeli co najmniej utrzymywane jest trwanie cielesne - śmierć ciała kończy wszelkie doczesne nadzieje na dalszą realizację ludzkich oczekiwań, pragnień i wartości⁸. Dbłość o ciało winna być zatem konstytutywną troską człowieka dążącego do wzbogacania i podtrzymywania ziemskiego istnienia. Powszechnie doceniany we współczesnej kulturze europejskiej szacunek dla życia wyraża się tedy w dominującej części poprzez atencję dla ciała, jako podstawowego nośnika wszelakich wartości.

O wolności pragnień. Zachowania człowieka względem samego siebie i otaczającego świata realizowane są w dwóch zasadniczych przestrzeniach - niemotywowanej (ekspresyjnej, intuicyjnej) i motywo-

⁶ J. de La Fontanie, za: W. Tatarkiewicz: *O szczęściu*. Warszawa 1985, s. 502.

⁷ W. Tatarkiewicz : *O szczęściu*. Warszawa 1985, s. 503-504.

⁸ Nadzieja na spełnianie siebie w innych niż materialne, czyli w poza cielesnych formach istnienia, należy już do interpretacji metafizycznych, a te nie leżą w zakresie obecnych rozważań.

wanej (użytecznej, intencjonalnej)⁹. Działania ekspresyjne nie angażują woli człowieka, realizowane są głównie nieświadomie, postępowanie celowe ma natomiast intencję spowodowania zmian w podmiocie i otoczeniu. Zachowania niecelowe lokują życie w jego przyrodniczej przestrzeni, zaś użyteczne bliższe są jego kulturowemu obszarowi; i choć każde z nich przybliża człowieka do realizacji określonych potrzeb, to jednak działania intencjonalne w większym zakresie kształtują specyfikę człowieczeństwa. Dzięki świadomej aktywności możliwe jest nie tylko proste zaspokojenie doświadczanego stanu niedostatku (jako fundamentalnej cechy potrzeby¹⁰), ale także myślenie pragnieniowe, kreujące i odkrywające potrzeby oraz wartości, których spełnianie czyni człowieka szczęśliwszym i pełniejszym. W tym ujęciu to nie potrzeby związane z brakiem czegoś, ale raczej pragnienia kształtują człowieczy świat; ponieważ bycie ciałem warunkuje istnienie potrzeb i wartości, zatem szacunek dla podtrzymania takiej właśnie formy istnienia stanowić powinien podstawową płaszczyznę odniesienia dla intencjonalnych zachowań człowieka. Pragnienia skierowane są ku przyszłości (choć formułowane są pod wpływem doświadczeń przeszłych i przeżywaniu teraźniejszości) i wiążą się nadzieją, że zostaną satysfakcjonująco spełnione.

Potrzeby i wartości realizowane względem cielesności mogą mieć charakter konieczny lub stanowić względnie niekonieczne i intencjonalne dopełnienie ludzkiego istnienia; „najbardziej fundamentalnym jest tutaj podział na wartości egzystencjalne, których realizacja decyduje o istnieniu człowieka (jako jednostki, jako społeczności, jako ludzkości) i służy jego egzystencjalnemu bezpieczeństwu, oraz na wartości nieegzystencjalne - najtrafniej przyjdzie je nazwać esencjalnymi - których realizacja decyduje o specyficznym bytowaniu w świecie, wyrażając jego naturę, skądinąd stale rozwijającą się i podlegającą aksjologicznemu doskonaleniu. Uzasadnione jest też wprowadzenie - obok egzystencjalnych i esencjalnych - wartości ornamentalnych, czyniących życie ludz-

⁹ Por.: A. H. Maslow: *Motywacja i osobowość*. Warszawa 1990, s. 189-198.

¹⁰ Zob.: L. Hostyński: *Wartości użyteczne*. Lublin 1988, s. 58.

kie przyjemniejszym, wygodniejszym i piękniejszym”¹¹. Realizowanie wartości egzystencjalnych tworzy podstawę bytową, a nieegzystencjalnych jest wybieganiem ku potencjalnej pełni oczekiwanego istnienia - jest swoistą „nadbudową” prostego bycia. Możliwość podejmowania intuicyjnych i kulturowych zabiegów wobec własnego ciała, nie posiadających atrybutu konieczności (nie rozważa się tutaj wykonywania czynności zawodowych, choćby związanych z animowaniem kultury fizycznej), tworzy bardzo komfortową sytuację dla człowieka pragnącego samodzielnie podejmować życiowe decyzje. Staje się wówczas kultura fizyczna jedną z niewielu enklaw życia wolnego, w niewielkim stopniu ograniczonego koniecznością, ukierunkowanego na radość, zabawę, przyjemność i samodoskonalenie.

Aktywność fizyczna realizowana w sposób kulturowy jest zjawiskiem uwarunkowanym społecznie i poprzez społeczeństwo wpływa na jednostkę. Uświadomiona i satysfakcjonująca realizacja pragnień jest w przekazie kulturowym zazwyczaj uspołeczniwana, informując tym samym innych ludzi, jakie sposoby aktywności ruchowej najskuteczniej prowadzą do przeżywania zadowolenia. Stają się one w konkretnej kulturze formami dominującymi, najczęściej zalecanymi i w różny sposób promowanymi. Jednakże, kierując się nakazami pluralizmu w wyrażaniu swych preferencji ruchowych, nie można odmawiać prawa do przeżywania dobra w innych, mniej społecznie popularnych formach. Nawet najbardziej niszowe sposoby aktywności (dyscypliny sportowe), umożliwiające indywidualne spełnienie, nie powinny być deprecjonowane.

Niekonieczną aktywność ruchową określić można pojęciem rekreacji (odpoczynku), realizowanej w formie aktywnej. Przyjmując, że „wartość rekreacji fizycznej (...) wynika z jej następujących atrybutów:

- a) z aktywności, która jest jej cechą immanentną,
- b) z przeżycia wolności (swobody), które jej towarzyszy,
- c) z przyjemności (radości, zadowolenia), której dostarcza,
- d) z odprężenia, które powoduje,
- e) z rozluźnienia samokontroli emocjonalnej, które umożliwia,

¹¹ J. Lipiec: *Świat wartości. Wprowadzenie do aksjologii*. Kraków 2001, s. 42.

f) z bogactwa wrażeń i emocji, które wywołuje”¹²,
uznać można, że jest ona przejawem konstruktywnej, szczęśliwej wolności. W tym, w znacznym stopniu własnym, bo przez siebie wybranym świecie, czuje się człowiek wolnym dzięki dużym możliwościom wyrażania pragnień i oczekiwań wobec sposobów i okoliczności realizowania określonych form ruchu. Wolność owa podlega zazwyczaj pewnym samoograniczeniom wynikającym z uświadomienia sobie własnych możliwości (zewnętrznych i wewnętrznych - „na ogół świadomie tęsknimy do tego, co jest faktycznie możliwe do osiągnięcia”¹³) oraz uwzględniać powinna poczucie odpowiedzialności za siebie i innych ludzi. Człowiek nie może być wolnym tylko dla siebie, gdyż egzekwowanie wolności własnej w spotkaniu z drugim człowiekiem wpływa także i na niego. Pragnienia zinterioryzowane mogą zatem być całkowicie egoistyczne, jednak już ich realizacja uwzględniać powinna także istnienie we wspólnym świecie bliźniego. W ujęciu tym wolność staje się dla człowieka wartością etyczną, ujmowaną w kontekście zarówno indywidualnym, jak i społecznym. Niekonieczna aktywność ruchowa jest „(...) wytworem wolnych ludzi, którzy taki mają sport, jakim sobie go stworzą własną aksjologiczną aktywnością”.¹⁴ Samoograniczenie wolności w realizacji swych pragnień i dostosowanie się do określonych zasad gry tworzy sytuację korzystną dla satysfakcjonującego doświadczania wolności wszystkim uczestnikom tej gry.

O bezpieczeństwie w aktywności ruchowej. Życie człowieka podzielić można na dwa podstawowe okresy: czas pracy i wypoczynku. Obydwa te okresy wzajemnie, choć w różnych proporcjach, się dopełniają. Praca jest zazwyczaj niezbędna dla uzyskania środków do spełnienia co najmniej potrzeb egzystencjalnych, wypoczynek umożliwia przygotowanie organizmu do kontynuowania pracy oraz spożytkowania nadwyżki pozyskanych dóbr do realizowania pragnień. Czas odpoczynku wypełniany bywa na różne sposoby, lecz wyróżnić można dwie zasadnicze jego formy - bierną i czynną. Uznanie, że rekreacja to „sen-

R. Winiarski: Spór o istotę rekreacji fizycznej: dylematy teoretyczne - konsekwencje wychowawcze. „Wychowanie Fizyczne i Sport”, nr 2, 1991, s. 72.

¹³ A. H. Maslow: *Motywacja i osobowość*. Warszawa 1990, s. 68.

¹⁴ J. Lipiec: *Filozofia olimpizmu*. Warszawa 1999, s. 123.

sowne zagospodarowanie czasu wolnego od pracy i nauki w postaci odpoczynku biernego, czyli określonej dezaktywacji, lub odpoczynku czynnego, czyli określonej aktywacji fizyczno-psychicznej, tj. rozrywki (gry i zabawy) lub innych form odnowy psychosomatycznej i rozwoju własnej osobowości (np. w postaci systematycznie uprawianych ćwiczeń fizycznych lub czytelnictwa, albo udziału w życiu kulturalnym)”¹⁵ uwrażliwia na znaczenie wolności w podmiotowym wyborze sposobów regenerowania sił psychofizycznych. Są one równoprawne względem siebie, a określone preferencje wynikają z osobistych pragnień i nadziei. Zalecany byłby oczywiście, uznając arystotelesowską zasadę złotego środka, zrównoważony odpoczynek poprzez partycypowanie w różnych jego rodzajach - całkowicie biernym (sen lub np. opalanie się, oglądanie telewizji, oraz połączonym z jakąś aktywnością ruchową wzbogacającą człowieka; rekreacja aktywna (w kontekście intensywności zaangażowania ciała) może być z kolei bardziej-bierna - kibicująca (obserwująca) bądź bardziej-czynna - uczestnicząca (partycypująca). W bardziej biernym wymiarze będzie to wizyta w kinie, teatrze lub operze, wyjście do znajomych czy na mecz (w roli kibica). Rekreacja uczestnicząca to wykazywanie się ruchliwością o większej intensywności, np. praca na działce, spacer i marszobieg, aktywność turystyczna czy uprawianie różnych dyscyplin sportowych. Zaniechanie lub przydawanie nadmiernego znaczenia tylko niektórym z koniecznie dopełniających się sfer życia spłaszcza jego wielowymiarowość i nie służy dobru człowiekowi, czyniąc go istotą niepełną, nie wypełniającą swych potencjalnych możliwości.

Fundamentalnym warunkiem efektywnego i satysfakcjonującego wypoczynku jest szeroko rozumiane bezpieczeństwo mu towarzyszące zaspokojenie potrzeby bezpieczeństwa jest dla większości ludzi oczekiwaniem prymarnym. Z aktywnością człowieka dokonywaną wobec otaczającego świata, jak i także z jej minimalizowaniem, wiąże się występowanie różnorodnych zagrożeń; zarówno brak aktywności, jak i jej nadmiar, są dla człowieka niebezpieczne. W pierwszym odruchu sądzić by można, że pasywność jest dobrym gwarantem bezpieczeństwa, nie podejmowanie własnych działań wobec świata teoretycznie zmniejsza

¹⁵ Z. Łyko: *Filozofia rekreacji, sportu i turystyki*. Podkowa Leśna 2004. s. 66-67.

ilość niekontrolowanych z nim kontaktów, odsuwanie się od tego, co na zewnątrz, subiektywnie zwiększa poziom poczucia stabilizacji. Jednakże w realnym życiu nader często występują sytuacje, w których wydarzenia następują niezależnie od woli i nastawienia konkretnego człowieka, zatem powinien on przezornie przygotowywać się to mogących nastąpić wydarzeń. Nie sposób oczywiście przewidzieć wszystkich potencjalnych niebezpieczeństw, jednak aktywny, odpowiedzialny, zrównoważony i holistycznie prowadzony trening przygotowujący osobę do bezpiecznego znajdowania się w różnorodnych sytuacjach z pewnością służyć będzie jego dobru. Zatem to raczej nie lękliwe i asekuracyjne chowanie się przed światem, lecz intencjonalne i perspektywiczne przygotowywanie się do życia w heterogenicznej przestrzeni ludzkiej egzystencji zwiększa bezpieczeństwo jednostki i społeczeństwa.

Aktywność umysłowa czyni człowieka lepiej przygotowanym w niespodziewanych okoliczności wymagających myślenia, aktywność fizyczna zwiększa kompetencje do właściwego zachowania się w razie zagrożeń cielesnych, aktywność duchowa ułatwia zrozumienie innego człowieka, aktywność prozdrowotna zwiększa szansę na utrzymanie zdrowia; aktywność wszechstronna, realizowana w imię zinternalizowanych potrzeb, wartości i pragnień kształtuje człowieka holistycznie przygotowanego do życia w dostępnym mu świecie.

O odwadze w kulturze fizycznej. Nawiązywanie przez człowieka różnorodnych kontaktów z otoczeniem wymaga wykazania się odwagą, gdyż wchodzenie w interakcje z przedmiotami, a szczególnie innymi ludźmi, nie gwarantuje doświadczania oczekiwanego poziomu satysfakcji. Wykazywanie się odwagą w nawiązywaniu kontaktów ze światem zwiększa możliwości samorealizacji dzięki doświadczaniu bogactwa oferty potencjalnych wartości, którą świat ten oferuje. „Odwaga nie gwarantuje sukcesu, ale najczęściej przegrywają ci, którzy się boją”¹⁶. Osoby odważne, wychodzące ku otoczeniu, narażają się co prawda na wyższe ryzyko niepowodzenia, mają jednak także, dzięki swej aktywności, większe szanse na zrealizowanie wartości, które uczynią jego egzystencję bogatszą, pełniejszą i szczęśliwszą. Unikanie kłopotów poprzez wycofywanie i przyjmowanie postawy pasywnej nie rozwiązuje zazwy-

¹⁶ J. Koziński: *O człowieku - wielowymiarowym. Eseje psychologiczne*. Warszawa 1988, s.160.

czaj problemu, a powoduje u człowieka duży dyskomfort, wynikający ze zmniejszania się poczucia własnej wartości. „Dzięki odwadze człowiek rozwiązuje różnorodne problemy, w które uwikłane są zdarzenia zagrażające, niebezpieczne i ryzykowne. Ta nieustraszonosc pozwala osiągnąć cele godziwe i występnne, dobre i złe, konstruktywne i destruktywne, dzięki niej jednostka lub grupa mogą pomnażać dobrostan ludzkości i rozwijać kulturę. Mogą również przekraczać próg przyzwoitości i zwiększać obszary cierpienia”¹⁷. Jest ona zatem wielką wartością, jeżeli służy szeroko rozumianemu dobru, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i międzyludzkim. Winna ona zatem posiadać jako dominujący atrybut odpowiedzialności za dobro własne i drugiego, który znajduje się w przestrzeni naszego nań oddziaływania.

Udział w kulturze fizycznej fundowany jest poczuciem odpowiedniego stanu bezpieczeństwa. Pojęcie „odpowiedniego stanu” jest mocno uzależnione od oczekiwań konkretnego człowieka. W niektórych przypadkach wymaga się niemalże całkowitego jego zapewnienia, w innych akceptowalny, czy wręcz pożądaný, jest tzw. zastrzyk adrenaliny, czyli celowe prowokowanie ryzyka, a w niektórych sportach, nazywanych ekstremalnymi, poziom brawury bywa tak wysoki, że wręcz ocierający się o igranie z własnym lub cudzym życiem bądź zdrowiem. Pragnienie doświadczania określonych doznań fundowane być powinno fizycznymi możliwościami ich realizacji. Człowiek postępuje bezpiecznie wówczas, gdy dysponuje technicznymi możliwościami - zarówno w ujęciu sposobu własnego postępowania ruchowego, jak i niezbędnego technicznego wyposażenia - do wykonywania określonej czynności. Jeżeli podejmowane działania z dużą dozą prawdopodobieństwa przekraczają zdolność do ich realizacji, to nie można ich określić mianem odważnych, mających znamiona pomnażania dobra, lecz należy im raczej nadać odcień pejoratywny, nazywając ryzykanckimi. Jest to wówczas odwaga nierozumna, sprzyjająca powstawaniu zła. Kierując się w życiu poczuciem odpowiedzialności za siebie i innych nie należy zatem podejmować ryzyka niepotrzebnego, a jeżeli występujące zagrożenie jest nieodłączną składową określonego działania, to zapewnić sobie należy możliwość skutecznego zabezpieczenia. Oczekiwane wówczas procedury ratun-

¹⁷ Tamże, s. 163.

kowe powinny w jak najmniejszym stopniu narażać bezpieczeństwo innych ludzi, pamiętając przy tym, że w ostatecznym rozrachunku efekty ryzykanctwa dotyczą konkretnego, indywidualnego człowieka. Wydaje się także, że osoby prowokujące los „dla sportu” nie powinny oczekiwać nadmiernej ofiarności ze strony ratowników - chyba, że świadomie godzą się oni na „ratownictwo ekstremalne”. Bywa jednak, nawet kiedy człowiek postępuje odpowiedzialnie, nie podejmując nadmiernego i nieuzasadnionego ryzyka, że wskutek niespodziewanych okoliczności może wystąpić sytuacja nieoczekiwana, owocująca powstaniem rzeczywistego zagrożenia. Na poziomie indywidualnym powinien on mieć wówczas zdolność i ukwalifikowanie do podjęcia działań samoratowniczych, natomiast na poziomie społecznym tworzone są specjalne instytucje, zwiększające poziom bezpieczeństwa w najbardziej wrażliwych dziedzinach kultury fizycznej. Odwołanie się do własnych, nabytych i. wyćwiczonych wcześniej kompetencji oraz świadomość możliwości uzyskania pomocy ze strony innych ludzi wydatnie przyczynia się do satysfakcjonującego realizowania wartości bezpieczeństwa w czasie uczestnictwa w kulturze fizycznej, sprzyjając doświadczaniu dobrostanu w tej sferze życia.

Wykazując się tolerancją dla indywidualnego sposobu życia każdego zdrowego psychicznie człowieka należy zapewne zaakceptować i takie rodzaje aktywności ruchowej, które mogą nieść ze sobą negatywne skutki, jednakże przy uwrażliwianiu, że przekraczanie granic bezpieczeństwa powoduje zazwyczaj skutki nie tylko dla poszkodowanego, lecz także naraża na duże niebezpieczeństwo ludzi uczestniczących w ewentualnych akcjach ratunkowych oraz przyczynia się do strapienia ludzi powiązanych z nim różnymi więzami społecznymi. Wolność wyboru jednostki powinna być w tych wypadkach ograniczona poprzez uznanie i poszanowanie dla bezpieczeństwa i dobrostanu innych ludzi, którzy często bywają przymuszeni (zarówno moralnie, jak i prawnie) do podejmowania działań ratunkowych zagrażających ich dobru.

Odpowiedzialność w świadomości pragnień i ograniczeń. Światopogląd człowieka określa sposoby jego postępowania. Zarówno pasywna, jak i aktywna postawa przejawiana w określonych aspektach życia powoduje konkretne skutki. „Musimy sobie uświadomić i umiejęt-

nie ocenić zmiany w otoczeniu, które nasz własny akt działania wywoła swym ruchem wykonawczym. (...) Czy nie bywa tak, że jest się czynnym właśnie przez utrwalenie tego, co jest, zachowanie tego, co jest, bez zmian. A jeśli musi powstać zmiana jako wynik, to czy nie wystarczy zmiana w nas samych. (...) A jakże często czyn polega... na powstrzymaniu się od czynu! Więc kiedy jestem naprawdę czynny, a kiedy autentycznie bierny?”¹⁸ Prawem każdego człowieka jest wybór własnej ścieżki życiowej, jest on istotnym przejawem wolności. Wolnymi powinny być także wybory dokonywane względem ciała. Pamiętać jednak przy tym należy, że posiadanie ciała przydaje istnieniu dwa podstawowe sensy - istnienie-dla-siebie (ciało własne) oraz istnienie-wśród-innych (ciało komunikujące się). Będąc wyłącznie dla-siebie cieszyć się można prawie nieskrępowaną wolnością, lecz jej rzeczywisty zakres jest nie-określony, bo brak jest możliwości skonfrontowania swej przestrzeni swobody poprzez odniesienie się do innych. Dopiero bowiem zbliżenie się i poznanie innego bytu pokazuje, czy doświadczana wolność jest wolnością prawdziwą, czy też tylko jakąś jej namiastką. Żyjąc w przestrzeni społecznej konieczne jest poświęcenie przynajmniej części wolności własnej dla partnerskiego (współ-atencyjnego) koegzystowania z bliźnimi. Taka postawa wobec cielesności i intencjonalnych działań dlań podejmowanych przyczyniać się będzie do indywidualnie i społecznie satysfakcjonującego istnienia dzięki kreacji, eksploracji i internalizacji oczekiwanych wartości. Należą do nich te związane z pragnieniem wypoczynku, współzawodnictwa, zabawy oraz podtrzymania, przywrócenia bądź podniesienia stanu zdrowia i sprawności psychofizycznej. Potrzeby te zaspokajane bywają w różny sposób, a tylko jedną z licznych możliwości jest ich spełnianie poprzez aktywność ruchową, dokonywaną w ramach kultury fizycznej. Dla wielu ludzi ruchliwość łączona jest głównie z zabezpieczeniem potrzeb podstawowych (egzystencjalnych), a wydatki energii dokonywane w czasie „sportowania” bywają konkurencyjne wobec innych, klasyfikowanych podmiotowo jako ważniejsze, sposobów jej wydatkowania. Wartości związane z szeroko pojmowanymi potrzebami żywymi człowieka mogą być zaspokojone poza kulturą fizyczną; inaczej mówiąc, żadna z potrzeb nie wymaga niezbęd-

¹⁸T. Kotarbiński: *Traktat o dobrej robocie*. Wrocław 1975, s. 499.

nie zaspokojenia poprzez aktywność ruchową realizowaną w ramach sportowo-rekreacyjnej części kultury fizycznej. Sposób uczestnictwa w niej stanowi zawsze pewien wybór aksjologiczny, określający podmiotowe uznanie dla oferty tej części kultury. Teza taka skłania do wniosku, że udział w kulturowej aktywności ruchowej jest kwestią li tylko preferencji człowieka, który za taki wybór oczekuje „gratyfikacji”, jaką jest doznawanie stanu zadowolenia i satysfakcji¹⁹.

Człowiek cielesny i percepcyjny jest częścią przyrody, zamieszkuje ją i przekształca, będąc równocześnie istotą tworzącą i korzystającą z bytów funkcjonujących w przestrzeni intencjonalnej. Będąc ciałem ma moc kreowania losu własnego i otoczenia, ale i wpływom takim podlega. Ma prawo i możliwości spełniania pragnień, ale ich realizacja uwzględniać powinna społeczne oczekiwania etyczne, gdyż nawet pojedynczy człowiek ma w sobie potencjał czynienia zarówno wielkiego dobra, jak i działań skrajnie destruktywnych (zarówno wobec siebie, jak i innych). Odpowiedzialność za skutki własnego postępowania realizowanego w zakresie kultury fizycznej staje się w tym kontekście naczelną jej wartością, wyznaczającą granice przestrzeni działania sensownego, kreującego szeroko rozumiane doświadczanie dobra.

Summary

The real, physical existence implies a possibility of active involvement in self-experiencing and establishing contacts with the surrounding world. In this context the body becomes the basic category of being. Caring for one's body should be the basic concern of the man aiming at enriching and sustaining earthly existence. Undertaking various activities relating to the surrounding world is associated with a number of threats; both inactivity and over activity are dangerous to the man. Each person has the right to choose his or her own way of living. One should also be free to make bodily choices. Human involvement with the physical culture is based on satisfying safety level. Taking responsibility for personal involvement with physical culture is its cardinal value that delineates the space in which reasonable activity creates spiritual and physical wellness in their broad sense.

Key words: bodiliness, physical culture, freedom, responsibility.

¹⁹ Zob. M. Juskiewicz: *Pływanie w kategoriach wartości*. Kraków 2008, s. 36-37.

TOMASZ MAZUR, ANDRZEJ STĘPNIK
Uniwersytet Warszawski, AWF w Warszawie

PRODYDAKTYCZNY ANTYPODRĘCZNIK **czyli o tym, jak uatrakcyjnić nauczanie filozofii (dwugłos)**

Andrzej Stępnik: W stronę nowego podręcznika. Niewątpliwie filozofia ma wiele do zaoferowania współczesnemu studentowi czy uczniowi szkoły średniej. Mimo tego, zajęcia z filozofii zazwyczaj nie cieszą się zbyt dużym zainteresowaniem. Winić za ten stan można samych uczniów, ale także nauczycieli i program nauczania. Szczegółnej analizie warto poddać dwa ostatnie czynniki, jako te, na które my - nauczający filozofii - mamy spory wpływ. Są one zresztą od siebie zależne, a co więcej, jeden z czynników może osłabić negatywny wpływ drugiego. Wybitny nauczyciel jest w stanie zmarginalizować wady programu, na bazie którego naucza. I odwrotnie: dobrze ułożony program może - niestety, tylko do pewnego stopnia - zniwelować braki w kompetencjach dydaktycznych nauczyciela. W niniejszym tekście skoncentrujemy się na programie nauczania, a dokładniej na podręczniku, który stanowi jego ucieleśnienie. Bodźcem do rozważań będzie przetłumaczony na język polski i niedawno wydany *Antypodręcznik filozofii* autorstwa Michela Onfraya¹. Jak się okaże, namysł nad podręcznikiem Onfraya, a także nad doświadczeniami związanymi z jego praktycznym użyciem na zajęciach ze studentami, posłuży do wyprowadzenia ogólniejszych wniosków dotyczących konstrukcji podręcznika filozofii, który będzie w stanie dotrzeć do współczesnego odbiorcy i wzbudzić zainteresowanie filozofią.

Zanim do tego przejdziemy, warto zatrzymać się na chwilę przy programie nauczania filozofii w szkołach średnich oraz na programach zajęć z filozofii dla kierunków niefilozoficznych. W przypadku tego typu kursów dominuje podejście historyczno-filozoficzne, zakładające, iż ¹

¹Zob. M. Onfray: *Antypodręcznik filozofii*, przeł. E. i A. Aduszkiewiczowie. Warszawa 2009.

najlepszą metodą do przybliżenia filozofii jest prezentacja poglądów wybranych myślicieli i szkół filozoficznych w porządku chronologicznym. Trzeba przyznać, iż ma to swoje zalety, ale posiada również i wady. Przede wszystkim takie kursy nie uwzględniają specyfiki zainteresowań i potrzeb słuchaczy. Wkraczający w życie uczniowie szkół średnich, a z drugiej strony studenci różnych kierunków - matematyki, fizyki, biologii, językoznawstwa, ekonomii, wychowania fizycznego czy politologii - mają odmienne oczekiwania wobec filozofii, a dostają podobny, skrócony przegląd stanowisk od Talesa do - o ile starczy czasu - połowy XX wieku. Ze względu na ograniczony czas trwania kursu historyczna prezentacja zawiera znaczące luki, a poszczególne stanowiska omawiane są pobieżnie, przez co nie udaje się nawet zrealizować założonego celu, czyli nakreślenia ogólnego obrazu historii filozofii zachodniej². Nie mówiąc już o tym, że takie ujęcie filozofii prowadzi często do ukazania jej jako zjawiska nie wykraczającego poza swój kontekst historyczny, jako czegoś przebrzmiałego, nieaktualnego, nie mającego związku ze współczesnymi problemami i prądami myślowymi. Wydatnie wzmaga to wrażenie brak nawiązań do filozofii współczesnej, co skutkuje utrwaleniem u studentów przekonania, że filozofia sprowadza się li tylko do przyczynkarstwa (filozofia jako przypisy do Platona) lub do opisywania poglądów dawnych myślicieli. Jeszcze bardziej niepokojące jest to, że za takim wtlaczaniem mniej lub bardziej oderwanych od siebie faktów z zakresu historii filozofii nie idzie kształtowanie umiejętności, postaw i czegoś, co jest trudne do zdefiniowania, a co możemy określić mianem „wrażliwości filozoficznej”. Co prawda, na polskim rynku pojawiły się książki, łączące prezentację współczesnych stanowisk filozoficznych z kształceniem niezbędnych umiejętności, ale są one

²Od dawna kwestionuje się arbitralne założenie, jakoby filozofia powstała w Grecji i rozwijała się wyłącznie w obszarze cywilizacji zachodniej. Dlatego też warto podkreślić fakt, iż zdecydowaną większość obecnych kursów stanowią kursy historii filozofii zachodniej z małymi wtrętami filozofii żydowskiej i filozofii arabskiej (ale cały czas w powiązaniu z historią filozofii Zachodu).

raczej przeznaczone dla studentów filozofii, a przynajmniej dla osób wcześniej dysponujących pewnymi kompetencjami³.

Michel Onfray dość dobrze wyczuwa nastawienie uczniów do filozofii. „Wiem - pisze⁴ - że już jesteście uprzedzeni do tego przedmiotu: jest bezużyteczny, tego, o czym mówi prowadzący nie da się zrozumieć, jest mnóstwo pytań, na które nie ma odpowiedzi, a wszystko sprowadza się nierzadko do zapisywania wykładu pod dyktando, czemu towarzyszy drętwienie nadgarstków, i tak dalej”. Ale jednocześnie podkreśla, iż tak być nie musi. Wiele zależy od nauczyciela - najlepszy jest, według autora *Antypodręcznika filozofii*, nauczyciel typu sokratejskiego: „Nauczyciel typu sokratejskiego używa swojej wiedzy, ironii, umiejętności językowych, kultury, wyczucia dramaturgii i talentu, aby pokazać, niby na scenie, myśl, która ma wam służyć, ma służyć pytaniom, które stawiacie samym sobie, abyście mogli wykorzystać filozofię w życiu, żeby lepiej myśleć, żebyście byli bardziej krytyczni, lepiej uzbrojeni, żeby rozumieć świat i ewentualnie na niego oddziaływać [...]. Dla tego typu nauczyciela nie ma czegoś takiego jak podział na tematy szlachetne, czysto filozoficzne (na przykład pochodzenie czasu, natura materii, realność myśli, funkcja rozumu, tworzenie rozumowania i tak dalej) i tematy, które takimi nie są (upodobanie do alkoholu, palenie haszyszu, masturbowanie się, uciekanie się do przemocy, doświadczenia z policją, odmowa podporządkowania się regulaminowi szkoły, okłamywanie tych,

³ Dobrym przykładem jest książka Hospersa (por. J. Hospers: *Wprowadzenie do analizy filozoficznej*, przeł. B. Chwedeńczuk. Warszawa 2001), którą jej tłumacz - Bohdan Chwedeńczuk - charakteryzuje w następujący sposób: „Istnieją książki informujące o filozofii i te, które uczą filozofować. Od czytania tych pierwszych nie sposób zostać filozofem, tak jak od czytania na temat dziejów malarstwa nie sposób zostać malarzem. Lektura tych drugich może nauczyć sprawności w filozofii nieodzownych - abstrakcyjnego myślenia, wyraźnego formułowania myśli, argumentowania w obronie własnych przekonań i przeciw przekonaniom niewłasnym, używania wyobraźni do wytwarzania i testowania możliwości - nie daje jednak historycznego dorobku filozofii, tak jak ćwiczenie gry na fortepianie nie zapewnia znajomości historycznego dorobku pianistyki. Filozofowi i człowiekowi, który ma znać filozofię, potrzeba tymczasem jednego i drugiego: umiejętności badawczych oraz wiedzy o owocach filozofii. Trafiają się na szczęście książki dostarczające obu dóbr - jedną z nich jest *Wprowadzenie do analizy filozoficznej*” (tamże, tylna okładka).

⁴M. Onfray: *Antypodręcznik filozofii*, wyd. cyt., s. 15.

których się kocha). Dla niego ważne jest filozoficzne ujęcie wszystkich możliwych pytań⁵. I właśnie w takim - sokratejskim - stylu napisany jest omawiany (anty)podręcznik. Stanowi on na tyle unikatową pozycję na polskim rynku wydawniczym, że warto poddać go analizie i przedyskutować jego zastosowanie w edukacji, szczególnie na poziomie szkoły średniej oraz na kierunkach niefilozoficznych.

Podstawową zaletą *Antypodręcznika* jest jego przystępność i nakierowanie na konkretne, nieustannie napotykanne przez młodego człowieka problemy. Onfray pokazuje, że za wieloma naszymi codziennymi działaniami i wyborami stoją ogólniejsze racje, będące lub mogące być przedmiotem namysłu filozofii. Dobrym przykładem jest odwołanie się do praw i obowiązków ucznia liceum przy omawianiu kwestii wolności, prawa i relacji społeczeństwo - jednostka, czy też analiza prawdy jako wartości w kontekście problemu wyrażonego pytaniem: Czy powiedzielibyście/powiedzielibyście swojemu chłopakowi/swojej dziewczynie, że ją/jego zdradziłyście/zdradziliście? Autor nie ucieka od tematów kontrowersyjnych i trudnych, takich jak masturbacja, pornografia, narkotyki, ściganie zbrodniarzy wojennych czy religia. Każde zagadnienie formułowane jest w postaci przyciągającego uwagę pytania. Podrozdział *Dlaczego nie mielibyście się masturbować na podwórku w liceum?* poświęcony jest relacjom między naturą a kulturą, jednostką a społeczeństwem, *Kiedy pisuar staje się dziełem sztuki?* dotyczy zagadnień estetycznych, w tym dwudziestowiecznych przemian w sztuce, z kolei *Czego szukaliście w łóżku rodziców w wieku sześciu, siedmiu lat?* stanowi omówienie Freudowskiej psychoanalizy. Co ważne, zarówno tytuły, jak i przykłady są na tyle dobrze dobrane, że w zasadzie nie odczuwa się żadnej sztuczności i epatowania skandalem tylko i wyłącznie w celu przyciągnięcia uwagi czytelnika. Jest to zasługą m.in. odpowiedniego języka, łączącego klarowność z dostateczną precyzją⁶, nie pozbawionego humoru i bogatego w gry językowe (niestety, w większości nieprzetłumaczalne na język polski). To wszystko sprawia, że książkę

⁵ Tamże, s. 19.

⁶ Oczywiście, jedynie w odniesieniu do popularnego charakteru wykładu. Gdyby potraktować *Antypodręcznik* jako książkę *stricte* naukową, precyzja zawartych w niej twierdzeń byłaby niedostateczna.

czyta się dobrze i z zaciekawieniem. Zgodnie z własnymi deklaracjami, autor nie ucieka od prób rozstrzygania filozoficznych problemów i nie redukuje filozofii wyłącznie do stawiania pytań. Wyniki jego analiz są w większości do przyjęcia i często zakreslają jedynie ramy rozwiązania, otwierając pole do samodzielnych poszukiwań prowadzonych przez ucznia. Tym, co może razić, jest zaangażowanie ideologiczne autora, dochodzące gdzieś do głosu. Onfray, który jest także autorem *Traktatu ateologicznego*⁷ wypowiada się w *Antypodręczniku filozofii* bardzo krytycznie o religii: „W każdej sytuacji zdeklarowanym i głównym wrogiem rozumu jest religia. Dlatego, że każda religia zachęca do posłuszeństwa, podporządkowania, uległości wobec księży, którzy mają uczyć tego, w co trzeba wierzyć, co mówić i myśleć. Nie lubi rozumu, który odsuwa irracjonalność, przesady, wierzenia, przy pomocy których prowadzi się, przewodzi i łatwo otumania ludzi. Wiara i rozum gwałtownie się sobie przeciwstawiają”⁸; „Nienawiść do świata, do innych i do siebie bierze się z nieczystego sumienia lub doznania grzechu pierwotnego. Z doznania, że ciało jest nieodwołalnie skażone grzechem pierwotnym. Z negatywnego nastawienia podtrzymywanego przez kulturę religijną, wspieranego przez tradycję moralną, wpływa przemoc”⁹. Do tego przejawia silne tendencje lewicujące, widoczne w jego krytyce kapitalizmu i tego, co określa mianem „liberalizmu”¹⁰. Do tego wiele rozdziałów kończy się wezwaniami np.: „Wyplujcie jak najszybciej jabłko Adama [odnosi się to do poczucia winy o podłożu religijnym], które staje wam kością w gardle i nie pozwala oddychać”¹¹; „Przestańcie patrzeć w gwiazdy [nawiązanie do astrologii]. Wasza przyszłość nigdzie nie jest zapisana: trzeba ją napisać - i tylko wy możecie być jej autorami”¹². Na szczęście, większość tych wezwań nie zraża czytelnika, gdyż nie ma narzucającego się charakteru. Część z nich jest

⁷ Por. M. Onfray: *Traktat ateologiczny*, przeł. M. Kwaterko. Warszawa 2008. Książka stanowi ostrą krytykę religii, szczególnie w wydaniu monoteistycznym.

⁸ M. Onfray: *Antypodręcznik filozofii*, wyd. cyt., s. 301-302.

⁹ Tamże, s. 273.

¹⁰ Por. tamże, s. 109-110, 121-123.

¹¹ Tamże, s. 276.

¹² Tamże, s. 312.

otwarta, jedynie wzywa do podjęcia odpowiedzialności: „Z konieczności, ale tylko z konieczności, nieposłuszeństwo wobec prawa, które nie zostało wybrane i które wydaje nam się niesprawiedliwe, staje się obowiązkiem - ale obowiązkiem, który odwołuje się do wymogów etycznych, a nie o osobistych upodobaniach. Do was należy podpisanie albo wstrzymanie się, do was należy negocjowanie, walka i demokratyczne korzystanie z władzy podpisywania i poprawiania”¹³.

Pewną wadą podręcznika może być - szczególnie z perspektywy polskiego użytkownika - silne osadzenie jego treści w programie nauczania filozofii w ostatniej klasie francuskiego liceum. Temu podporządkowany jest układ zagadnień, temu służą liczne uwagi autora, w tym i rady dotyczące zdawania egzaminu z filozofii. Z tego względu może pozostawiać niedosyt zakres materiału: książka podzielona jest na trzy główne części (o tytułach: *Kim jest człowiek?*; *Jak żyć razem?*; *Co można wiedzieć?*), na które składają się poszczególne rozdziały i podrozdziały¹⁴. Konstrukcja rozdziałów jest w miarę standardowa - zaczynają się krótkim wstępem autora, wprowadzającym w wybraną problematykę, po czym mamy wybór krótkich fragmentów tekstów z nią związanych. Autorskie wstępy prezentują zalety, o których pisaliśmy wyżej, ale mają też wady. Po pierwsze, zawierają twierdzenia wątpliwe w rodzaju: „Wojna jest naturalnie wpisana w naturę ludzką. Za to pokój jest rezultatem kultury, budowania, sztuki i dobrej woli”¹⁵; „Wiadomo, że

¹³ Tamże, s. 207.

¹⁴ Zacytujmy samego Onfraya: „Pod pozorną nonszalancją pytań, które tworzą tę książkę, kryje się wykład, chociaż na to nie wygląda: o cynicznym naturalizmie (rozdział 1,3), platońskim idealizmie (rozdział 2,3), makiawelicznej polityce (rozdział 9,2), kartezjańskim cogito (rozdział 7,1), spinozańskim detenninizmie (rozdział 4,2), hobbesowskim stanie naturalnym (rozdział 5,3), roussowskiej umowie społecznej (rozdział 5,2), kantowskim moralizmie (rozdział 9,1), heglowskiej filozofii historii (rozdział 6,3), nietzscheańskim perspektywizmem (rozdział 9,3), freudowsko-marksistowskiej krytyce techniki (rozdział 3,3), freudowskiej nieświadomości (rozdział 7,3), wolnomyślicielskim radykalizmem Foucault (rozdział 4,1) i innych spostrzeżeniach filozofów współczesnych (dobra dwudziestka autorów, z których niektórzy są do dziś bardzo aktywni).” Tamże, s. 371.

¹⁵ Tamże, s. 223. W świetle współczesnych badań, szczególnie z zakresu psychologii ewolucyjnej, można się zgodzić na pierwsze twierdzenie, ale już nie na drugie, ponieważ pokój nie jest wyłącznie zasługą kultury, ale także tkwiących w naturze ludzkiej tendencji altruistycznych.

impregnacja embrionalna (to, co się dzieje w brzuchu matki i tworzy nawyki) przyczynia się do powstawania tendencji, zachowań, decyduje o głównych cechach temperamentu”¹⁶. Razi też naiwna wiara autora w adekwatność teorii Freuda i niekonsekwencja w powoływaniu się na wyniki nauk szczegółowych. Z kolei na plus można zaliczyć autorowi zamieszczanie definicji trudniejszych pojęć, szkoda tylko, że niektóre z nich są nietrafne¹⁷. Można mieć również zastrzeżenia co do doboru tekstów: przeważają teksty francuskie, czasami autorstwa mało znanych myślicieli, pokąźnie reprezentowana jest myśl niemiecka, w miarę dostatecznie filozofia klasyczna, za to zwraca uwagę niewielki wybór filozofii anglojęzycznej, szczególnie współczesnej. Jak się można spodziewać, zupełnie brak autorów polskich. Na pewno nie mamy tu do czynienia ze standardowym wyborem klasycznych tekstów, co zresztą można także zaliczyć do pozytywów. Wiele z nich, mimo że nie gości zbyt często w tego typu zestawieniach, jest interesujących i, co najważniejsze, inspirujących. Zresztą subiektywizmu w doborze zagadnień, tekstów źródłowych i wyrażaniu opinii nie da się uniknąć, o czym przekonany jest sam Onfray¹⁸. Dlatego też czynienie z tego głównego zarzutu mija się - ale tylko do pewnego stopnia - z celem.

Antypodręcznik filozofii, chociaż nie jest tworem doskonałym, wydaje się być krokiem we właściwym kierunku. Jako kusząca jawi się perspektywa stworzenia podręcznika, który odznaczałby się zaletami książki Onfraya, a jednocześnie byłby pozbawiony wymienionych wad,

¹⁶ Tamże, s. 287. Według Onfraya, o „głównych cechach temperamentu” miałyby decydować czynniki środowiskowe i to jedynie pewnego rodzaju, mianowicie związane z sytuacją płodu w brzuchu matki. Współczesna psychologia różnic indywidualnych dostrzega udział czynnika genetycznego w kształtowaniu temperamentu, a także zwraca uwagę na inne rodzaje czynników środowiskowych.

¹⁷ Onfray definiuje tropizmy jako „zachowania, którym podlegają zawsze w taki sam sposób” (tamże, s. 226). Pomijając już to, kto lub co takim zachowaniom podlega (niejasność definicji), tropizmy to reakcje mchowe roślin i niższych zwierząt na bodźce zewnętrzne. Z kolei entropia zdefiniowana jest jako „degradacja spowodowana utratą energii” (tamże, s. 240), co mogło by sugerować, że naruszone zostaje prawo zachowania energii. Dziwi również przeciwstawienie sobie liberalizmu i libertarianizmu (por. tamże, s. 122-123), które może przyprawić o ból głowy znawców filozofii polityki.

¹⁸ Por. tamże, s. 371-372.

dostosowanego do polskich warunków i obowiązujących programów nauczania (w tym i zawierającego teksty źródłowe polskich myślicieli). Dopóki to jednak nie nastąpi, warto zapoznać się z propozycją Onfraya, tym bardziej, że jest to książka, która może zainteresować młodzież i niefilozofów. Powrót do „sokratejskiego” stylu nauczania może przysłużyć się zarówno uczniom i studentom, jak i nauczycielom (większa satysfakcja z pracy). Zwrot od kierowania się „po najmniejszej linii oporu” sztapowym i skostniałym ujęciem historyczno-filozoficznym, skutkującym antykwaryzacją filozofii, wyszedłby zdecydowanie na dobre. Wszak filozofia nie sprowadza się do zbioru faktów, wyrażonych przez zdania typu „Filozof x głosił, że p”, lecz jest drogą nabywania swoistej wrażliwości, krytycyzmu, wielu umiejętności (w tym umiejętności rozumowania i dyskusji) i kształtowania wartościowych postaw. A jeśli przy tym student wzbogaci swoje zaplecze erudycyjne, to tym lepiej. *Antypodręcznik* Onfraya zdaje się to - przynajmniej do pewnego stopnia - umożliwiać. Apeluję zatem o przetestowanie go w praktyce i podzielenie się wrażeniami z jego użytkowania. Trudno arbitralnie wyrokować o jego wartości bez empirycznego zbadania jego przydatności w prowadzeniu zajęć z uczniami szkół średnich i studentów kierunków niefilozoficznych. Do czego szczerze zachęcam.

Tomasz Mazur: Z punktu widzenia praktyki. Mając na względzie powyżej przedstawione dobre i złe strony *Antypodręcznika* postanowiłem przetestować go w praktyce. Wybrałem do tego celu półroczny kurs filozofii na jednym z niefilozoficznych kierunków studiów na Uniwersytecie Warszawskim. Uznałem, że ze względu na ilość zawartego w podręczniku materiału (przeznaczonego na całoroczny kurs w liceum przy jednej godzinie lekcyjnej tygodniowo), pół roku (półtoragodzinnych zajęć raz w tygodniu) to właściwa ilość czasu na jego realizację.

Dodatkowym motywem przetestowania tego podręcznika była specyfika studentów, z którymi miałem pracować. Był to kierunek filologiczny. Studenci kierunków filologicznych, takie jest przynajmniej moje dotychczasowe doświadczenie, mają dużą trudność w operowaniu skomplikowanym językiem filozoficznym, w poruszaniu się na poziomie abstrakcyjnych filozoficznych problemów. Uważam, że zadaniem nauczyciela filozofii jest w takich przypadkach próba dotarcia do nich z

filozofią. Uznałem, że *Antypodręcznik* może być dobrym do tego narzędziem.

Sądzę, że jest rzeczą dość oczywistą, iż nie ma jednego dobrego sposobu przekazywania wiedzy filozoficznej, czy jednego doboru problemów, który by się sprawdzał w każdym przypadku. Każdy student i każda grupa studentów filozofii ma trochę inne oczekiwania, predyspozycje, możliwości. To, co sprawdza się znakomicie w jednym przypadku, w innym może całkowicie zawieść. Tak było też i tym razem. Studenci zainteresowani bardziej systematyczną wiedzą filozoficzną byli, siłą rzeczy, rozczarowani. Była ich jednak zdecydowana mniejszość. Sądzę, że *Antypodręcznik* sprawił, iż miałem w zasadzie bardziej udane zajęcia niż zwykle.

Powody tego główne Andrzej Stępnik wymienił powyżej: przystępny język, ukazanie filozofii przez pryzmat bardzo namacalnych współczesnych problemów, nie unikanie stawiania sprawy „na ostrzu noża”, ciekawy dobór krótkich tekstów. Studenci chętnie odnajdowali się w takiej formule, dyskutowali, narzekali nawet, że zajęcia trwają tylko pół roku.

Jaki był w tym przypadku mój i *Antypodręcznika* główny sukces? Znakomicie spełniliśmy funkcję propedeutyczną. Studenci zostali, w dużej części, co najmniej nie zniechęceni, a może nawet zachęceni do filozofii. Zrozumieli, że filozofia dostarcza narzędzi do analizowania codziennych problemów. Poznali także w zarysie dość szerokie spektrum zainteresowań filozofii. Spodziewam się, że może w przyszłości chętniej sięgną po książki filozoficzne, że będą bardziej krytycznie nastawieni do codzienności, że będą potrafić zadawać filozoficzne pytania i prowadzić filozoficzną dyskusję.

Są to wszakże, może ktoś powiedzieć, bardzo skromne sukcesy. Mogę dodać, że filozoficzne umiejętności studentów w zakresie zadawania pytań i prowadzenia dyskusji są po takich zajęciach na bardzo podstawowym poziomie. Więcej się po *Antypodręczniku* spodziewać nie można. Uważam, że nie powinno się też spodziewać więcej po półrocznych zajęciach na niefilozoficznym kierunku studiów, w tym przypadku filologicznych. Uważam, że w takim przypadku bardziej ambitny plan zaszkodzi filozofii: co najwyżej zniechęci studentów, jedynie w bardzo

nielicznych przypadkach osiągając jakiś bardziej trwały merytoryczny efekt w postaci poważniejszej filozoficznej wiedzy i umiejętności.

Jak powiedziałem wcześniej, uważam, że należy rozważnie dostosowywać metodę i treści nauczania do miejsca, czasu, profilu studentów. *Antypodręcznik*, co oczywiste, okazałby się całkowitą porażką na wielu kierunkach, w przypadku studentów potrzebujących i poszukujących bardziej systematycznej wiedzy i bardziej rozwiniętych umiejętności filozoficznych. W moim przypadku okazał się jednak właściwie zastosowany, ale z pewnymi istotnymi zastrzeżeniami, które trzeba tu wymienić. Najważniejsze są dwa.

Przede wszystkim i po pierwsze uważam, że *Antypodręcznik* jest nadmiernie stronniczy. Uważam też, że stronniczość tej książki jest niewybaczalna. Andrzej Stępnik zwrócił już wyżej uwagę na tę stronniczość, jednak, twierdę, potraktował ją zbyt pobłaźliwie. Tego rodzaju stronniczość nie przystoi filozofowi, który w dodatku pisze podręcznik. Jaki jest bowiem cel podręcznika filozofii? Co najmniej taki, że chodzi o nauczanie samodzielnego myślenia. Jeżeli autor podręcznika epatuje swoich niedoświadczonych filozoficznie czytelników swoimi bardzo skrajnymi poglądami, uważam to za poważną wadę nie tylko intelektualną, ale także moralną.

Młody człowiek dopiero uczy się samodzielnie myśleć: w tym celu powinien poznać argumenty różnych stron, następnie uczyć się rozważać, która strona prezentuje lepsze, a która gorsze. Nauczyciel powinien mu w tym pomagać. Tymczasem Michel Onfray pozbawia swoich czytelników możliwości zapoznania się z argumentacją strony przeciwnej. Uważam, że to jest skrajnie niemoralne, bo intelektualnie nieuczciwe. Onfray uważa, że ma prawo myśleć za swoich czytelników - a nie ma takiego prawa. Myli więc podręcznik z manifestem.

Dlatego dobre użycie *Antypodręcznika* wymaga znaczącej korekty ze strony nauczyciela. Moi uczniowie często zupełnie automatycznie „łykali” manifesty Onfraya. W takich przypadkach reagowałem, pokazując arbitralność, a nawet banalność (na przykład wspomniany przez Andrzeja Stępnika freudyzm) jego założeń. Prezentowałem też, dla zachowania równowagi, argumentację strony nie uwzględnianej w *Antypodręczniku*.

Na obronę Onfraya można wprowadzić powiedzieć, że każde ujęcie filozofii jest nieuchronnie stronnicze. Wspomniana wyżej przez Andrzeja Stępnika książka Hospersa też nie jest od tego wolna. Opiera się ona na analitycznych założeniach autora. Efektem tego jest na przykład to, że filozofia Platona jest tam włożona w tak ciasne interpretacyjne ramy, że czytelnikowi, choć trochę zaznajomionemu ze współczesnymi tradycjami interpretacyjnymi filozofii Platńskiej, włosy muszą się jeżyć na głowie. Platon jest przez Hospersa przedstawiony w sposób skrajnie stronniczy, jako anachroniczny i oderwany od rzeczywistości idealista. Czy stronniczość jest więc nieuchronna? Myślę, że tak, ale pozostaje jeszcze kwestia skali: a na skali stronniczości i Onfray i Hospers przekroczyli w pewnych punktach granice filozoficznej przyzwoitości.

Po drugie, *Antypodręcznik* razi powierzchownością przedstawianych problemów. Jest przystępny, nieszablonowy i wszechstronny, ale niestety, także dojmująco powierzchowny. Niedoświadczony student może wyrobić sobie przekonanie, że filozofowanie to takie dość proste rezonowanie na aktualne tematy, a ci, którzy piszą niejasno to owi wymieniani przez Onfraya we wstępie brodaci nudziarze. W ten sposób Onfray robi filozofii poważną krzywdę. Jednym z zadań nauczyciela filozofii jest pokazanie, że to, co niekoniecznie aktualne i wymagające pewnego, nawet poważnego intelektualnego wysiłku, i tak posiada samoistną i całkowicie unikalną wartość.

W tym celu trzeba czasem zderzyć studentów z trudniejszym tekstem, pokazać, jak w nim myśl filozofa przebija się przez piętrzące się problemy i jak tryumfuje. Niech studenci wyniosą z zajęć co najmniej podejrzenie, że to, co naprawdę w filozofii wartościowe wymaga pracy, poświęcenia, wysiłku, że nic, co naprawdę dobre, nie przychodzi łatwo. Po przerobieniu *Antypodręcznika* mogą nie powziąć na temat filozofii takiego podejrzenia i to jest straszna wprost strata.

Dlatego dobre użycie *Antypodręcznika* wymaga także od nauczyciela uzupełnienie go analizą wybranych dłuższych klasycznych tekstów filozoficznych (podczas moich półrocznych zajęć sięgnęliśmy po trzy takie teksty). Studenci może i będą na to narzekać. Ale zawsze jest szansa, że oprócz wiedzy, czym jest bardziej systematyczna filozofia, co najmniej

niektórzy z nich właśnie w takiej filozofii zasmakują. Jest to szansa, której żaden nauczyciel filozofii nie może lekceważyć.

Rzecz bowiem w tym, że ci starsi brodaci biali mężczyźni, o których pisze z pewnym lekceważeniem Onfray, mają i zawsze będą mieć do zaferowania szlachetne kamienie (których sam Onfray prawdopodobnie nie ma), dostrzegalne tylko dla nielicznych i tylko dzięki wysiłkowi. A nauczyciel filozofii, który choć nie pokazuje, jak je dostrzec, zdradza filozofię w niewybaczalny sposób.

Summary

Pro-didactic anti-handbook or on how to make teaching philosophy more attractive (a duet).

This essay is made by two authors. Their goal is to rise the problem of how to make teaching of philosophy attractive without lowering educational standards. The context of this discussion is critical analysis of recently issued in Poland Micheal Onfrys *Anti-handbook of philosophy*. Andrzej Stepnik is presenting more theoretical analysis: pointing out good (as using modern context and modern issues to show philosophical problems) and bad (as single-trackness and triviality) sides of this book. Tomasz Mazur presents the practical consequences of working with *Anti-handbook*. He was using this book one semester with one group of students. He noticed several good and bad sides of it. Overall evaluation of a book is that it can be used successfully, but with specific kind of the students and in a very specific way by a teacher.

Key words: teaching philosophy, educational standards.

TOMASZ PAWLIKOWSKI

PRAWDA PIERWSZYCH ZASAD POZNANIA WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z AKWINU

1. Metafizyczny charakter Tomaszowej teorii prawdy pierwszych zasad. Pierwsze zasady poznania i rozumowania zwane są niekiedy pierwszymi zasadami dowodzenia. Z uwagi na dość szeroką, nie ograniczoną jedynie do dowodzenia lub rozumowania, interpretację, którą te zasady uzyskały w dziełach św. Tomasza z Akwinu, najważniejszym jest jednak określanie ich mianem „pierwszych zasad poznania”. Rozpatrywane w aspekcie ich odniesienia do prawdy intelektu Boga jako Stwórcy i Źródła inteligibilnego (zrozumiałego dla intelektu) porządku bytu bywały one nazywane niekiedy, zwłaszcza w tradycji augustyńskiej, „prawdami wiecznymi”. W istocie są one jednak nie tyle prawdami, ile sędami zawsze prawdziwymi, których prawdziwość ukazuje się na drodze analizy ich treści. Dla Doktora Anielskiego pierwsze zasady poznania są to bowiem przede wszystkim takie sądy intelektu, jak zasada niesprzeczności, wyłączonego środka¹ oraz twierdzenia mówiące, że całość jest zawsze większa od swojej części, i jeżeli od równych sobie całości odejmiemy równe części, to te całości pozostaną sobie równe². Akwinata stwierdza, że cechą charakterystyczną tego typu sądów prawdziwych jest to, iż intelekt jest zdolny rozumieć je od razu, kiedy tylko wyabstrahuje z bytu formy poznawcze³.

¹In *Metaphysicam Aristotelis commentaria*, IV, lect. 6 i 16; *Summa Theologiae* (dalej jako S. Th.), I-II, q. 94, a. 1, c. Korzystam z: *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, Taurini-Romae 1926; *Summa Theologiae*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1955.

²*Expositio in libro Boetii De ebdomadibus*, c. 1; *Quaestiones disputatae de veritate* (dalej: *De veritate*), q. 10, a. 12, c. Korzystam z: *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 50, Roma-Paris 1992, s. 231-297; *Quaestiones disputatae De veritate*, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XXII, vol. I-III, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae 1970-1976.

³Por. E. Gilson w: Tenże: *Tomizm*. Warszawa 1998, s. 252.

Tomaszowa nauka o prawdzie pierwszych zasad poznania jest konsekwencją egzystencjalnej interpretacji bytu. Byt pojmowany egzystencjalnie to jednostkowy konkret, który składa się z istoty i będącego jej aktem istnienia. Istnienie to ujawnia się poznającemu rzeczywistość intelektowi ludzkiemu. Uchwycenie istnienia jednostkowego konkretnego bytu w akcie poznawczym powoduje, że w intelekcie tym pojawia się adekwatna do uchwyconego istnienia struktura myślowa. Tu, według Doktora Anielskiego, tkwi właśnie źródło adekwatności zachodzącej pomiędzy intelektem i rzeczą poznawaną⁴. Wyraźne uświadomienie sobie tej adekwatności jest wszelako sprawą wtórną. Adekwatność struktury myślowej intelektu i rzeczy, nie tylko w aspekcie jej istnienia, ale i treści istoty, jest nazywana prawdą. Przy czym, w koncepcji sformułowanej przez Akwinatę, prawda jest traktowana nie tylko jako własność struktur myślowych, w szczególności sądów, i własność zdań wyrażających sądy prawdziwe, ale także własność samego konkretnego, jednostkowego bytu, który jako przedmiot poznania, jest powodem zaistnienia adekwatnej w stosunku do uchwyconego przez intelekt stanu bytowego struktury myślowej w intelekcie. Według św. Tomasza zatem, byt dla każdego intelektu jawi się jako prawdziwy (lub jako to, co prawdziwe - *verum*). Stąd właśnie Tomaszowa teoria prawdy winna być raczej nazywana „metafizyczną”, niż „semantyczną”. Chociaż bowiem w części dotyczącej prawdy sądu i zdania podlega analizom semantycznym, to zawiera obcy rozważaniom semantycznym element, podlegający wyłącznie rozważaniom metafizycznym, mianowicie tezę, iż każdy byt jest prawdziwy.

Metafizyczna interpretacja prawdy przez Doktora Anielskiego ujawnia zaś bardzo interesujące poznawczo aspekty, nie dające się dostrzec na polu czysto semantycznym. Podobnie jak w aspekcie istnienia, tak w aspekcie bycia czymś prawdziwym, byt może być rozpatrywany zarówno sam w sobie, jak też w aspekcie zależności przyczynowo-skutkowych, jakie zachodzą między bytem przygodnym jako prawdziwym, a Bytem Absolutnym - Prawdą Czystą i przyczyną wszelkiej prawdy w bytach stworzonych. To prowadzi z kolei do ujawnienia się dalszych konsekwencji. Byt jako prawdziwy jawi się jako byt, którego istota jest

⁴ *S. Th.*, I, q. 16, a. 5, c.

przedmiotem właściwym ludzkiego poznania. Analiza różnych sposobów poznawania rzeczywistości przez człowieka odsłania zaś zagadnienie pierwszych zasad poznania i ukazuje związek problematyki bytu z owymi pierwszymi zasadami poznania, gdyż właśnie naturalna, nie wymagająca przyswojenia na drodze uczenia się, zdolność posługiwania się nimi stanowi, wedle Akwinaty, o przystosowaniu intelektu ludzkiego do poznawania rzeczy, które zostały stworzone jako prawdziwe. Zarazem pierwsze zasady poznania ujawniają swą nieodłączność od intelektu człowieka i w perspektywie zależności przyczynowo-skutkowych jawią się jako zaszczerpiiony w naturze intelektu każdego człowieka „odcisk” Pierwszej Prawdy. W rezultacie powstaje spójna z ogólną, egzystencjalną interpretacją bytu, pełna metafizyczna teoria prawdy, koncentrująca się przede wszystkim na czterech zagadnieniach: a) Prawda Pierwsza; b) prawda bytu przygodnego; c) prawda aktów poznania i wypowiedzi (jedyna podlegająca analizom semantycznym); d) prawda pierwszych zasad poznania. Prawda pierwszych zasad poznania jest właściwie prawdą szczególnego rodzaju aktów poznawczych, ale wyodrębnia się z tej grupy z uwagi na swój transcendentálny (tj. przekraczający ograniczenia kategoryjne) charakter, związany z relacją do transcendentálnych własności bytu, a także z uwagi na wspomniane bycie „odciskiem” - reprezentacją Pierwszej Prawdy w ludzkich intelektach.

Rozpatrując zagadnienie od strony historycznej, Doktor Anielski w swej metafizycznej teorii prawdy wzbogaca o nowe elementy koncepcję zarysowaną przez Arystotelesa, w sposób nawiązujący do nurtu neoplatonistycznego, w szczególności do augustynizmu. Specyficznym tego przejawem jest powiązanie arystotelesowskiej problematyki pierwszych zasad z augustyńską koncepcją prawd wiecznych i wewnętrznego oświecania umysłu ludzkiego przez Boga. Istotnym problemem badawczym dla historyka filozofii staje się w powyższej perspektywie Tomaszowa interpretacja bytu jako przedmiotu poznania, uchwycenie zasadniczego rozumienia przezeń prawdy w jej aspekcie ontycznym, kwestia relacji prawdy do ludzkiego umysłu w poglądach Akwinaty, szczególnie w przy uwzględnieniu wskazania, iż to w Prawdzie Pierwszej tkwi źródło prawdziwości pierwszych zasad wpisanych w naturę intelektu, umożliwiających rozwój całej ludzkiej wiedzy. Wydaje się przy tym, że w

omawianej problematyce, Akwinata znacznie przybliży się do koncepcji wewnętrznego oświecenia umysłu przez Boga, jaką zaproponował św. Augustyn, zarazem jednak zachowuje Arystotelesowy genetyczny empiryzm teoriopoznawczy. Z drugiej jednak strony, dokonuje on znaczącego przekształcenia zarówno teorii Biskupa Hippony jak i Stagiryty, dzięki wpisaniu ich w kontekst egzystencjalnej teorii bytu, w której prawda i pierwsze zasady poznania są interpretowane jako pozostające w relacji do bytu, bez której to relacji nie mogłyby istnieć.

Wielce prawdopodobne jest to, że zarówno egzystencjalna teoria bytu św. Tomasza z Akwinu, jak i związana z nią teoria prawdy powstała na gruncie połączenia sposobu rozumienia rzeczywistości w chrześcijańskim nurcie neoplatońskim, zwłaszcza w dominującym w teologii średniowiecznej Europy Zachodniej augustynizmie, ze sposobem interpretacji bytu i poznania, jaki zaproponował Arystoteles. W omawianej tu problematyce prawdy najbardziej znamienne dla Tomaszowego powiązania arystotelizmu i augustynizmu wydaje się zagadnienie pierwszych zasad. W kwestii prawdy pierwszych zasad poznania uznał on bowiem zarówno genetyczny empiryzm Stagiryty, jak i niezmienny charakter prawdy pierwszych zasad, wynikający z zaszczepienia ich przez Boga - Prawdę Pierwszą w ludzkich intelektach. W jakiejś mierze uznał więc koncepcję oświecenia, choć w wersji ograniczonej. Dalsze rozważania ukazują kilka charakterystycznych elementów dla Tomaszowej teorii prawdy, w których zawiera się koncepcja prawdy pierwszych zasad poznania, jedna z najtrudniejszych chyba, jeśli chodzi o zachowanie spójności koncepcji filozoficznych Doktora Anielskiego.

2. Poznanie bytu a prawda ontyczna. Zdaniem Doktora Anielskiego, poznanie pierwszych zasad następuje wraz z poznaniem bytu jako bytu. Zarazem jest to poznanie zakorzenione w samej naturze intelektu człowieka, tak iż niemożliwe jest poznanie czegokolwiek bez jednoczesnego uchwycenia pierwszych zasad. To powiązanie tłumaczy się podwójnym wpływem Prawdy Absolutnej na byt i na poznający byt intelekt. Takie powiązanie, choć wydaje się skomplikowane koncepcyjnie, zapewnia spójność Tomaszowej teorii prawdy i pozwala uzasadnić bezpośrednią zależność prawdy pierwszych zasad zarówno od prawdy poznawanego bytu, jak i od prawdy intelektu Bożego.

2. 1. Byt jako przedmiot poznania intelektu ludzkiego. Według Akwinaty, byt jest pierwszym genetycznie i jako taki najbardziej poznawalnym przedmiotem intelektu, spośród wszystkich pojęć dokonywanych przez intelekt. Jest ono zawarte w treści każdego innego pojęcia⁵. Byt, z jednej strony, jawi się jako coś istniejącego, z drugiej, jako pewna treść. Co do tego, niezależnie od interpretacji zagadnienia poznania bytu przez ludzki intelekt, istnieje zgodność przynajmniej wśród większości znanych współczesnych tomistów. W powszechnej opinii przyjmuje się więc, że w rozumieniu św. Tomasza pierwotnym przedmiotem ludzkiego poznania jest byt. Bytem jest zaś wszystko to, co istnieje realnie, tzn. bytem jest to wszystko, co nie zostało skonstruowane przez podmiot poznający, co nie ma przyczyny swojego bycia w poznającym rzeczywistość podmiocie. Analogicznie w porządku poznania pojęcie bytu jest czymś najogólniejszym i najbardziej podstawowym; zakładają je przeto wszystkie pojęcia lub sądy, w tym także pierwsze zasady⁶.

W dalszej analizie byt jawi się intelektowi jako złożony z istnienia i z istoty, a nadto jako rzecz, jedno, coś-odrębne, prawda, dobro i piękno, czyli tzw. transcendentalia. One, jak i sama struktura bytu, otwierają się i udostępniają poznającemu, stając się czytelnymi dla jego władz poznawczych dzięki przysługującej mu własności prawdy⁷. Jak zauważa ponadto Stefan Swieżawski, dokonując analizy poznawanego przez ludzki

⁵ *De veritate*, q. I, a. 1, c.

⁶ W tomizmie współczesnym toczy się jednak dyskusja nad sposobem poznania bytu, zwłaszcza nad tym, czy pierwsze jest poznawane istnienie, czy istota bytu. Zob. np.: E. Gilson: *Byt i istota*, tł. D. Eska i J. Nowak. Warszawa 1963 (2006²) - rozdział 9 i 10; E. Gilson: *Realizm tomistyczny*. Warszawa 1968; M. A. Krąpiec: *Realizm ludzkiego poznania*. Lublin 1959 (1995²) - r. 18; M. A. Krąpiec: *Teoria analogii bytu*. Lublin 1993² - cz. I; M. A. Krąpiec: *Realizm ludzkiego poznania*. Lublin 1995, s. 81-5; Tenże: *Poznawać czy myśleć*. Lublin 1994, s. 257-274; M. Gogacz: *Elementarz metafizyki*. Warszawa 1987, s. 19-32 (i następne wydania); A. B. Stępień: *Stanowisko Gibsona w sprawie metody teorii poznania*. „Roczniki Filozoficzne”, 10 (1962) z. 1, s. 135-159; A. B. Stępień: *Istnienie (czegoś) a pojęcie i sąd*, 9 (1973) 1, s. 235-261; A. B. Stępień: *Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii*. Lublin 2005, s. 102-113.

⁷ *De veritate*, q. 1, a. 1, c.; 5. *Th.*, I, q. 5, a. 5, ad 1, oraz q. 39, a. 8. Por. A. Maryniarczyk: *Pierwsze zasady wyrazem racjonalnego istnienia bytu*. „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 3-4 (1992), s. 29-43.

intelekt bytu, należy jednak rozróżnić przedmiot właściwy, czyli to, co intelekt poznaje jako intelekt, oraz przedmiot adekwatny, czyli to, co intelekt poznaje jako władza poznawcza przysługująca określonej gatunkowi jestestw. Przedmiotem właściwym każdego intelektu (Bogiego, ludzkiego, anielskiego) jest, według Akwinaty, byt w całej swej rozciągłości, wszystko, co istnieje lub istnieć może. Przedmioty adekwatne intelektu poszczególnych jestestw są jednak różne. Dla Boga adekwatnym przedmiotem poznania jest to, co stanowi przedmiot właściwy każdego intelektu: byt jako byt. Przedmiotem adekwatnym dla intelektu ducha czystego jest istota bytów duchowych. Dla intelektu ludzkiego przedmiotem adekwatnym nie jest ani byt jako taki, ani istoty jestestw duchowych, lecz istota jestestw cielesnych, zmysłowo-poznawalnych⁸. M. A. Krąpiec dopowiada, że św. Tomasz ogranicza zakres nazwy „przedmiot poznania intelektualnego” do istoty, ponieważ „poznając intelektualnie każdy byt przede wszystkim jesteśmy nastawieni na ujęcie tego bytu w aspekcie istotowym”⁹. Poznanie istoty wymaga dokonania procesu abstrakcji, który wyławia to, co w ludzkim poznaniu najbardziej „rzuca się w oczy”. Nawet istnienie bytu nie jest dla nas zrozumiałe, jeśli nie przedstawimy go sobie na wzór istot rzeczy zmysłowo-poznawalnych, danych nam poznawczo za pośrednictwem wyobrażeń, a więc tego oto istniejącego konkretnego. Dlatego, zdaniem M. A. Krąpca, pomimo egzystencjalnej koncepcji rzeczywistości, Doktor Anielski nie zdecydował się na przeformułowanie wcześniejszej Arystotelesowej tezy na temat istoty jako właściwego przedmiotu poznania intelektualnego¹⁰. Sam wszelako M. A. Krąpiec przekonywająco wyjaśnia, iż w Tomaszowej koncepcji poznania stwierdzenie istnienia bytu stanowi punkt wyjścia dla całej wiedzy ludzkiej i warunek jej prawdziwości¹¹.

Bezpośrednią zatem przyczyną odczytania prawdy o rzeczywistości jest dla każdego intelektu jego przedmiot adekwatny. Dla intelektu ludzkiego jest nim istota (*quidditas*) rzeczy materialnych, ale realnie jest to

⁸ S. Swieżawski: *Traktat o człowieku*. Poznań 1956, s. 256.

⁹ M. A. Krąpiec: *Ja - człowiek*. Lublin 1991, s. 191.

¹⁰ M. A. Krąpiec: *Ja - człowiek*, s. 190-194.

¹¹ M. A. Krąpiec: *Ja - człowiek*, s. 194-199; M. A. Krąpiec: *Analiza „punktu wyjścia” w filozoficznym poznaniu*, w: *Tenże: Byt i istota*. Lublin 1994, s. 51-116.

istota ogarnięta istnieniem. Właśnie poznanie tej istoty jako istniejącej prowadzi ludzki umysł do uświadomienia sobie pierwszych zasad poznania.

2. 2. Prawda jako własność istnienia bytu. Kilkakrotnie w swych dziełach Doktor Anielski podejmuje się odpowiedzi na klasyczne pytanie: czym jest prawda? Problem istoty prawdy, a więc tego, czym ona jest, posiada - jak już wspomniano - rozwiązania w trzech różnych, lecz powiązanych ze sobą realnie płaszczyznach. Prawda dotyczy bowiem zarówno dziedziny samego bytu, jak też poznania, a wreszcie wypowiedzi, która początkowo jest formułowana w intelekcie, następnie zaś przybiera postać zewnętrznego komunikatu¹². Powiązanie prawdy z bytem nie zostało zaczerpnięte od Arystotelesa, lecz kształtowało się w późniejszej filozofii o zabarwieniu nierzadko platońskim lub neoplatońskim. Zdecydowane ugruntowanie koncepcji prawdy jako przynależnej do realnego bytu własności transcendentalnej jest dokonaniem scholastyki łacińskiej XIII wieku, a św. Tomasz miał decydujący udział w ukonstytuowaniu i upowszechnieniu się tej koncepcji. To on, korzystając z określenia występującego u Awicenny, wskazał również, iż prawda jest własnością istnienia (*proprietas esse*)¹³. Dając początki metafizyki egzystencjalnej, włączył w nią opracowaną na gruncie tej metafizyki teorię prawdy. Wedle tej teorii, prawda jest następstwem istnienia (*veritas sequitur esse*), i to przede wszystkim istnienia realnego bytu. Istnienie poprzedza więc genetycznie prawdę. Prawda jednak nie mogłaby się ukonstytuować bez realnie poznającego realny byt intelektu. Dopełnienie więc tego, czym jest prawda (*ratio veritatis*) dokonuje się w rzeczywistym akcie poznawczym, dokonywanym przez intelekt. Stąd właśnie, twierdzi Akwinata, istota prawdy urzeczywistnia się w relacji uzgodnienia się intelektu i rzeczy, co następuje w akcie poznawczym. Uwidacz-

¹² Owo potrójne określenie prawdy znajdujemy we wszystkich głównych tekstach św. Tomasza, w których podejmuje on problem „quid sit veritas?”, a więc w: *Scriptum super Sententiis*, lib. I, d. 19, q. 5, a. 1 (korzystam z edycji dostępnej na www.corpusthomisticum.org): *De veritate*, q. I, a. 1; *S. Th.*, I, q. 16, a. 1.

¹³ *Scriptum super Sententiis*, lib. I, d. 19, q. 5, a. 1, c. Zob. także Avicenna Latinus: *Liber de Philosophia prima sive scientia divina*, t. I, ed. S. Van Riet, G. Verbeke, Louvain-Leiden 1980, s. 413, w. 83-84. Podobną wypowiedź znajdujemy w *De veritate*, q. 1, a. 1, c.2. *S. Th.*, I, q. 16, a.1, c.

nia to się wyraźnie zwłaszcza w *Komentarzu do Sentencji*, gdzie św. Tomasz pisze: „mówię o prawdzie, że ma podstawę w rzeczy, ale jej uzasadnienie jest dopełniane przez czynność intelektu, kiedy mianowicie ujmuje on [rzecz] w taki sposób, w jaki [ona] bytuje. Stąd to Filozof twierdzi, że to, co prawdziwe i to, co fałszywe znajduje się w duszy, lecz to, co dobre i to, co złe jest w rzeczach. Skoro zaś w rzeczy znajduje się jej *quidditas* i własne istnienie [tej rzeczy], prawda znajduje raczej podstawę w istnieniu rzeczy niż w *quidditas*. Tak zresztą, jak i nazwa bytu bierze się od istnienia. W tej samej również czynności intelektu ujmującego istnienie rzeczy, co zachodzi jakby przez pewne upodobnienie do niego, dopełnia się relacja zgodności, w której zawarte jest uzasadnienie prawdy. I stąd mówię, że samo istnienie rzeczy jest przyczyną prawdy, ze względu na to, że jest poznawane intelektem”¹⁴. Następuje to oczywiście tylko w przypadku realnego aktu poznawczego, gdzie zarówno podmiot, jak i przedmiot poznania jest rzeczywisty, a nie jest w przypadku teoretycznej jedynie sytuacji, gdzie akt poznawczy lub przedmiot, lub nawet sam podmiot poznania jest tylko pomyślany. Prawda wypowiedzi językowej, będącej następstwem poznania rzeczywistego bytu, jest zdecydowanie wtórna wobec prawdy bytu i prawdy aktu poznawczego.

2. 3. Prawda jako zgodność bytu z intelektem Bożym i ludzkim.

Jak już wspomniano, Akwinata wyróżnia w swych dziełach kilka znaczeń terminu prawda, przy czym dzieli je na trzy typy określeń, obejmujących definicje prawdy bytu, poznania i wypowiedzi, i wskazuje za jego pomocą na pewną „zgodność [zrównanie] bytu z intelektem”¹⁵. Pisząc o prawdzie w porządku ontycznym, a więc o prawdzie bytu, zaznacza, że to „nic innego, jak bytowość zgodna z porządkiem intelektualnym lub uzgadniająca ze sobą rozumienie [rzeczy], stanowiąca jakby formę obecną [w rzeczy]”¹⁶. Skoro zaś byt jest prawdziwy, to może otworzyć się poznawczo, a więc udostępnić swoją strukturę poznającemu go podmiotowi, o ile posiada on zdolność poznawania. Zdolność taką posiadają niektóre byty, najdoskonalej zaś te, które posiadają wła-

¹⁴ *Scriptum super Sententiis*, lib. I, d. 19, q. 5, a. 1, c.

¹⁵ *De veritate*, q. 1, a. 1, c.

¹⁶ *De veritate*, q. 4, a. 4, c.

dzę intelektu. Zdaniem św. Tomasza, władza ta w sposób bezpośredni jest naznaczona wpływem prawdy pochodzącej od Prawdy Pierwszej.

Własność prawdy przysługuje przeto każdej istniejącej rzeczy i ma charakter transcendentálny, przekracza bowiem zakres wszelkich gatunków i rodzajów bytu, przysługując czemukolwiek, co istnieje. Niemniej w sposób pierwotny, jak podkreśla Doktor Anielski, prawda jest obecna jedynie w intelekcie jako kres relacji poznawczej, do osiągnięcia którego jest skierowana, wychodząca od intelektu, czynność poznawcza. Skoro zaś kres - cel tej relacji znajduje się w samym intelekcie, w nim następuje także rozpoznanie prawdy. Wtórnie racja tego, że coś jest prawdą i może być nazwanym czymś prawdziwym, znajduje się w rzeczach, gdyż pozostają one w relacji do poznającego je intelektu. Warunkiem koniecznym prawdziwości jest jednak pewna zgodność (*adaequatio*) rzeczy w stosunku do intelektu. Doktor Anielski używa tutaj wyrażenia: „rzecz zgodna z intelektem” (*res intellectui adaequata*)¹⁷.

Prawda może znajdować się nadto w czymś, co zostaje do intelektu przyporządkowane jakby wtórnie, tzn. w czymś wytworzonym zgodnie z porządkiem intelektualnym, a więc prawdziwościowym. Tak jest w przypadku prawdy intelektu praktycznego (*intellectus practicus*), który jest miarą (*mensura*) i przyczyną dla tworzonych przedmiotów, stając dla nich przyczynę wzorczą. Tymczasem w pierwszym omawianym przypadku prawda była rozważana w relacji do tzw. intelektu teoretycznego - spekulatywnego (*intellectus speculativus*), który poznając rzeczy naturalne sam jest przez nie jakby mierzony, tzn. one nakładają nań swoją miarę (*res mensurant ipsum*), są więc dla niego przyczynami wzorczymi.¹⁸

Zastosowane tutaj pojęcie miary pozwala rozróżnić pomiędzy tym, co podlega „mierzeniu” przez intelekt i jest mu przyporządkowane jako prawdziwe, oraz tym, co „wymierza” jego prawdziwość. Za pomocą kategorii miary, Akwinata wyodrębnia trzy podstawowe rodzaje bytów, wyznaczające inteligibilny porządek rzeczywistości:

a) intelekt Boży - Prawdę Absolutną, który jest miarą dla rzeczy, sam zaś pozostaje niezmierzony, czyli nie posiadający naznaczonej mu

¹⁷ *De veritate*, q. 1, a. 2, c.

¹⁸ *De veritate*, q. 1, a. 2, c.

miary, przez coś innego (*mensurans et non mensuratus*). Jako taki jawi się nieuprzączynowany, w tym aspekcie nieuprzączynowany wzorczo. Ten intelekt jest też główną racją prawdziwości rzeczy, zgodnie z Awicenniańską definicją: „prawdziwością jakiegokolwiek rzeczy jest własność jej istnienia, ustalonego dla tej rzeczy”¹⁹;

b) prawda naturalnych rzeczy przygodnych, których miarą, czyli przyczyną wzorczą, jest intelekt Boga, a które same jako przez Niego wymierzone, mogą być przedmiotem poznania dla intelektów ludzkich. Rzecz naturalna, sama wymierzona - uprzączynowana wzorczo przez intelekt Boży - jest bowiem prawdziwa, o ile jest zdolna wywołać sąd prawdziwy w intelekcie stworzonym (*nata de se facere aestimationem veram*). Jest ona zatem wymierzona przez intelekt Boży i jest miarą dla intelektu ludzkiego (*mensurata et mensurans*). Pozostaje jednak w szczególnej relacji współmierności (*adaequatio*) do obu intelektów, wówczas bowiem wypełnia wszystko to, do czego została przeznaczona (*implet hoc. ad quod est ordinata*)²⁰

c) intelektu stworzone ludzkie, dla których bezpośrednią miarą są prawdziwe rzeczy naturalne, poprzez nie zaś, a więc pośrednio, miarą - przyczyną wzorczą jest Prawda Absolutna intelektu Bożego. Stworzony intelekt ludzki jest zatem mierzony i nie mierzący w porządku nadawania własności bytowych (*mensuratus et non mensurans*) rzeczy naturalnych, stanowiąc miarę jedynie dla wytworów kulturowych (*ces artificiales tantum*)²¹.

Intelektu ludzkie, jako stworzone, a przez to przygodne, są władzami jedynie receptywnie poznającymi rzeczywistość. Nie są one przyczynami niczego realnego. Co najwyżej powodują powstanie wytworów, które nie są bytami, ale kompozycjami bytów. Zarazem wszystkie intelektu stworzone są również pewnymi bytami lub częściami bytów przy-

¹⁹ *De veritate*, q. 1, a. 2, c.

²⁰ *De veritate*, q. 1, a. 2, c.

²¹ *De veritate*, q. 1, a. 2, c. Na określenie przez św. Tomasza prawdy jako „miary rzeczy” zwraca uwagę A. Maryniarczyk, w artykule *W poszukiwaniu źródeł prawdy*. „Człowiek w kulturze” 13 (2000), s. 83-95, zob. s. 88-90. Sądzi on, iż postawienie znaku równości między *veritas* i *mensura rei* stanowi jedną z najbardziej istotnych konsekwencji nauczania Doktora Anielskiego w tej kwestii (tamże, s. 94).

godnych. A zatem i one podlegają mierze prawdy, naznaczonej im przez intelekt Boży. Rzeczy są wszakże nazywane prawdziwymi ze względu na przyporządkowanie zarówno do intelektu Bożego, jak i do intelektów ludzkich. Dzieje się tak zapewne dlatego, że mogą poznawać prawdę, tak jak Bóg. Stawia to człowieka w szczególnej sytuacji. Nie jest on stwórcą rzeczy naturalnych, ale dzięki swojemu intelektowi może przekształcać zastaną rzeczywistość, tworząc kulturę, i w jakiś sposób jest współpracownikiem Stwórcy. Intelekt ludzki, w sposób szczególny, bo pozwalający na dokonywanie czynności poznawczych, jest poddaną mierze ostatecznej intelektu Bożego, względną miarą rzeczy naturalnych, nie mającą mocy stwórczej, ale posiadającym moc bycia problemem tych rzeczy.

Najistotniejszą różnicą między obu intelektami jest ta, iż intelekt Boży czyni prawdziwymi rzeczy, nadając im także istnienie, natomiast intelektu ludzkie pełnią rolę świadków istnienia rzeczy i prawdy zawartej w naturze tych rzeczy. Realna podstawa inteligibilnego porządku całej rzeczywistości przygodnej, w tym także ludzkiej intelektualnej zdolności do poznawania, tkwi zatem w prawdzie intelektu Bytu Absolutnego, do którego rzeczywistość owa jest nieodłącznie przyporządkowana (*inseparabiliter*). Analogiczne jej przyporządkowanie do intelektu człowieka określa Tomasz jako przypadłościowe (*accidentalis*)ⁿ.

W pewnym sensie Akwinata uznaje tezę Biskupa Hippony, iż człowiek poznaje rzeczy, dzięki Dawcy racjonalnego porządku, gdy głosi, że same rzeczy poznawalne są takimi z powodu tego samego źródła prawdy. Cała ta koncepcja jest zaś osadzona na zasadzie racji bytu, która głosi, że wszystko, co przysługuje jakiemuś bytowi, a nie znajduje w nim samym wyjaśnienia, ma wyjaśnienie w jakiejś oddziałującej nań przyczynie; tylko to bowiem, co samo nie posiada przyczyny jest absolutnie pierwsze²³.

Na podstawie tej części rozważań stwierdzić można, iż byt wykazuje otwartość na poznanie, zwaną po łacinie „*intelligibilitas*”, która polega

²² *De veritate*, q. 1, a. 4, c.

²³ *Summa Contra Gentiles*, II, c. 15. Korzystam z: *Summa Contra Gentiles*, editio Leonina manualis. Romae 1934.

na udostępnianiu się bytu wobec władz poznawczych człowieka, w sposób szczególny wobec intelektu. Dlatego byt jest tym, co przede wszystkim jest poznawane. W samym bycie zaś przedmiotem właściwym intelektu jest istota. Istota bytu, będąc jego „rdzeniem”, jest jednak przyporządkowana do aktu istnienia, a cały byt przejawia własności transcendentalne. Również istnienie i transcendentalia są więc poznawalne wraz z bytem.

W perspektywie otwartości bytu na poznanie szczególną pozycję odgrywa transcendentalna własność prawdy, która istnieje i ujawnia się z uwagi na relację bytu jako przedmiotu poznania do intelektu, i to podwójnie: a) w relacji do intelektu Bożego - przyczyny wzorczej wszelkiej prawdy; b) do intelektu ludzkiego - rozpoznającego prawdziwie byt. Sam poznawany byt, przedmiot poznania jest nośnikiem prawdy, jest prawdziwy, czym ujawnia pochodność od Prawdy samej w sobie, Prawdy Absolutnej, i jest otwarty jako prawdziwy na poznanie.

3. Intelekt ludzki, Prawda Pierwsza i pierwsze zasady. Pomiędzy intelektem Stwórcy a ludzkim intelektem stworzonym zachodzi przyczynowanie wzorcze, które dokonuje się przez zaszczepienie w naturze intelektu ludzkiego zdolność do poznania niezmiennych prawd, które, według św. Tomasza, utożsamiają się z pierwszymi zasadami poznania. W zagadnieniu tym widać wyraźne nawiązanie do koncepcji prawd wiecznych głoszonej przez św. Augustyna obecnych w ludzkim umyśle.

Akwinata analizuje związki zachodzące pomiędzy prawdą jako taką a pierwszymi zasadami jako determinującymi wszelkie poznanie w kilku aspektach. Po pierwsze, w odniesieniu prawdy pierwszych zasad do Pierwszej Prawdy, tożsamej z intelektem Boga; po drugie, jako „odcisk” Prawdy Pierwszej w ludzkim intelekcie; po trzecie, jako narzędzie poznawcze intelektu; po czwarte, w kontekście problematyki sprawności i czynności poznania intelektualnego.

3. 1. Intelekt Boży jako „miara” umysłu ludzkiego. Jak wyżej ustalono, każdy intelekt ludzki jest, zdaniem Doktora Anielskiego, „mierzony i nie mierzący” (*mensuratus et non mensurans*). Nie stanowi on absolutnego kryterium prawdy, gdyż nie jest jej posiadaczem, a jedynie użytkownikiem. Prawda stoi ponad intelektami ludzkimi, jej źródłem jest intelekt Boży. Jednakże w umyśle ludzkim znajdują się pewne „za-

sady pierwsze, których poznanie jest nam zaszczone przez naturę i które stanowią podobieństwo do prawdy niestworzonej”²⁴, prawdy intelektu Bożego, który jest „mierzący i nie mierzony” (*mensurans et non mensuratus*) w stosunku do rzeczy. Ta sama zatem prawda, przez podobieństwo do której rzeczy są prawdziwe, przez swoje podobieństwo jest obecna w ludzkim umyśle. Odciska się w nas w postaci niezmiennych racji - sądów nazywanych też pierwszymi zasadami²⁵. Ludzki intelekt znajduje się przez to w pozycji szczególnej. Jest „mierzony wewnętrznie” przez prawdę intelektu Bożego i mocą tej prawdy, pozostając w porządku czysto naturalnym, jest zdolny do poznania rzeczywistości i oceniania jej. Jest z tego powodu jakby powołany do potwierdzania prawdy odcisniętej w naturze rzeczy i tym samym odnajdywania w rzeczywistości stworzonej wskazań wiodących ostatecznie ku poznaniu Stwórcy. Wskazują na to, przytoczone w tym właśnie kontekście słowa z *Listu do Rzymian* (I, 20): „niewidzialne Jego przymioty (...) stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła”²⁶.

3. 2. Pierwsze zasady jako „odcisk” Pierwszej Prawdy w intelekcie ludzkim. Wraz ze stworzeniem każdego ludzkiego intelektu (niekiedy św. Tomasz nawiązuje do w Augustyńskiej terminologii i zamiast terminu intelekt - *intellectus*, używa nazwy umysł - *mens*) powstaje w nim tzw. sprawność czy dyspozycja pierwszych zasad poznania (*habitus principiorum*). Pierwsza Przyczyna istnienia jest bowiem też Pierwszą Prawdą nadającą rzeczom inteligibilny porządek. Intelekt stworzony jest zaś czymś realnie istniejącym i posiadającym inteligibilną strukturę, dzięki tej samej Pierwszej Przyczynie, i w przeciwieństwie do wielu rzeczy, które mogą być tylko przedmiotem poznania, intelekt posiada zdolność odczytywania struktury bytu, a więc stanowi podmiot poznania, co więcej, może poddać refleksji swoje poznanie bytu.

Szczególną rolę odgrywa w tym sprawność pierwszych zasad, dzięki wyjątkowemu udziałowi intelektu stworzonego w Prawdzie Pierwszej, będącej zarazem Prawdą Stwórczą. Jak bowiem pisze św. Tomasz, „prawda, podług której dusza wydaje wszystkie swoje sądy, to Pierwsza

²⁴ *De verdate*, q. 1, a. 6, ad 6.

²⁵ *De verdate*, q. 10, a. 6, ad 6.

²⁶ *De verdate*, q. 10, a. 6, ad 6.

Prawda: jak bowiem z prawdy intelektu Bożego postacię poznawcze rzeczy wnikają do intelektu anielskiego, według których to [postaci] poznaje on wszystko, tak też do naszego intelektu z Prawdy intelektu Bożego przechodzi drogą przyczynowania wzorczego prawda pierwszych zasad, zgodnie z którą wszystko osądzamy. Dlatego zaś mówi się, że osądzamy wszystko według Pierwszej Prawdy, gdyż sądy wydawać możemy o tyle tylko, o ile tamta stanowi podobiznę Prawdy Pierwszej”²⁷.

Wzorcze przyczynowanie, o którym mowa, dotyczy ukonstytuowania się w ludzkich intelektach sprawności pierwszych zasad, która stanowi jakby odcisniętą w ludzkich intelektach Prawdę Pierwszą, ale nie jako obecną samą w sobie, lecz tak jak przyczyna w swoich skutkach. I to właśnie obecność owego odwzorowania Prawdy Pierwszej w intelekcie człowieka umożliwia rozumienie i osądzanie rzeczywistości²⁸. A ponieważ skutek przejmuje w pewnym stopniu własności przyczyny, dlatego pierwsze zasady poznania cechują również analogiczne doń własności: prawdziwość, stałość i niezmienność²⁹.

W innym tekście Akwinata dodaje, że „człowiek otrzymuje poznanie dzięki dwóm elementom: mianowicie przez światło intelektualne i przez pierwsze ujęcia poznawcze intelektu (*primae conceptiones*) znane przez się, które do owego światła intelektu czynnego przystają tak, jak narzędzia do budowniczego. O tyle więc Bóg jest dla człowieka przyczyną w najwyższy sposób w stosunku do obu, o ile naznacza samą duszę światłem intelektualnym i odciska w niej znajomość pierwszych zasad, będących jakby zarodkami wiedzy, podobnie jak odciska także w innych rzeczach naturalnych racje zarodkowe (*rationes seminales*) wszelkich następujących skutków”³⁰.

Stwórca jest więc najwyższą przyczyną ludzkiego poznania, ale stworzeniom przysługują właściwe im sprawności i działania poznaw-

²⁷ *De veritate*, q. 1, a. 4, ad 5.

²⁸ Rozwiązanie takie podaje *De veritate*, q. 10, a. 6, ad 6, gdzie św. Tomasz wprost nawiązuje do *De Trinitate*, XII, 2, 2, św. Augustyna (*Patrologia Latina*, 42, col. 819-1098)

²⁹ *Quaestiones de quolibet*, q. 10, q. 4, a. 7, c. Korzystam z *Quaestiones disputatae duodecim quodlibetales*, Taurini-Romae 1931.

³⁰ *De veritate*, q. 11, a. 3, c.

cze, dokonywane ich własną mocą, bez żadnej specjalnej interwencji z Jego strony. Wspomniane światło intelektualne, jak też pierwsze zasady, są bowiem narzędziami umożliwiającymi prawdziwe poznanie, które przynależy wszelako człowiekowi jako podmiotowi swoich działań.

Interesującym historycznym wątkiem jest tutaj odwołanie się przez św. Tomasza do dwu istotnych elementów nauki św. Augustyna: a) poznawania rzeczywistości w kontekście Pierwszej Prawdy, która uobecnia się w umysłach stworzonych jako Wewnętrzny Mistrz³¹; b) do teorii racji zarodkowych, z których mocą Przyczyny Pierwszej, już po akcie stwórczym, wynika całość rozwoju rzeczy stworzonej³². Według Akwinaty pierwsze zasady spełniają w porządku ludzkiego poznania rolę analogiczną do tych racji, istniejąc w intelekcie jako pewne uzdolnienia do dokonania pełnych aktów poznawczych, z których składa się ogół wiedzy człowieka³³.

3. 3. Prawda jako własność intelektu poznającego rzeczy. O ile intelekt Boży jest „miarą rzeczy”, o tyle intelekt człowieka jest, zgodnie z tym, co stwierdzono wyżej, „stosującym miarę” pierwszych zasad do rozumienia i osądzania rzeczy. Pierwsze zasady okazują się tutaj nośnikiem wiecznej prawdy, w kontekście której osądzamy rzeczy poznawane. Interesujące jest w tym kontekście wyjaśnianie przez Akwinatę znaczenia słowa umysł: „Należy powiedzieć, że nazwa umysłu wzięta została od mierzenia; rzeczy zaś jakiegokolwiek rodzaju mierzone są przez to, co jest czymś najmniejszym i pierwszą zasadą w swoim rodzaju, jak wykazano w ks. X *Metafizyki*’, dlatego też nazwa umysłu jest orzekana o czymś w duszy w taki sposób, w jaki [jest orzekana] nazwa intelektu: jedynie bowiem intelekt otrzymuje poznanie o rzeczach przy mierząc je jakby do ich zasad”³⁴. Podobny sens, jak przytoczone powyżej wyjaśnienie, ma następująca wypowiedź: „Rozsądzanie zaś lub

³¹ S. Augustini, *De Magistro*, XI, 38; XH, 39-40. Korzystam z: *Patrologia Latina*, 32, col. 1193-1220.

³² S. Augustini: *De Genesi ad litteram*, IV, 33, 51; VI, 10, 17; IX, 17, 32. Korzystam z: *Patrologia Latina*, 32, col. 245-486. Por. E. Gilson: *Wprowadzenie do nauki Sw. Augustyna*, Warszawa 1953, tł. Z. Jakimiak, 269-272.

³³ Akwinata nazywa je *scientiarum semina*, z których wywodzi się cała ludzka wiedza: *De veritate*, q. 11, a. 1, c.; tamże, a. 3, c.

³⁴ *De veritate*, q. 10, a. 1, c.

mierzenie jest aktem intelektu stosującego zasady pewne dla oszacowania zdań. I stąd wzięła się nazwa umysłu”³⁵. Niezwykle istotne jest następujące spostrzeżenie, w którym koncepcja wydawania sądów w kontekście prawdy nieziennej przez ludzki intelekt jest wyrażona wprost: „pierwsze zasady, których poznanie jest nam zaszczerpione, są pewnymi podobiznami prawdy niestworzonej; dlatego, gdy poprzez nie o innych sąd wydajemy, to powiada się, że osądzamy o rzeczach przez wieczne racje lub przez prawdę niestworzoną”³⁶.

Umysł poznaje więc rzeczy poprzez ich zasady, a ponadto posiada zdolność do rozpoznawania zgodności ujęć poznawczych z rzeczami poznawanymi, a więc prawdy, w samych aktach poznania w ich odniesieniu do przedmiotu, a bez konieczności wtórnej refleksji nad tymi aktami. Jest to jednak poznanie prawdy w sposób niewyraźny. Intelekt nie skupia się bowiem na prawdzie, kiedy dokonuje poznania prawdziwego, rozpoznanie aktów poznania jako prawdziwych pozostaje wszelako w tle dokonywanych aktów i może być uwyraźnione na drodze refleksji wtórnej. Akwinata nie odwołuje się tutaj wprost do późniejszego historycznie rozróżnienia refleksji towarzyszącej (*in actu exercito*) i refleksji wtórnej (*in actu secundo*), ale w jego rozważaniach można dostrzec załączek takiego rozróżnienia, kiedy wskazuje na zawieranie się w intelekcie zdolności do osądzania czegoś w kontekście zawartej w nim prawdy, obecnej w postaci prawdy pierwszych zasad. W pewien sposób, w aspekcie poznania rzeczy w świetle pierwszych zasad, św. Tomasz idzie dalej. Wyraźnie podkreśla, że w akcie sądenia umysł dokonuje czynności „mierzenia” rzeczy według prawdy pierwszych zasad, prawdy mającej wartość wiecznej prawdy niestworzonej, którą ma w sobie i która została mu udzielona przez Prawdę Pierwszą. Nie jest to „wymierzanie” konstituujące rzecz poznaną w jej bycie i prawdzie, bo prawda obecna w intelekcie ludzkim jest tylko podobizną, odzwierciedleniem prawdy Bożej, ale jest to świadczenie o prawdzie, przez którą rzecz jest „mierzona”. A zatem intelekt każdego człowieka, utożsamiany w przytoczonych wypowiedziach Doktora Anielskiego z umysłem, musi niezbywalnie posiadać taką szczególną strukturę prawdziwościową, która umożliwia owo

³⁵ S. Th., I, q. 79, a. 9, ad 4.

³⁶ De veritate, q. 10, a. 6, ad 6.

„świadczenie” o rzeczywistości, i to strukturę bezpośrednio pochodną od Absolutu, bo przecież sam kontakt z bytem nie w każdym jestestwie powoduje zaistnienie aktów poznania intelektualnego, a jedynie w tym, w którym zostały zaszczeplone: światło intelektualne i sprawność pierwszych zasad.

3. 4. Prawda jako własność poznania pierwszych zasad. Analiza jakiej dokonuje św. Tomasza nad władzą intelektu, w jednym z artykułów *De veritate*, wskazuje że jego zdaniem pierwsze zasady stanowią coś w rodzaju właściwego przedmiotu intelektu, a więc ich poznanie jest bezbłędne. Stwierdza mianowicie, iż termin „intelekt” można rozumieć różnorako:

1) Wąsko, a mianowicie w relacji do właściwych tylko jej czynności, co do których nie popełnia on błędu. I tak mówi się, że poznanie intelektualne zachodzi, gdy: a) ujmujemy poznawczo (*apprehendimus*) to, czym rzecz jest (*quidditas*); b) poznajemy intelektualnie to, co natychmiast staje się znane intelektowi wraz z poznaniem tego, czym rzecz jest. W tym ostatnim przypadku chodzi o poznanie pierwszych zasad, które rozumiemy wraz z poznaniem kresów (*termina*), czyli pryncypiów wyznaczających istotę rzeczy. Co do tych zasad intelekt nie może pomylić, i dlatego zwie się go również sprawnością zasad (*intellectus principiorum*), które okazują się w ten sposób pozytywnie być jego przedmiotem właściwym ujętym w ramach *quidditas*³⁷.

2) Szeroko, w relacji do wszystkich czynności, w których bierze on udział, współpracując z innymi władzami. W tym znaczeniu, miano „intelektu” obejmuje mniemania i rozumowania, które bywają niekiedy fałszywe. Nigdy jednak rozumowanie nie jest fałszywe, kiedy rozwija się je poprawnie z pierwszych zasad³⁸. Ta ostatnia uwaga negatywnie potwierdza ich pozycję jako przedmiotu właściwego intelektu, co do którego nie może on się mylić. Fałsz byłby w tej perspektywie raczej efektem niepoznania struktury istniejącej, wynikiem zdolności intelektu do konstruowania koncepcji myślowych, niezgodnych ze stanem rzeczy³⁹.

³⁷ *De veritate*, q. 1, a. 12, c.

³⁸ *De veritate*, q. 1, a. 12, c.

³⁹ *De veritate*, q. 1, a. 12, c.

To samo stanowisko potwierdza Akwinata w innym tekście, pisząc że „intelekt nigdy nie zawodzi odnośnie do swego właściwego przedmiotu, a mianowicie tego, czym coś jest, chyba że przypadłościowo, ani też odnośnie do właściwych zasad, które są poznawane natychmiast ze znajomością kresów [pryncypiów istoty - przypis T. P.]”⁴⁰. A zatem według Tomasza, pierwsze zasady ujawniają się wówczas, gdy intelekt ujmuje kresy (*termina*), czyli pryncypia istoty. Jednakże Doktor Anielski nie utożsamia poznania pryncypiów istoty z uświadomieniem sobie treści pierwszych zasad, wyraźnie wskazując, że chodzi tu o dwa oddzielne sobie akty, z których pierwszy, czyli poznawcze uchwycenie *quidditas* poznawanej rzeczy, stanowi warunek drugiego, tj. zrozumienia pierwszych zasad. Są one poznawane, mimo iż są zawsze obecne w każdym ludzkim intelekcie, jako sprawność zaszczipiona w nim wraz ze stworzeniem⁴¹. Okazuje się bowiem, że pozostając w granicach genetycznego empiryzmu, Doktor Anielski przyjmuje pewne predysponowanie wewnętrzne intelektu, które pozwala mu dokonywać aktów poznania bytu⁴²-. Jednym z takich ukierunkowań jest wspomniana wyżej sprawność, która powoduje, że w bezpośrednim zetknięciu z *quidditas* [z tym, czym coś jest] jako przedmiotem właściwym poznania, intelekt możliwościowy jest niejako przymuszony do natychmiastowego i nieomylnego zrozumienia prawdy pierwszych zasad⁴³.

Posiadanie w intelekcie dyspozycji do poznania pierwszych zasad nie wyklucza zatem aktów ich poznania, w powiązaniu z określoną treścią rzeczy. Co więcej, w pierwszym rzędzie poznajemy istoty rzeczy materialnych, które stanowią dla nas przedmiot adekwatny. Zwyczajna droga do zrozumienia zasad musi być zatem konsekwencją po-

⁴⁰ *De veritate*, q. 15, a. 3, ad 1.

⁴¹ *De veritate*, q. 1, a. 4, ad 5; *De veritate*, q. 11, a. 3, c.; *De veritate*, q. 16, a. 1, c.

⁴² S. Świeżawski twierdzi, że Akwinata wskazuje na takie predysponowanie w *De veritate*, q. 10, a. 6, c. - S. Świeżawski, *Nota o conceptiones universales*, w: Tenże, *Istnienie i tajemnica*, Lublin 1993, s. 83-97. Chodzi tutaj przede wszystkim o sposób użycia terminu *conceptiones universales*, określający zdaniem S. Świeżawskiego pewne struktury obecne w intelekcie i determinujące sposób ujmowania przezeń rzeczywistości. Determinacja ta dotyczy jedynie formy, nie mając wpływu na treść poznania, która jest przekazywana intelektowi poprzez zmysły (tamże, s. 93-95).

⁴³ *De veritate*, q. 14, a. 1, c.

znawczego kontaktu z tymi rzeczami. Sprawność zasad nie może przeto posiadać charakteru zbioru wrodzonych informacji na temat podstawowych własności bytu; nie stanowi poznania pełnego. Akwinata odrzuca myśl o wrodzoności takich treści: akceptując taki pogląd przyjęłoby się zarazem, że akty poznania pierwszych zasad dokonywane w zetknięciu z bytem są zbędne, bo nie dostarczają żadnych nowych treści.

Intelekt ludzki poznaje zatem Pierwszą Prawdę w sposób pośredni, w podobieństwie do tej prawdy, które odciska się w intelekcie człowieka w postaci pierwszych zasad poznania. Poznanie to następuje zatem poprzez bezpośrednie poznanie pierwszych zasad i ich prawdy, która jawi się jako nie ulegająca wątpieniu. Sądy o rzeczywistości, o ile są zgodne w swej strukturze z pierwszymi zasadami, są zawsze prawdziwe. Pierwsze zasady spełniają rolę swoistego kryterium prawdy przyjmowanych w wyniku poznania rzeczywistości tez. Na tym polega „mierzenie” rzeczy przez umysł w aktach intelektualnego poznania. Same pierwsze zasady również są jednak uświadamiane w związku z aktualnym poznaniem bytu. Każdy intelekt ludzki zawiera w sobie sprawność umożliwiającą mu na dokonywanie aktów poznania pierwszych zasad. Stąd intelekt, zwany niekiedy umysłem (*mens*), jest zarazem sprawnością i tą władzą,

która dokonuje aktów rozpoznania pierwszych zasad w sposób wyraźny.

4. Główne tezy i konsekwencje metafizycznej interpretacji prawdy pierwszych zasad przez św. Tomasza. Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że zaprezentowana tu Tomaszowa teoria prawdy ma charakter metafizyczny, nie tylko w uzasadnieniach, ale też dlatego, że zawiera tezę o prawdzie bytu. Według św. Tomasza, prawda zawiera się przede wszystkim w przyporządkowaniu bytu do intelektu, dzięki czemu byt jest poznawalny i może być nazwany prawdziwym. Wewnętrzne źródło prawdziwości każdego jednostkowego, konkretnego bytu tkwi wszakże w jego istnieniu. Prawda bytu jest bowiem własnością jego istnienia. Ostatecznym jednak bytowym powodem prawdziwości oraz inteligibilnego charakteru całej rzeczywistości jest Byt Absolutny jako jej Przyczyna Stwórcza. Od tej głównej przyczyny inteligibilności pochodzi również wszelki intelekt przygodny,

który również jest bytem i częścią bytu ludzkiego, lecz w odróżnieniu od bytów nierozumnych posiada specyficzną zdolność dokonywania uświadamionego poznania rzeczywistości, w obrębie której sam się znajduje. Czyni to mocą stworzonego w nim „odcisku” Prawdy intelektu Bożego, który w intelekcie ludzkim polega na zaszczepieniu światła intelektualnego oraz sprawności podstawowych zasad poznania i rozumowania (*intellectus principiorum, habitus principiorum*). Właściwości te sytuują intelekt w porządku poznania prawdziwego. Są załączkami poznania, w obrębie których intelekt nie błądzi, podobnie jak w stosunku do swego przedmiotu właściwego i adekwatnego.

Rozważania św. Tomasza ukazują nie tylko byt, ale i intelekt, jako naznaczone szczególnym wpływem Prawdy Pierwszej, każdy we właściwy sobie sposób. Byt jako prawdziwy jest podatny na bycie poznany, intelekt zawiera w sobie element prawdy, dzięki której poznaje on rzeczy w ich zasadach. W swojej strukturze intelekt jest usposobiony tak, by poznawać prawdziwie, zgodnie z tym, jak rzeczy istnieją. Uleganie błędowi nie jest czymś, co leży w jego naturze, choć zdarza się. Nie jest jednak czymś wpisanym w istotę intelektu jako władzy poznawczej.

Niezwykłe ważne w tym względzie są wzmianki Doktora Anielskiego o poznaniu rzeczy w kontekście podobizny prawdy niestworzonej, jaką to podobizną jest prawda pierwszych zasad. Intelekt ludzki, o ile nie odchodzi od pierwszych zasad, o tyle nie popełnia błędów. Co więcej, poznanie prawdziwe jest jakby wglądem w rzeczy poprzez prawdę pierwszych zasad. W konsekwencji zawiera w sobie coś, co pozwala poznającemu rozpoznać je jako prawdziwe, choć zapewne wyraźne rozpoznanie prawdy tego lub innego aktu poznania dokonuje się na drodze refleksji wtórnej. Fałsz w ludzkim poznaniu można w tym kontekście rozumieć nie jako skutek poznania, ale raczej jako uznanie za prawdziwe pewnego sądu nie będącego skutkiem poznania, lecz konstrukcji myślowej bez podstawy w rzeczywistości.

Patrząc na omówione zagadnienia z perspektywy historycznej, zarysowana przez Tomasza koncepcja bytowej podstawy prawdy pierwszych zasad nawiązuje do rozważań św. Augustyna i jego teorii wiecznych prawd, utożsamianych przez niego z Mistrzem Wewnętrznym (Bożym Logosem), Który oświeca wewnątrz umysł każdego człowieka,

wskutek czego stanowi źródło wszelkich jego umiejętności poznawczych i całej wiedzy, jaką człowiek w sobie rozwija. Jednakowoż Akwinata odrzuca myśl jakoby Bóg (a zarazem Pierwsza Prawda) wyręczał ludzkie intelekty we właściwych im czynnościach. Bóg jest wszakże Pierwszą Przyczyną inteligibilnego (prawdziwościowego) porządku bytu i dlatego również w intelekcie stworzonym uobecnia się tak, jak przyczyna w swoim skutku. Byty skutkowe zachowują jednak właściwą ich naturze autonomię w zakresie działania. Każdy intelekt ludzki musi więc również do rozumienia rzeczywistości dojść poprzez samodzielne dokonywanie czynności poznawczych. Na tle dokonanych rozważań można stwierdzić, że Doktor Anielski, udanie godząc koncepcję oświecenia św. Augustyna i Arystotelesowy empiryzm genetyczny, jawi się jako świadomy kontynuator refleksji nad wielkimi problemami tradycji filozofii chrześcijańskiej, w którą wprowadza własne, oryginalne rozwiązanie wielowiekowego problemu obecności w umysłach ludzkich wiecznych prawd, zbudowane na gruncie realistycznej egzystencjalnej metafizyki. Rozwiązanie to pokazuje niedostrzegany generalnie, jak się wydaje, we wcześniejszych wiekach związek prawdy i pierwszych zasad poznania z bytem, w szczególności zaś z istnieniem tegoż bytu, a zarazem ukazuje w nowej perspektywie nieodłączną obecność prawdy i pierwszych zasad poznania w intelekcie ludzkim. Nieco dziwi, że nie zostało ono, jak się wydaje na podstawie stanu wiedzy historyczno-filozoficznej, w pełni podjęte przez filozofię, także tę scholastyczną, w następnych wiekach. Z większym zrozumieniem i kontynuacją spotkało się dopiero w dwudziestowiecznym tomizmie, zwłaszcza w jego odmianie egzystencjalnej, o czym świadczą chociażby powstałe na gruncie polskim, wymieniane powyżej prace M. A. Krapca i S. Swieżawskiego.

Summary

Truth of first principles of cognition is a very interesting topic in a Thomas Aquinas' philosophical thought. In this topic Aquinas borrows concepts derived from two great philosophical traditions: Aristotelianism and Augustinism. The element of Aristotle's tradition is a conviction that whole intellectual knowledge begins in a sensual perception. The ele-

ment of St. Augustine' thought is the theory of eternal truths which exist in every human mind by an God's illumination. Bishop of Hippone taught the human intellect estimates all things in a light of eternal truths, which don't begin in the sensual perception.

According to St. Thomas first principles seem eternal truths. First principles of cognition, for example Aristotle's principle of non-contradiction and a principle of excluded middle, are true forever and they exist in the human intellect in an initiative form of knowledge. However an appreciation of them is an effect of real cognition of being. The cognition of being is a process which consists elements of sensual perceptions and intellectual apprehensions. So the human intellect discovers first principles of cognition in real things by an induction. These are two aspects of Aquinas' theory: a) the human intellect has an initiative knowledge of first principles which are true forever and seem Augustine's eternal truths; b) the human intellect achieves a complete knowledge of them by induction.

Key words: truth, being, first principles of cognition, Thomas Aquinas.

MARCIN DROFISZYN
Uniwersytet Wrocławski

O PEWNEJ LOGICE POWINNOŚCI

0. Wstęp. Naszym zadaniem jest zbadanie systemu logiki powinności LP¹. Co jest, a co nie twierdzeniem LP i czy to, czego dowiadujemy się o formalnej strukturze pojęcia powinności utrafia w nasze intuicje etyczne. Dalej, czy system LP jest pełny, a jeśli tak, to względem jakiej klasy modeli. Wreszcie czy system ten da się przedstawić jako fragment logiki aletycznej. W zakończeniu zarysujemy koncepcje opisu semantycznego dla multimodalnego systemu logicznego pozwalającego formalizować wzajemne związki między pojęciami bycia powinny i wartościowym (*resp.* dobrym).

I. Logika powinności LP. Na słownik języka J składają się: zmienne zdaniowe $p, q, r, \dots$, spójniki negacji oraz implikacji materialnej, nawiasy jako symbole pomocnicze oraz jednoargumentowe operatory modalne O i P dla oznaczenia – kolejno – pojęcia powinności i dopuszczalności.

Zbiór formuł poprawnie zbudowanych języka J to najmniejszy zbiór F spełniający warunki:

(i) $p, q, r, \dots \in F$

(ii) jeśli $A, B \in F$, to $\sim A, A \rightarrow B, OA, PA \in F$

Pozostałe spójniki KRZ wprowadzamy jako skróty definicyjne w standardowy sposób.

Aksjomatami LP są:

(A0) Wszystkie tautologie KRZ,

(A1) $O(p \rightarrow q) \rightarrow Op \rightarrow Oq$,

¹ M. Magdziak: *Modalności aksjologiczne*, w: R. Zaborowski (red.): *Człowiek wobec wartości w filozofii Henryka Elzenberga*. Warszawa 1998, s. 147-156.

(A2) $Op \wedge Oq \rightarrow O(p \wedge q)$,

(A3) $O(p \wedge q) \rightarrow Op \vee Oq$,

(A4) $\sim O(p \vee \sim p)$,

(A5) $\sim O(p \wedge \sim p)$.

Zbiór tez (twierdzeń) LP to najmniejszy zbiór zawierający aksjomaty oraz domknięty na następujące reguły inferencyjne:

(R1) Regułę odrywania,

(R2) Regułę podstawiania,

(R3) Regułę wzajemnego zastępowania wyrażeń definicyjnie równoważnych,

(R4) Regułę ekstensjonalności $A \equiv B / OA \equiv OB$.

Definicja (wyprowadzalność) Formuła A jest wyprowadzalna ze zbioru formuł K w systemie LP, symbolicznie $LP, K \vdash A$, wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje taki skończony podzbiór $K, B_1, B_2, \dots, B_n$, że formuła $(B_1 \wedge B_2 \wedge \dots \wedge B_n) \rightarrow A$ jest tezą logiki LP.

Definicja (niesprzeczność) Zbiór formuł K jest niesprzeczny jeśli nie istnieje taka formuła A , że zarówno A jak i $\sim A$ jest wyprowadzalne z K .

Nietrudno pokazać że zbiór tez systemu LP jest niesprzeczny.

II. Twierdzenia systemu LP. System LP wydaje się z kilku powodów być właściwym systemem do formalnych analiz pojęcia powinności. Po pierwsze, brak reguł ukonieczniania i regularności powoduje, że nie można w jego ramach odtworzyć znanych paradoksów logiki deontycznej. Mianowicie, paradoks dobrego samarytanina – formuła $O\sim p \rightarrow O(p \rightarrow q)$ nie jest twierdzeniem LP oraz paradoks Alfa Rossa, gdyż brak jako twierdzenia formuły $Op \rightarrow O(p \vee q)$.

Po drugie, twierdzeniem LP jest ważne dla wszelkiego rodzaju logik powinności twierdzenie (T3)², $Op \rightarrow \sim O\sim p$, zwane formułą D. Jest on równoważny na gruncie logiki aleicznej warunkowi niesprzeczności kodeksu norm (*resp.* nie wszystko jest powinno) oraz zasadzie Kanta (co

² Numeracja twierdzeń pochodzi z oryginalnej pracy.

jest powinno, jest możliwe). Wyklucza również jako twierdzenia nieporządane na gruncie logiki deontycznej zasady ($Op \rightarrow p$) oraz ($p \rightarrow Pp$).

Twierdzenie (T3) oraz aksjomat (A2) bywają krytykowane na gruncie filozofii moralnej przez zwolenników stanowiska przyjmującego istnienie dylematów moralnych. Otóż dzięki nim, na gruncie LP, można wykazać, że już w samej naturze dylematu moralnego tkwi sprzeczność. Przedstawimy to rozumowanie, czym przy okazji chcemy zobrazować skuteczność systemu LP w analizach istotnych problemów filozofii moralnej.

Zacznijmy od sformułowania pojęcia dylematu. Na standardową definicję składają się trzy warunki:

- (i) kolizja powinności (obowiązki nie przewyższają się nawzajem),
- (ii) poczucie bezsilności i niezdecydowanie działającego,
- (iii) poczucie winy w przypadku wyboru jednej opcji na niekorzyść drugiej.

Spróbujmy je sformalizować w języku J:

(i*) Op, Oq ,

(ii*) subiektywne uwarunkowania podmiotu wynikające z (i) i (iii),

(iii*) poczucie winy podpowiada, że zrealizowanie jednego ze stanów rzeczy winnych przekłada się na naruszenie drugiego. I właśnie ze względu na tę niemożność pozostania w zgodzie z „moralnością” koniunkcji stanów rzeczy p i q zapisujemy (iii) raczej jako

$\sim P(p \wedge q)$,

aniżeli, jak ma to czasem miejsce w literaturze³, czyli jako

$\sim \Diamond(p \wedge q)$,

gdyż ta ostatnia formuła, naszym zdaniem, podkreśla raczej wykluczanie się logiczne stanów rzeczy.

Warunki te prowadzą do sprzeczności. Mianowicie, załóżmy że Op , Oq i $\sim P(p \wedge q)$, lub równoważnie $O\sim(p \wedge q)$. Korzystając z aksjomatu (A2), $Op \wedge Oq \rightarrow O(p \wedge q)$, oraz z założeń Op i Oq , na mocy reguły odrywania, otrzymujemy $O(p \wedge q)$. Ten wniosek jest poprzednikiem w

³ T. C. McConnell: *Moral Dilemmas and Consistency in Ethics*, w: *Moral Dilemmas*, C. W. Gowans (ed.). New York-Oxford 1987, s. 155.

(T3), $O(p \wedge q) \rightarrow \sim O\sim(p \wedge q)$. Odrywając otrzymujemy następnik, który jest sprzeczny z założeniem $O\sim(p \wedge q)$.

Jak widać w rozumowaniu tym oprócz formuły D interweniował aksjomat (A2), zwany zasadą aglomeracji lub sklejanía. Nie jest jednak niezbędny w tym rozumowaniu, gdyż może zostać zastąpiony twierdzeniem (T6)⁴:

$$Op \wedge \sim P(p \wedge q) \rightarrow O\sim q,$$

które jest prostym następstwem (A1), zwanego formułą K albo aksjomatem regularności. Mianowicie, korzystając z założeń i reguły odrywania do (T6) otrzymujemy $O\sim q$. Podobnie, korzystając z założenia Oq i (T3), na mocy reguły odrywania, otrzymujemy $\sim O\sim q$, co znów daje sprzeczność.

III. Pełność LP. Ponieważ LP jest logiką słabszą od logik normalnych, dlatego w celu zbadania pełności LP nie możemy posłużyć się zwykłą semantyką relacyjną. W szczególności „mocniejsza” wersja aksjomatu (A3) jest spełniona we wszystkich strukturach relacyjnych tj. $O(p \wedge q) \rightarrow Op \wedge Oq$. Posłużymy się więc semantyką otoczeń (inaczej zwaną semantyką minimalną czy sąsiedztwa).

Definicja (model otoczeniowy) Modelem otoczeniowym języka J nazywamy trójkę uporządkowaną $M = \langle U, N, V \rangle$, gdzie U jest niepustym zbiorem światów możliwych, N jest funkcją przyporządkowującą każdemu elementowi zbioru U pewien zbiór podzbiorów U , zwanych otoczeniami u , a V jest funkcją wartościowania, która zmiennym zdaniowym przyporządkowuje podzbiory zbioru U .

Definicja (spełnianie) Pojęcie spełnianie formuły A w modelu M , świecie u , w skrócie $(M, u) \models A$, definiujemy indukcyjnie ze względu na możliwą budowę formuły A :

- (i) $(M, u) \models p$ wtw, gdy $u \in V(p)$,
- (ii) $(M, u) \models \sim B$ wtw, gdy nieprawda, że $(M, u) \models B$,

⁴ Zauważmy, że jest to pewna wersja „zasady Elzenberga”, którą formułuje B. Wolniewicz (zob. B. Wolniewicz: *Myśl Elzenberga*. „Studia Filozoficzne” 12, 1986, s. 64.

(iii) $(M, u) \models B \rightarrow C$ wtw, gdy jeśli $(M, u) \models B$, to $(M, u) \models C$,

(iv) $(M, u) \models OB$ wtw, gdy $\exists X(X \in N(u) \wedge X = \{v \in U: (M, v) \models B\})$,

(v) $(M, u) \models PB$ wtw, gdy $\sim \exists X(X \in N(u) \wedge X = \{v \in U: (M, v) \models \sim B\})$.

Wprowadzając skrót definicyjny $[A]^M = \{v \in U: (M, v) \models A\}$, warunki (iv) i (v) możemy zapisać odpowiednio $(M, u) \models OB$ wtw, gdy $[B]^M \in N(u)$ i $(M, u) \models PB$ wtw, gdy $[B]^M \notin N(u)$.

Mówimy, że formuła A jest spełniona w modelu M , symbolicznie $M \models A$, wtedy i tylko wtedy, gdy dla dowolnego $u \in U$ mamy $(M, u) \models A$. Natomiast dowolny zbiór formuł K jest spełniony w modelu M wtedy i tylko wtedy, gdy dla każdej formuły $A \in K$ i dowolnego świata $u \in U$ jest tak, że $(M, u) \models A$.

Dla dowolnego świata u oraz zbiorów światów X i Y modelu M przyjmijmy następujące warunki dla funkcji N :

(W1) jeśli $X \in N(u)$ i $X' \cup Y \in N(u)$, to $Y \in N(u)$,

(W2) jeśli $X \in N(u)$ i $Y \in N(u)$, to $X \cap Y \in N(u)$,

(W3) jeśli $X \cap Y \in N(u)$, to $X \in N(u)$ lub $Y \in N(u)$,

(W4) $U \notin N(u)$,

(W5) $\emptyset \notin N(u)$.

Warunki te wyrażają pewne intuicje dotyczące powinności. Jeśli uznać podzbiory W za odpowiedniki sytuacji (X i X' to sytuacje sprzeczne, $X \cap Y$ to przekrój sytuacji X i Y itd.), to warunek (W1) możemy odczytać zgodnie z pewną wersją zasady Elzenberga, mianowicie, że jeśli jakaś sytuacja X jest powinna i powinna jest sytuacja sprzeczna z koniunkcją (przekrojem) sytuacji X oraz pewnej sytuacji Y , to powinna jest sytuacja sprzeczna z sytuacją Y . Warunek (W2) wyraża intuicję, że powinność ma własność łączenia się – sytuacje powinny osobno są powinne razem. Nie musi być jednak na odwrót, o czym poucza warunek

(W3). Wreszcie warunki (W4) i (W5) wyrażają myśl, że powinność jest poza logiką. Tautologiczne i kontrtautologiczne sytuacje nie są możliwe.

Twierdzenie 1 System LP jest spełniony w każdym modelu M spełniającym warunki (W1) – (W5).

Dowód. Dowód będzie przebiegać indukcyjnie ze względu na możliwą długość dowodu twierdzenia A. Niech $M = \langle U, N, V \rangle$ będzie dowolnie ustalonym modelem otoczeniowym spełniającym warunki (W1) – (W5)

i niech $u \in U$.

(i) A jest aksjomatem LP.

(A0) Oczywiście tautologie klasycznego rachunku zdań są spełnione w każdym modelu otoczeniowym.

(A1) Załóżmy, że $(M, u) \models O(p \rightarrow q)$ oraz $(M, u) \models Op$. Wykażemy, że $(M, u) \models Oq$. Na mocy definicji spełniania założenie jest równoważne $[p]^M \cup [q]^M \in N(u)$ oraz $[p]^M \in N(u)$. Ponieważ model M spełnia warunek (W1), zatem $[q]^M \in N(u)$, co daje $(M, u) \models Oq$.

(A2) Załóżmy, że $(M, u) \models Op \wedge Oq$. Pokażemy $(M, u) \models O(p \wedge q)$. Na mocy definicji spełniania założenie jest równoważne $[p]^M \in N(u)$ i $[q]^M \in N(u)$. Ponieważ model M spełnia warunek (W2), zatem jego struktury otoczeniowe są domknięte na przekroje. Tak więc $[p]^M \cap [q]^M \in N(u)$ i stąd $[p \wedge q]^M \in N(u)$, co daje $(M, u) \models O(p \wedge q)$.

(A3) Załóżmy, że $(M, u) \models O(p \wedge q)$. Pokażemy $(M, u) \models Op \vee Oq$. Na mocy definicji spełniania założenie jest równoważne $[p \wedge q]^M \in N(u)$, czyli $[p]^M \cap [q]^M \in N(u)$. Ponieważ model M spełnia warunek (W3), zatem jego struktury otoczeniowe są domknięte na „częściowe” rozszerzanie. Tak więc $[p]^M \in N(u)$ lub $[q]^M \in N(u)$, co daje $(M, u) \models Op \vee Oq$.

(A4) Pokażemy, że $(M, u) \models O(p \vee \sim p)$. Załóżmy nie wprost, że $(M, u) \not\models O(p \vee \sim p)$. Stąd, na mocy definicji spełniania, mamy $[p \vee \sim p]^M \in N(u)$, co jest równoważne $[p]^M \cup [p]^{\sim M} \in N(u)$. Ponieważ $[p]^M \cup [p]^{\sim M}$

$= U$, więc $U \in N(u)$. Z drugiej strony model M spełnia warunek (W4), czyli $U \notin N(u)$, co daje sprzeczność. Zatem $(M, u) \models O(p \wedge \sim p)$.

(A5) Pokażemy, że $(M, u) \models O(p \wedge \sim p)$. Załóżmy nie wprost, że $(M, u) \not\models O(p \wedge \sim p)$. Stąd, na mocy definicji spełniania, mamy $[p \wedge \sim p]^M \in N(u)$, co jest równoważne $[p]^M \cap [p]^{^M} \in N(u)$. Ponieważ $[p]^M \cap [p]^{^M} = \emptyset$, więc $\emptyset \in N(u)$. Z drugiej strony model M spełnia warunek (W5), czyli $\emptyset \notin N(u)$, co daje sprzeczność. Zatem $(M, u) \models O(p \wedge \sim p)$.

(ii) A powstało przez zastosowanie reguł inferencji do twierdzeń LP. Przypadki, gdy A powstało przez zastosowanie reguł (R1) i (R2) pomijamy jako znane w literaturze⁵. Ponieważ (R3) można uznać za regułę wtórną w naszym systemie modalnym zawierającym regułę (R4)⁶, więc pozostaje rozpatrzeć przypadek reguły (R4). Załóżmy, że dla dowolnie ustalonego $M = \langle U, N, V \rangle$ i świata $u \in U$, $(M, u) \models B \equiv C$. Pokażemy stąd $(M, u) \models OB \equiv OC$. Z założenia wynika, że $[B]^M = [C]^M$. Tak więc, jeśli $(M, u) \models OB$, wówczas, z definicji spełniania, $[B]^M \in N(u)$; co jest równoważne $[C]^M \in N(u)$, czyli $(M, u) \models OC$.

Dzięki powyższemu twierdzeniu otrzymaliśmy pierwszą implikację potrzebną do dowodu pełności systemu LP. Mianowicie, ustaliliśmy, że jeśli $LP \vdash A$, to dla dowolnie ustalonego M , $M \models A$. W celu ustalenia implikacji odwrotnej, tj. jeśli dla dowolnie ustalonego M , $M \models A$, to $LP \vdash A$, posłużymy się tzw. otoczeniowymi modelami kanonicznymi.

Definicja (otoczeniowy model kanoniczny) Modelem kanonicznym nazywamy trójkę uporządkowaną $M_L = \langle U_L, N_L, V_L \rangle$, gdzie U_L jest zbiorem wszystkich zupełnych i niesprzecznych rozszerzeń Lindenbauma systemu LP. Ponieważ zbiór tez LP jest niesprzeczny rozszerze-

⁵ Zob. np. G. E. Hughes, M. J. Cresswell: *A new introduction to modal logic*. London-New York 1968, s. 41.

⁶ Zob. N. B. Cocchiarella, N. A. Freund: *Modal logic. An introduction to its syntax and semantics*. Oxford-New York, 2008, s. 19.

nia takie istnieją. N_L jest funkcją zadaną na elementach U_L taką, że dla dowolnego $u \in U_L$

$N_L(u) = \{X \subseteq U_L: \text{dla pewnej formuły } A, OA \in u \text{ i } X = [A]^{ML}\}$,
przy czym

$$[A]^{ML} = \{v \in U_L: A \in v\}.$$

Natomiast V_L jest wartościowaniem, które dla dowolnej zmiennej zdaniowej p przyjmuje wartość $V_L(p) = [p]^{ML}$.

Twierdzenie 2 Model kanoniczny M_L spełnia warunki (W1) – (W5).

Dowód. (W1) Załóżmy, że $X' \cup Y \in N_L(u)$ i $X \in N_L(u)$. Stąd, istnieją takie formuły A i B , że $O(A \rightarrow B) \in u$ i $OA \in u$ oraz $[A]^{ML} = X$, $[B]^{ML} = Y$. Ponieważ u jest zupełnym i niesprzecznym rozszerzeniem systemu LP, zatem zawiera każde podstawienie formuły $O(p \rightarrow q) \rightarrow Op \rightarrow Oq$ oraz jest domknięty na regułę odrywania. Stosując dwukrotnie tą regułę otrzymujemy $OB \in u$ i stąd, na mocy definicji N_L , mamy $[B]^{ML} \in N_L(u)$.

(W2) Załóżmy, że $X \in N_L(u)$ oraz $Y \in N_L(u)$. Stąd istnieją takie formuły A i B , że $OA \in u$ i $OB \in u$ oraz $[A]^{ML} = X$ i $[B]^{ML} = Y$. Ponieważ u jest zupełnym i niesprzecznym rozszerzeniem systemu LP, więc zawiera każde podstawienie formuły $Op \wedge Oq \rightarrow O(p \wedge q)$ oraz jest domknięty na regułę odrywania. Stąd $O(A \wedge B) \in u$. Zatem, na mocy definicji N_L , mamy $[A \wedge B]^{ML} \in N_L(u)$, czyli $[A]^{ML} \cap [B]^{ML} \in N_L(u)$, tak więc $X \cap Y \in N_L(u)$.

(W3) Załóżmy, że $X \cap Y \in N_L(u)$. Stąd istnieje taka formuła $A \wedge B$, że $O(A \wedge B) \in u$ oraz $[A \wedge B]^{ML} = X \cap Y$. Ponieważ u jest zupełnym i niesprzecznym rozszerzeniem systemu LP, więc zawiera każde podstawienie formuły $O(p \wedge q) \rightarrow Op \vee Oq$ oraz jest domknięty na regułę odrywania. Stąd $OA \vee OB \in u$, i równoważnie: $OA \in u$ lub $OB \in u$. Na mocy definicji N_L mamy zatem $[A]^{ML} \in N_L(u)$ lub $[B]^{ML} \in N_L(u)$, tak więc $X \in N_L(u)$ lub $Y \in N_L(u)$.

(W4) Załóżmy nie wprost, że $U_L \in N_L(u)$. Zatem istnieje formuła A , że $OA \in u$ oraz $[A]^{ML} = U_L$. Ponieważ u jest zupełnym i niesprzecznym rozszerzeniem systemu LP, zatem $\sim O(p \vee \sim p) \in u$, czyli $O(p \vee \sim p) \notin u$. Stąd, na mocy definicji N_L , mamy $[p \vee \sim p]^{ML} \notin N_L(u)$, a ponieważ $[p \vee \sim p]^{ML} = U_L$, więc $U_L \notin N_L(u)$, co prowadzi do sprzeczności z założeniem.

(W5) Załóżmy nie wprost, że $\emptyset \in N_L(u)$. Zatem istnieje formuła A , że $OA \in u$ oraz $[A]^{ML} = \emptyset$. Ponieważ u jest zupełnym i niesprzecznym rozszerzeniem systemu LP, zatem $\sim O(p \wedge \sim p) \in u$, czyli $O(p \wedge \sim p) \notin u$. Stąd, na mocy definicji N_L , mamy $[p \wedge \sim p]^{ML} \notin N_L(u)$, a ponieważ $[p \wedge \sim p]^{ML} = \emptyset$, więc $\emptyset \notin N_L(u)$, co prowadzi do sprzeczności z założeniem.

Twierdzenie 3 (podstawowe dla modelu kanonicznego) Dla dowolnej formuły A języka J i dowolnego $u \in U_L$ zachodzi równoważność

$(M_L, u) \models A$ wtedy i tylko wtedy, gdy $A \in u$.

Dowód. Indukcyjnie względem możliwej budowy formuły A :

(i) $A = p$, gdzie p jest dowolną zmienną zdaniową. Na mocy definicji modelu kanonicznego $(M_L, u) \models p$ wtedy i tylko wtedy, gdy $u \in [p]^{ML}$, czyli $u \in \{v \in U_L : p \in v\}$, stąd $p \in u$.

(ii) $A = \sim B$. Przyjmijmy założenie indukcyjne na mocy którego twierdzenie jest spełnione dla formuły B , tj. $(M_L, u) \models B$ wtedy i tylko wtedy, gdy $B \in u$. Równoważnie możemy napisać $(M_L, u) \not\models B$ wtedy i tylko wtedy, gdy $B \notin u$. Korzystając z definicji spełniania i z tego, że skoro u jest zbiorem zupełnym, więc $B \notin u$ jest ekwiwalentne $\sim B \in u$, otrzymujemy dowodzoną równoważność: $(M_L, u) \models \sim B$ wtedy i tylko wtedy, gdy $\sim B \in u$.

(iii) $A = B \rightarrow C$. Przyjmijmy założenie indukcyjne na mocy którego twierdzenie jest spełnione dla formuł B i C . Warunek $(M_L, u) \models B \rightarrow C$

jest równoważny, jeśli $(M_L, u) \models B$, to $(M_L, u) \models C$. Korzystając z założenia indukcyjnego otrzymujemy warunek: jeśli $B \in u$, to $C \in u$. Ponieważ zaś u jest zbiorem zupełnym, więc $B \rightarrow C \in u$.

(iv) $A = OB$. Przyjmijmy założenie indukcyjne na mocy którego twierdzenie zachodzi dla formuły B . Załóżmy wpierw, że $OB \in u$. Pokażemy stąd $(M_L, u) \models OB$. Z założenia oraz definicji N_L mamy $[B]^{ML} \in N_L(u)$, czyli $\{v \in U_L: B \in v\} \in N_L(u)$. Korzystając z założenia indukcyjnego otrzymujemy więc $\{v \in U_L: (M_L, u) \models B\} \in N_L(u)$. Stąd $(M_L, u) \models OB$.

Odwrotnie. Załóżmy teraz, że $(M_L, u) \models OB$. Stąd, na mocy definicji modelu kanonicznego, istnieje $X \in N_L(u)$ że $X = [B]^{ML} = \{v \in U_L: B \in v\}$. Z założenia indukcyjnego zbiór ten jest równy zbiorowi $\{v \in U_L: (M_L, u) \models B\}$. Ponieważ $X \in N_L(u)$, więc musi istnieć formuła C , że $OC \in u$ i $X = [C]^{ML}$. Zatem $[B]^{ML} = [C]^{ML}$, czyli formuła $B \equiv C$ jest zawarta w każdym zbiorze zupełnym, a więc jest twierdzeniem LP. System LP jest zamknięty na regułę ekstensjonalności, zatem $OB \equiv OC$ jest twierdzeniem LP. Z tego więc, że $OC \in u$ wynika $OB \in u$. Pomijamy przypadek gdy $A = PB$, jako analogiczny względem powyższego.

Twierdzenie 4 (o pełności dla LP) Dla dowolnej formuły A języka J

$LP \vdash A$ wtedy i tylko wtedy, gdy dla dowolnego M i dowolnego u , $(M, u) \models A$.

Dowód. Implikację z lewej strony do prawej załatwia twierdzenie 1. Natomiast aby dowieść, że dla dowolnego modelu M i świata u , jeśli $(M, u) \models A$, to $LP \vdash A$ założmy $LP \nvdash A$. Stąd istnieje takie rozszerzenie u logiki LP dla którego $A \notin u$. Z twierdzenia podstawowego dla modelu kanonicznego wnosimy, że $(M, u) \not\models A$.

IV. Reprezentacja systemu LP jako fragmentu logiki alekycznej.

W tej części pracy naszym zadaniem jest odpowiedź na pytanie czy system LP da się przedstawić jako fragment pewnej alekycznej logiki modalnej. W tym celu zdefiniujemy pewien system logiki alekycznej LPQ, następnie podamy funkcję tłumaczenia języka systemu LP w język systemu LPQ taką, że każde twierdzenie LP po przetłumaczeniu staje się twierdzeniem LPQ, i *vice versa*.

Na słownik języka JQ składają się: zmienne zdaniowe $p, q, r, \dots$, stała zdaniowa Q , spójniki KRZ, nawiasy jako symbole pomocnicze oraz alekcyjne operatory modalne $\Box$ i $\Diamond$ dla oznaczenia – kolejno – konieczności i możliwości.

Zbiór formuł poprawnie zbudowanych języka JQ to najmniejszy zbiór H spełniający następujące warunki:

(i) $p, q, r, \dots \in H$,

(ii) $Q \in H$,

(iii) jeśli $A, B \in H$, to $\sim A, A \rightarrow B, \Box A, \Diamond A \in H$.

Pozostałe spójniki KRZ jako skróty definicyjne wprowadzamy w standardowy sposób.

Zbiór tez systemu LPQ to najmniejszy zbiór zawierający aksjomaty:

(A0Q) Wszystkie tautologie KRZ,

(A1Q) $\Box (p \rightarrow q) \rightarrow \Box p \rightarrow \Box q$,

(A2Q) $\Box p \wedge \Box q \rightarrow \Box (p \wedge q)$,

(A3Q) $\Box (p \wedge q) \rightarrow \Box p \vee \Box q$,

(A4Q) $\sim \Box (p \vee \sim p)$,

(A5Q) $\sim \Box (p \wedge \sim p)$

oraz domknięty na reguły inferencji:

(R1Q) Regułę odrywania,

(R2Q) Regułę podstawiania,

(R3Q) Regułę wzajemnego zastępowania wyrażeń definicyjnie równoważnych,

(R4Q) Regułę ekstensjonalności: $A \equiv B / \Box A \equiv \Box B$.

Pojęcia wyprowadzalności i niesprzeczności wprowadzamy podobnie jak dla systemu LP.

Definicja Modelem otoczeniowym języka systemu LPQ nazywamy trójkę uporządkowaną $M = \langle U, N, \text{opt}, V \rangle$, gdzie U jest niepustym zbiorem światów możliwych, N jest funkcją przyporządkowującą każdemu elementowi zbioru U pewien zbiór podzbiorów U , zwanych otoczeniami u , opt jest podzbiorem U (myślimy o nim jako o zbiorze światów wyróżnionych deontycznie, światach optymalnych), a V jest funkcją wartościowania, która zmiennym zdaniowym przyporządkowuje podzbiory zbioru U .

Definicja (spełnianie) Warunki spełniania w modelu M formuł języka JQ są analogiczne jak dla języka logiki LP w modelu M . Wyjątkiem jest dodatkowy przypadek dla stałej Q :

$(M, u) \models Q$ wtedy i tylko wtedy, gdy $u \in \text{opt}$.

Twierdzenie 5 System LPQ jest spełniony w każdym modelu M spełniającym warunki (W1) – (W5).

Dowód. Por. dowód twierdzenia 1.

Również definicja modelu kanonicznego potrzebnego do dowodu pełności systemu LPQ nie różni się nadto od modelu kanonicznego dla LP. Otoczeniowym modelem kanonicznym będzie czwórka uporządkowana $M_{LQ} = \langle U_{LQ}, N_{LQ}, \text{opt}_{LQ}, V_{LQ} \rangle$, gdzie

$\text{opt}_{LQ} = \{v \in U_{LQ} : Q \in v\}$.

Twierdzenie 6 Model kanoniczny M_{LQ} spełnia warunki (W1) – (W5). Jest więc modelem LPQ.

Dowód. Por. dowód twierdzenia 2.

Twierdzenie 7 Dla dowolnej formuły A języka JQ i dowolnego $u \in U_{LQ}$ zachodzi równoważność

$(M_{LQ}, u) \models A$ wtedy i tylko wtedy, gdy $A \in u$.

Dowód. Tu jako nowy przypadek (pozostałe patrz dowód twierdzenia 3) musimy rozpatrzyć równoważność $(M_{LQ}, u) \models Q$ wtedy i tylko wtedy, gdy $Q \in u$. I tak, z definicji spełniania mamy $(M_{LQ}, u) \models Q$ wtedy i tylko wtedy, gdy $u \in \text{opt}_{LQ}$, co na mocy definicji zbioru opt_{LQ} w modelu kanonicznym jest równoważne $Q \in u$.

Twierdzenie 8 (o pełności LPQ) Dla dowolnej formuły A języka JQ

$LPQ \vdash A$ wtedy i tylko wtedy, gdy dla dowolnego modelu M' i dowolnego świata u (M', u) $\models A$.

Dowód. Bezpośrednio z twierdzeń 5 i 7.

Definicja (funkcja tłumaczenia φ) Dla dowolnej formuły A języka J, definiujemy formułę $\varphi(A)$ języka JQ, indukcyjnie, ze względu na możliwą budowę formuły A.

(i) $\varphi(p) = p$, dla dowolnej zmiennej zdaniowej p,

(ii) $\varphi(\sim B) = \sim \varphi(B)$,

(iii) $\varphi(B \rightarrow C) = \varphi(B) \rightarrow \varphi(C)$,

(iv) $\varphi(OB) = \Box(Q \rightarrow \varphi(B))^7$,

(v) $\varphi(PB) = \Diamond(Q \wedge \varphi(B))$.

Twierdzenie 9 (o przekładzie) Dla dowolnej formuły A języka J:

$LP \vdash A$ wtedy i tylko wtedy, gdy $LPQ \vdash \varphi(A)$.

Dowód. Dowód pierwszej implikacji, jeśli $LP \vdash A$, to $LPQ \vdash \varphi(A)$, będzie przebiegać indukcyjnie względem możliwego dowodu A w systemie LP.

(i) A jest aksjomatem LP.

(A0) Pomijamy jako przypadek trywialny.

(A1) Załóżmy (A1Q): $\Box(p \rightarrow q) \rightarrow \Box p \rightarrow \Box q$. Podstawiając $p/(Q \rightarrow p)$ i $q/(Q \rightarrow q)$ otrzymujemy $\Box((Q \rightarrow p) \rightarrow (Q \rightarrow q)) \rightarrow \Box(Q \rightarrow p) \rightarrow \Box(Q \rightarrow q)$. Stąd $\Box(Q \rightarrow (p \rightarrow q)) \rightarrow \Box(Q \rightarrow p) \rightarrow \Box(Q \rightarrow q)$, co jest aksjomatem (A1) *via* funkcja φ .

(A2) Załóżmy (A2Q): $\Box p \wedge \Box q \rightarrow \Box(p \wedge q)$. Podstawiając $p/(Q \rightarrow p)$ i $q/(Q \rightarrow q)$ otrzymujemy $\Box(Q \rightarrow p) \wedge \Box(Q \rightarrow q) \rightarrow \Box((Q \rightarrow p) \wedge (Q \rightarrow q))$.

⁷ O stałej Q możemy myśleć jako o zawartości pewnego kodeksu normatywnego tak, że cały zwrot $\Box(Q \rightarrow A)$ możemy czytać „z konieczności A wynika z ustalonego kodeksu normatywnego (wynika z tego, co moralność zaleca)”. Idea ta pochodzi pierwotnie z nieopublikowanego doktoratu S. Kanger. Por. S. Kanger: *New foundation for ethical theory*, w: *Deontic logic. Introductory and systematic readings*, R. Hilpinen (ed.). Dordrecht 1971, s. 53-54.

$\rightarrow q$)). Stąd $\Box(Q \rightarrow p) \wedge \Box(Q \rightarrow q) \rightarrow \Box(Q \rightarrow (p \wedge q))$, co jest aksjomatem (A2) *via* funkcja φ .

(A3) Pomijamy jako przypadek analogiczny do dwóch powyższych.

(A4) Załóżmy (A4Q): $\sim\Box(p \vee \sim p)$. Na mocy zasady symplifikacji otrzymujemy $\sim\Box(Q \rightarrow (p \vee \sim p))$, co jest aksjomatem (A4) *via* funkcja φ .

(A5) Załóżmy (A5Q): $\sim\Box(p \wedge \sim p)$. Na mocy zasady symplifikacji otrzymujemy $\sim\Box(Q \rightarrow (p \wedge \sim p))$, co jest aksjomatem (A5) *via* funkcja φ .

(ii) Formuła A powstała z formuł już udowodnionych przez zastosowanie jednej z reguł inferencji.

Pomijamy jako oczywiste przypadki dla reguł (R1), (R2) i (R3).

(R4) Załóżmy, że A powstało przez zastosowanie (R4) do $B \equiv C$, przy czym $LP \vdash B \equiv C$. Przyjmijmy założenie indukcyjne na mocy którego twierdzenie jest spełnione dla tej formuły. Z założenia indukcyjnego $LPQ \vdash \varphi(B) \equiv \varphi(C)$. Dalej, na mocy zasady symplifikacji, mamy $LPQ \vdash Q \rightarrow \varphi(B) \equiv Q \rightarrow \varphi(C)$ i z zasady ekstensjonalności (R4Q) otrzymujemy $LPQ \vdash \Box(Q \rightarrow \varphi(B)) \equiv \Box(Q \rightarrow \varphi(C))$.

Dowód drugiej implikacji, jeśli $LPQ \vdash \varphi(A)$, to $LP \vdash A$, będzie przebiegać następująco.

Założmy, że $LP \not\vdash A$, zatem, z twierdzenia o pełności mamy, iż dla pewnego modelu M , $M \not\models A$. Dla dowolnego modelu $M = \langle U, N, V \rangle$ dla języka LP, można skonstruować pewien model $M^* = \langle U^*, N^*, \text{opt}, V^* \rangle$ dla języka LPQ, taki że $U^* = U$, $N^* = N$, $V^* = V$ oraz dla dowolnego v

(#) $(M, v) \models A$ wtedy i tylko wtedy, gdy $(M^*, v) \models \varphi(A)$.

Ponadto M^* jest modelem spełniającym wszystkie warunki nakładane na klasę modeli wyznaczającą logikę LPQ. Zatem, skoro dla pewnego modelu M , $M \not\models A$, więc, korzystając z własności (#), otrzymamy $M^* \not\models \varphi(A)$ i stąd $LPQ \not\vdash \varphi(A)$, co zakończy dowód.

Definicja (model M^*) Niech $M = \langle U, N, V \rangle$ będzie dowolnym modelem LP. Zdefiniujemy M^* jako czwórkę uporządkowaną $\langle U, N^*, \text{opt}, V \rangle$, gdzie

(i) $N^* = N$

(ii) $\text{opt} = \{v \in U : \text{dla pewnego } u \in U, v \in \bigcap N(u)\}$

Twierdzenie 10 Powyżej zdefiniowany model M^* spełnia warunki (W1) – (W5). Jest zatem modelem systemu LPQ.

Dowód. Por. dowód twierdzenia 5.

Twierdzenie 11 (o funkcjach) Dla dowolnego $u \in U$ i $X \subseteq U$,

$X \in N(u)$ wtedy i tylko wtedy, gdy $X \in N^*(u)$ i $\text{opt} \subseteq X$.

Dowód. Pierwsza implikacja. Załóżmy, że $X \in N(u)$. Stąd, na podstawie prawa generalizacji egzystencjalnej, dla pewnego $u \in U$, $X \in N(u)$; a więc, z definicji opt , $\text{opt} \subseteq X$. Ponadto, skoro $N^* = N$, więc dla pewnego $u \in U$, $v \in N^*(u)$ i $\text{opt} \subseteq X$, co kończy dowód pierwszej implikacji.

Odwrotna implikacja jest trywialna pamiętając, że $N^* = N$.

Twierdzenie 12 (o zachodzeniu własności (#)). Dla dowolnej formuły A języka J i $u \in U$,

$(M, u) \models A$ wtedy i tylko wtedy, gdy $(M^*, u) \models \varphi(A)$.

Dowód. Dowód będzie przebiegać indukcyjnie względem możliwej budowy formuły A . Z braku miejsca rozpatrzmy tylko nietrywialny przypadek gdy $A = OB$.

Przyjmijmy założenie indukcyjne na mocy którego twierdzenie jest spełnione dla formuły B . Niech $(M^*, u) \models \Box(Q \rightarrow \varphi(B))$, stąd, z definicji spełniania, $\text{opt} \subseteq [\varphi(B)]^{M^*} \in N^*(u)$. Korzystając z założenia indukcyjnego $[\varphi(B)]^{M^*} = \{v \in U : (M^*, v) \models \varphi(B)\} = \{v \in U : (M, v) \models B\} = [B]^M$ oraz z faktu, że $N^* = N$ otrzymujemy $[B]^M \in N(u)$, co jest równoważne $(M, u) \models OB$.

IV. Zakończenie. W części pierwszej pracy powiedzieliśmy, że system LP wydaje się być dobrym systemem do formalnej analizy pojęcia powinności. Z tych samych powodów, które podaliśmy system ten

nadaje się do formalnych analiz pojęcia dobra⁸. Stąd dysponując analogicznymi systemami formalnymi dla grupy pojęć powinność-dozwolenie-zakaz i dobro-akceptowalność-zło możemy realizować projekt budowy multimodalnej logiki deontyczno-etycznej⁹. Oczywiście najważniejsze tu zadanie, to położenie właściwych aksjomatów łączących te dwie płaszczyzny, płaszczyznę obowiązków i wartości (norm i ocen). Czy będzie to aksjomat

(*deon*) $Op \rightarrow Dp$

właściwy dla wszelkiego rodzaju stanowisk deontologicznych (symbol D jest operatorem dobra. Dalej będziemy używać również operator A dla akceptowalności), czy też aksjomat

(*teleo*) $Dp \rightarrow Op$

właściwy dla grupy teorii zwanych teoriami teleologicznymi, to już spór ściśle metaetyczny, który wykracza poza ramy tej pracy.

Jak pokazaliśmy w części trzeciej pracy operator powinności, a w konsekwencji i dobra¹⁰, dają się zredukować w logice aletycznej do operatora konieczności. T. J. Smiley mówi o nich jako o zrelatywizowanych operatorach konieczności, gdyż jeśli Op i Dp tłumaczymy odpowiednio jako $\Box(Q \rightarrow p)$ i $\Box(R \rightarrow p)$, to wyrażamy idee, że p jest z konieczności relatywne do Q lub że jest z konieczności relatywne do R (do pewnego kodeksu norm lub ocen moralnych)¹¹. Tym natomiast co odpowiada w semantyce światów możliwych stałym Q i R są zbiory światów doskonałych, kolejno, w sensie deontycznym i etycznym (oznaczymy je opt i $optD$). Widzimy zatem, że zbiory światów doskonałych wyznaczają pojęcie powinności i dobra, gdyż wystarczy

⁸ W szczególności system ten jest wolny od tych zarzutów, które stawia D. Łukasiewicz logikom normalnym i regularnym dla pojęcia dobra. Zob. D. Łukasiewicz: *Źródła, zasady i perspektywy realizmu moralnego Tadeusza Czeżowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 4(2009), s. 663-673.

⁹ Logikę taką postuluje M. Rebuschi, a wcześniej A. A. Iwin. Zob. M. Rebuschi: *Czeżowski's axiological concepts as full-fledged modalities. We must either make what is good, or become Revisionists*. „Forum Philosophicum” 13(2008), s. 103-110; A. A. Iwin: *Osnowaniya logiki ocenok*. Moskwa 1970, s. 169-218.

¹⁰ Por. A. A. Iwin, *op. cit.*, s. 86-89.

¹¹ Zob. T. Smiley: *Relative necessity*. „The Journal of Symbolic Logic”, 2(1963), s. 113.

wskazać część wspólną między zbiorem światów doskonałym, a zbiorem światów gdzie spełniona jest dana formuła aby poznać kwalifikację moralną tej formuły, mianowicie

Op wtw, gdy $\text{opt} \cap V(p) = \text{opt}$, Dp wtw, gdy $\text{optD} \cap V(p) = \text{optD}$,

Pp wtw, gdy $\text{opt} \cap V(p) \neq \emptyset$, Ap wtw, gdy $\text{optD} \cap V(p) \neq \emptyset$.

Podobnie, podanie aksjomatu łączącego płaszczyznę powinności i dobra w semantyce sprowadza się do podania mnogościowych relacji między opt i optD . Na przykład przyjmując aksjomat (*deon*) stwierdzamy, że ogół światów doskonałych w sensie etycznym jest podzbiorem zbioru światów doskonałych w sensie deontycznym, czyli że w każdym świecie w którym króluje dobro, wszystkie obowiązki są spełnione ($\text{opt} \subseteq \text{optD}$).

Można również w semantyce pokazać pewien porządek na stanach rzeczy ze względu na relację bycia lepszym pod względem moralnym. O pewnych stanach rzeczy możemy powiedzieć, że są ideałami moralnymi, czyli takie, które są wartościowe oraz czynią zadość wszelkim powinnościom (symbolicznie $\{p: V(p) \subseteq \text{opt} \text{ i } V(p) \subseteq \text{optD}\}$). Takie stany rzeczy postawimy najwyżej w tym porządku. Są również stany rzeczy, gdzie dominuje zło i to, co zabronione ($\{p: V(p) \cap \text{opt} = \emptyset \text{ i } V(p) \cap \text{optD} = \emptyset\}$). Te postawimy najniżej.

Ogół stanów rzeczy utworzyłby diagram kwadratu eksponując kolejne subtelności kwalifikacji moralnych. Na przykład, gorsze od najlepszych są te światy, w których albo obowiązki są spełnione, ale ze złych intencji, albo gdzie choć intencje są dobre, to jednak łamie się zakazy (punkty skrajnie boczne); ale już trudno jest powiedzieć, która z tych dwóch opcji jest lepsza.

Summary

Our primary task is on investigation of the certain deontic modal system, namely the LP system.

Firstly, we ask what is or what isn't the theorem of this system and next are that theorems agree with our intuition from the field of morality.

In the next part we show completeness theorem for the LP system useing neighborhood semantics and how this system is represented in the certain alethic modal logic (in the Kangeran-style reduction).

Finally, we present the conception of semantical description for the multimodal deontico-ethical system to make possible formalization of mutuality relation between conceptions of ought and good.

Key words: ought, deontic logic, relation between ought and good.

(przypisywane Św. AUGUSTYNOWI)

O DIALEKTYCE

Wprowadzenie do przekładu¹

Przypisywane św. Augustynowi dziełko *O dialektyce* to niedokończony podręcznik „nauki dobrego dyskutowania”, pochodzący prawdopodobnie z V w. Na pierwszy rzut oka wydaje się tylko jednym ze światów myśli logicznej schyłku starożytności. Może ono jednak mocno zaskoczyć czytelnika optyką, jaka rządzi zarysowanym w nim systemem logicznym.

Zgodnie z planem przedstawionym we wstępie tego *opusculum*, miało ono zawierać rozważania traktujące najpierw o samych prostych słowach, a następnie o zdaniach. Część poświęcona zdaniom miała dotyczyć różnych ich aspektów: odpowiedniego wymawiania, osądzania ich i wnioskowania. Tekst urywa się w trakcie pierwszej części - poświęconej pochodzeniu słów, ich sile, ich deklinacji oraz ich uporządkowaniu, podczas dygresji prawdopodobnie należącej jeszcze do rozważań o sile słów. Struktura dzieła nie wydaje się oryginalna. Ciekawe jest jednak to, co leży u jej podstaw.

Na uwagę zasługuje m.in. dokonany we wstępie podział słów na proste i złożone. Rozróżnieniu temu nie odpowiada bowiem rozróżnienie na nazwy proste i złożone, w którym decyduje struktura samej nazwy. Istotne jest tu bowiem, czy słowo odnosi się do jednej rzeczy, czy do wielu. Słowami złożonymi są więc zarówno połączone ze sobą słowa, np. „człowiek idzie”, które odnoszą się do człowieka i jego chodu, jak i samo słowo „idę”, które odnosi się do mojego chodu i do mnie samego. Słowo „idzie” będzie zaś słowem prostym, gdyż odnosi się do chodu,

¹ Pragnę podziękować dr hab. Krystynie Krauze-Blachowicz za zainteresowanie mnie i wtajemniczenie w *De dialectica* oraz zachętę do przetłumaczenia tego tekstu w całości, a ponadto prof. UW Mieczysławowi Boczarowi za cenne uwagi do przekładu oraz dr Tomaszowi Tiurnowi za dyskusje i pomysły dotyczące przekładania poszczególnych terminów technicznych (Marcin Trepczyński).

lecz już nie do idącego, ponieważ nie jest on określony. Na przykładzie tym widać więc silną obecność ontologii u samego podłoża logiki. Ciekawe jest również, że zarysowana w dziele logika koncentruje się nie na zdaniu, lecz na słowie rozważanym w różnych aspektach. Nawet bowiem w drugiej części zaplanowanego dzida przedmiotem rozważań nie mają być ściśle zdania, lecz słowa, wypełniające lub obejmujące zdania w określony sposób. Ważne jest wreszcie, że podstawą do rozważań o słowach jest rozróżnienie poziomów semiotycznych dokonane na styku języka, myśli i świata materialnego. Oddziela ono od siebie różne aspekty słowa - w zależności od tego, czy w rozważaniach chodzi o samo to słowo, czy o to, że do czegoś nas ono odnosi - a także poziom treści słów oraz poziom samych rzeczy materialnych.

Zachowany tekst zawiera rozważania wokół następujących zagadnień: słowa proste i złożone, zdania proste i łączone; części dialektyki (plan dzieła); rozróżnienie poziomów semiotycznych; pochodzenie słowa (m.in. krytyka stanowiska stoików); siła słowa; przeszkody w rozumieniu: zaciemnienie i chwiejność, ich rodzaje i podrodzaje (m.in. ciekawe ujęcie ekwiwokacji oraz definicja metonimii).

Wywód prowadzony jest bardzo systematycznie, z dbałością o poprawność dokonywanych podziałów, jasność ich kryteriów i podawanie trafnych przykładów.

W dziele widoczne są wyraźne wpływy doktryny stoickiej. Ponadto tekst zawiera kilka nawiązań do poglądów stoików, zazwyczaj o charakterze polemicznym. Kilka razy pojawiają się w tekście postaci słynnych Rzymian i odniesienia do Wergiliusza. Stylizowany jest on na wykład prowadzony dla jednego ucznia.

Prawdopodobnie ze względu na częste nawiązania do retoryki, przywoływanie Cyserona i Wergiliusza, a także wzmiankę, zgodnie z którą narrator miał mieć na imię Augustyn, autorstwo tekstu przypisuje się św. Augustynowi. Zgłaszane są jednak co do tego poważne wątpliwości. Jednym z argumentów przeciwko jest mało barwny styl tekstu, choć można z tym polemizować lub wskazywać, że jako podręcznik wręcz powinien charakteryzować się prostotą, tak jak np. napisany przez Augustyna podręcznik dla księży *O nauce chrześcijańskiej*. Wiele wątpliwości wywołuje wzmianka Augustyna ze *Sprostowań*, gdzie pisze on,

że w Mediolanie zajmował się m.in. dialektyką, retoryką, geometrią, arytmetyką i filozofią, ale zostały z tego ledwie naszkicowane zaczątki, które zginęły z jego szafy, lecz prawdopodobnie są w czyimś posiadaniu². Pozostaje do dyskusji, czy zachowany fragment *O dialektyce* mógłby stanowić taki zaczątek.

Pomimo wątpliwego autorstwa św. Augustyna tekst jest warty uwagi czytelnika zainteresowanego filozofią języka, logiką lub historią filozofii starożytnej i średniowiecznej, ze względu na przedstawioną wyżej oryginalną optykę. Warto bowiem poznać system pod wieloma względami różny od tego, który sformułował Arystoteles, i tego, który - korzystając z tradycji arystotelesowskiej - wypracowali trzynastowieczni logicy, jak np. Wilhelm z Sherwood. Analiza prezentowanego tu dziełka pozwala ponadto na ciekawe porównania konkurencyjnych rozwiązań w różnych systemach semiotycznych. Może także skłaniać do głębszego przemyslenia systemów przyjętych współcześnie.

O DIALEKTYCE (*De dialectica*)

Podstawa tłumaczenia: W. Crecelius (ed.): *S. Aurelii Augustini de dialecta liber. Jahresbericht ueber das Gymnasium zu Elberfeld, Schuljahr 1856-1857* (Elberfeld: Lucas, 1857).

I. Dialektyka jest nauką dobrego dyskutowania. Gdy dyskutujemy, używamy słów (*verba*). Słowa są albo proste (*simplicia*), albo złożone (*coniuncta*). Proste oznaczają jakąś jedną rzecz, np. gdy mówimy: człowiek, koń, dyskutuje, biegnie. Nie powinienes się dziwić, że słowo „dyskutuje”, choć składa się z dwóch, zaliczone jest jednak do prostych, ponieważ wyjaśnia to definicja. Powiedzieliśmy bowiem, że proste oznacza coś jednego. Słowo to podpada więc pod definicję. Nie podpada zaś, gdy mówimy „mówię”. Choć bowiem jest to jedno słowo, nie ma jednak znaczenia prostego, gdyż oznacza osobę, która mówi. Trzeba mu więc już przypisać prawdziwość albo fałszywość, ponieważ może być zaprzeczone i potwierdzone. Wszystkie słowa w pierwszej i drugiej osobie, choć wypowiada się je jako jedno słowo, trzeba jednak zaliczyć do złożonych, gdyż nie mają prostego znaczenia. Zatem, jeśli ktokolwiek mówi „spaceruję”, daje do zrozumienia zarówno, że wykonuje czynność

² Zob. Augustinus: *Retractationes*, I, 6.

spacerowania, jak i że to właśnie on spaceruje. A ktokolwiek mówi „spacerujesz”, podobnie - wskazuje i na to, co się dzieje, i na tego, kto to robi. Kto zaś mówi „spaceruje”, wskazuje jedynie na spacerowanie, toteż wypowiedzi w trzeciej osobie zawsze zaliczają się do prostych i nigdy nie mogą być potwierdzone ani zanegowane, z wyjątkiem takich, z którymi z konieczności związane jest oznaczanie osoby na podstawie zwyczaju językowego, jak gdy mówimy „pada” lub „śnieży”, nawet gdy nie dodajemy, co pada czy śnieży, jednak, ponieważ jest to zrozumiałe, nie może zostać zaliczone do prostych.

II. Słowa złożone to te słowa, które połączone ze sobą oznaczają wiele rzeczy, jak gdy mówimy „człowiek spaceruje” lub „człowiek w pośpiechu idzie w góry” itp. Ale wśród słów złożonych jedne obejmują całe zdanie, jak powyższe, inne zaś nie obejmują, lecz potrzebują czegoś jeszcze, jak te, o których właśnie mówimy, np. „spaceruje”. Choć bowiem słowami złożonymi są „człowiek w pośpiechu w góry”, jednak wyrażenie to wciąż jeszcze pozostaje w zawieszeniu. Jeśli więc oddzielimy te słowa złożone, które nie wypełniają zdania, pozostaną nam te słowa złożone, które obejmują całe zdanie. Także te ostatnie dzielą się na dwa rodzaje: albo bowiem zdanie jest tak objęte, że można mu przypisać prawdziwość lub fałszywość, np. „każdy człowiek spaceruje” lub „każdy człowiek nie spaceruje” i inne tego rodzaju; albo tak wypełnia się zdanie, że można umysłowo przedstawić je jako sąd, jednak nie można go potwierdzić ani zanegować, jak wówczas, gdy rozkazujemy, życzymy, przeklinamy itp. Albowiem, gdy ktoś mówi „udaj się do miasta” lub „życzę sobie, by udał się do miasta”, lub też „niech go bogowie ukarzą”, nie można argumentować, że kłamie, lub wierzyć, że mówi prawdę. Niczego bowiem nie potwierdził, ani niczemu nie zaprzeczył. Zdania takie nie podlegają poszukiwaniom i nie potrzebują nikogo, kto by o nich dyskutował.

III. Tymczasem te, które go potrzebują, są albo proste (*simplices*), albo łączone (*coniunctae*). Proste wypowiadane są bez żadnego

³ Zdaniem tłumacza należy w przypadku słów *coniuncta* oddać przez „złożone”, gdyż znaczy to, że odnoszą się one nie tylko do jednej rzeczy - niosą w sobie pewne złożenie (skoro złożonym jest już słowo „mówię”), zaś w przypadku zdań *coniunctae* oddać przez „łączone”, gdyż chodzi o to, że są one łączone w jednym zdaniu.

połączenia z innymi zdaniem, jak gdy mówimy: „każdy człowiek spaceruje”. Łączone zaś - gdy osąd wydaje się na podstawie ich połączenia, np. Jeśli spaceruje, to się porusza”. Jednak gdy osąd powstaje na podstawie połączenia zdań, trwa to tak długo, aż dotrze się do wniosku. Wniosek zaś jest tym, co powstaje z przesłanek. Oto, co mówię: kto mówi Jeśli spaceruje, to się porusza”, chce wykazać coś takiego, że gdy przyznam, że to prawda, wystarczy mu wskazać, że spaceruje, a wyniknie wniosek, którego już nie można zanegować, to jest: że to coś się porusza. Albo wystarczy mu wskazać, że się nie porusza, by wyprowadzony został wniosek, którego również nie można nie przyjąć, mianowicie: że nie spaceruje. A teraz odwrotnie. Jeśli powiedziała by: „ten człowiek spaceruje”, to jest to zdanie proste. Jeśli przystanę na nie, a on doda inne: „ktokolwiek spaceruje, porusza się”, a ja również na nie przystanę, to z owego połączenia zdań, choć zostały one wypowiedziane i potwierdzone pojedynczo, wynika wniosek, przyjmowany już z konieczności, czyli: „zatem ten człowiek się porusza”.

IV. Skoro zostało to pokrótce ustalone, rozważymy poszczególne części [dialektyki]. Najpierw mamy dwie: jedna dotyczy tych, które nazywa się prostymi, zawiera się w niej prawie cała materia dialektyki; druga dotyczy tych, które nazywa się złożonymi, gdzie mówi się już o prawie gotowym dziele. Ta o prostych nazywana jest „o mówieniu” (*de loquendo*). Natomiast ta o złożonych dzieli się na trzy części (po oddzieleniu połączenia słów, które nie wypełnia zdania): ta, która tak wypełnia zdanie, żeby nigdy nie było poddawane w wątpliwość i nie wymagało dyskusji, nazywa się „o wymowie” (*de eloquendo*); ta, która tak wypełnia zdanie, żeby osądzało się na podstawie zdań prostych, nazywana jest „o stwierdzaniu” (*de proloquendo*), ta, która tak tworzy zdanie, żeby osądzało się na podstawie samego połączenia, aż dojdzie się do wniosku, nazywana jest „o wniosku ze stwierdzeń” (*de proloquiorum summa*). Te zatem poszczególne części dokładnie objaśnimy.

V. Słowo (*verbum*) jest znakiem jakiegokolwiek rzeczy, który może być zrozumiany przez słuchającego i wydany przez mówiącego. Rzecz jest czymkolwiek, co jest odczuwane lub rozumiane, albo pozostaje nieznanne. Znak jest czymś, co wskazuje zmysłowi samo siebie, a umysłowi coś poza sobą. Mówić, to dać znak za pomocą artykułowanego głosu.

Artykułowanym nazywam zaś to, co może być ujęte za pomocą liter. Czy to wszystko, co zostało zdefiniowane, zostało zdefiniowane właściwie i czy po dotychczasowych słowach definicji powinny następować inne definicje, wskaże nam miejsce, które traktować będzie o dyscyplinie definiowania. Teraz przyjmij z uwagą, co następuje.

Każde słowo brzmi. Gdy bowiem znajduje się w piśmie, nie jest to słowo, lecz znak słowa; gdy litery zostaną ujrane przez czytającego, staje przed umysłem to, co uwalnia on głosem. Cóż bowiem innego wskazują litery, jak nie oczom siebie same, a poza sobą -umysłowi -głosy? A chwilę wcześniej powiedzieliśmy, że znakiem jest to, co wskazuje siebie samo zmysłem i coś poza nim umysłowi. Zatem to, co czytamy, to nie słowa, ale znaki słów. Ale ponieważ sama litera jest najmniejszą częstką artykułowanego głosu, nadużywamy tego słówka nazywając ją literą również wtedy, gdy widzimy ją napisaną, choć jako zupełnie milcząca nie jest żadną częścią głosu, lecz wydaje się znakiem części głosu. Tak też nazywamy coś słowem, gdy jest napisane, choć jasne jest, że to znak słowa, tj. znak znaczącego głosu.

Podsumowując zatem: każde słowo brzmi. Ale to, co brzmi, nie ma nic do dialektyki. Albowiem o dźwięku słowa traktuje się, gdy poszukuje się lub bada, jak samogłoska może być zmiękczana czy jak brzmi w zestroju z innymi, podobnie, jak spółgłoska jest wiązana w przypadku wstawienia jej pomiędzy inne lub zaostcza się, gdy nagromadzi się ich więcej, oraz z ilu lub z jakich sylab się składa, gdzie rytm poetycki i akcent przez gramatyków uznawane są za sprawy samych uszu. A jednak, gdy się o tym dyskutuje, nie leży to poza dialektyką. Jest ona bowiem sztuką dyskusowania. Ale choć słowa są rzeczami, gdy twierdzą coś o sobie samych, są znowu słowami, którymi się o nich dyskutuje. Ponieważ można mówić o słowach jedynie używając słów i gdy mówimy, mówimy wyłącznie o jakichś rzeczach. Na tyle tylko jawi się umysłowi, że słowa są znakami rzeczy, aby nie pominął, że są rzeczami.

Gdy więc słowo wychodzi z ust, jeśli dotyczy samego siebie, czyli gdy bada się lub dyskutuje się o samym słowie, jest ono rzeczą stanowiącą przedmiot dyskusji i dociekania, lecz sama rzecz zwie się „słowem”. Cokolwiek zaś ze słowa odbierają nie uszy, ale umysł, i co sam umysł zamyka w sobie, zwie się „mówialnym” (*dicibile*). Jeśli natomiast

słowo wychodzi nie ze względu na siebie samo, ale na coś innego, co ma oznaczać, zwie się „powiedzeniem” (*dictio*). Sama zaś rzecz, która nie jest już słowem ani pojęciem słowa w umyśle, czy miałyby słowo, którym mogłaby być oznaczana, czy nie miałyby, zwie się już tylko właściwą nazwą: „rzecz”.

Zostały więc wyróżnione owe cztery: słowo (*verbum*), wypowiedalne (*dicibile*), powiedzenie (*dictio*), rzecz (*res*). To, o czym powiedziałem „słowo”, jest słowem i oznacza słowo. To, o czym powiedziałem „wypowiedalne”, jest słowem, jednak nie „słowem”, lecz oznacza to, co w słowie jest rozumiane i zawiera się w umyśle. O czym powiedziałem „powiedzenie”, jest słowem, ale oznacza już zarazem owe dwa, to jest: i samo słowo i to, co powstaje w umyśle za sprawą słowa. To, o czym powiedziałem „rzecz”, jest słowem i oznacza cokolwiek, co zostaje poza tymi trzema, o których powiedziano wyżej.

Widzę jednak, że należy je zilustrować za pomocą przykładów. Przypuść więc, że pewien gramatyk zapytał chłopca w ten sposób: Jaką częścią mowy jest *arma*?” . Wypowiedziane „*arma*” jest tu powiedziane ze względu na siebie, czyli jako słowo ze względu na samo słowo. Pozostałe zaś słowa, które wypowiada, czyli: Jaką częścią mowy jest” - są pomyślane przez umysł lub wypowiedziane na głos nie ze względu na siebie, lecz ze względu na powiedziane słowo „*arma*”. Ale skoro zostały pomyślane przez umysł, to przed wydaniem głosu były wypowiedalne (*dicibilia*); gdy zaś ze względu na to, co powiedziałem, przechodzą w głos, powstają powiedzenia (*dictiones*). Samo zaś „*arma*”, które jest słowem, gdy wypowiada je Wergiliusz, było powiedzeniem; nie zostało bowiem wydane ze względu na siebie, ale by oznaczało czy to wojny, które prowadził Eneasza, czy tarczę lub inne rodzaje broni, które dla tego bohatera wytworzył Wulkan. Same zaś wojny lub bronie, prowadzone czy miotane przez Eneasz - te same, powiadam, które prowadzone były i widziane, jeśli byłyby teraz obecne, moglibyśmy wskazać je palcem lub dotknąć, nawet jeżeli nie są myślane, nie po to jednak staje się, by nie było - te zatem same przez się nie są słowami ani mówialnymi, ani powiedzeniami, lecz rzeczami, które rzeczywiście właściwym mianem zwą się: „rzeczy”.

W tej części dialektyki powinniśmy więc traktować o słowach, o mówialnych, o powiedzeniach i o rzeczach. W tym wszystkim, choć po części oznaczane będą słowa, po części nie słowa, nie ma jednak niczego, o czym trzeba by było dyskutować nie używając słów. Tak więc, najpierw przedyskutuje się te, za pomocą których możliwe jest dyskutowanie o innych.

VI. Jakiegokolwiek słowo, z wyjątkiem dźwięku - o którym dobre dyskutowanie właściwe jest zdolności dialektyka, ale nie dyscyplinie dialektycznej, tak jak obrony Cyserona należą do pewnej zdolności retorycznej, ale nie tego uczy sama retoryka - każde więc słowo, poza tym, które brzmi, z konieczności przywołuje do rozważenia cztery rzeczy: jego pochodzenie, moc, deklinację, porządek.

Pochodzenie rozważa się wówczas, gdy poszukuje się, dlaczego mówi się akurat tak, a nie inaczej - rzecz, moim zdaniem, nader dziwna i mało konieczna. I nie chcę mówić, co na ten temat wydawało się również Cyseronowi; któż bowiem korzystałby z autorytetu w tak wyraźnej sprawie? Nawet gdyby wyjaśnienie pochodzenia słowa było bardzo pomocne, bez sensu byłoby przystępować do czegoś, czego badanie z pewnością byłoby nieskończone. Któż, gdy cokolwiek zostanie powiedziane, mógłby wykrzyć, dlaczego tak właśnie zostało powiedziane? Do tego dochodzi, że - tak jak rozumienie snów - pochodzenie słów jest osądzone przez rozsądek każdego człowieka.

Oto bowiem sama nazwa „słowa” (*verba*) - twierdzi ktoś tam - bierze się stąd, że słowa jakby „uderzają” (*verberent*) w ucho. W żaden sposób - rzecze inny - lecz w powietrze. Ale cóż? Nasz spór nie jest poważny, ponieważ obydwaj początek tego słówka biorą oni od „uderzania”. Ale zobacz i trzeciego, co niespodziewanie dołącza się do sprzeczki. Ponieważ trzeba nam mówić prawdę, a sama natura kłamstwa jest osądzającemu wstrętna, „słowo” bierze nazwę od „prawdziwego” (*yero*). Nie brakuje też czwartego pomysłu. Są bowiem ci, co biorąc „słowo” od „prawdziwego”, twierdzą, że skupiwszy się wystarczająco na pierwszej sylabie, nie wolno zaniedbać drugiej. Gdy bowiem mówimy „*verbum*” - powiadają - pierwsza jego sylaba oznacza „*verum*” (prawdziwy), a druga „*sonum*” (dźwięk). Chcą bowiem, żeby było nim „bum”, skąd Ennius o dźwięku stóp powiedział „*bombum stóp*”, a

Grecy wołali „*boesai*” (odwołać), zaś Wergiliusz „*reboant silvae*” (lasy odbrzmiewają). „*Verbum*” mówi się więc jakby od „prawdziwe odbrzmiewanie”, to jest „prawdziwe brzmienie”. Jeśli tak jest, to nazwa ta w jakiś sposób nakazuje nam, abyśmy nie kłamali, gdy używamy słowa; ale mówię prawdę, aby nie kłamali sami ci, którzy to właśnie mówią. Do ciebie więc już należy osądzenie, czy twierdzimy, że mówi się „*verbum*” od „*verberandó*”, czy od samego „*vero*”, czy od „*verum boandó*”, czy też raczej nie dbamy, dlaczego się tak mówi, skoro rozumiemy, co to oznacza.

Wskazawszy pokrótce na to miejsce (to jest o pochodzeniu słów), chcę, żebyś jeszcze chwileczkę posłuchał, aby nie wydawało się nam, że jakakolwiek część podjętego dzida została pominięta. Stoicy, których Cycero w tym przypadku wyśmiewa, utrzymują, że nie ma słowa, którego początku nie można by w sposób pewny wyjaśnić. A ponieważ łatwo było ich w ten sposób nacisnąć, gdybyś powiedział, że ustalenie, przez jakie słowa masz zrozumieć początek jakiegoś słowa, ciągnie się w nieskończoność, odpowiedzą ci, że należy szukać początku, aż osiągnie się zgranie się rzeczy z dźwiękiem słowa na zasadzie pewnego podobieństwa, jak gdy mówimy „brzęk” (*tinnitum*) miedzi, „rzenie” (*hinnitum*) konia, „beczenie” (*bal alum*) owcy, „huk” (*clamor*) trąby, „brzęczenie” (*stridor*) łańcuchów. Widzisz bowiem, że słowa te tak brzmią, jak same oznaczane przez nie rzeczy. Ale ponieważ są rzeczy, które nie wydają dźwięku, liczy się podobieństwo do ich działania, np. gdy łagodnie albo szorstko działają na zmysły. Jak łagodność albo szorstkość liter działa na słuch, takie im rodzi nazwy; jak samo „*lene*” (łagodne) - gdy je wymawiamy - brzmi łagodnie. Któż by więc nie osądził, że „szorstkość” (*asperitas*) jest szorstka przez samą nazwę. Łagodne jest dla uszu, gdy mówimy „przyjemność” (*voluptas*), szorstkie, gdy mówimy „krzyż” (*crux*). Tak też same rzeczy sprawiają, w jaki sposób słowa są słyszane. „Miód” (*mel*) - jak słodko smakuje sama rzecz, tak łagodnie nazwą działa na słuch. „Cierpki” (*acre*) jest podwójnie szorstki. „Wełna” (*lana*) i „cierń” (*vepres*) - jak słyszane są słowa, tak się ich doznaje.

Wierzyli oni, że jest to jakby kołyska słów, gdzie sens rzeczy współgra z sensem dźwięków, i że uprawnienie do nazywania wywodzi się z podobieństwa między samymi rzeczami, jak gdy np. „krzyż” mówi

się ze względu na to, że szorstkość samego tego słowa zgadza się z szorstkością bólu, jaki wywołuje krzyż, „golenie” (*crura*) zostały jednak tak właśnie nazwane nie dzięki szorstkości bólu, lecz ponieważ pod względem długości i twardości są wśród innych członków najbardziej podobne drzewu krzyża.

Stąd należy przejść do nadużycia - gdy słowo jest uzurpowane nie dla rzeczy podobnej, ale jakby bliskiej. Cóż bowiem ma podobnego znaczenie słów „mali” (*parvi*) i „zmniejszeni” (*minuti*), gdy może być mały ten, kto w żaden sposób nie został zmniejszony, a wręcz może on wzrosnąć? Ze względu na pewną bliskość mówimy jednak „zmniejszony” zamiast „mały”. Ale takie nadużycie jest we władzy mówiącego; po to ma bowiem słowo „mały”, by nie mówił „zmniejszony”. Dotyczy to bardziej tego, co teraz chcemy pokazać: że choć mówi się „basen” (*piscina*) o łaźniach, w których nie ma żadnych ryb (*pisces*) i niczego rybom podobnego, widać jednak, że mówi się tak przez ryby ze względu na wodę, w której ryby żyją. Gdyby ktoś powiedział, że człowiek staje się podobny do ryby, gdy pływa, i że stąd narodziła się nazwa „*piscina*”, głupio jest zaprzeczać, gdyż żadna z dwóch ewentualności nie jest sprzeczna, a obie są nieznane.

Dobrze się jednak zdarzyło, że za pomocą tego jednego przykładu możemy już rozsądzić, jaka jest różnica między pochodzeniem słowa biorącym się z bliskości od tego, które wyprowadza się z podobieństwa. Jednak taka metoda prowadzi wciąż do przeciwności. Nie uważa się bowiem wcale, że *luc.us* (gaj) *lucet* (świeci), a *bellum* (wojna) jest *bella* (piękna); *foedus* (przymierze) wcale nie jest zaś *foedum* (brzydkie), co - jeśli powie się o brzydocie wieprza, jak chcą niektórzy - sprowadza pochodzenie do jego bliskości, gdyż to, co się staje, jest nazwane tym, przez co się staje. Albowiem cała owa bliskość ujawnia się w sposób nieznany i dzieli się na wiele części: albo ze względu na sprawczość, jak np. ta brzydota wieprza, przez którą uczyniony jest on brzydkim; albo przez skutki, jak - zgodnie z tym, co się uważa - skutkiem *puteus* (źródła) jest *potatio* (pijatyka); albo przez to, w czym się zawiera - jak chcą, by od *orbis* (świat) pochodziło *urbs* (miasto), które to miejsce, przy dobrej wróżbie, zwykło się dookoła orać pługiem, o którym wspomina też Wergiliusz tam, gdzie Eneasza nazywa miasto „pługiem”; albo przez to,

co zawiera - jak ktoś, zmieniawszy jedną literę, utrzymuje, że *horreum* (spichlerz) nazwany jest od *hordeum* (jęczmienia); albo przez nadużycie, jak gdy słowem *horreum* nazywamy miejsce, gdzie przechowuje się też pszenicę, lub z całości część - jak klingą, która jest największą częścią miecza, nazywamy miecz, lub z części całość - jak np. włosy jako jeden włos.

Cóż ponadto? Cokolwiek innego można by dodać, zobaczysz, że pochodzenie słowa polega albo na podobieństwie rzeczy i dźwięków, albo podobieństwie samych rzeczy, albo na bliskości, albo na przeciwności. Możemy niekiedy badać więcej niż podobieństwo dźwięków, ale nie zawsze możemy daleko w tym zajść. Niezliczone są bowiem słowa, do których pochodzenia i racji nie da się cofnąć: albo go nie ma, jak ja obstawiam, albo jest ukryty, jak twierdzą stoicy.

Spójrz jednak przez chwilę, w jaki sposób - jak twierdzą - da się dojść do owej kolebki czy owego źródła słów, czy też raczej do posiewu, poza którym zabraniają szukać początku, by ktokolwiek nie chciał móc czegokolwiek wymyślić. Nikt nie zaprzeczy, że sylaby, w których „v” występuje jako spółgłoska, jak na początku wyrazów: *vafer*, *velum*, *vinum*, *vomis*, *vulnus*, wydawane są głosem ciężkim i jakby mocnym. Z kolei, zwyczaj językowy pozwala, by je z niektórych słów wyciągnąć, aby nie obciążać uszu. Stąd bowiem bierze się, że chętniej mówimy *amasti* niż *amavisli* i *nosti* niż *novisti* oraz *abiit* zamiast *abivit*, i tego typu niezliczone przykłady. Gdy więc mówimy *vis*, dźwięk słowa, jak powiedzieliśmy - mocny, zgadza się z rzeczą, którą oznacza. Ową bliskością można też tłumaczyć - przez to, co sprawiają, gdyż niosą w sobie przemoc - słowa *vincula* (okowy) i *vimen* (rózga), przez które to rzeczy coś jest ujarzmione. Stąd też: *vites* (krzaki winorośli), stanowiące podpory, na których wspierają się pędy. Ze względu zaś na podobieństwo Terencjusz nazywał zgarbionego starca *vietum* (zgiętym). A o ziemi, która jest przez stopy maszerujących przetarta i odkształcona, mówi się *via* (droga). Jeśli zaś bardziej wierzy się, że *via* to ta, która jest przetarta *vi pedum* (siłą stóp), jej pochodzenie sprowadza się do bliskości. Ale już *vitis* czy *vimen* powstaje przez podobieństwo, czyli przez odkształcenie. Pyta mnie ktoś zatem: dlaczego mówi się „*via*”? Odpowiadam: przez odkształcenie, o którym to odkształceniu, jak gdyby o

zakrzywieniu, zgięciu (*vietum*) mówi się: *veteres* (starzy), skąd *vietos* nazywa się też drewniane gałązki, które oplatają drzewo. Będzie chciał szukać, dlaczego *vietum* określa się jako odkształcone. I odpowiadam mu: na podobieństwo *vitis*. Zatrzymuje się i dopytuje, skąd więc jest nazwa *vitis*. Mówię, że *vinciat* (poskramia, więzi) ono to, co obejmie. Bada, skąd jest samo *vincire*; mówimy: od *vis*. Dlaczego to nazywa się *vis*! - pyta. Przedstawiamy rację, że słowo to przez swój silny i mocny dźwięk odpowiada rzeczy, którą oznacza. Na ile sposobów pochodzenie słów za sprawą niszczenia głosów dzieli się na odmiany, nie ma co szukać. Albowiem i za długo by to było, i mniej to konieczne niż to, co powiedzieliśmy.

VII. Rozważmy teraz pokrótce siłę słów, na tyle, na ile przedmiot nam pozwoli. Siłą słów jest to, przez co poznajemy, na ile jest ono wartościowe. Jest ono zaś wartościowe o tyle, o ile może poruszać słuchającego. Twierdzę, że słowo porusza słuchającego albo sobą samym, albo przez to, co oznacza, albo przez jedno i drugie zarazem.

Ale gdy porusza samym sobą, albo odnosi się do samego zmysłu, albo do sztuki, albo do jednego i drugiego. Zmysł poruszany jest albo z powodu natury, albo przyzwyczajenia. Natura oceni, że jest urażona, jeśli ktoś nazwie króla Artakserkses, lub ucieszona, gdy słyszy „Euryalus”. Któż bowiem, choćby nie słyszał niczego o ludziach, którzy noszą te imiona, nie stwierdził w pierwszym imieniu niepomiernej szorstkości, zaś w drugim - łagodności? Zmysł poruszany jest za sprawą przyzwyczajenia, gdy jest urażony, np. słysząc, jak zawoła się na kogoś „Motta”, a nie jest urażony, gdy słyszy „Cotta”. Słodkość lub nie-słodkość dźwięku nie ma tu bowiem nic do rzeczy, lecz liczą się tylko wnętrza uszu i to, czy przyjmą one przechodzące przez nie dźwięki jako gości znanych czy nieznanach. Słuchacz poruszany jest zaś za sprawą sztuki, gdy wymówione słowo samym sobą zwraca uwagę na to, jaką jest częścią mowy, lub na coś innego, co przyjmuje z owych dyscyplin traktujących o słowach. Osądza się zaś słowo na podstawie obu, tj. i zmysłu, i sztuki, gdy to, co oceniają uszy, rozum poznaje i tak nadaje nazwę; np. gdy mówi się „*optimus*”, uderzają ucho jedna długa i dwie krótkie sylaby, a umysł wnet rozpoznaje stopę daktyl.

Natomiast słowo porusza nie według siebie samego, ale według tego, co oznacza, gdy odebrawszy przez ucho znak, umysł nie rozważa niczego innego poza samą rzeczą, oznaczaną owym przyjętym przezeń znakiem; np. ponieważ zwę się Augustyn, ten kto mnie zna, nie pomyśli o czymś innym, lecz o mnie samym lub stanie mu przed umysłem jakkolwiek inny człowiek, jeśli przypadkiem usłyszy to imię ktoś, kto mnie nie zna lub kto zna kogoś innego o imieniu Augustyn.

Gdy zaś słowo porusza słuchającego zarazem sobą samym i tym, co oznacza, wówczas zwraca się uwagę zarazem na samą wypowiedź, jak i na to, o czym jest. Dlaczego bowiem nie obraża czystości uszu, gdy słyszy się: „roztrwonіл dobra ojcowskie ręką, brzuchem, członkiem”, a obraziłoby się ją, gdyby wstydliwą część ciała nazwało się pospolicie i wulgarnie, choć do tej samej rzeczy odnoszą się oba słowa, jeśli nie jest to ukryte w owej brzydocie oznaczanej rzeczy przez odpowiedniość słowa oznaczającego, i wówczas szpetota ugodzi i w ucho, i w umysł? Jak np. nierządnicą inaczej jest widziana w stroju, w którym zgodnie ze zwyczajem ma stać przed sędzią, a inaczej w tym, w którym leży w swojej rozpustnej sypialni.

Ponieważ więc wydaje się, że tak znaczna jest siła słów i tak jest ich wiele, jak wymieniliśmy w krótkim czasie i powierzchownie, rodzi się tu podwójne rozważenie sensu: po części ze względu na prawdę, którą należy wyjaśnić, po części ze względu na odpowiedniość, którą należy zachować, z których pierwsze należy do dialektyka, a drugie do oratora. Choć bowiem nie przystoi dyskusji być niedorzeczną, a wymowa nie powinna być zwodnicza, jednak również w przypadku pierwszej często i prawie zawsze pragnienie nauczania się gardzi słodyczami słuchania, a w przypadku drugiej - nieświadoma rzesza to, co przyozdobione, bierze za prawdę. Gdy więc widać, co jest właściwością każdej z nich, jasne jest, że dyskutant, jeśli troszczy się o dawanie przyjemności, powinien przydać dyskusji retorycznej barwy, a orator, jeśli chce przeforsować prawdę, musi ją wzmocnić dialektyką, niczym nerwami i kośćmi, których sarna natura nie pozwala wyciągnąć z naszych ciał bez uszczerbku dla siły mężów, ani pokazać ich nie rażąc oczu.

VIII. A teraz, mając na względzie prawdę, którą należy rozsądzić (co też obiecuje dialektyka), zobaczmy, jakie przeszkody rodzą się z

owej siły słów, której pewne nasiona rozrzuciliśmy. Słuchaczowi bowiem w ujrzeniu prawdy w słowach przeszkadzają albo zaciemnienie (*obscuritas*)⁴ albo chwiejność (*ambiguitas*). Tym się różni chwiejność od zaciemnienia, że w chwiejnym ukazuje się wiele rzeczy, z których nie wiadomo, które lepiej przyjąć, zaś w zaciemnionym nie pojawia się nic lub to, co przyciąga uwagę, pojawia się zbyt słabo. Ale tam, gdzie słabo się coś pojawia, zaciemnione podobne jest do chwiejnego, jak np. gdyby ktoś wyruszając w drogę znalazł się na rozstaju, rozgałęziającym się na dwie, trzy albo nawet więcej dróg, gdzie z powodu gęstości mgły niczego na temat tych dróg się nie dowie. Od dalszego marszu odstrasza go więc najpierw zaciemnienie, a tam, gdzie mgła zaczyna bardziej rzednąć, widać coś, co nie wiadomo na pewno, czy jest drogą, czy raczej ziemią, i jaki dokładnie ma kolor. W taki sposób zaciemnienie podobne jest do chwiejności. Gdy rozjaśniło się wystarczająco, jasne się stało, jak prowadzą wszystkie drogi, ale pozostała wątpliwość, którą z nich należy podążać, biorąc się nie z zaciemnienia, lecz chwiejności.

Są trzy rodzaje zaciemnienia. Jednym jest to, co widoczne jest dla zmysłu, ale zamknięte dla umysłu; tak jak jeśli ktoś widziałby namalowany granat, a ani nigdy wcześniej nie widział granatu, ani nawet nie słyszał, co to jest - to byłoby sprawą nie oczu, lecz umysłu, że nie wie on, co przedstawia malowidło. Drugi rodzaj mamy, gdy rzecz byłaby jawna dla umysłu, gdyby tylko nie była zamknięta dla zmysłu: tak jest z człowiekiem namalowanym w ciemnościach. Gdy bowiem ukaże się oczom, umysł w żaden sposób nie będzie wątpił, że namalowano tam człowieka. Trzeci rodzaj to taki, w którym także dla zmysłu ukryte jest to, co nawet gdyby zostało odsłonięte, nie przedstawiłoby niczego więcej umysłowi, który to rodzaj jest najbardziej ciemny ze wszystkich: jak jeśliby granat miał zostać rozpoznany w ciemności przez kogoś niedoświadczonego.

Zwróć teraz uwagę na słowa, które podobnie się zachowują. Wyobraź sobie pewnego gramatyka, który zebrawszy uczniów, uciszył ich i

⁴ Chociaż w języku polskim pojęcie to oddaje się zazwyczaj przez termin „niejasność”, decyduję się na dosłowność - przełożenie *obscuritas* jako „zaciemnienie”, aby mocniej odróżnić je od chwiejności i podkreślić widoczny w pierwszych przykładach element aktywny tego zjawiska - nie tyle brak jasności, co przeszkadzanie lub uniemożliwianie poznania.

powiedział szeptem: „*temetum*”, co dobrze usłyszeli ci, którzy siedzieli blisko, dużo słabiej ci, co siedzieli dalej, zaś do tych, co byli najdalej - nie dotarł żaden głos. Z tych zaś, co siedzieli dalej, nie wiem jakim trafem, część wiedziała, co znaczy "*temetum*" a część nie; z kolei ci, którzy dobrze słyszeli głos nauczyciela, nie mieli w ogóle pojęcia, co znaczy „*temetum*”-, wszystkim im przeszkadzało zaciemnienie. I tutaj widzisz już wyraźnie wszystkie te trzy rodzaje zaciemnienia. Tych bowiem, którzy nie mieli wątpliwości, jeśli chodzi o usłyszenie, dotyczył pierwszy rodzaj, do którego podobny jest namalowany granat postawiony przed ignorantami, ale w świetle. Ci, co znali słowo, ale nie usłyszeli głosu albo w ogóle, albo dostatecznie wyraźnie, cierpieli na drugi rodzaj, do którego podobny jest obraz człowieka, ale w nieprzejrzystym lub zupełnie ciemnym miejscu. Ci zaś, co nie tylko głosu, ale i znaczenia słowa nie doświadczyli, omotani byli ślepotą trzeciego rodzaju, która jest najobrzydliwsza ze wszystkich. A to, co powiedzieliśmy, że jeden z rodzajów zaciemnienia podobny jest do chwiejności, dostrzec można wyraźnie u tych, dla których słowo było czymś znanym, ale którzy nie uchwycili go w ogóle albo bez jakiejkolwiek pewności.

Ominie więc wszystkie rodzaje mówienia w zaciemniony sposób ten, kto głosem wystarczająco wyraźnym i swobodnymi ustami wypowiadać będzie bardzo dobrze znane słowa.

A teraz na owym przykładzie gramatyka zobacz, jak dalece inaczej przeszkadza chwiejność w porównaniu z zaciemnieniem słów. Wyobraź teraz sobie, że ci, co przy nim byli, wystarczająco wyraźnie uchwycili zmysłem głos nauczyciela, a on wypowiedział słowo, które wszystkim było znane; niech będzie, że powiedział „*magnus*” (wielki), po czym zamilkł. Bacz, jakież niepewności cierpi się, usłyszawszy tę nazwę. Co by bowiem było, gdyby miało paść pytanie: „jaka to część mowy”? Co, jeśli zapytałby o rytm: „co to za stopa”? Co, jeśli o historię, jak np. „ile bitew stoczył Pompejusz Wielki”? Co, jeśli ktoś z wielbicieli z powodu pieśni miałby powiedzieć: „wielki jest prawie tylko poeta Wergiliusz”? Co, jeśli miałby ganić niedbalstwo uczniów i w te odezwał się słowa: „wielki was leń wobec studiów opętał”? Czyż nie widzisz, jak po oddaleniu się chmury zaciemnienia wyłoniło się jakby rozdroże, tak jak powiedzieliśmy wyżej? Bowiem to jedno powiedziane „*magnus*” jest i

nazwą, i stopą metryczną, jest Pompejuszem i Wergiliuszem, i lenistwem niedbalstwa, a także niezliczonymi innymi rzeczami, które nawet jeśli o nich nie wspomnieliśmy, mogą przyjść na myśl, gdy się to wypowie.

IX. Słusznie mówią dialektycy, że każde słowo jest chwiejne. I niechaj nie oburza, że u Cyserona Hortensjusz rzuca takie oszczerstwa: „prawia, że ośmielają się chwiejne wytłumaczyć przez to, co jasne. Mówią również, że każde słowo jest chwiejne. Jakim więc sposobem chcą wytłumaczyć chwiejne za pomocą chwiejnych? Jest to bowiem wnoszenie w ciemności zgaszonej pochodni”. Gładko i sprytnie powiedziane, ale oto, co u tego samego Cyserona mówi Scaevola do Antoniusza: „w końcu będziesz mógł mówić w sposób uporządkowany do mądrych, a prawdziwie do głupich”. Cóż bowiem innego uczynił w tym miejscu Hortensjusz, jeśli ostrzem dowcipu i wdziękiem mowy jakby czystym i słodkim czarodziejskim napojem nie rozlał niedoświadczonym zamętu? To, co bowiem powiedziano, że każde słowo jest chwiejne, powiedziano o poszczególnych słowach. Chwiejne wyjaśnia się dyskutując, a z konieczności nikt nie dyskutuje za pomocą pojedynczych słów. Nikt więc nie wyjaśni chwiejnych słów chwiejnymi słowami, a jednak gdyby każde słowo było chwiejne, nikt nie wyjaśni chwiejności słów, chyba że za pomocą słów, ale już połączonych, które chwiejnymi już nie są. Jeśli bowiem powiedziałbym np. „każdy żołnierz jest dwunożny”, nie wynikałoby z tego, że ten oto zastęp składa się z koniecznie dwunożnych żołnierzy. Tak też, gdy mówię, że każde słowo jest chwiejne, nie mówię, że jest takim zdanie lub dyskusja, choć są one utkane ze słów. Każde zatem chwiejne słowo wyjaśni się za pomocą nie-chwiejnej dyskusji.

Spójrzmy teraz na rodzaje chwiejności. Mamy jej dwa rodzaje. Jeden wywołuje wątpliwość również w tym, co mówione, a drugi jedynie w tym, co napisane. Jeśli bowiem ktoś usłyszałby lub przeczytałby „*acies*” (ostrzy), to jeśli nie rozjaśni mu tego całe zdanie, może nie być pewny, czy powiedziano lub napisano o żołnierzu, o mieczu czy o wzroku. Jeśli zaś ktoś natrafiłby np. na napisane słowo „*lepore*” i nie wiadomo by było, w jakim ono występuje zdaniu, to z pewnością będzie miał on wątpliwości, czy przedostatnia sylaba ma być długa - od *lepos* (wdzięk), czy krótka - od *lepus* (zając); rzeczownik ten nie byłby natomiast do-

tknięty chwiejnością, gdyby jego przypadek, jakim jest biernik, wystąpił w głosie mówiącego. Jeśli zaś ktoś powiedziałaby, że mówiący mógł źle to wymówić, to przeszkodą dla słuchacza byłaby już nie chwiejność, ale zaciemnienie, jednak należące do tego jego rodzaju, który podobny jest do chwiejności, ponieważ źle wymówione po łacinie słowo nie ciągnie myślącego ku innym pojęciom, ale skłania ku temu, które się wydaje właściwe. Z tych dwóch rodzajów, tak bardzo od siebie różnych, pierwszy dzieli się dalej na dwa. Cokolwiek bowiem się mówi, można zrozumieć przez wiele różnych; mianowicie, owe różne albo mogą się pomieścić nie tylko w jednym słówku, ale też w jednej definicji, albo są jedynie trzymane przez jedno słówko, lecz wyjaśniane przez odmienne opisy. Te, które może objąć jedna definicja, zwą się jednoimiennymi (*univoca*). Te, które pod jedną nazwą z konieczności muszą być inaczej definiowane, nazywają się równoimiennymi (*aequivoca*)⁵.

Rozważmy najpierw jednoimienne, by rodzaj ten, ponieważ został już odsłonięty przez definicję, zilustrować przykładami. Gdy mówimy „człowiek”, mówimy tak o chłopcu, jak i o młodzieńcu i o starcu, tak o głupim, jak i o mądrym, tak o wielkim, jak o małym, tak o obywatelu, jak o przybyszu, tak o mieszczaninie, jak o rolniku, tak o tym, kto był, jak i o tym, kto teraz jest, tak o siedzącym, jak o stojącym, o bogatym, jak o biednym, o robiącym coś, o próżnującym, o cieszącym się, zmar-twionym i obojętnym. Ale w tych wszystkich powiedzeniach (*dictiones*) nie ma żadnego, które nie przyjęłoby nazwy „człowiek” i w ten sposób było ujęte przez definicję „człowieka”. Definicją „człowieka” jest bowiem „zwierzę rozumne śmiertelne”. Czy zatem może ktoś powiedzieć, że zwierzęciem rozumnym jest tylko młodzieniec, a nie również chłopiec czy starzec, albo tylko mędrzec, ale już nie głupiec? Owszem, i te, i inne, które zostały wyliczone, zawierają się tak w nazwie „człowiek”, jak i w jej definicji. Czy bowiem chłopiec, głupiec, biedak, czy też śpiący, jeśli nie jest zwierzęciem rozumnym, nie jest człowiekiem?; a przecież jest człowiekiem; konieczne więc jest, aby zawierał się on w tej definicji. Co do pozostałych - nie ma wątpliwości. O małym chłopcu zaś, biedaku lub głupcu, słowem: idiocie, albo o śpiącym, też czy pija-

⁵ Autorem podsunętego mi pomysłu, by *univoca* i *aequivoca* przełożyć jako „jednoimienne” i „równoimienne” jest dr T. Tiurny.

nym lub wściekłym (szalejącym) można wątpić, jakim sposobem mogliby być zwierzętami rozumnymi. Można tego bronić, ale tym, co spieszą się do innych rzeczy, zajęłoby to wiele czasu. Do tego, o czym mówimy, wystarcza nam, że ta definicja człowieka tylko wtedy jest słuszna i prawomocna, gdy zawiera się w niej każdy człowiek i nic poza człowiekiem. Jednoimienne są więc te, które zawierają się nie tylko w jednej nazwie, ale ponadto w definicji tej samej nazwy, chociaż mogą się różnić między sobą własnymi nazwami i definicjami. Różne są bowiem nazwy: chłopiec i młodzieniec, bogacz i biedak, wolny i niewolnik, i inne. Podobnie też mają one różniące się między sobą własne definicje. Ale jak ich jedną wspólną nazwą jest „człowiek”, tak też ich jedną wspólną definicją jest „zwierzę rozumne śmiertelne”.

X. Spójrzmy teraz na równoimienne, w których zawikłanie wnet w nieskończoność się rozrasta. Spróbuję jednak podzielić je na określone rodzaje. Czy zaś mój wysiłek na coś się zda, sam to ocenisz. A zatem, mamy najpierw trzy rodzaje chwiejności pochodzących od równoimienych. Jeden bierze się ze sztuki, drugi z użycia, a trzeci z nich obu.

Mówię o sztuce ze względu na nazwy, które nadawane są słowom w dyscyplinach dotyczących słów. Inaczej bowiem to, czym jest równoimienne, definiuje się u gramatyków, a inaczej u dialektyków. A jednak wymówione „Tulliusz” jest i nazwą, i stopą zwaną daktyl, i równoimiennym. Tak też, jeśli ktoś zażąda ode mnie, bym zdefiniował, czym jest Tulliusz, odpowiem używając wyjaśnienia któregośkolwiek z pojęć. Słusznie mogę bowiem mówić: „Tulliusz” to nazwa, która oznacza człowieka, pewnego wspaniałego oratora, który jako konsul rozbił sprzysiężenie Katyliny. Dodaj delikatnie, że zdefiniowałem samą nazwę. Albowiem, jeśli miałbym zdefiniować tego oto Tulliusza, którego gdyby żył, mógłbym wskazać palcem, nie powiedziałbym: „Tulliusz” jest nazwą, która oznacza człowieka, ale powiedziałbym: Tulliusz jest człowiekiem itd. Mógłbym też odpowiedzieć w ten sposób: „Tulliusz” to daktyl składający się z tych liter (jakiż to teraz wysiłek wyliczyć litery?). Należy jeszcze dodać: „Tulliusz” to słowo, przez które wszystkie równoimienne różnią się, choć jest ono dla nich to samo, jak powiedziano wyżej, i co tam jeszcze można wymyślić. Skoro więc jedno wypowiedziane „Tulliusz” według terminologii różnych sztuk wymagało, bym

definiował je na tak różne sposoby, nie wiemy: czym jest rodzaj chwiejności pochodzących od równomiennych, o którym słusznie można powiedzieć, że bierze się ze sztuki? Mówimy bowiem, że równomiennymi są te, które nie mogą być uchwycone przez jedną definicję, tak jak uchwycone są przez jedną nazwę.

Zobacz teraz drugi rodzaj, który - jak wspomnieliśmy - bierze się z użycia wypowiedzi⁶. „Użyciem” nazywam samo to, ze względu na co rozpoznajemy słowa. Któż bowiem gromadzi i zestawia słowa ze względu na same słowa? Wyobraź sobie, że ktoś tak słucha, jakby nie wiedział nic ani o częściach mowy, ani o poszukiwaniu metrum, ani o jakiegokolwiek dyscyplinie dotyczącej słów. Jednak gdy powie się „Tulliusz”, ciągle może mu przeszkadzać chwiejność pochodząca od równomiennych. Nazwą tą może być bowiem oznaczony i ten, który był wspaniałym mówcą, i jego dokładny obraz lub posąg, i książka zawierająca jego pisma, i to, co być może pozostaje jeszcze z jego zwłok w grobie. Używamy bowiem różnych pojęć: „Tulliusz ocalił ojczyznę od zagłady”, „ozłocony Tulliusz stoi na Kapitolu”, „powinieneś przeczytać całego Tulliusza”, „w tym miejscu Tulliusz został pogrzebany”. Nazwa jest bowiem jedna, lecz wszystko to wyjaśnia się za pomocą różnych definicji. Jest to zatem rodzaj równomiennych, w którym chwiejność nie powstaje już z powodu jakiegokolwiek dyscypliny dotyczącej słów, ale ze względu na same rzeczy, które są oznaczane.

A jeśli zmieszanie u słuchającego lub czytającego wywoła jedno i drugie - albo to, co powiedzieliśmy, że bierze się ze sztuki, albo to, co bierze się z użycia mowy - to czyż niesłusznie wymienimy to jako trzeci rodzaj? Jego przykład widać w pewnym bardziej otwartym zdaniu: „wielu pisało w metrum daktylicznym, np. Tulliusz”. Niepewne jest bowiem, czy „Tulliusz” jest tu przykładem stopy zwanej daktyl, czy poety daktylicznego. Pierwsze przyjęte byłoby ze sztuki, a drugie z użycia mowy. Ale zdarza się to również w prostych słowach, gdy słowa te wypowiada gramatyk do słuchających uczniów, jak pokazaliśmy wyżej.

Gdy więc te trzy rodzaje różnią się między sobą na podstawie oczywistych racji, pierwszy rodzaj dzieli się dalej na dwa. Cokolwiek by bo-

⁶ Upraszczając, *usus loquendi* można oddać przez „kontekst wypowiedzi”. Nie byłoby to jednak precyzyjne.

wiem wywoływało chwiejność ze względu na sztukę dotyczącą słów, raz może to być swoim własnym przykładem, a raz nie. Gdy bowiem będę definiował, co znaczy „rzeczownik”, za jego przykład mogę podać samo to słowo. Ponieważ samo słowo „rzeczownik” już jest rzeczownikiem. Albowiem odmienia się według tej reguły, zgodnie z którą mówimy: „rzeczownik, rzeczownika, rzeczownikowi” itd. Podobnie gdy będę definiował, co znaczy „daktyl”, samo to słowo może służyć za przykład. Gdy bowiem mówimy „*dactylus*”, wymawiamy jedną długą sylabę, a następnie dwie krótkie. Jednak gdy definiuję, co znaczy „przysłówek”, nie mogę samego tego słowa podać za przykład. Albowiem, gdy mówimy „przysłówek”, samo to wyrażenie jest rzeczownikiem. W ten sposób według jednego pojęcia przysłówek z konieczności jest przysłówkiem, a rzeczownik rzeczownikiem, jednak według innego - „przysłówek” nie jest przysłówkiem, gdyż jest rzeczownikiem. Podobnie gdy definiuje się stopę zwaną *creticus*, samo oznaczające ją słowo nie może być jej przykładem. Gdy bowiem mówimy „*creticus*”, wyrażenie to składa się z jednej długiej sylaby i następujących po niej dwóch krótkich, zaś oznacza ono sylaby: długą, krótką i długą. Tak też według jednego pojęcia *creticus* to tylko *creticus*, i nie jest daktylem, jednak według innego „*creticus*” to nie *creticus*, ponieważ jest daktylem.

Podobnie drugi rodzaj, który już poza dyscyplinami dotyczącymi słów przynależy - jak powiedzieliśmy - do użycia mowy, dzieli się na dwa gatunki. Równoimienne mają albo to samo pochodzenie, albo różne. Mającymi to samo pochodzenie nazywam te, które uchwycone przez jedną nazwę, lecz nie przez jedną definicję, wypływają jednak jakby z jednego źródła. Na przykład z tego, że „Tulliusz” może być rozumiany jako człowiek, posąg, książka i szczątka, nie wynika, że można to wszystko ująć za pomocą jednej definicji, a jednak mają one jedno źródło, mianowicie konkretnego, prawdziwego człowieka, którego jest ów posąg, owe książki oraz szczątka. A gdy mówimy *nepos* (wnuk), słowo to oznacza syna oraz marnotrawcę, mających o wiele bardziej różne pochodzenie. Utrzymajmy więc to rozróżnienie, następnie zaś zobacz, na jakie drogi rozgałęzia się ów rodzaj, który nazywam „o tym samym pochodzeniu”. Rozdziela się on bowiem na dwie drogi, z których jedna wiąże się z metoniimią (*translatio*), a druga z deklinacją.

O metonimii mówię albo, gdy jedna nazwa staje się nazwą dla wielu z powodu podobieństwa - jak gdy mówi się, że „Tulliusz” to zarówno ten, co miał wspaniałą wymowę, jak i jego posąg; albo gdy część nazywana jest od całości - gdy „Tulliusz” można powiedzieć o jego szczątkach; albo od części całość - jak gdy o wszystkich domach mówimy „dachy”; albo od rodzaju nazywamy gatunek: mówi się bowiem „słowa” zasadniczo o wszystkim, czym mówimy, ale słowami (w sensie: czasownikami) właściwie nazywane są te, które odmieniają się przez tryby i czasy; albo z gatunku rodzaj: gdy bowiem „szkolarze” mówiło się - nie tylko prawdziwie, ale i pierwotnie - o tych, którzy jeszcze są w szkole, nazwa ta uzurpowana jest jednak dla wszystkich, którzy żyją w pismach; albo od sprawcy skutek - jak „Cyceron” jest książką napisaną przez Cicerona; albo od skutku sprawca - jak „strachem” nazywa się tego, kto sieje strach; albo od zawierającego to, co zawiera - tak jak „dom” mówi się też o tych, którzy są w domu; albo i odwrotnie - jak „kasztan” mówi się o drzewie; albo cokolwiek innego, co można wymyślić, co byłoby nazwane z powodu samego pochodzenia, jakby przez przeniesienie.

Obstawiam, że widzisz, jaką chwiejność wywołuje w słowach metonimia. Takie są natomiast te, o których mówimy, że choć mają to samo pochodzenie, są chwiejne z powodu deklinacji. Wyobraź sobie np., że ktoś powiedział „pada” (*pluit*) - z konieczności należy to definiować na różne sposoby. Podobnie, kto mówi „pisać” (*scribere*), nie jest pewny, czy wypowiedział bezokolicznik w stronie czynnej, czy *imperativus* w stronie biernej. „*Homo*”, choć jest jednym rzeczownikiem i jednym wyrażeniem, staje się jednak czymś innym w mianowniku, a czym innym w wołacz, inaczej niż w przypadku „*doctus*” i „*docte*”, gdzie różnica tkwi również w wyrażeniu. „*Doctius*” jest czym innym, gdy mówimy „bardziej zręczny (*doctius*) niewolnik”, a czym innym, gdy mówimy „ten zręczniejszy (*doctius*) o tym rozprawał”. Deklinacja jest więc przyczyną chwiejności. Deklinacją nazywam bowiem cokolwiek ujmuje słowa wyginając je czy przez głosy, czy przez znaczenia. Albowiem „*hic doctus*” i „o *docte*” jest wyginane także przez głosy, zaś „*hic homo*” i „o *homo*” - jedynie przez znaczenia. Wymienianie jednak kawałek po kawałku i badanie przypadków tego rodzaju chwiejności ciągnęłoby się w

nieskończoność. Niechaj wystarczy poznać to miejsce aż dotąd, zwłaszcza dla twoich zdolności.

Zobacz teraz te, które mają różne pochodzenie. Albowiem i one dzielą się na dwie pierwsze formy, z których jedna dotyczy różnicy języków, jak gdy mówimy „*tu*” (ty) - ten jeden odgłos co innego znaczy u Greków, a co innego u nas. Rodzaj ten powinien być być wzięty pod uwagę w całości; nie zostało bowiem przypisane każdemu, ile zna języków lub iloma powinien władać. Druga forma to ta, która wywołuje chwiejność w jednym języku, ale za pomocą różnego pochodzenia tych, które oznaczane są przez jedno słowo, tak jak to, co wyłożyliśmy wyżej o słowie „*nepos*”. To zaś dzieli się dalej na dwa. Albo bowiem dzieje się to w ramach tej samej części mowy - „*nepos*” bowiem zarówno jako „syn syna”, jak i gdy oznacza „marnotrawcę” jest rzeczownikiem; albo w ramach innej: nie tylko bowiem czym innym jest, gdy mówimy „*qui*” tak, jak powiedziano: „skąd (*qui*) więc to wiesz, jeśli nie spróbowałeś?”⁷, ale też raz jest zaimkiem, a raz przysłówkiem.

Tyle też istnieje form chwiejności biorących się z obu, tj. ze sztuki i z użycia słów, co umieściliśmy w trzecim rodzaju równomiennych, ile wyliczyliśmy w dwóch powyższych.

Pozostaje jeszcze ten rodzaj chwiejnych, który znajduje się jedynie w tym, co napisane, i który ma trzy gatunki. Chwiejność taka powstaje bowiem albo przez długość sylab, albo z powodu akcentu, albo z obu tych powodów. Przez długość sylab, jak gdy napisane jest „*venit*” - nie ma pewności co do czasu tego czasownika ze względu na ukrycie długości pierwszej sylaby; przez akcent zaś, jak gdy napisane jest „*pone*”, nie jest pewne, czy jest to forma pochodząca od „*pono*”, czy to, co jest w zdaniu: „z tyłu (*pone*) krocząc, bowiem prawo takie ustanowiła Prozerpina”⁸, ze względu na nieznane miejsce akcentu; spowodowana jest natomiast przez jedno i drugie, gdy dzieje się to, co wyżej powiedzieliśmy o słowie „*lepore*”. Albowiem nie tylko należy wygłosić, ale i zaakcentować przedostatnią sylabę tego słowa, jeśli ukształtowane jest ono przez odmianę słowa „*lepos*”, nie zaś słowa „*lepus*”.

⁷ Terencjusz: *Andria*, akt HI, sc. 3, w. 33.

⁸ Wergiliusz: *Georgiki*, ks. IV, w. 486.

MAŁGORZATA CZARNOCKA

IFiS PAN, Warszawa

IDEAŁ NAUKI

Problematyczność przedmiotu filozoficznych badań nauki. Podejmuje z pozoru banalny problem przedmiotu filozoficznych zmagania z nauką. Odpowiedź zbyt często uznawana za bezproblematyczną, iż przedmiotem filozoficznych badań nauki jest po prostu nauka, jest zasadniczo niepoprawna, naiwna i pomija istotę filozofii, w tym nadrzędną sprawczą moc jej postulowanych sposobów oglądu rzeczywistości. Kwestia ta jest rzadko podnoszona, a jako zapomniana, jest brzemienna w skutkach.

Staram się wykazać, że pierwszym i podstawowym krokiem w zmaganiach filozofii z nauką jest ekspozycja ideału nauki. Ideał to wstępny obraz, ogólne wyobrażenie, a inaczej, ukonstytuowany w filozofii w ogólnych zarysach przedmiot fundujący badania nauki. Jest to nauka ujęta z perspektywy przyjmowanych przekonań filozoficznych, a w związku z tym ideał zawiera filozoficzne przed-sądy i przed-oceny o nauce. Ideał nauki konstytuuje jej wyobrażenie fundamentalne, gdyż nie kwestionowane w następnych fazach badań, a sterujące nimi i determinujące ich wyniki.

Utożsamienie przedmiotu filozoficznych badań nauki z jej ideałem jest zadomowione w filozofii, chociaż często w zawołowany sposób. Obecnie znajduje się poza najżywszymi dyskusjami o tym przedmiocie; te koncentrują się na sporach wokół dychotomii norma - opis, którą przyjmuje się prawie nagminnie. Nie proponuję zatem zmian w filozoficznym ujmowaniu nauki, a jedynie ujawniam - zapomina się o niej obecnie zbyt często - nieuniknioną fazę inicjującą takiego ujmowania. Dociekam, co stanowi podstawę generowania ideałów nauki, a inaczej, jak tworzy się filozoficzną kategorię nauki.

W ujawnieniu natury ideału nauki opieram się na dwóch przypadkach tworzenia ideałów, należących do dwóch zupełnie różnych filozo-

ficznych tradycji. Są to: fenomenologia Edmunda Husserla oraz logiczny empiryzm w wersji Hansa Reichenbacha. We wzajemnym zdystansowaniu tych tradycji wyraziście odsłania się to, czym jest ideał nauki i jakie są źródła jego konstytucji, a następnie, jak ciąży on nad filozoficznymi dociekaniem nad nauką.

Idea nauki według Husserla. Fenomenologię przywołuje się sporadycznie we współczesnych badaniach nad nauką, właściwie się ją ignoruje. Rozważania Husserla nad ideałem (Husserl posługuje się równoznacznym pojęciem idei) nauki są nadzwyczaj oświecające - z uwagi na inspirujące przenikanie do głębi rzadko obecnie eksplorowanych (lub uznawanych za filozoficzne hipostazy, rojenia filozofów - w nurtach o szczególnym radykalizmie), z uwagi na wyzwalający kreatywność dystans wobec obecnego filozofowania o nauce, a także z tego względu, że rozważania te zmagają się z fundamentalnymi problemami filozoficznymi oraz metafizycznymi. Tu mogą zaledwie fragmentarycznie „dotknąć” kwestii idei nauki u Husserla, wskazując główne uwarunkowania tej idei. Rzetelne rozpatrzenie tej kwestii wymagałoby zbadania całych obszarów fenomenologii i dla poświęcających się badaniom fenomenologii jest zadaniem prawie nie wyczerpywalnym.

W kwestii funkcji idei Husserl wypowiada się wyraźnie, odnosząc się do Kartezjusza idei nauki: „... jest niczym innym jak ideą stale przewodnią we wszystkich naukach i w ich dążeniu do uniwersalności - niezależnie od tego, jak mają się sprawy faktycznego jej urzeczywistnienia”¹.

W konstruowaniu ideału (idei) nauki Husserlowi nie chodziło w pierwszym planie o wypracowanie warunków idealnych dla nauk szczegółowych, które nazywał pozytywnymi. Jego badania i ustalenia w tym względzie mają na celu głównie przedstawienie warunków dla filozofii odpowiednich dla jego własnego projektu filozofii. Ta ma być nauką w ścisłym (*streng*), a nawet, jak stwierdza, najściślejszym znaczeniu tego słowa, przeciwstawioną filozofii światopoglądowej. Husserl nie postulował jednak, że filozofia miałaby się upodobnić do nauk ścisłych, ale że ¹

¹E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wais. Warszawa 1982, s. 16.

ma być „najpełniejszą realizacją idei nauki”². Wspólna idea nie przesądza o podobieństwie³ nauk pozytywnych i filozofii; idea może mieć rozmaite realizacje, także niepodobne do siebie. Husserlowska idea nauki, uniwersalna i dotycząca także możliwości, stosuje się do filozofii i zarazem do nauk szczegółowych. Wątpliwości, czy Husserlowi idzie o filozofię, której nadawał status nauki uniwersalnej, czy chodzi mu też o nauki szczegółowe, rozwiewają jego dociekania nad filozofią Kartezjusza. Pomoc wnosi, w szczególności, *Kryzys nauk europejskich*, gdzie problem stawiany jest jasno: kryzys nauk to kryzys filozofii, i kryzys „nauk pozytywnych, w tym czystej matematyki i matematycznego przyrodoznawstwa”⁴.

Husserl powołał się na ideę nauki u Kartezjusza w ważnym obszarze także negatywnie. Oceniał jako fatalny przesąd Kartezjusza ideał nauki jako geometrii lub matematycznego przyrodoznawstwa. Za niedopuszczalne uznał w nim powoływanie założeń do konstrukcji ideału nauki, na przykład o obowiązywaniu praw logiki. Kartezjusza ideał nauki wyłącza się wprost z nauki, jaką ona faktycznie jest, z realnie istniejącej geometrii. Założeniowość tego ideału jest dla Husserla, jako filozofa radykalnego punktu wyjścia, niedopuszczalna. Według Husserla, w konstrukcji ideału Kartezjusz odchodzi od fundamentalistycznego projektu metodycznego wątpienia i postulowanej przez siebie świadomościowej, subiektywistycznej (*ego cogito*) bazy budowania prawomocnej nauki.

Zgodnie z projektem fenomenologii Husserl wprowadza pojęcie ideału nauki jako idei autentycznej, ugruntowanej i uniwersalnej nauki. Husserl stwierdza, iż „jako [filozofowie] obierający radykalny punkt wyjścia, nie posiadamy jeszcze żadnego obowiązującego normatywnego ideału nauki; i tylko o tyle możemy go posiadać, o ile go na nowo sami wytworzymy”⁵. Husserl zgłasza więc pozornie, iż ideał nauki ma mieć

² E. Husserl: *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, w: *Filozofia -współczesna*, red. Z. Kuderowicz, t. 1. Warszawa 1983, s. 184.

³ Dyskusje nad tym podobieństwem stanowczo blokuje rozmycie pojęcia podobieństwa, tak zasadnicze, że nie sposób sformułować jego definicji.

⁴ E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska. Toruń 1999, s. 5.

⁵ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs. Warszawa 1982, s. 10.

charakter normatywny. Jego stwierdzenie należy jednak rozumieć odrzucając jako pozorną, a co najmniej jako ograniczoną imputację normatywności. Otóż, gotowy ideał staje się normą, narzucając kanony sarnacji, albo w ogóle budowy od nowa wszelkich nauk. Natomiast kreowanie ideału jest jego odkrywaniem, widzeniem istoty (*Wesensschau*), redukcją ejdetyczną, czyli bezpośrednim doświadczeniem tego, co ogólne⁶, a nie po prostu narzucaniem dogmatów, w tym propagowaniem norm. Słuszności tej supozycji najprościej jest bronić wspierając się na projekcie fenomenologii, dla której opisowość, antydogmatyczność i krytyczność są jednymi z najważniejszych przesłań, a *Wesensschau* esencją poznawania w filozofii. Ideę nauki odtwarza się, docieka się go w aktach odkrywania istoty z subiektywistycznej, transcendentalnej perspektywy, a nie ustanawia się dla niego normatywne warunki. Wszak to wrażenia, treści naoczne, a więc obiekty w świadomości są przeżyciami, poprzez które obcujemy w doświadczeniu z rzeczywistością zewnętrzną⁷. Fenomenologia „nie jest niczym innym, jak tylko dokonującym się początkowo wprost, a więc nawet w pewnej naiwności, później jednak także nastawionym krytycznie, na *logos* samego siebie, naukowym namysłem transcendentalnej subiektywności nad sobą samą, namysłem, który zmierza od faktu do konieczności istotowych, do pra-logosu, z którego pochodzi wszystko, co «logiczne»”⁸.

Dla Husserla nauka, jaka nam się jawi, jest tylko uroszczeniem bytowym, fenomenem bytowym. Radykalnie medytujący filozof nie dysponuje nią, a zmierza do *ego cogito* "jako apodyktycznie pewnej i ostatecznej podstaw[y] sądów, na której ugruntowana być musi każda radykalna filozofia". W tym duchu, subiektywistycznego punktu wyjścia i przyjęcia fenomenologicznej redukcji jako operacji podstawowej Husserl decyduje o „wykluczeniu w pierwszym rzędzie wszystkich obowią-

⁶ Por. A. Półtawski: *Słowo wstępne* do.- E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie*, op. cit.

⁷ Por. A. Półtawski: *Słowo wstępne*, op. cit., s. xiii-xiv. Półtawski pisze tamże, że ten schemat „stanowi podstawę epistemologii Husserla w jej klasycznym sformułowaniu, nigdy przez niego wyraźnie nie odrzuconą.

⁸ Fenomenologia transcendentalna jako wyjaśnienie subiektywności transcendentalnej przez nią samą, w: *Husserliana* - E. Husserl: *Gesammelte Werke*, t. XVII - *Formale und transzendente Logik*, 1974, przeł. S. Walczewska, przedruk w. K. Świącicka: *Husserl*, Warszawa 1993, s. 168.

zujących nas dotąd przekonań, a między innymi również naszych nauk”⁹.

Jego projekt *epoche* i redukcji transcendentальной zawiesza całą naukę i poszukuje dla niej ugruntowania poza nią, a nie posiłkując się nią. Piśze zresztą jeszcze wyraźniej, iż „Przewodnią ideą naszych medytacji będzie dla nas początkowo [...] idea nauki, nauki, która ma być czymś ugruntowanym w duchu radykalnej autentyczności [...] Ale jak teraz, gdy nie rozporządzamy już żadną zastaną poprzez nas wcześniej nauką jako przykładem tego rodzaju autentyczności — żadnej z tych nauk nie uznajemy przecież za prawomocną — wygląda sprawa niepowątpiewalności tej idei samej, idei absolutnie ugruntowanej nauki?”¹⁰ .

W śledzonych tu fragmentach *Medytacji kartezjańskich* Husserl, po odrzuceniu abstrakcji, wskazuje na wżycie się jako na sposób wyłaniania ideału nauki. Postuluje, „byśmy wżyli się w naukowe dążenie i naukowe działanie i tym samym uczynili sobie jasnym i wyraźnym to, do czego one właściwie zmierzają”. I następnie: „Jeśli więc drążąc nieustannie zagłębimy się w intencję naukowych usiłowań, rozwiną się przed nami, na razie jedynie w pierwszym zróżnicowaniu, momenty konstytutywne ogólnej idei teleologicznej charakteryzującej autentyczną naukę”¹¹. Piśze też o refleksyjnym wżyciu się (*Einleben*) w to, co ogólne w dążeniach nauki, a fragment poświęcony tym kwestiom ma tytuł: *Odsłonięcie sensu teleologicznego (Zwecksinnes) nauki poprzez wżycie się w nią (Einleben in Sie) jako w noematyczny fenomen*. Husserl, zawieszając ważność rzeczywistej nauki, wskazuje, bez wątpliwości, operację wżycia się jako sposób konstytucji jej idei. Wobec tego natura wżycia się mówi wiele o tym, czym jest ideał. O co idzie Husserlowi w tej operacji? Czy można interpretować *Einleben* jako myślowe dążenie, odkrywanie istoty nauki, poprzez ejdetyczne redukowanie jej nieistotowych komponentów? Nie znalazłam odpowiedzi, dlaczego wobec tego - jeśliby ta supozycja byłaby poprawna - Husserl posługuje się innym pojęciem, właśnie *Einleben*.

⁹ *Ibidem*, s. 9, 26.

¹⁰ Husserl, *op. cit.*, s. 9.

¹¹ Husserl, *op. cit.*, s. 12-13.

Przywołując ducha filozofii transcendentальной podmiotowości, można sądzić, iż Husserlowi chodzi o poszukiwanie „w subiektywności transcendentальной najgłębszego ugruntowania wszystkich nauk”¹². Zatem idea nauki kryje się w podstawach podmiotowości, którym w swych późnych tekstach, tu fragmentarycznie analizowanych, Husserl przypisywał bliskie pokrewieństwo do kartezjańskiego *ego cogito*. Należy tu zastrzec - bez możliwości rozpatrzenia - że zrównanie byłoby powtórzeniem przez Husserla też metodologicznego sceptycyzmu Kartezjusza. Od tych zaś też Husserl w pewnym stopniu dystansuje się. Należy ponadto zastrzec, że Husserla konstytucja transcendentального podmiotu nie jest identyczna z Kartezjańską konstrukcją *ego cogito*¹³. Mimo to decyzja Husserla jest poza dyskusją, oparta prawdopodobnie na szerokim (pomijającym różnice) ujmowaniu *ego cogito*: „Dokonujemy tutaj teraz, postępując za Kartezjuszem, doniosłego zwrotu, który [...] wiedzie ku subiektywności transcendentальной: zwrotu ku *ego cogito* jako apodyktycznie pewnej i ostatecznej podstaw[y] sądów”¹⁴. Ta sfera nie wymaga już krytyki i uprawomocnienia, chociaż - jak pisze Półtawski w *Słowie wstępnym do Medytacji* - komentatorzy Husserla kwalifikują tę absolutność ugruntowania jako motyw dogmatyczny, kłócący się z motywem krytycznym uwyrażniającym się zwłaszcza w jego późniejszych pismach. Idea nauki według Husserla jest projektem, którego rozważenie wymaga podjęcia dalszych badań, a mianowicie nad wyświetleniem celów i dążeń *ego cogito*. Husserl wskazuje doskonałą oczywistość i prawdę absolutną jako składowe idei wszelkiego poznania, a więc też idei nauki¹⁵.

W największym skrócie: cała nauka ma wyrastać z idei, którymi są teleologiczne przeświadczenia *ego cogito*. Celami najważniejszymi jest doskonała oczywistość i prawda absolutna. Te dwie wartości poznania są dla Husserla bezwzględnie naczelne. Są one też ściśle ze sobą związane, łącząc się ponadto z rzeczywistym istnieniem, aż do swoistego ich

¹² *Ibidem*, s. 39.

¹³ Uwagi na ten temat można znaleźć m.in. w *Słowie wstępnym do Medytacji* Półtawskiego oraz w książce Husserl K. Świącieckiej. Warszawa 1993, s. 65 i następne.

¹⁴ *Medytacje*, op. cit., s. 26.

¹⁵ *Ibidem*, s. 16-17.

utożsamienia. W dokonywanym wyłuskiwaniu teleologicznych dążeń podmiotu są nie tyle nierozstrzygnięte, co zawikłane w cały kontekst fenomenologii.

Po pierwsze, oczywistość. Naturalnie jest ją interpretować jako kategorię subiektywistyczną: oczywiste są przeświadczenia dla podmiotu; według jego mniemań, odczuć poznawczych, uwarunkowanych między innymi wiedzą, jaką dysponuje. Standardowo w filozofii oraz intuicyjnie rozumiana nie jest to kategoria specjalnie ważna w obiektywistycznej epistemologii. Trudno też ją zdefiniować jako wartość absolutną; wydawałoby się, iż ma nieusuwalne cechy wartości zrelatywizowanej - i do podmiotu, i do jego wiedzy. U Husserla rzecz jest bez porównania bardziej złożona. Przede wszystkim ważne jest, że Husserl nadaje kategorii oczywistości niezwykłą moc egzystencjalną: „Oczywistość stanowi ostateczną podstawę do wyrokowania o istnieniu lub nieistnieniu czegośkolwiek. Husserl określił ją jako «pierwotne źródło wszelkiego uprawnienia w odniesieniu do wszystkich dziedzin przedmiotowych»”¹⁶. Te uwagi sugerują, że oczywistość stanowi podstawę do wyjścia poza sferę transcendentalnego podmiotu, a więc jest traktowana jako swoisty ontologiczny znacznik. W ten sposób, jeśliby ta interpretacja była poprawna, oczywistość ma fundamentalne znaczenie, bo w ciągu związków i uwarunkowań pozwalałaby ugruntować naukę jako obiektywną. Jednak nie w „zwykłym” znaczeniu słowa „istnieć”; pojęcie istnienia Husserl przenosi - tak jak wszystkie inne pojęcia - do sfery transcendentalnej subiektywności. Istnieć to według Husserla „być danym w sposób adekwatny i uznawalnym w bycie w sposób oczywisty”¹⁷. Jeszcze wyraźniej: przedmioty dla Husserla są rzeczywiste, gdy są rozpatrywane jako „dane przez sensory i stwierdzenia”. I jeszcze, jak pisze Świąćicka: „«Rzeczywistość» dowolnego przedmiotu oznacza więc to samo, co «rozumne» uznanie tego przedmiotu za rzeczywisty”¹⁸. Realizm jest tu więc tylko pozorem, a obiektywizm ma znaczenie nietypowe, będące zaprzeczeniem „zwykłego” sensu. Momentami wyłania się - gdy zapomniać o specyfice Husserlowskiego projektu - złudna nadzieja możli-

¹⁶ K. Świąćicka, *op. cit.*, s. 93.

¹⁷ Cytuję za: Świąćicka, *op. cit.*, s. 93, z Husserla: *Idee I*, s. 496.

¹⁸ K. Świąćicka, *op. cit.*, s. 91.

wości obcowania z rzeczywistością poza podmiotem i jego wrażeniami, szybko burzona przez specyfikę fenomenologicznych ustanowień.

Po drugie, prawda. Jej lokowanie w subiektywnej sferze transcendentnego podmiotu jest, na pierwszy rzut oka, pełną napięć zagadką. Jaki bowiem sens prawdy daje się zaakceptować w subiektywistycznej perspektywie transcendentalnej fenomenologii, który jednocześnie mógłby być celem nauki? Żadne współcześnie brane pod uwagę w epistemologii koncepcje prawdy (klasyczna i nieklasyczne) zdają się nie wchodzić tu w grę. Jak pisze Półtawski — prawda według Husserla „utożsamia się z uprawomocnieniem się naszych domniemań dającym się opisowo ukazać. Prawda - i istnienie - staje się tym samym, co jej wykazanie, względnie ścisłym korelatem tego wykazania”¹⁹. Czyżby oznaczało to pokrewieństwo do neopragmatycznej koncepcji prawdy w wersji Hilarego Putnama? To kolejna wątpliwa sugestia, jeśli przywoła się utożsamienie prawdy z prawdziwym bytem. Ale przecież i byt prawdziwy jest rozumowym jego korelatem.

Z cząstkowej i dalekiej od zadowalającej pełności próby wnikania w to, co Husserl rozumie przez ideę nauki, wyłania się taki oto obraz: idea nauki to korelat podmiotowy (transcendentalnej subiektywności) nauki ugruntowanej w dwóch teleologicznych ideach: oczywistości oraz prawdziwości.

Ideał nauki według Hansa Reichenbacha. Reichenbach w *Experience and. Prediction* konstruuje ideał nauki ujawniając źródła konstrukcji i jej charakter. Nie używa terminu „ideał”, jednak bez wątpliwości ideał tworzy, posiłkując się postulowanym przez siebie filozoficznym programem. Prześledzenie jego konstrukcji odsłania, jak program logicznego empiryzmu funduje rozumienie nauki.

Reichenbach rozpoczyna zaskakującym dla logicznego empiryzmu (względem innych wersji, w tym Rudolfa Carnapa i w powszechnych interpretacjach tego nurtu) stwierdzeniem głoszącym, że poznanie jest faktem społecznym, wgląd we własności poznania jest badaniem cech zjawisk społecznych, a wobec tego epistemologia w swym pierwszym deskryptywnym zadaniu jest częścią socjologii. Reichenbach rozumie socjologię egzotycznie jako zawierającą między innymi problemy zna-

¹⁹ A. Półtawski: *Świat, spostrzeżenie, świadomość*. Warszawa 1973, s. 241.

czenia pojęć występujących w wiedzy i jej prawdziwości, w tym możliwości uzyskiwania prawd. Zastrzega, że są to kwestie szczególnego typu w porównaniu z występującymi w ogólnej socjologii²⁰. Różnicę pomiędzy problematyką ogólnej socjologii a socjologii „epistemologicznej” funduje w dystynkcji: zewnętrzne a wewnętrzne relacje poznania. Relacje wewnętrzne należą do samego poznania²¹, natomiast zewnętrzne to czynniki wiążące poznanie z obiektami rodzajów pozapoznawczych. Epistemologia w programowej wersji Reichenbacha zajmuje się tylko relacjami wewnętrznymi, natomiast socjologia odnosi się do obydwu typów relacji, dokonując ich fuzji. Rozdział nie jest ostry, gdyż nie jest taka linia demarkacji. Z tych ukonkretnień wynika, iż epistemologia ma być poddziedziną socjologii; ta pierwsza, w przeciwieństwie do drugiej, ruguje ze swej dziedziny przedmiotowej relacje zewnętrzne.

Wątpliwe jest, czy z początkowej deklaracji Reichenbacha o ujmowaniu poznania jako klasy zjawisk społecznych cokolwiek pozostaje po ogólnym i nieprecyzyjnym (wszak to jedynie ustalenia wstępne) określeniu dziedziny epistemologii. Głównym atrybutem zsocjologizowanych koncepcji poznania jest bowiem założenie i rozpatrywanie determinowania poznania przez warunki społeczne. W dawniejszych ekspozycjach i dyskusjach tradycyjnie uznaje się je za pozapoznawcze. Natomiast w nowszych koncepcjach „usocjologicznych”, w nowoczesnych konstruktywizmach społecznych (na przykład w poglądach szkoły edynburskiej) są one internalizowane i uzyskują status immanentnych dla poznania. W najsilniejszych wersjach koncepcji socjologizowanych stają się one w ogóle jedynymi czynnikami konstytutywnymi wiedzy. Socjologiczne koncepcje wiedzy negują — i jest to ruch w nich najważniejszy, określający społeczną naturę przedsięwzięć poznawczych — wyobrażenie poznania jako autonomicznego, zamkniętego w swej sferze wewnętrznej, rządzącej się wewnętrznymi zależnościami. Zatem Reichenbach, wykluczając wszelkie relacje społeczne jako relacje ze-

²⁰ H. Reichenbach: *Experience and Prediction. An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*. University of Chicago Press, Chicago, 1957 (piąte wydanie), s. 3-4.

²¹ W oryginale *knowledge*, które prościej byłoby tłumaczyć jako *wiedzę*, nie jako *poznanie*. Lecz z szerszego kontekstu wynika, że Reichenbach myśli o poznaniu właśnie, a nawet wyraźnie procesualnie o poznawaniu. Zob. *op. cit.*, s. 4.

wewnętrzne wobec poznania, dystansuje się od ujęć socjologizujących (przynajmniej w ich obecnie standardowym sensie), a opowiada się *de facto* za ideałem poznania autonomicznego i, w konsekwencji, za tradycyjnymi epistemologiami autonomizującymi poznanie. W poznaniu ujętym jako autonomiczne, ewentualne wpływy zewnętrzne są wyłącznie przypadkowymi zaburzeniami prawidłowych procesów uzyskiwania wiedzy. Nie są ważne i nie współtworzą istoty poznania. Konkludując, mimo początkowych socjologicznych deklaracji, Reichenbach wyklucza odniesienia do czynników społecznych z dziedziny epistemologii. Jednak nie można zarzucać mu sprzeczności w poglądach, gdyż - jak wspominałam powyżej - rozumie on socjologię epistemologiczną nietypowo", wycinając z niej odniesienia do bytów społecznych.

Internalizująca poznanie linia demarkacyjna, równie silnie jak metafizyczne rugi, określa program logicznego empiryzmu. I obie - trzeba pamiętać - nie są wyjątkowymi tezami filozoficznymi, a są jednymi w ciągu analogicznych filozoficznych przedsięwzięć, wpasowując się w zastaną tradycję autonomizacji nauki.

Najważniejsze dla konstytucji ideału nauki decyzje programowe dotyczą psychologizmu i logicznej rekonstrukcji. Psychologizm jest obok metafizyki podstawowym wykluczeniem logicznego empiryzmu. W poglądach Reichenbacha podmiot zajmuje rozdwojoną pozycję. Z pozoru jest nieobecny, Reichenbach o nim milczy. Nawet, jak wspominałam, w swoich deklaracjach socjologicznych pomija on byty społeczne (które mogłyby odgrywać rolę zbiorowych podmiotów poznania), a dziedzinę socjologii tworzy przede wszystkim z kategorii prawdy i znaczenia. Jednak, jawnie obecny czy też nie, podmiot, prawdopodobnie jednostkowy, a nie społeczny, odgrywa w wizji Reichenbacha niezbywalną rolę. Podstawowymi obiektami poznawczej i w konsekwencji też epistemologicznej gry są bowiem u niego procesy myślenia, a te nieuniknienie odsyłają do podmiotów.

Reichenbachowskie *credo* antypsychologizmu brzmi: epistemologia nie opisuje — wbrew psychologizmowi — faktycznych procesów myślenia, lecz rekonstruuje w nich ich związki logiczne (*logical interconnections of thought*) - dokonuje ich logicznej rekonstrukcji. Lo- *

²²Można dyskutować, czy jest to rozumienie możliwe do przyjęcia.

giczna rekonstrukcja polega na przetransformowaniu autentycznych procesów myślenia (procesów w tej formie, w jakiej są one przeprowadzane) do postaci spójnej logicznie.

Wbrew często spotykanym normatywistycznym interpretacjom logicznej rekonstrukcji²³, ta w wersji Reichenbacha nie jest w całości normatywna, lecz jest kolażem głównie opisu poznania (racjonalne rekonstruowanie należy głównie do deskryptywnego obszaru epistemologii) oraz, w mniejszym stopniu, norm. Normatywny wtórę głosi, że obraz poznania logicznie zrekonstruowanego ma - i to jest warunek konieczny - korespondować, choć nie kopiująco z psychologicznymi procesami myślenia. Logiczna rekonstrukcja (równoważnie, racjonalna rekonstrukcja) ma przekształcać psychologiczne procesy myślowe do takiej postaci, aby tworzyły spójny system, choć ścisła korespondencja pomiędzy jednymi a drugimi - zastrzega Reichenbach - jest roszczeniem daremnym. W racjonalnej rekonstrukcji zmienia się ustawienie elementów myślenia i usuwa się z nich elementy subiektywne. Reorganizuje się je, kierując się kryterium logicznej spójności i usuwa się wątki subiektywne²⁴. Lecz pocięte, z usuniętymi elementami i na nowo zorganizowane w spójną całość takie elementy to przecież - można mniemać - w dalszym ciągu obiekty psychiczne. To, jeszcze inaczej, procesy myślowe, jak one powinny przebiegać, o ile mają tworzyć spójny system. Reichenbach w logicznej rekonstrukcji zdaje się nie zmieniać ontyczny status bytów psychicznych na inne. Uspójnianie, logiczna klaryfikacja i desubiektywizacja, bez kopiowania, ale o charakterze korespondencyjnym nie prowadzi od procesów myślenia do obiektów niepsychicznych. W każdym razie z objaśnień Reichenbacha nie da się w sposób pewny wywieść, iż rozstaje się on z psychologizmem. Ani pojęcie ekwiwalentu, ani tym bardziej korespondencja, ciągle przywoływana, ale bez precyzacji nie dają wiarygodnych podstaw do twierdzenia, że racjonalna rekonstrukcja prowadzi do obiektów niepsychicznych. Nawet gdyby tak było,

²³ Między innymi w słynnym porzuceniu Quine'a logicznej rekonstrukcji na rzecz epistemologicznego deskrypcjonizmu prezentowanej w *Epistemologii znaturalizowanej*.

²⁴ Reichenbach stwierdza: „Epistemologia dąży do konstrukcji procesów myślowych w taki sposób, w jaki powinny one zachodzić, jeśli mają tworzyć spójny system.” [...] Epistemologia rozważa zatem logiczny substytut, a nie realne procesy.” (op. *cii.* , s. 5)

to Reichenbach pozostaje w wyjściowej orbicie psychologizmu, mianowicie poprzez przyjęcie, że pierwotnymi obiektami epistemicznymi i zarazem podstawą racjonalnej rekonstrukcji są procesy myślowe, a więc obiekty bez wątpliwości psychiczne.

Reichenbach stwierdza to jeszcze wyraźniej: logicznie zrekonstruowane procesy myślowe to te ich wersje, które komunikuje się innym podmiotom. Są one zobiektywizowane (usuwa się z nich wtręty subiektywne czy zmienia się ich ontyczny status przemieniając je w obiekty innego ontycznego rodzaju?), uporządkowane, usójnione i rozjaśnione. Nauka oddawana przy tak ustanowionej epistemologii to logiczny substytut nauki, a nie ona taka, jak jest, rzeczywista²⁵.

Można by odciąć racjonalną rekonstrukcję od dziedziny psychologistycznej szczególnie ją interpretując, a mianowicie zakładając, że dotyczy ona treści myśli, a nie ich samych. Interpretacja ta jest jednak tylko imputacją, propozycją usunięcia pewnych trudności; w tekście Reichenbacha nie sposób znaleźć stosownych silnych jej potwierdzeń, co więcej, pewne fragmenty zdają się ją wykluczać. Można posiłkować się świadectwami pośrednimi, a mianowicie faktem silnych wpływów Fregego i Brentana na logiczny empiryzm.

W racjonalnej rekonstrukcji nie chodzi o tak radykalne filtrowanie treści, iżby w rezultacie pozostały w wiedzy same relacje logiczne, to jest tylko te obecne w tezach logiki. Relacje logiczne Reichenbach rozumie znacznie szerzej; obejmują one również relacje prezentujące empiryczne treści wiedzy.

Racjonalna rekonstrukcja jest podstawą do odróżnienia kontekstów odkrycia i uzasadnienia, jednej z naczelných metafizycznych tez logicznego empiryzmu. Prezentacja obu kontekstów w *Experience and Prediction* jest uderzająca, gdyż niezgodna z kanonicznymi ekspozycjami słynnej Reichenbachowskiej dychotomii, owego filaru logicznego empiryzmu, z którymi walczy, z niewielką *nota bene* efektywnością, od kilkudziesięciu lat spory odłām filozofów nauki²⁶.

²⁵ Reichenbach, *op. cit.*, s. 4-6.

²⁶ Widać to także w charakterze dyskusji z poglądami Reichenbacha, uznanymi za jeden z osiowych elementów programu logicznego empiryzmu. Rozważając możliwość włączenia

W istocie Reichenbach opiera swą dystynkcję na kategorii możliwości uzasadniania (*justifiability*)²⁷, a ponadto wiąże tę dystynkcję z racjonalną rekonstrukcją. Ta oferuje taki substytut rzeczywistego myślenia, który daje się rozsądzać jako ważny, i który daje się uzasadniać. We współczesnych interpretacjach dychotomii kontekstów uzasadniania i odkrywania odkrycie przedstawia się z reguły jako moment twórczego olśnienia, niemożliwego do zracjonalizowania momentu wpadania na pomysł, a kontekst uzasadniania jako obejmujący procedury uzasadniania wiedzy już wytworzonej, odkrytej. W takiej interpretacji oba konteksty są rozłączne, a za intuicyjnymi przeświadczeniami, proces odkrywania poprzedza proces uzasadniania. W objaśnieniach Reichenbacha dychotomia ta jest inna. Reichenbachowi zdaje się chodzić o faktycznie dokonywane, rzeczywiste procesy uzyskiwania wiedzy naukowej, nieuporządkowane, chaotyczne nawet, rwane, niespójne i przesycone czynnikami subiektywnymi oraz, w opozycyjnym członie przeciwstawienia, o te same procesy, ale okiełznane według logicznych standardów - uporządkowane, przekształcone przy użyciu kryterium logicznej spójności, doprowadzone do postaci intersubiektywnie komunikowalnej, a w efekcie takie, które można badać ze względu na ważność i można je uzasadniać. W dychotomii wyłożonej przez Reichenbacha w *Experience and Prediction* kontekst uzasadniania to wynik racjonalnego zrekonstruowania kontekstu odkrycia. Nie składają się na nią - jak zwykle się tę dychotomię interpretuje - dwie rozłączne operacje odnoszące się do dwóch różnych przedmiotów. Kontekst odkrycia zawiera rzeczywiście zachodzące, logicznie niespójne procesy myślowe, być może nawet na granicy świadomości i na granicy językowej wyrażalności, które doprowadzają do wyniku naukowego. Kontekst uzasadniania przedstawia te same procesy w sposób poddany kryteriom intersubiektywnej komunikowalności, logicznej spójności i w takiej postaci, że można je uzasadnić, wykazując ich ważność.

kontekstu odkrycia do filozoficznych badań nauki, dowodzi się przede wszystkim, że w procesach odkrywania są momenty możliwe do racjonalnego ujęcia.

²⁷ "... w racjonalnej rekonstrukcji [...] zastępujemy rzeczywiste myślenie takimi operacjami, które są możliwe do uzasadnienia, które można przedstawić jako ważne" (*Ibidem*, s. 7).

Dla porządku dodam, iż dystynkcję przedstawia inaczej niż w kano-nach interpretacyjnych, i też inaczej niż ja, Clark Glymour w *Hans Reichenbach*, rozprawie zamieszonej w *Stanford Encyclopedia of Philosophy (online)*: "... dystynkcja zachodzi pomiędzy obiektywnymi relacjami wiążącymi przesłanki i konkluzje a subiektywnymi sposobami odkrywania tych relacji. «Kontekst odkrycia» nie dotyczy poszukiwania hipotez lub sposobu, w jaki hipotezy się rozważa, a dotyczy poszukiwania obiektywnej indukcyjnej relacji pomiędzy teorią a zbiorem świadectw".

W drugim, krytycznym (krytyka to tutaj tyle co analiza, ukierunkowana przez założone normy, a jeszcze inaczej logika nauki²⁸) celu epistemologii wytyczonym przez Reichenbacha, wiedza jest rozsądzana (krytykowana) ze względu na ważność i wiarygodność. Ten cel jest częściowo realizowalny w racjonalnej rekonstrukcji, ponieważ w niej zastępuje się rzeczywiste myślenie operacjami możliwymi do uzasadniania, to jest takimi, dla których da się wykazać ich ważność. W racjonalnej rekonstrukcji obowiązywało kryterium korespondencji z faktycznie dokonywanymi procesami myślowymi, podczas gdy w krytycznym zadaniu epistemologii chodzi o uzyskanie myślenia spełniającego warunek ważności.

Zadanie krytyczne epistemologii opiera się przede wszystkim na idei prawdziwości. Reichenbach włącza do tego zadania - jako jego integralnie ważny element - badanie decyzji wolicjonalnych, które w jego opinii wpływają na konstrukcję całego systemu poznania, nie naruszając prawdziwościowego charakteru tego systemu²⁹. Takim decyzjom, dwóch rodzajów, konwencji i wolicjonalnych bifurkacji, nie przypisuje prawdziwości.

Decyzje łączą się z trzecim, doradczym celem epistemologii. W obszarze doradczym sugeruje się propozycje dotyczące decyzji, przedstawia się ich zalety. Cel doradczy jest bez porównania słabszy niż normatywistyczne zadanie standardowo zakładane.

²⁸ *Op. cit.*, s. 8.

²⁹ Do takich decyzji Reichenbach zalicza konwencje i wolicjonalne bifurkacje; do tych ostatnich należeć mają decyzje co do celu nauki. *Op. cit.*, s. 9-10.

Ideał nauki, według Reichenbacha, to szczególnie pojęty fenomen społeczny typu epistemicznego. Tworzy ten fenomen zbiór procesów myślenia, w domyśle: podmiotowych, zorganizowanych przy użyciu kryteriów logicznych i wymogów racjonalności, wyrażonych w języku oraz możliwych do komunikowania. Procesy myślowe Reichenbach transformuje do sfery językowej, stwierdzając, iż wiedza racjonalnie zrekonstruowana ma zawsze formę językową. Przejęcie jest dogmatyczne i płynie z góry; Reichenbach stwierdza mianowicie, że konieczność formy językowej zawiera się w definicji racjonalnej rekonstrukcji; chodzi przy tym przede wszystkim o warunek komunikowalności. Reichenbach nie określa jednoznacznie natury nauki; pierwotnie redukuje ją do procesów myślenia, a następnie obiektywizowanych do języka.

Według ideału postulowanego przez Reichenbacha naukę wyznaczają jej relacje wewnętrzne. Relacje zewnętrzne, łączące ją między innymi ze społeczeństwem i z przyrodą, z rzeczywistością życia codziennego, do niej nie należą. Nauka jest więc w tym ideale autonomiczna, czyli odseparowana od innych sfer rzeczywistości, na mocy programowego ustanowienia, dosyć dogmatycznego, gdyż stosowne racje nie są wyłuszczone. Autonomiczność nauki wynika z postanowień programu logicznego empiryzmu, a nie z autentycznych badań nauki.

Zniewalająca moc i funkcja ideałów. Na filozoficznym rynku idei funkcjonują rozmaite ideały nauki, a więc, przy skróceniu perspektywy, różne nauki. Różnorodność ideałów nauki jest najpierwotniejszym źródłem różnorodności jej koncepcji. Koncepcje są tak zdywersyfikowane, że nie ma pomiędzy nimi autentycznego porozumienia, a dyskusje są kalekie. W aktualnej panoramie przykładem znamienym są nieusuwalne bariery komunikacji - poza totalnymi krytykami, a właściwie wzajemnymi oskarżeniami - pomiędzy standardową filozofią nauki a tymi zsocjologizowanymi koncepcjami wiedzy naukowej, które pretendują do epistemo logicznych.

Przedmiot każdego badania, nie tylko filozoficznego, to przedmiot już pojęciowo ukonstytuowany³⁰, a więc ujęty w pojęciowe ramy. Poję-

³⁰ Można w ogóle wątpić, czy są konstytucje pozapojęciowe, czy też po prostu konstytucja jest równoważna z pojęciową konstrukcją przedmiotu. Pytanie to odsyła do ogólniejszego

ciowa konstytucja nauki w filozofii zależy od ogólnych filozoficznych przeświadczeń, a pogładowo od postulowanego filozoficznego obrazu świata i usytuowania w nim nauki (w świecie społecznym, językowym, antropologicznym, czystych świadomości transcendentального podmiotu, w świecie przyrody lub innych), od zamierzeń badawczych, które się w danej koncepcji nauki stawia. Konstytucja jest ponadto wikłana przez elementy normatywne, w pierwszym rzędzie co do ważności i, w większości koncepcji, co do racjonalności. Ideał jest wstępnym, szkicowym wyobrażeniem nauki w tym filozoficznym świecie, w którym się go tworzy. Konstrukcja ideału nauki jest podporządkowana obrazom świata postulowanym w poszczególnych szkołach filozoficznych. Już w momencie inicjacji badań nauka zostaje skonstruowana jako korelat przyjmowanych tez filozoficznych. Przedstawia się ją jako element szczególnego filozoficznego świata, jednego z nieograniczonej, zda się, liczby filozoficznych światów możliwych. W badaniu nauki filozofia przyjęty ideał wypełnia treściami, lecz nie narusza go istotnie, a z pewnością nie deprecjonuje. Ideał jest więc stałą, nie podlegającą zmianom bazą filozoficznego ujmowania nauki, a, pogładowo, szkieletem, który ubiera się w treści konkretyzujące. Ideał przesądza o wynikach, chociażby poprzez determinowanie systemów pojęciowych.

W filozofii nauki ideał albo, bez użycia nazwy, inicjujący konstytuowany przedmiot nauki ujmuje się w uproszczony sposób. W koncepcjach deskrypcjonistycznych przedstawia się ideał jako skoncentrowaną esencję (może precyzyjniej, źródło esencji) nauki rzeczywistej. Z kolei, w programach normatywistycznych utrzymuje się, że ideał jest niezależną od nauki rzeczywistej projekcją tego, jaka powinna być nauka w swych podstawach teleologicznych, metodycznych i innych jeszcze. Jest to ruch sanacji, który całkowicie dyskwalifikując naukę rzeczywistą, konstruuje ją od nowa. Oba te modelowe stanowiska (trudno *nota bene* znaleźć, mimo deklaracji, ich realizacje) lokują się w dychotomicznym przeciwstawieniu czysty normatywizm - czysty deskrypcjonizm. W istocie, ideałów nauki nie da się usytuować w tej dychotomii; rozrywają

problemu, dotyczącego istnienia poznania pozapojęciowego i przy tym pozajęzykowego, o formie, na przykład, jakichś niewyraźnych językowo przeblysków ezoterycznej intuicji.

ją one, omijając wady i anachroniczność czystego normatywizmu, a także niemożliwość zarówno tego, jak i czystego deskrypcjonizmu. Konstytucja ideałów nauki absorbuje z reguły wybrane elementy opisowe z nauki i poddaje je transformacjom przy użyciu założonych w filozoficznych programach ustanowień co do ważności, w tym co do racjonalności. To droga Reichenbacha, jednocząca w komplementarnej unii elementy opisowe z normatywnymi, przy czym te drugie nie mają na celu wymyślenia na nowo nauki, a służą jako niezbędny element w kreowaniu jej ważnościowego, poddanego krytyce (w sensie kantowskim, który Reichenbach przejmuje) obrazu. Droga Husserla jest bardziej zawiła. Husserl dąży do ukonstytuowania nauki absolutnie od nowa, na podstawie apriorycznych przeświadczeń transcendentalnego podmiotu. W zwrocie ku teleologicznej bazie nauki pobrzmiewa echo - odnosi się wrażenie - ważnościowych roszczeń realnego (a nie transcendentalnego) podmiotu i jego pierwotnych przeświadczeń o tym, co w nauce jest ważne. Husserl mówi przecież o oczywistości i stale właściwie o prawdziwości, dwóch ideach tradycyjnie uznawanych za ważne w nauce i za kierujące działaniami uczonych. Można zatem przypisać jego ideałowi elementy opisowe, brane z realnej nauki, chociaż prowadzi do nich droga nie bezpośredniego opisowego czerpania z praktyki nauki. Podstawą może być to mianowicie, że pierwotne warstwy korelatów nauki transcendentalnego podmiotu oraz podmiotu empirycznego, realnego uczonego, są zbieżne w swych pierwotnych warstwach. Można by sądzić, że Husserl nie odnajduje ideału nauki w samym *a priori* podmiotowym, a że do tego przenikają pierwotne dążenia podmiotu ukształtowanego przez realną naukę. Czy można wnosić, że Husserl upatruje źródeł przyjmowania prawdy i oczywistości w transcendentnym podmiocie w tym obszarze, w którym on jakoś jest podobny do podmiotu empirycznego? Poprawność tej supozycji jest wątpliwa, jednak da się wskazać dwa za nią świadectwa. Po pierwsze, Husserl mówi przecież o wżyciu się w naukę. To sugeruje, że nie odrzuca jej, mimo swego fundamentalistycznego projektu ugruntowania jej od podstaw, całkowicie, a pozostawia pewne jej elementy — w subiektywistycznych formach noematycznych fenomenów — które występują jako wyniki wżycia się. Po drugie, nie wywodzi prawdy i oczywistości, dwóch

konstytucyjnych zasad nauki ugruntowanej na nowo, z pierwotnych po-
kładów podmiotu transcendentnego. Można rozważać, czy nie jest tu
obecna dogmatyczność, założeniowość, wynikająca z niemożności
ugruntowywania czegoś w nieskończonych łańcuchach redukcji trans-
cendentnej. Dokonuje się w każdym razie konieczny do wyjaśnienia
skok od wskazania *ego cogito* jako źródła ugruntowania do dwóch zasad
teleologicznych.

Wyrafinowanie Husserlowskich konstrukcji powoduje, że nie sposób
w nich oddzielić elementów opisowych (które w duchu fenomenologii są
poddawane nieprzerwanej redukcji i nie są bynajmniej opisowe w sensie
potocznym) od elementów konstrukcyjnych, które specyfikują zasady
fenomenologicznego dociekania. W tych zasadach organizujących
metodę filozoficznego roztrząsania można dopatrywać się elementów
normatywnych w konstrukcji idei nauki.

Konkludując w sposób pogładowy: ideały to obiekty w postulowa-
nych w filozofii obrazach świata, według ich definicji przedstawionej
przez Jürgena Habermasa w jego dyskusjach z antropologami kulturo-
wymi: „obrazy świata ustalają schemat podstawowych pojęć [...], w
ramach którego wszystko, co w świecie występuje, jest w określony spo-
sób przez nas interpretowanego jako coś”. Habermas zmaga się z pro-
blemem prawdziwości takich obrazów: z jednej strony odmawia im
prawdziwości bądź fałszywości, z drugiej przyznaje, że „Umożliwiają
pojedyncze ekspresje, którym może przysługiwać prawdziwość. O tyle
też obrazy świata mają, choćby pośrednie, odniesienie do prawdy”³¹.
Obrazy świata pełnią przede wszystkim, można mniemać, funkcję gene-
ratora opisów, a nie ekspresji poza-deskrypcyjnych, dla tych obiektów,
które konstytuują się w obrębie tego świata. Pojawia się tu wiec różnych
momentów apriorycznych, antycypacyjnych, którym obecnie często
przypisuje się status normatywnych.

Ideał nauki - jak każdy ideał - opiera się na ustanowieniach co do
ważności. Rzecz jest beznadziejnie zawikłana przez to, że kryteria waż-
ności nie są uniwersalne, a zrelatywizowane do filozoficznych progra-
mów i szkół. Przefiltrowane przez sita tez i założeń programowych ide-

³¹ J. Habermas: *Teoria działania komunikacyjnego*, tom 1, przeł. A. Kaniowski. Warszawa 1999, s. 115-116.

aty nauki zadają *ex ante*, co w nauce jest ważne, w szczególnym sensie, to jest, co ją konstytuuje. W ujęciach maksymalistycznych i realistycznych ideały nauki są jej istotami. Ideały wydobywają z chaosu - zrodzonego po części przez wielorakość aspektów i wątków nauki - czynniki fundujące naukę, czyli jej konstytucyjną bazę. Postulowanie ideałów nauki nie tylko poprzedza studiowanie nauki, będąc inicjującą fazą wszelkiego badania, lecz je także ukierunkowuje. Ideały, które wyznaczamy, sterują naszym oglądem rzeczy i pre-determinują wyniki. Mają moc kreacyjną, a jednocześnie więżą nas przez niemożność uwolnienia się od wytyczanych przez nie perspektyw widzenia nauki. Posługując się pojęciem obecnie modnym, a więc, jak to zwykle się dzieje, też nadużywanym, można skonstatować, że nauka jest w filozofii konstruowana: programy filozoficzne, ich dopuszczone kategorie pojęciowe i ich tezy pełnią rolę narzędzi konstrukcji.

Głosząc ideały i pozostając im wierni, przystajemy na podporządkowanie się im (zniewolenie przez ideały, które narzuca zniewolenie przez szkoły i programy filozoficzne). Jednocześnie zaś dysponujemy stabilnymi, jednolitymi „kluczami” ujmowania rzeczy, co gwarantuje ład poznawczy i możliwość intersubiektywnego porozumienia się. Od ideałów nie można się uwolnić, szybując myślą wolną i niczym nie zdeterminowaną. Można zmienić warunki swego intelektualnego uwięzienia, przechodząc do innego programu filozoficznego i innych propagowanych przezeń ideałów. Jednak takie lub inne programy, i w filozofii, i poza nią - nawet czasem nie wypowiedane, nie formułowane *explicite* - zawsze pełnią nie eliminowalną rolę nadrzędnego dysponenta w tworzeniu obrazów świata i przy tym strażnika dróg naszego poznawania. Ten klincz można po części rozbić poprzez nieustanne uświadamianie sobie ograniczeń, przez ich roztrząsanie, ciągle zatem powracanie do podstaw konstytucji przedmiotu badań (w tym nauki) i ich krytyczne analizowanie. Świadomość przyjętych ograniczeń i dostrzeżone wady tychże pozwala przekraczać programy, usuwać ich elementy, nawet za cenę rozkruszenia ich pierwotnej spójności. Można i też należy uczynić obrazy świata otwartymi, w sensie przyjmowanym przez etnologów, między innymi przez Petera Wincha, a za nimi przez Jiirgena Habermasa. Niektóre filozoficzne programy, szczególnie dłu-

gotrwale oddziałujące, tak właśnie fluktuują - dokonuje się w nich zmian po wykryciu ich ograniczeń lub tkwiących w nich źródeł nieadekwatności ideałów. Z reguły tracą swoją pierwotną ostrość, wyrazistość, gdy pozbywają się swych najbardziej radykalnych ograniczeń. Tak rzecz się ma z filozofią analityczną. Obecnie wielu filozofów, zgłaszając swą do niej afiliację, nie respektuje pierwotnych, klasycznych jej zasad programowych wytyczonych najjaśniej przez George'a E. Moore'a³². Nawet niekiedy silnie razi ich przypisywanie im programu, który sformułował ich własny, nigdy nie odsądzony od czci, klasyk. Nie proponuje się nawet w jawnej postaci w miejsce Moore'owskich zasad metodycznych zasad zmodyfikowanych. W konsekwencji, nie ma czytelnej, ogólnie akceptowanej wśród analityków wykładni odnowionego, aktualnie obowiązującego analitycznego filozofowania. Poprzestaje się na deklaracjach ogólnych i tak niespecyficznych, że przyznawać się do nich może wiele szkół, nawet pod ważnymi względami opozycyjnych względem analityków. Ta sytuacja programowego rozmycia i niezdeternowania jest niemal komfortowa; każdy argument wskazujący wady analitycznej metody filozofowania można odeprzeć zarzucając adwersarzom anachroniczność w pojmowaniu tej metody. Na przypadku filozofii analitycznej, a także biorąc pod uwagę rozmaite konstruowane obecnie kolaże programowe da się twierdzić, że programy filozoficzne nie są w najnowszej filozofii bezwzględnie, zamrożonymi stałymi. Rodzi się stopniowo tendencja do dopuszczania ich zmian, a nawet do kreowania programów i filozoficznych obrazów świata *ad hoc*, w celu rozwiązywania konkretnych problemów filozoficznych.

Filozoficzne programy organizują poznanie (poprzez wskazywanie perspektyw ujmowania i konstytucji obiektów eksploracji), a jednocześnie to poznanie zniewalają. Inicjująca, nieusuwalna moc idei nauki sprawia, że nauka, jak się ją przedstawia w poszczególnych koncepcjach, jest korelatem filozoficznych programów i konstruowanych na ich podstawie filozoficznych obrazów świata. W tej sytuacji ważne jest nieprzerwane zwracanie się do programowych podstaw refleksji i do przyjmowanych w nich ograniczeń. Tam może być źródło nieadekwatno-

³² G. E. Moore: *Wykłady o filozofii*, w: Moore: *O metodzie filozoficznej*, przeł. W. Sady. Warszawa 1990.

ści postulowanych koncepcji nauki. Zawsze też trzeba pamiętać o tłącym się i nie usuwalnym metafizycznym dylemacie: czy być wiernym raz przyjętemu programowi i determinowanemu przezeń obrazowi świata, czy decydować się na przekraczanie programów, na otwartość obrazów, nawet za cenę eklektyczności? Dla obecnego stanu filozofii nauki taki namysł jest wręcz palącą koniecznością. Ideał standardowej filozofii nauki znajduje się bowiem w stanie intelektualnej zapaści.

Summary

The paper examines the character of the object of philosophical investigations of science. The view is defended that ideas of science, not the science as it is (the very phrase is meaningless on a closer inspection), are those objects. The idea of science, i.e., science as it is viewed in philosophy, is a construction founded in an accepted philosophical conception, subordinated to programmatic theses and, then, to the postulated worldview.

Key words: idea of science, Edmund Husserl, Hans Reichenbach.

MAREK R. DZIEKAN

BARWNY OBRAZ POZORNIE BEZBARWNEGO KOŁA WIEDEŃSKIEGO

Artur Koterski (red.): *Naukowa koncepcja świata. Koło Wiedeńskie*, Seria: Minerva. Biblioteka filozofii i historii filozofii. Gdańsk, Słowo/obraz/teytoria, 2010, 403 s.

Kołem Wiedeńskim była swego rodzaju „naukowa mieszanka” logików, matematyków, fizyków oraz innych przedstawicieli nauk, niekoniecznie ścisłych. Jakkolwiek dziedziny ich zainteresowań były różnorodne, łączyła ich charakterystyczna postawa wobec świata, nauki, oraz przede wszystkim filozofii. Byli oni bowiem w większości empirystami (czyli za zdania sensowne uznawali jedynie te, które odnoszą się do tego, co dane przez zmysły), kładli silny nacisk na rolę logiki w filozofii, oraz jednogłośnie sprzeciwiali się metafizyce (głoszącej tezy nieweryfikowalne zmysłowo). Wielu z członków owego Koła wychodziło z założenia, że większość problemów filozoficznych to problemy wynikające z użycia języka, a nie faktyczne utrapienia ludzkie, czy nierozwiązywalne zagadki rzeczywistości. Dzisiaj, zależnie od tego, kogo by spytać, ocena owego ruchu w filozofii może się znacznie różnić. Filozofowie związani z tematyką językową i logiczną będą raczej skłonni członków Koła pochylać, podczas gdy inni, związani z np. egzystencjalizmem czy postmodernizmem, uznają pozytywistów logicznych za „filozoficznych łupieżców”, którzy zamiast filozofię rozwijać, niemalże ją ukamienowali. Antologia *Naukowa koncepcja świata. Koło Wiedeńskie* w mniejszym lub większym stopniu powinna każdemu pomóc wyrobić sobie własne zdanie na temat omawianego nurtu, gdyż zawiera zarówno reprezentatywne teksty członków Koła, jak i krótkie historyczne opracowanie.

Książka ta stanowi zbiór krótkich prac, artykułów oraz spisanych przemówień autorstwa członków Koła Wiedeńskiego. Z notki od redak-

tora czytelnik dowiaduje się, że książka, którą trzyma w ręku, stanowi trzeci już tom serii traktującej o Koło Wiedeńskie, zatytułowanej „Dzieje Logicznego Pozytywizmu”¹.

Antologia rozpoczyna się artykułem wstępnym redaktora. Ów wstęp ma na celu przybliżenie czytelnikowi historycznych okoliczności, w jakich ukazał się tzw. manifest Koła Wiedeńskiego, czyli *Naukowa koncepcja świata* pod redakcją Hansa Hahna, Otto Neuratha i Rudolfa Carnapa. Autor wyraźnie koncentruje swój tekst wokół osoby Neuratha oraz w nieco mniejszym stopniu wokół Carnapa, ale generalnie cała antologia oscyluje wokół „lewego skrzydła” Koła Wiedeńskiego. Z tej części książki czytelnik może dowiedzieć się zarówno o relacjach Koła Wiedeńskiego z ówczesnymi sławami filozofii, czyli m.in. Ludwigiem Wittgensteinem (przede wszystkim o mieszanych odczuciach różnych członków Koła odnośnie do jego *Traktatu logiczno-filozoficznego* przy jednoczesnym głoszeniu, że jest on figurą dla Koła niezmiernie ważną), Karlem Popperem czy Thomasem Kühnem, jak i o specyficznej sytuacji historycznej w Austrii, która pozwoliła na uformowanie się w Wiedniu atmosfery sprzyjającej ruchom empiryczno-logicznym, na przekór ówczesnie powszechnej modzie na idealizm. Nie sposób również pominąć wielu zawartych w owym wstępie ciekawostek i faktów, nie tyle istotnych dla zrozumienia dalszej części książki, co po prostu ciekawych i potrafiących rozbawić czytelnika. Dzięki nim, ów całkiem długi wstęp nie stanowi ciągu opisów suchych faktów, a co za tym idzie, czyta się go niezwykle przyjemnie.

Najciekawsza jest dokonana przez Koterskiego prezentacja Koła Wiedeńskiego poprzez pryzmat osoby Neuratha, który jako socjolog i ekonomista miał niezwykle praktyczne podejście zarówno do nauki, jak i do samego Koła. Zamiast kłaść ogromny nacisk na czysto logiczne i

¹ Dwa pierwsze tomy ukazały się dziesięć lat temu, chociaż czytelnik nie zostaje w żaden sposób powiadomiony o tym, co to dokładnie za dzieła (Dodatkowo w serii „Minerwa. Biblioteka filozofii i historii filozofii”, w której ukazała się ta książka, nie ma nawet śladu informacji o dwóch poprzednich). Odwiedzając stronę internetową Artura Koterskiego można się dowiedzieć (z wykazu publikacji), że owe książki to kolejno: R. Carnap, *Wprowadzenie do filozofii nauki*, *Dzieje Logicznego Pozytywizmu*, t. I., Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, oraz *Spór o zdania protokolarne. Erkenntnis i Analysis, 1932-1940*, *Dzieje Logicznego Pozytywizmu*, t. II, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

językowe aspekty nauki, wskazywał na jej aspekty pragmatyczne, a za niezbędne uważał wsparcie każdej z nauk badaniami socjologicznymi i psychologicznymi. Dla niego bowiem nauka stanowiła narzędzie ludzkie, dzięki któremu człowiek miał radzić sobie lepiej w życiu. Koterski wyraźnie zaznacza, że Neurathowi obca była idea nauki dla nauki, czyli tworzenie idealnego systemu wiedzy, a chodziło mu przede wszystkim o przewidywania, jakie dzięki nauce były możliwe, czyli o aspekt czysto pragmatyczny. I właśnie ze względu na aspekt pragmatyczny niezbędna okazuje się teza o unifikacji nauki. Koterski poświęca sporą część wstępu na dokładne opisanie tej tezy, oraz na odparcie krytycznych reakcji, które (o ile wierzyć autorowi) zazwyczaj wiązały się ze spłyceniem lub niezrozumieniem intencji Neuratha.

Jak widać powyżej, sam wstęp do owej publikacji wręcz pęka w szwach od zawartych w nim informacji, chociaż konieczność takiej syntezy jest zrozumiała w świetle reszty książki. Ową resztę stanowią bowiem - poza tytułową *Naukową koncepcją świata* - artykuły i spisane przemowy: *Znaczenie naukowej koncepcji świata, w szczególności dla matematyki i fizyki* (Hans Hahn); *Drogi naukowej koncepcji świata* (Otto Neurath); *Pozytywizm logiczny. Nowy ruch w filozofii europejskiej* (Albert E. Blumberg, Herbert Fiegl); *Unifikacja nauki jako zadanie* (Otto Neurath); *Rozwój Koła Wiedeńskiego i przyszłość Empiryzmu Logicznego* (znowu Otto Neurath) oraz *Koło Wiedeńskie, «Wissenschaftliche Weltauffassung i Polska»* (Jan Woleński). Duża objętość wstępu może być więc w pełni usprawiedliwiona tym, że jest on *de facto* wstępem do nieomal każdego z powyższych tekstów (z wyjątkiem ostatniego).

Pierwszy z tekstów członków Koła Wiedeńskiego, czyli *Naukowa koncepcja świata. Koło Wiedeńskie*, podzielony jest na trzy części, które omawiają kolejno: a) historyczne tło oraz powstanie samego Koła; b) metodologię i ogólne nastawienie do nauki i metafizyki (czyli wskazanie na empiryczny i pozytywistyczny charakter Koła oraz jego nacisk na analizę logiczną); c) konkretne dziedziny problemowe, które interesują członków i zwolenników Koła (głównie chodzi o podstawy nauk przyrodniczych i matematycznych). Całość zamyka pokaźna bibliografia (ponad 40 stron, podczas gdy sama *Naukowa koncepcja...* liczy niecałe 30), w której wymienieni są członkowie Koła, ludzie z nim związani,

oraz „przedstawiciele naukowej koncepcji świata”, czyli ci, z którymi Koło nie nawiązało żadnej współpracy, ale całkowicie pochwała ich działalność (w tej ostatniej znajdują się jedynie Albert Einstein, Bertrand Russell oraz Ludwig Wittgenstein). Przy każdej z wymienionych osób widnieje lista ich ówczesnych dzieł, w wielu przypadkach z komentarzem autorów. Koterski uzupełnił ową listę, dodając na końcu każdej części spis polskich przekładów wymienionych dzieł.

Kolejnym tekstem jest *Znaczenie naukowej koncepcji świata, w szczególności dla matematyki i fizyki*, autorstwa Hansa Hahna. Wypowiada się on głównie na temat metodologii, jaką popiera naukowa koncepcja świata, a której on sam podkreśla dwa główne aspekty. Pierwszym z nich jest empiryzm, czyli pogląd, wedle którego całe poznanie redukuje się do tego, co dane empirycznie. W wersji Hahna jest on wsparty teorią konstytucji, prawdopodobnie zaczerpniętą od Carnapa. Drugim elementem, na który wskazuje Hahn, jest koncepcja logiki i matematyki, jako nie wywiedzionych z doświadczenia², a stanowiących tautologiczne przekształcenia symboli. Dodatkowo podkreśla on rolę symbolizacji w naukach, która ma przede wszystkim na celu usunięcie niejasności związanych z językiem naturalnym. W swojej koncepcji symbolizmu odrzuca jednak izomorfizm pomiędzy strukturami symbolicznymi i strukturami świata, czyli pogląd Wittgensteina popularnego w obrębie Koła.

Kolejnym, stanowczo najbardziej wyróżniającym się tekstem, są *Drogi naukowej koncepcji świata* autorstwa Otto Neuratha. Jest to o tyle ciekawa praca, że autor dokonuje w niej dość niespodziewanego porównania pomiędzy naukami ścisłymi, a dawną magią. Analogicznie, współczesny mu idealizm porównuje do teologii. Zarówno idealizm jak i teologia odnoszą się bowiem do świata jako całości, uniemożliwiając skuteczne zbadanie, jak teoria ma się do rzeczywistości. Natomiast zarówno fizyk jak i mag odpowiedzialni są jedynie za ten wycinek rzeczywistości, którym się zajmują. Dzięki temu rezultaty ich pracy mogą podlegać

² Hahn wyraźnie podkreśla, że przedstawiciele naukowej koncepcji świata odcinają się od nurtu redukującego logikę i matematykę do doświadczenia. Mimo, że żadne nazwiska nie zostają wymienione, można śmiało przypuszczać, że chodzi o przedstawicieli obalonego niedługo wcześniej psychologizmu.

bezpośredniej ocenie, co w jakiś sposób stawia ich w podobnej sytuacji (aczkolwiek magowi brakuje systematyzacji działań, co wyraźnie odróżnia go od współczesnego naukowca). Neurath przytacza liczne porównania i anegdoty, które z pewnością wywołają uśmiech na twarzy czytelnika (np. rywalizacja Mojżesza i Aarona z magami faraona). Następnie omawia on przejście z etapu magicznego do teologicznego, na którym empirycznie sprawdzalne nie są już żadne rezultaty obrzędów (bo nieznane są wyroki Boże). Jako socjolog, uznaje on okres magiczny za chronologicznie wcześniejszy od teologicznego, ale oba stanowią według niego formy przejściowe, które ostatecznie doprowadziły do uformowania się nauk, w rozumieniu naukowej koncepcji świata. Teologia wypracowała metody logiczne i matematyczne, które z czasem powiązano z empiryzmem, przez co okres teologiczny sam doprowadził do swego upadku. Poza tym „genetycznym” wywodem, Neurath wskazuje na różnorakie zapożyczenia metod pomiędzy naukami, oraz konieczność usunięcia teologiczno-idealistycznego elementu z każdej nauki, która chce być uznana za całkowicie wartościową w perspektywie naukowej koncepcji świata. Na koniec dodaje jednak, że nie należy przesadzać z zaufaniem do nauk, gdyż nie mogą one nigdy być całkowicie obiektywne, ze względu na uwarunkowania historyczne, psychologiczne i kulturowe, co jest charakterystycznym przekonaniem socjologa.

Kolejnym z tekstów jest *Pozytywizm logiczny*. *Nowych ruch w filozofii europejskiej* autorstwa Alberta E. Blumberga oraz Herberta Fiegla. Krótki tekst, podzielony na cztery części traktuje kolejno o: a) przekształceniach tautologicznych w logice, jako teorii skutecznie zastępującej metafizyczne *a priori*, która opisana jest dokładniej niż w tekście Hahna; b) ściśle powiązanych ze sobą teorii wiedzy i języka (z nawiązaniem do teorii konstytucji Carnapa); c) zastosowaniu nauk formalnych (takich jak matematyka i logika, choć w tym wypadku chodzi konkretnie o geometrię) w badaniach nauk ścisłych; oraz d) o roli filozofii w naukowej koncepcji świata (znowu z nawiązaniem do teorii Carnapa).

Kolejny, niezwykle krótki tekst autorstwa Neuratha traktuje o unifikacji nauki i można dość łatwo odnieść wrażenie, że o owej unifikacji więcej napisał Koterski we wstępie, niż Neurath w zasadniczym tekście.

Przedostatni tekst w owym zbiorze, autorstwa Neuratha, zatytułowany *Rozwój Koła Wiedeńskiego i przyszłość Empiryzmu Logicznego*. Owa praca stanowi najdłuższy z tłumaczonych tekstów i skupia się na historycznej analizie procesu, dzięki któremu mogło powstać Koło Wiedeńskie. W przeciwieństwie do tekstu wcześniejszego (*Drogi naukowej...*), który raczej bawił niż uczył, ten jest poważny i dość głęboko sięga do historycznych faktów, które pozwoliły na uformowanie się Koła.

Ostatnim z tekstów jest artykuł Jana Woleńskiego, traktujący o stosunkach filozofów ze szkoły Lwowsko-Warszawskiej, oraz tych z Koła Wiedeńskiego. Jakkolwiek z początku nie istniał żaden kontakt między powyższymi (dowodem może być tutaj brak wzmianki na temat Polaków w manifestie Koła Wiedeńskiego), w rok po utworzeniu Koła współpraca została nawiązana i oba środowiska bardzo dobrze się porozumiewały. Woleński wskazuje jednak, że pomimo takich dobrych stosunków, polscy filozofowie i logicy nigdy z poglądami Koła się całkowicie nie potrafili zgodzić. Z tego powodu, najprawdopodobniej, Kazimierz Ajdukiewicz, zaproszony przez członków Koła na konferencję praską w 1934 roku, określił filozofię polską mianem logistycznego anty irracjonalizmu, ażeby odróżnić ją od logicznego empiryzmu. Woleński kładzie nacisk na to, że niestety, pomimo dość owocnej współpracy i wzajemnego poszanowania filozofów polskich i członków Koła, w literaturze naukowej dotyczącej logicznego empiryzmu rzadko się wskazuje na owe powiązania. Warto zaznaczyć, że zarówno wprowadzający artykuł Koterskiego, jak i zamykający artykuł Woleńskiego zostały napisane specjalnie na potrzeby tej publikacji i stanowią dobry wstęp oraz zakończenie całej antologii.

Wszystkie teksty członków Koła zostały przetłumaczone z niemieckiego, przy jednoczesnym porównaniu ich z angielskimi przekładami. Są to pierwsze przekłady owych tekstów na język polski (Koterski nawet wspomina, że nie dodał jednego z tekstów, który teoretycznie by pasował - *Die Wende der Philosophie* Moritza Schlicka - gdyż istnieją już dwa jego przekłady w języku polskim). W przekładzie Koterskiego teksty te są bardzo przejrzyste i czyta się je z czystą przyjemnością. Całość zamyka pięćdziesięciostronicowa bibliografia.

Naukowa koncepcja... pozwala spojrzeć na zamiary członków Koła, na ogrom wiary, jaki pokładali w swych kolegów, oraz przekonać się, jak duże nadzieje wiązali z naukową koncepcją świata. Przedstawia ona barwny obraz owego ugrupowania, ukazując nie tylko merytoryczne postulaty, ale również motywacje i ideały ku jakim dążyli jego członkowie. Pozwala jednocześnie w dużym stopniu zapoznać się z relacjami, jakie panowały wewnątrz samego Koła, oraz z licznymi sporami, jakie w jego obrębie powstały. Z tego, co student filozofii może dowiedzieć się na wykładach, Koło Wiedeńskie stanowiło grupę filozofów, którzy „potępiali” metafizykę, a „czcili” logikę, a ponadto tam gdzie mogli, stosowali redukcjonizm. Po lekturze niniejszej antologii można odnieść nieco inne wrażenie, szczególnie poprzez pryzmat osoby Neuratha, który jest najczęściej przywoływany na stronach wstępu, a jednocześnie jest autorem połowy tekstów przytoczonych. Koło ukazuje się bardziej, jako dążące do unifikacji nauk i polepszenia ludzkiego bytu niż do redukcji metafizyki i tworzenia perfekcyjnego systemu logiki.

Poleciłbym opisywaną pozycję każdemu, kto w jakimkolwiek stopniu zainteresowany jest dokonaniem Koła Wiedeńskiego. Dzięki jasnemu przekładowi tekstów oraz rzetelnemu opracowaniu redakcyjnemu antologia ta stanowi tytuł, który może zaciekać zarówno specjalistów, jak i filozoficznych laików. Ponadto żaden z tekstów nie zawiera (charakterystycznej dla tekstów wychodzących spod piór logików) przyniatającej formalizacji, co dla niektórych też może stanowić nie lada zaletę. Natomiast sam artykuł *Drogi naukowej koncepcji świata* Otto Neuratha poleciłbym każdemu, kto w ogóle interesuje się filozofią. Któż by się bowiem spodziewał, że można będzie się natknąć na artykuł członka Koła Wiedeńskiego, w którym przyrównywać będzie on swoich kolegów do grupy magów Faraona? Ja z pewnością nie.

ALEKSANDER GEMEL

ANTYFUNDAMENTALISTYCZNA RELIGIA PRZYSZŁOŚCI

Richard Rorty, Gianni Vattimo: *Przyszłość religii*. S. Zabala (red.), przeł. S. Królak. Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010, 104 s.

Filozofia nie może spowodować bezpośrednio zmiany obecnej sytuacji na świecie. Odnosi się to zresztą nie tylko do filozofii, ale do całej sfery ludzkich myśli i dążeń. Tylko Bóg mógłby nas jeszcze uratować. Jedyne, co możemy zrobić, to przygotować (...) w myśleniu gotowość na pojawienie się Boga albo (...) gotowość na brak Boga, na to, że w obliczu nieobecnego Boga czeka nas upadek¹.

Martin Heidegger

Czytelnik, w którego ręce trafi *Przyszłość religii*, stwierdzi zapewne z ironią, że popularna teza Rolanda Barthesa o śmierci autora okazała się nieco pochojna. W wypadku omawianej publikacji autorów jest bowiem aż trzech, i to nietuzinkowych. Książkę otwiera okazały wstęp redaktora tomu Santiago Zabali, w którym wprowadza on czytelnika w tytułową problematykę oraz nakreśla intelektualne sylwetki Richarda Rorty'ego i Ganniego Vattimo. W dalszej części znajdujemy eseje obu filozofów, zatytułowane *Antyklerykalizm i ateizm* (autorstwa Rorty'ego) oraz *Wiek interpretacji* (Gianniego Vattimo). Dzieło wieńczy zaś wspólna rozmowa trzech myślicieli na temat przyszłości religii w świecie nowoczesnym. Sama owa strategia „multiplikacji autora” wydaje się

¹ Martin Heidegger: *Tylko Bóg mógłby nas uratować*. „Teksty”, nr 3 (1977).

przy tym zabiegami jak najbardziej zamierzonym, bowiem twórcom książki przyświeca cel szerzenia pluralizmu, tolerancji i krzewienia wartości dialogu. Co więcej, w pewnej mierze, obrona przez redaktora tomu strategia polegająca na „zwielokrotnieniu autora”, mimo wszystko, w paradoksalny sposób pozwala zrealizować ideał Barthesa. Albowiem w pewnym stopniu destabilizuje ona jedność autora tekstu i pozwala ująć w nawias obiektywność i koherencję jego tez, taka zaś sytuacja co do joty wypełnia Barthesowski postulat. Jak bowiem pisał francuski semiotyk: „wiemy już dziś, że tekst nie jest ciągłą sekwencją słów, za którymi kryłby się pojedynczy, «teologiczny» sens (przesłanie Autora-Boga), lecz wielowymiarową przestrzenią, w której stykają się i spierają rozmaite sposoby pisania, z których żaden nie posiada nadrzędnego znaczenia”². Słowa te dostarczają najlepszej zwięzłej charakterystyki formalnej struktury recenzowanej książki. Zważywszy na kompozycję *Przyszłości religii*, dzieło to z powodzeniem można bowiem uznać właśnie za wielowymiarową przestrzeń dialogu i różnych sposobów pisania. A i autorzy książki starają się za wszelką cenę unikać wygłaszania *ex cathedra* apodyktycznych i autorytarnych tez pretendujących do obiektywnej prawdy czy posiadania „teologicznego sensu”. Taki sposób debatowania u niejednego czytelnika musi oczywiście wzbudzić podejrzliwość, zwłaszcza w kontekście podejmowanej w książce problematyki. Jakim bowiem sposobem dzieło, którego tematem jest religia, może być wyzute z roszczeń do obiektywnej prawdy i pozbawione teologicznego sensu? Odpowiedź na to pytanie jest jednak prosta: otóż autorzy *Przyszłości religii* starają się przedstawić projekt religii po tzw. „śmierci Boga”.

Główną tezę książki, wokół której ogniskuje się cała prowadzona na jej kartach dyskusja, jest dość zdumiewające na pierwszy rzut oka twierdzenie Gianniego Vattimo, że „sekularyzacja (...) stanowi najistotniejszą oznakę autentycznego przeżycia religijnego” (s. 45). Uzasadnienie dla tej tezy odnajduje on w akcie boskiego wcielenia, opisywanym w literaturze teologicznej za pomocą terminu *kenosis* (rzeczownik utworzony od czasownika *kenōō* - opróżniam, ogołacam). Interpretując ów akt jako ofiarę - samoogółocenie się Boga z wszelkich

² R. Barthes: *Śmierć autora*, przeł. M. P. Markowski, „Teksty Drugie”, nr 1/2 (1999), s. 250.

swych mocy, władzy oraz swej inności w celu osiągnięcia bliskości z człowiekiem, Vattimo nawiązuje polemikę z rozpowszechnionymi poglądami Kierkegaarda, Bartha, czy Levinasa na temat ontologicznego statusu boskości. Autorzy ci uznają bowiem Boga za „całkiem innego” i „niedosiętego dla wszelkich prób dowodzenia, czy argumentacji, ale także dla myśli dyskursywnej jako takiej” (s. 44), przypisując mu tym samym radykalną transcendencję. Tymczasem, zdaniem Vattimo, takie ujęcie absolutu może zostać zastąpione przez inną koncepcję, przewyższającą ideę absolutnej transcendencji właśnie poprzez odpowiednią interpretację wcielenia jako aktu *kenosis*. W konsekwencji Vattimo podejmuje polemikę z tezami Karla Bartha przedstawionymi w jego komentarzu do *Listu do Rzymian*. Nie godząc się na postulowany przez Bartha brak możliwości ustanowienia łączności między Bogiem i artefaktami ludzkiej historii (kulturą, ideologią, osiągnięciami naukowymi), włoski filozof uznaje historię za „swego rodzaju transcendentalny dialog” toczący się między człowiekiem, „dziejami ugruntowania” (czyli metafizyką) oraz Bogiem (s. 76).

Vattimo nie poprzestaje wszelako li tylko na teologicznej wykładni *kenosis*, lecz dokonuje również metafizycznej interpretacji tego terminu, utożsamiając śmierć Chrystusa na krzyżu z rozumianą po nietzscheańsku śmiercią Boga. W swej interpretacji aktu *kenosis* podkreśla on konieczność wyrzeczenia się wszelkich roszczeń religii do obiektywnej prawdy metafizycznej. W jego opinii, owo odseparowanie religii od prawdy ma pozwolić na uwolnienie jej od autorytarnych prób apodyktycznego opisu rzeczywistości. Jak pisze: „chrześcijaństwo ma sens jedynie pod warunkiem, że rzeczywistością nie jest wyłącznie świat rzeczy w zasięgu ręki (*vorhanden*), rzeczy obiektywnie obecnych, jego znaczenie zaś jako przesłania zbawienia polega nade wszystko na wyzbyciu się apodyktycznych roszczeń do «realności»” (s. 60). Przyjmując w całej rozciągłości Nietzscheańską diagnozę nihilizmu, wedle której obiektywistyczno-chrześcijańska metafizyczna wizja świata załamała się ze względu na ugruntowaną w niej moralnie „wolę prawdomówności”, Vattimo proponuje zastąpienie prawdy miłością. Istotą i właściwym przesłaniem chrześcijaństwa jest bowiem, jego zdaniem, właśnie przykazanie miłości zawarte w trzynastym rozdziale

Pierwszego listu do Koryntian. Wedle włoskiego filozofa, sedno chrześcijaństwa polega na wyrzeczeniu się woli prawdy w imię miłości, które to wyrzeczenie ma stanowić akt analogiczny do wyrzeczenia się przez Boga władzy w akcie *kenosis*. Wyprowadzając z powyższego twierdzenia ostateczne konsekwencje Vattimo stawia tezę, że „rozwiniecie i dojrzałą postać chrześcijańskiego przesłania” stanowi „hermeneutyka - znajdująca swój radykalny wyraz w tezie Nietzschego i ontologii Heideggera” (s. 57). Owa hermeneutyka, to zaś ostatecznie nic innego, jak inspirowana Heideggerowską analityką jestestwa oraz Nietzscheańską filozofią interpretacji, myśl samego Vattimo. Treść owego Vattimowskiego pojęcia hermeneutyki można ująć w czterech punktach. Po pierwsze uznaje on, że wiedza jest interpretacją i niczym więcej. Po drugie, interpretacja jest jedynym faktem, o którym można mówić. Po trzecie, interpretacja ma dziejowy charakter. Wreszcie po czwarte, powyższe trzy tezy są również interpretacjami, które nie opisują obiektywnych, zewnętrznych względem nich faktów, lecz zrelatywizowaną historycznie sytuację dziejową. W konsekwencji hermeneutyka nie jest, jego zdaniem, filozofią, lecz „wypowiadaniem samego dziejowego istnienia w epoce, w której metafizyka sięga kresu” (s. 55). W ten sposób radykalny historycyzm Vattima okazuje się w zasadzie zbieżny z koncepcją drugiego z debatujących w *Przyszłości religii* myślicieli - z relatywistycznym antyfundamentalizmem Richarda Rorty’ego. Określając bowiem swą myśl mianem „pragmatycznego egzystencjalizmu”, Rorty postuluje całkowite zerwanie z esencjalistycznym rozumieniem rzeczywistości. Tym samym przyjmuje zaś tezę, w myśl której znaczenie przysługuje rzeczom jedynie o tyle, o ile są one włączone we wspólny językowy projekt interpretacji. Przeto, podobnie jak jego włoski rozmówca, wszelkie roszczenia metafizyki do prawdy obiektywnej uważa Rorty za nieuprawnione.

U czytelnika śledzącego tę włosko-amerykańską debatę, siłą rzeczy musi ona wywołać uzasadnione pytanie o status wygłaszanych w niej twierdzeń. Na jakich teoretycznych czy faktycznych podstawach dyskutujący myśliciele opierają swe tezy? Gdzie upatrują racji dla swych kategorycznych stwierdzeń? Odpowiedź na to pytanie w książce oczywiście nie pada, i co więcej paść nie może. Jako że obaj myśliciele

hołdują skrajnie relatywistycznej i historycystycznej koncepcji prawdy, próżno szukać u nich jakichkolwiek prób ugruntowania swych własnych tez. Wszak wszelka taka próba, na gruncie przyjmowanych przez nich filozoficznych założeń, niechybnie prowadziłaby bowiem do paradoksu, przynosząc skutek przeciwny do zamierzonego. Albowiem, zdaniem obu filozofów, wszelki antyfundamentalizm rozumiany jako negatywna próba ufundowania teorii, bądź próba wykazania niemożliwości jej ufundowania, w istocie niczym nie różni się od fundamentalizmu. Jak bowiem zauważa Vattimo: „nie godząc się na (...) radykalną historyczność, kolejny raz jestem zmuszony uznać istnienie jakiegoś rodzaju podstawowej, autentycznej i realistycznej struktury rzeczywistości, jaką w pewnym punkcie odkrywam. Brak metafizycznych fundamentów nadal jest fundamentem” (s. 75). Co więcej, zdaniem Vattimo, to właśnie religia chrześcijańska umożliwiła skonstruowanie tego rodzaju antyfundamentalistycznego paradygmatu za sprawą głoszonych przez nią ideałów miłości, tolerancji i indywidualizmu, przejawiających „naturalną skłonność do światopoglądu odrzucającego fundacjonalizm, a co za tym idzie - bardziej pożądanego ze względu na mniejszą dążność autorytaryzmu i dopuszczającego większy zakres ludzkiej wolności” (s. 63). Podczas więc gdy Rorty przyczyn upadku metafizycznej struktury rzeczywistości upatruje we współczesnym przyrodoznawstwie, zdaniem Vattimo przyczyn tych należy poszukiwać w samym chrześcijaństwie. Albowiem, jego zdaniem, to właśnie chrześcijaństwo wprowadzając „zasadę wewnętrznosci”, umożliwiło stopniowy rozpad metafizyki dokonany rękami Kanta, Nietzschego i Heideggera. A zatem paradoksalnie to ponowoczesny nihilizm, Heideggerowski kres metafizyki, czy też Lyotardowski „koniec wielkich narracji”, i wszelkie inne koncepcje głoszące rozpad metafizycznej koncepcji prawdy stanowią w oczach Vattimo właściwe przesłanie chrześcijaństwa. Zarazem zaś, dzięki dokonanej przez owych myślicieli anihilacji jakiegokolwiek fundamentu zdającego się do ugruntowania apodyktycznego światopoglądu obiektywistycznego, przygotowane zostało przedpole dla otwarcia religii na dialog. Obaj debatujący w *Przyszłości religii* filozofowie są zaś zgodni co do potrzeby i konieczności takiego otwarcia. Albowiem rzeczywistość, we wszelkich jej przejawach, starają

się oni sprowadzić jedynie do przekazu rozgrywającego się w intersubiektywnej przestrzeni społecznej - ich zdaniem byt to: „logos interpretowany jako dialog, *Gespräch*, tocząca się tu i teraz rozmowa między ludźmi” (s. 70). Toteż o ile, zdaniem obu myślicieli, autorytaryzm nadal obecny jest w przestrzeni publicznej, szczególnie uobecniając się w instytucjach kościelnych, które, hołdując tradycyjnej obiektywistycznej metafizyce silnie zakorzenione są w strukturach władzy, przyszłość religii widzą oni jedynie w nieinstytucjonalnej i sprywatyzowanej formie, która niosąc zsekularyzowane przykazanie miłości zbliża człowieka do Boga w o wiele większym stopniu niż zsakralizowane i zinstytucjonalizowane formy duchowości.

Na koniec, raz jeszcze podkreśliwszy zbieżność zgodność światopoglądów obu myślicieli, warto zwrócić uwagę na jedną fundamentalną różnicę, której żadną miarą nie są oni zdolni przewyciężyć metodami dialogicznymi, toteż w ogóle nie czynią jej przedmiotem dyskusji. Mam na myśli różnicę dotyczącą samego stosunku do wiary: Rorty, w przeciwieństwie do Vattimo, był bowiem osobą niewierzącą. W konsekwencji samo sedno problemu religii czyli duchowego doświadczenia świętości, ze względu na fundamentalną odmienność doświadczeń obu autorów w tej materii, nie mogło zostać stematyzowane w toczącej się między nimi dyskusji - i mając świadomość takiego stanu rzeczy obaj myśliciele omijali tę kwestię szerokim łukiem. W rezultacie powstało jednak wrażenie, że tak hołubiony przez obu autorów dialog toczył się gdzieś na poboczach problemu, zaś przyjęta specjalnie na jego okoliczność strategia udialogizowania tekstu *Przyszłości religii* okazała się jedynie pustym zabiegiem formalnym.

KRZYSZTOF KRUK

JEDNOSTKA A WSPÓLNOTA

Łukasz Dominiak: *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu*. Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010, 351 s.

Problem relacji między prawami jednostki a dobrem wspólnym, kwestie prymarności sprawiedliwości lub jej wtórności względem dobra oraz związku jednostki ze wspólnotą to bezsprzecznie jedne z rudymen-tarnych i wciąż powracających dylematów filozofii polityki. Najbardziej żywym ze współczesnych inkarnacji tego sporu wydaje się dyskurs ro-dzący się między liberalnym *modus vivendi* współczesnych społe-czeństw a myślą komunitarystyczną. Komunitaryzm w swym bogactwie form i odcieni, jako pogląd holistyczny w warstwie wspólnotowej po-strzega politykę jako *sui generis* metodę osiągnięcia wartości poprzez za-szczepienie lub przybliżanie się do dobra. Jednak mnogość nurtów i we-wnętrzne zróżnicowanie komunitaryzmu sprawia, iż niezmiernie trudno wyrazić wspólne jego cechy. Naszą aspiracją jest wyjście poza truizm, iż głównym zainteresowaniem tego namysłu jest wspólnota. Zjawisko to, wraz z faktem występowania licznych nieścisłości oraz luk w polskiej literaturze przedmiotu, czy też niedostateczne jego przeanalizowanie, powoduje *ipso facto*, iż komunitaryzm jest ważkim zagadnieniem, które już dawno wyszło poza ramy dysput li tylko akademickich.

Dobitnym dowodem na poparcie powyższej tezy jest najnowsza pu-blikacja filozofa polityki, doktora nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce, Łukasza Dominiaka *Wartość wspólnoty. O filozofii po-litycznej komunitaryzmu*. Centralną tezą recenzowanej książki jest twier-dzenie, iż dotychczasowe niespójności pojęcia komunitaryzm nie są tylko efektem wewnętrznej dyferencjacji nurtu, ale nietrafności założeń metodologicznych nie uwzględniających Arystotelesowskiej kategorii *πρός ἐν*, przypadku głównego. Tezie tej towarzyszy skupienie się wokół

komunitaryzmu jako samodzielnego namysłu filozoficznego, którego polemiczny charakter w większej mierze determinowany jest nieautarkicznym otoczeniem niż substancjalną deliberacją w ramach tego nurtu. Zamierzeniem autora było również dostrzeżenie i wypełnienie *terra incognita* w przedmiocie badań zarówno w polskiej, jak i zagranicznej literaturze. Zarówno dzięki dogłębnemu faktograficznemu przeanalizowaniu dotychczas nie poruszanych szerzej niuansów komunitaryzmu, jak i poprzez zasygnalizowanie nieznanych implikacji omawianej filozofii.

Publikacja składa się z pięciu rozdziałów, zakończonych interesującym podsumowaniem. Rozdział I *Wokół pytania o znaczenie*, poświęcony jest przybliżeniu genezy terminu komunitaryzm oraz mnogim odbłaskom tej myśli wykraczającym poza krąg kultury anglo-amerykańskiej. Niestety, ze względu na spójność oraz ściśle określony przedmiot analizy autor jedynie sygnalizuje nader interesujące wątki komunitarystyczne występujące w Chile, Boliwii, Kolumbii czy Hiszpanii, oraz związki z lewicowym odłamem karlizmu. W rozdziale tym znajduje się również przytoczenie polskich przykładów komunitaryzmu, w postaci stowarzyszenia Polskich Wolnych Demokratów, jak i rozważania nad prawidłowością formy terminu komunitaryzm. Najistotniejszym, z punktu widzenia całej pracy i heurystycznych założeń, jest niewątpliwie autorska propozycja *pros hen* komunitaryzmu, wznoszącego się nad wspólnym dla wszystkich - zaprezentowanych w książce - autorów zainteresowaniu wspólnotą oraz koncentracji wokół człowieka jako jego części. Ważkość przypadku głównego uwidacznia się nie tylko z perspektywy ogólnej charakterystyki i spójności wywodu, ale również, a może przede wszystkim, pozwala zanegować podnoszoną przez niektórych badaczy irrelewancję pojęcia komunitaryzm wobec tak różnorodnych nurtów. Autor dostrzega, iż wspólnym elementem komunitaryzmu, oprócz akcentowania troski o wspólnotę, jest zauważenie jej deprecjacji. W pierwszej części swego wywodu Ł. Dominiak systematyzuje cechy komunitaryzmu sprowadzając go - w celu tymczasowego uporządkowania rozprawy - do istnienia dóbr wspólnych, niesprowadzalnych do zbioru dóbr jednostkowych, krytyki Oświecenia i uniwersalizmu. Dalej zaś charakteryzuje komunitaryzm jako teleologiczny względem wizji

człowieka, antyemotywistyczny, antyliberalny i antyindywidualny. Autor podejmuje się również nader istotnego zagadnienia antycypacji sprawiedliwości wobec dobra lub jej antecedenencji względem dobra w perspektywie sporu liberalizmu z komunitaryzmem. Wskazuje przy tym cztery poziomy refleksji: epistemologiczny, ontologiczny, antropologiczny i praktyczny.

Rozdział II *Alasdaira MacIntyre'a komunitaryzm bez kompromisu* otwiera niejako drugą część opracowania akcentującą twierdzenie, iż filozofia MacIntyre'a odznacza się największym radykalizmem, zakresem oraz głębią, w perspektywie wcześniej zarysowanego *pros hen* komunitaryzmu. Autor trafnie podnosi fakt antypozytywizmu i antyscjentyzmu myśli MacIntyre'a. W przytaczanym rozdziale możemy dostrzec analizę źródeł upadku kultury, którego nie można identyfikować jedynie jako progenitury współczesnego liberalizmu. Niemniej ważnym wątkiem rozpatrywanym na łamach rozdziału drugiego jest kwestia niekonkluzywności moralnych dyskusji i ich bezosobowej, racjonalistycznej aberracji. Źródeł owego stanu możemy dopatrywać się w eliminacji wspólnotowego kontekstu dyskursu i rozdzwiewu powstałego między myślą Oświecenia a kontekstem historyczno-kulturowym. To zaś, jak przytacza Ł. Dominiak za autorem *Dziedzictwa cnoty*, prowadzi do pojawienia się teorii emotywistycznych. Skutkiem destrukcyjnej roli emotywizmu, stosunki społeczne sprowadzają się do manipulacji, która wyraźnie widoczna jest w trzech typach ról społecznych: estety, menadżera i terapeuty. Ciekawym zabiegiem jest interpretacja myśli A. MacIntyre'a, z perspektywy filozofii Th. S. Kuhna. Zestawienie to prowadzi do konstatacji o przyczynach nieprzewidywalności wydarzeń ludzkiego życia. Autor recenzowanej książki omawia również narracyjną koncepcję jedności życia, która zapewnia nie tylko niezbędny wspólnotowy kontekst, ale pozwala określić stratyfikację wartości. Tym samym, jak możemy się przekonać, dobre życie sprowadza się do poszukiwania dobrego życia jedynie w ramach konstytuującej go wspólnoty. Głównym problemem, z punktu widzenia filozoficznych podstaw refleksji MacIntyre'a, wydaje się zarysowanie „hipotezy wąskiej racjonalności”, która rozjaśnia stanowisko autora *Whose justice? Which rationality?* zajęte wobec roli wspólnoty w sferze naukowej. Rozważania te, jak zauważa Ł. Dominiak,

sprawdzają się do konkluzji, iż niepodobna wskazać powszechnej racjonalności w oderwaniu od wspólnoty.

Rozdział III *Perfekcjonistyczny komunitaryzm Michaela Sandela*, ma na celu nakreślenie ram filozofii i wyjaśnienie nieporozumień, narosłych wobec stanowiska Sandela odnoszącego się do relacji dobra i sprawiedliwości, jako preferencji, nie zaś antropologii, jak i ontologii. Rozdział ten odznacza się wysokim stopniem dyskursywności ze względu na specyfikę koncepcji Sandela i jego krytykę J. Rawls'a. W wyniku tego zabiegu teoria sprawiedliwości J. Rawls'a z jej deontologicznym aksjomatem o prymarności sprawiedliwości wobec dobra oraz uprzedniości podmiotu względem wartości, zostaje podana w wątpliwość, poprzez przeciwstawienie jej kognitywistycznej koncepcji Sandela, w której tożsamość określona jest w drodze refleksji nad uprzednią sytuacją. Ł. Dominiak trafnie odnajduje w polemice J. Rawls'a z M. Sandelem, spór dotyczący legitymizacji władzy. Zauważa, iż istotnym pytaniem dla Sandela jest zagadnienie koncentrujące się wokół aspektu możliwości określenia i uprawomocnienia uprawnień w oderwaniu od partykularnych koncepcji najlepszego sposobu życia. Tym samym obecny kryzys wspólnotowości jest zdeterminowany błędną antropologią. Efektem polemiki J. Rawls'a z Sandelem jest, wedle autora, dostrzeżenie wymogu punktu archimedesowego, polegającego na „balansowaniu między kategorią podmiotu nieucieleśnionego, a wizją podmiotu radykalnie usytuowanego”. Wszystko to stoi u podstaw agatologicznej równowagi refleksyjnej, której podstawowym celem jest odrzucenie tych paradygmatów dobra, które nie są w stanie sprostać racjonalności w zestawieniu z inną wizją dobra. W recenzowanej publikacji autor przytacza i komentuje również pozytywną filozofię M. Sandela, szczególnie dokonuje analizy „mocnego” republikanizmu jako swoistej alternatywy dla rozumu publicznego J. Rawls'a.

W dalszej części rozdziału Ł. Dominiak podejmuje interesującą i jakże aktualną dyskusję z argumentami M. Sandela dotyczącymi problemów bioetycznych. Autor podaje w wątpliwość moc naukową czterech argumentów Sandela. Dowodzonej przez M. Sandela moralnej różnicy między istniejącą a potencjalną osobą ludzką autor zarzuca, iż jest to pogląd „opadający”, w którym główne wnioskowanie postępuje od

dojrzałości człowieka do fazy embrionalnej w nadziei, że odnajdzie granicę, poczynawszy od której mamy do czynienia z człowiekiem. Z genetycznego punktu widzenia jest to pogląd, którego falsyfikacji nie sposób nie dostrzec, gdyż nie sposób wskazać ową granicę. Kolejnym podważanym argumentem jest antyczne wnioskowanie o momencie, w którym z pojedynczo dokładanych ziaren pszenicy powstaje kopiec, koncentrujące się wokół twierdzenia, iż nie sposób niearbitralnie osądzić, kiedy dokładane ziarna utworzą kopiec. Autor trafnie zauważa, iż między embriosem a człowiekiem istnieje niepodważalna „ciągłość jakościowa”, o której nie może być mowy w przypadku ziaren i kopca. Interesującym byłoby odwołanie się do aspektu semantycznego języka i kwestii cienia semantycznego¹. Z kolei dysertacji opierającej się na twierdzeniu, iż nie wszystkie komórki będące „życiem ludzkim” - Sandel przytacza w tym miejscu przykład komórek skóry - nie są tym samym co nienaruszalna osoba. Ł. Dominiak przeciwstawia, mający mocne podstawy logiczne, Arystotelesowski argument o entelechii jako kompletnej potencji zawierającej w odniesieniu do embriona wszystkie cechy gatunku. Ostatni podniesiony argument to znany dylemat osoby, która w ogarniętej płomieniami klinice leczenia bezpłodności musi wybierać między ratowaniem małej dziewczynki a tacą z dwudziestoma embrionami. Wedle Sandela trudno znaleźć osobę, która poświęci życie dziecka. Jak dowodzi - nie bez racji - autor, jest to dylemat czysto emocjonalny. Przytoczona argumentacja i jej falsyfikacja upewnia nas w przekonaniu, iż autor recenzowanej rozprawy potrafi prowadzić polemikę w oparciu o silne podstawy logiczne.

Następny rozdział zatytułowany *Komunitaryzm Charlesa Taylora w obronie modemitas* przybliży refleksję filozoficzną kanadyjskiego myśliciela oraz jego odniesienia do komunitaryzmu A. MacIntyre’a, M. Sandela oraz M. Walzera. W rozdziale tym autor przedstawia dwa podstawowe punkty odniesienia, czterech głównych przedstawicieli komunitaryzmu do liberalizmu, które nazywa osią opisową oraz osią ocenną. Klasyfikacja ta niewątpliwie rozjaśnia dalszą część rozprawy oraz dołącza kolejną cegiełkę do kształtu „przypadku głównego” komunitary-

¹ L. Morawski: *Domniemania a dowody prawnicze*. Toruń 1981, s. 23; M. Przełęcki: *Semantyka polska 1894-1969*. Warszawa 1971, s. 331-347.

zmu, który, jak już zauważyłem, stanowi jedną z głównych tez recenzowanej książki. Jak twierdzi Ł. Dominiak, Ch. Tylor nie odrzuca obecnego *status quo* współczesności, ale podkreśla, iż wydawałoby się zniszczone lub zapomniane wartości i ideały istnieją, lecz w zupełnie innym miejscu niż upatrywaliby ich krytycy nowoczesności. Receptą na tak opisaną rzeczywistość jest język i deliberacja mająca zdolność konstruowania wymiaru wspólnotowego. Autor zauważa, iż dla Ch. Tylora otoczenie nie jest czymś akcydentalnym, a utrata ram wspólnotowych i zanik dialogu oznacza kryzys tożsamości, a zatem to nie jaźń a otoczenie jest pierwotne. Tym samym pojęcie narracji wykracza poza ramy przestrzenne i dotyka również problemu czasu. Innym ważnym elementem komunitaryzmu Ch. Tylora, jaki analizuje Ł. Dominiak, jest moralność, jako sfera odnosząca się do „silnych wartości”. Na tej podstawie autor eksplikuje tezę, iż rozumowanie praktyczne to proces zmiany z gorszego na lepsze stanowisko moralne. Dostrzega bliskość tej koncepcji z perspektywą „agatologicznej równowagi refleksyjnej” Sandela oraz dotyka kwestii krytyki koncepcji rozumu instrumentalnego.

Ostatni V rozdział *Michael Walzer w poszukiwaniu sprawiedliwości* to udana próba scharakteryzowania głównych założeń autora *Philosophy and Democracy*. W rozdziale tym Ł. Dominiak szuka dowodu na poparcie tezy, iż M. Walzer reprezentuje komunitaryzm kompromisowy. Niewątpliwie teza ta znajduje potwierdzenie w stosunku do liberalizmu, którego M. Walzer nie traktuje jako dziedzictwa o infemalnej proveniencji. Trudność klasyfikacji, jak zauważa autor, polega na fakcie, iż M. Walzer przyznaje, że liberalizm oddaje specyfikę zachodniej cywilizacji, zaś idee komunitarystyczne nie mogą być spełnione drogą anamnezy czy przymusowego powrotu do wyidealizowanej wspólnoty. Autor recenzowanej publikacji przedstawia teorię „sprawiedliwości sferycznej”, wspierającej się na wielości dóbr społecznych i odrębnych sferach dystrybucji, które winny rządzić się własnymi, nieprzenikalnymi zasadami. Zaznacza jednocześnie, iż nie istnieje kategoria dóbr pierwotnych, a wszelkie dobra nabierają znaczenia dopiero we wspólnocie. Trudno tym samym stwierdzić, czy filozofia M. Walzera przybiera formę indywidualistyczną czy też antyindywidualistyczną. Zdaniem recenzującego bliższa prawdzie jest teza o indywidualistycznym nachyleniu w filozofii

politycznej z uwagi na podnoszoną przez M. Walzera efemeryczność komunitaryzmu, który jedynie towarzyszy liberalizmowi, oraz ze względu na proponowaną korektę liberalizmu, nie zaś jego zniesienie. Istotną i nie pozbawioną racji konstatacją Ł. Dominiaka jest stwierdzenie, iż komunitaryzm Walzera ma głównie odcień metodologiczny, zaś głównym pytaniem filozofa jest to, jaka metoda wydaje się być odpowiednia w namyśle nad sprawiedliwością. „Metodologiczny charakter krytyki liberalizmu” koncentruje się, zdaniem autora recenzowanego opracowania, na trzech metodach zbliżenia się do kwestii moralności: odkrycia, wyznalezienia i interpretacji. Okazuje się, iż to droga interpretacji jest właściwszą metodą, pozwalającą dostrzec moralność zakorzenioną w konkretnej wspólnocie. Jednocześnie umożliwiającą udzielenie odpowiedzi na pytanie: co jest właściwe dla nas tu i teraz? Nie bez znaczenia jest również prawdopodobnie wysoka jej skuteczność.

Pięć rozdziałów wieńczy zakończenie, podsumowujące i systematyzujące cztery główne nurty komunitaryzmu przedstawione w publikacji. Autor zamieścił również zestawienie cech komunitaryzmu z konserwatyzmem i liberalizmem w podstawowych kategoriach filozoficznych. Choć skrótowe i niepozbawione symplifikacji, porównanie to dopełnia obraz komunitaryzmu oraz sytuuje go w szerszym kontekście filozoficznym.

Po tak przedstawionej charakterystyce można dojść do wniosku, iż książka dzieli się na dwie główne części. Pierwsza, skupiona wokół rozdziału I, odznacza się walorami propedeutyczno-teoretycznymi. Z jednej strony, stanowi dla czytelnika, dopiero zaczynającego zgłębianie filozofii komunitaryzmu, doskonały asumpt do zaznajomienia się z problemem. Z drugiej zaś strony, autor w I rozdziale podejmuje udaną próbę krytycznego namysłu nad komunitaryzmem, wysuwając kategorię *proshen* - właściwego znaczenia pojęć, która nie tylko pomaga przeprowadzić systematycznie wywód, ale przede wszystkim pozwala dostrzec rdzeń komunitaryzmu. Kategoria właściwego rozumienia pojęć jest dalece bardziej funkcjonalna od stosowanej często metody znajdowania wspólnego mianownika, która wyłącza w nieuzasadniony sposób, nie mieszczące się w jej paradygmacie elementy. Przy tak zaproponowanym podziale część drugą opracowania stanowią rozdziały II, III, IV i V, w

których to Ł. Dominiak przedstawia czterech głównych reprezentantów komunitaryzmu, w perspektywie wcześniej zaproponowanego przypadku głównego. W części tej autor opisuje aspekt normatywny komunitaryzmu, dostrzega warstwę teleologiczną, zarówno w sferze teorii jak i w praktyce. Podejmuje również - szczególnie w rozdziale *Perfekcyjnistyczny komunitaryzm Michaela Sandela* - polemikę kształtującą się między wartością subiektywnych preferencji a obiektywnych prawd o rzeczywistości. Tym samym autor jest wrażliwy na istotną dla filozofii polityki dystynkcję rozróżniającą mniemanie od prawdy. Z kolei krytyczność wobec rzeczywistości uwidoczniła jest poprzez wskazanie rozdzwiewu między postulatami a rzeczywistością. Można skonstatować, iż teza o samodzielności filozofii komunitaryzmu zdaje się znajdować potwierdzenie w świetle przeprowadzonych wnioskowań, negując słowa M. Walzera, iż „komunitaryzm i zainteresowanie wspólnotą jest jak moda na spodnie w kant”. Również teza o największej bliskości filozofii A. MacIntyre’a do kategorii *pros hen*, wydaje się być trafną. Ze względu na analizę nie tylko na poziomie politycznym czy socjologicznym, ale przede wszystkim z perspektywy epistemologicznej, antropologicznej oraz ontologicznej. Należy jednak zaznaczyć, iż potwierdzenie tej tezy opiera się na głębokości, zakresie i radykalności myśli szkockiego autora, nie zaś na jej wyłączności w obrębie komunitaryzmu. Ponad to całą rozprawę cechuje logiczna, spójna argumentacja. Niewątpliwym atutem książki jest szeroka literatura przedmiotu oraz liczne źródła, jakie autor wykorzystywał. Mogą one stanowić doskonałą wskazówkę dla osób pragnących odnaleźć szczegółowe aspekty komunitaryzmu.

Prawem recenzenta jest także zwrócenie uwagi na kwestie polemiczne budzące zastrzeżenia. Swoistym brakiem pozostawiającym niedosyt czytelnikom jest pominięcie bliższego przedstawienia koncepcji metopolityki A. Bueli, P. Sieny czy S. Panuncio, która umieściłaby filozofię komunitaryzmu w szerszym spektrum. Aczkolwiek jest to brak w dużej mierze dyktowany koniecznością zwartości opracowania, nie zaś kwalifikujący się w poczet błędów merytorycznych. Dyskusyjne wydaje się być przywołanie jurydycznych argumentów M. Sandela w podrozdziale 7 rozdziału III. Wydaje się, że autor pomija fakt, iż precedens stanowi jedynie reguła, która umożliwia rozstrzygnięcie sprawy

tzew. *ratio decidendi*. Tym samym reszta argumentów przytaczanych przez sąd ma charakter akcydentalny, odnoszący się jedynie do realiów stanu faktycznego i niewiążący (*obiter dictum*). Należy również nadmienić, iż każda ustawa może uchylać „uwłączającą” regułę wywodzoną z precedensu². Z tej perspektywy podnoszony argument, że liberalne stanowisko sądu gwarantuje tolerancję wobec homoseksualizmu, opierając się na formule powielającej negatywne stereotypy, nie jest racjonalny, lecz emocjonalny, albowiem odnosi się do całości precedensu, nie uwzględniając wewnętrznego zróżnicowania i mocy wiążącej. Autor w zakończeniu dopuszcza się pewnego dyskusyjnego uproszczenia, odmawiając komunitaryzmowi „światopoglądu prawniczego”, a w niektórych przypadkach przypisując negowanie prawa w postaci pisanej. Stoi to, jak się wydaje, w sprzeczności z szeroko pojętym postmodernizmem prawnym, który opowiada się za ideałem komunitarystycznym. Jakkolwiek cechą wspólną wszystkich odłamów postmodernizmu jest kontestacja założeń pozytywizmu łączonego z myślą polityczno-prawną liberalizmu, wraz z jego przywiązaniem do norm zawartych w tekstach prawnych. To jednak twierdzenie, iż komunitaryzm w warstwie jurydycznej odrzuca przekonanie, że prawo powinno być zapisane, jest tezą skrajną. Ponieważ zasadniczym postulatem emanacji komunitaryzmu w sferze prawnej jest wzbogacenie prawa o inne teksty niż prawne źródła, nie zaś eliminacja prawa pisanego. Pomijam oczywiście wiele innych ważnych argumentów postmodernizmu, nie dotyczących niniejszej polemiki. Konkludując, zainteresowanie komunitaryzmu problemami jurydycznymi można odnaleźć zarówno w tekstach filozofów polityki, jak i teoretyków prawa³. Swoisty niedosyt pozostawia pominięcie przez autora silnych związków komunitaryzmu M. Sandela i M. Walzera z koncepcją społeczeństwa ryzyka U. Becka⁴, czy też odniesienia komunitaryzmu do procesów funkcjonalnej dyferencjacji w ramach społeczeństw doby po-

² E. Bodenheimer: *Jurisprudence*. Harvard 1978, s. 435; R. Walker: *The English legal system*. Londyn 1988, s. 142.

³ Szerzej L. Morawski, *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, Warszawa 2005, s. 48-58.

⁴ Szerzej U. Beck, *Risk society. Towards a new modernity*, London 1992, *passim*.

nowoczesności. Należy jednak pamiętać, iż ambicją autora pozostało zaprezentowanie filozofii politycznej komunitaryzmu, nie zaś jego polemicznego charakteru. Niemniej jednak, pozycja *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu* stanowi cenny wkład w przybliżenie myśli komunitaryzmu polskiemu czytelnikowi. Autor podkreśla i dogłębnie analizuje niepodjęte dotychczas problemy owej filozofii. Kończąc powyższe rozważanie można powtórzyć za Eklezjastą: *faciendi plures libros nullus est finis* - nie ma końca pisanie książek. Po lekturze opracowania Ł. Dominiaka można z całą stanowczością zareplikować powyższej tezie, iż wielka to pociecha.

PIOTR SKUDRZYK

HUMANISTYKA Z ISKRĄ

Jadwiga Mizińska: *Podnoszenie iskiei*. Lublin,
Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodow-
skiej, 2010, 299 s.

Boski ogień rozlał się po ciężkiej materii, kiedy pękły zawierające go gliniane naczynia. Stąd w każdym ulepionym z materii człowieku zawarta jest przynajmniej jedna iskra tego ognia. Zbawczy koniec świata nastąpi wtedy, kiedy ludzkość zbierze porozrzucane iskry na powrót w jeden ogień. Ta chasydzka opowieść jest źródłem tytułu dla książki Jadwigi Mizińskiej; tytułu, który zbiera wątki zawartych w niej tekstów w jeden ogień.

Zastanawiam się, czy nie przejść na chasydyzm? O ile jaśniej człowiek widzi swój los, kiedy zda sobie sprawę, że jest w nim iskra kosmicznego ognia. Ile dumy w nim przybywa, kiedy zda sobie sprawę, że jest to iskra Boskiego ognia. O ile cieplej spojrzy na ludzi, kiedy zda sobie sprawę, że w nich są tego samego rodzaju iskry, i że jak uda się je złączyć, powstaje imponujący płomień.

Zycie. Jadwiga Mizińska dużo pisze o tym, jak ociężałość materii przygniata człowieka. Pisze o cierpieniu, nieszczęściu, okrucieństwach losu, rozpacz, ranach, koszmarach, lękach, śmierci. Pisze również o tym, jak sam człowiek tę ciężkość pomnaża. Pisze o agresji, przemocy, zbrodni, pysze, winie, bezduszości. Podjęte kwestie nie są lekkie. Podnoszenie z nich iskiei nie będzie łatwe.

Mizińska jest kobietą upartą, dla Niej trudne i ciężkie sytuacje nie wykluczają poszukiwań szczęścia. „Nieszczęście w ludzkim życiu jest jak trzęsienie ziemi. - pisze w eseju *Rany duchowości* - W pierwszym momencie ma się wrażenie końca wszystkiego. Kiedy jednak dane jest nam przetrwać katastrofę, oglądamy całkiem nowy krajobraz. Uskoki i wypiętrzenia w miejscu dawnej płaszczyzny uświadamiają nam nie tylko

kruchosc tego, co wczesniej wydawalo sie pewnym gruntem, ale zarazem odslaniaja ukryta dotychczas strukture ziemi” (s. 155). W konsekwencji nieszczęście nawet okazuje się sposobem na osiągnięcie dobra, „które w inny sposób nie byłoby dla nas dostępne i przyswajalne. Takowym dobrem jest mądrość” (s. 156). Strukturę zdobywania mądrości Autorka oddaje jeszcze w metaforze procesu fermentacji wina: „Miażdżenie winogron, zgniatanie tego co dojrzałe, okrągłe i słodkie było równie koniecznym etapem wytaczania wina” (s. 158). Przy czym samo zainicjowanie procesu nie daje gwarancji efektu końcowego: „Cały problem wytwórców wina - to zapobieganie, by nie uległo ono skwaśnieniu” (s. 157).

Rozważania lubelskiej filozof o nieszczęściu i mądrości nasuwają na myśl takie popularne powiedzenia, jak „Mądry Polak po szkodzie”, „Cierpienie uszlachetnia” (gdzie rozumiemy, że w szlachetności zawarta jest mądrość), czy „Ten ceni zdrowie, kto je stracił”. Jednakże rozważania Mizińskiej nadają istotną głębię atmosferze towarzyszącej tym powiedzeniom. Jej rozważania są autentyczną, akademicko niestandardową, mozolną próbą „przyjaźni z Bytem” (s. 134), takim, jakim On jest.

Mizińska koncentruje swoją uwagę na trudnych stronach życia i na ludziach bardziej nimi dotkniętych. Roztacza „czułe litościwe skrzydła” (s. 255) nad cierpiącymi, bezbronnymi, kalekami, odmieńcami, odrzutkami losu. Użyłem metafory skrzydeł, którą sama Autorka zastosowała do baśni. Lubelska filozof intensywnie odwołuje się do chrześcijaństwa, jako postać patronującą swej twórczości obrała biblijnego Hioba.

Tego typu postawę wobec dotkniętych losem chwali się za wrażliwość i szlachetność. Ale równocześnie myśli się, że w istocie jest ona regresywna i mało efektywna: że podtrzymuje to, co ledwo stoi, że łąta to, co całe przetarte i porozdzierane, natomiast nie buduje niczego nowego, silnego, rozwojowego. Faktycznie, jest takie niebezpieczeństwo. Mizińska z tego niebezpieczeństwa wychodzi w dużym stopniu obronną ręką. Jej pisarstwo nie jest clikliwe ani nudne. Zawarta w nim dynamika świadczy, że odnajduje ona w opisywanych sytuacjach gdzieś głęboko ukryte pokłady witalności. Pisarstwo Mizińskiej w wielu miejscach imponuje i pociąga. Tak jak ludzie z cywilizacyjnego marginesu nieraz

imponują i pociągają swoją wrażliwością, świeżym spojrzeniem na to, co dla ludzi centrum - zezwycajniało.

Do tego wyczynu Mizińska potrzebuje Transcendencji. Potrzebna Jej jest głębia kultury chrześcijańskiej i w ogóle religijnej. Potrzebna Jej jest metafizyczna atmosfera filozofii Karla Jaspersa, upatrująca we wszystkich przejawach życia „szyfrów transcendencji”.

Nauka. Jadwiga Mizińska jest akademicko niestandardowym filozofem. Niestandardowym, znaczy należącym do mniejszości. Można powiedzieć, że większość polskiego i w ogóle zachodniego środowiska filozoficznego, czy nawet środowiska w ogóle nauk humanistycznych, jest nastawiona racjonalistycznie. Ta większość swoją naukowość widzi w posługiwaniu się rozbudowaną teorią, opierającą się na możliwie precyzyjnie formułowanej terminologii. Z natury rzeczy język takiej nauki jest odległy od języka potocznego. Mizińska należy do mniejszościowego i niższej wartościowanego nurtu, który posługuje się językiem literackim, szukającym kontaktu z potocznością i emocjami życia.

Lubelska filozof wytacza ciężkie zarzuty wobec większości. Píše, że scjentyistycznie pojmowana metoda naukowa „dusi i uśmierca swój przedmiot, czyni go karykaturą człowieka” (s. 20), że naukowa humanistyka „zafascynowana tym, co przeliczalne, straciła z oczu żywą, by tak rzec - ciekłą treść tego wszystkiego, co w bycie ruchome” (s. 21). Píše, że filozofia analityczna „w pozornej skromności skupiła się wyłącznie na języku, jego precyzowaniu i «ostrzeniu». Dla tego wyczyszczonego narzędzia zbrakło jednak pożywnego chleba, jaki miałoby kroić” (s. 212). Te poczynania scjentyizmu w naukach humanistycznych podsumowuje stwierdzeniami: „metodologia pożarła aksjologię” (s. 15), „bezduszna nauka o duchu” (s. 9).

Te wszystkie określenia należą się sporej części akademickiej humanistyki. To przykre i gorzkie. Ci, do których są one adresowane, prawdopodobnie uznają zarzuty za chybione. Powiedzą: „Życie życiem, a nauka nauką”. Jest to spór o to, czy pas graniczny między życiem a nauką jest szeroki, czy wąski. Spojrzenie na naukę jest spojrzeniem nań z zewnątrz, czyli z pola życia. A więc spór o charakter nauki humanistycznej jest sporem dwóch postaw życiowych akademickich humanistów. Miejmy nadzieję, że w tym sporze humaniści wykażą się dobrą kulturą

życiową. Jak dotąd, kultura życiowa tego środowiska nie należy do najgorszych.

Metafory. Dla języka literackiego, szukającego kontaktu z potocznością, świetnym narzędziem jest metafora. Metafora przenosi cechy jakiegoś znanego zjawiska na cechy zjawiska poznawanego. W ten sposób pozwala lepiej poznawać. Ale odbiorca metafory musi domyślić się, które cechy należy przenieść, a które nie. Metafora nie jest narzędziem precyzyjnym. Jest sugestywna, efektywna w przekazie myśli i emocji, ale nie jest precyzyjna. Nie jest uznawana za narzędzie naukowe, jest uznanym narzędziem literackim. Ale literaccy naukowcy walczą o naukowy status metafory. Tu na myśl przychodzi piękna i budząca wielki szacunek postać Józefa Tischnera.

Metafora sprawnie przekazuje emocje, ujęcie całościowe problemu, odczucie sensu. W tych płaszczyznach jest narzędziem sprawnym, w tym możliwie precyzyjnie wykonującym podjęte zadanie. Nauka to zbliżanie się do prawdy i zwiększanie poczucia pewności. Przejście od nauki do literatury jest przejściem płynnym, gdzieś między nimi postawiona jest umowna granica. Granica musi być, bo krainy są różne. Ale dla każdej krainy niekorzystne będzie zbyt szczelne zamykanie się na krainę drugą, wytyczanie granicy jak najbliżej swego centrum, aby móc tej granicy lepiej bronić. Dziedziny kultury izolujące się od pozostałych popadają w zdziwaczenie tak samo, jak popadają w nie ludzie izolujący się od pozostałych. Nie bójmy się emocjonalności i pewnego stopnia nieścisłości w naukach humanistycznych. Chyba jest w nas wystarczająco rozumu, żeby nie popaść w chaos. Raczej bójmy się braku emocjonalności i nadmiernej ścisłości.

Mizińska bogato posługuje się metaforami. Jej metafory pobudzają, a jednocześnie są czytelne i klarowne. W swych refleksjach już przedstawiłem wiele metafor Autorki. Przedstawię jeszcze kilka, które warto poznać, bo są sprawnym ujęciem i wyrazem myśli.

Właściwą konstrukcję kultury ludzkiej lubelska filozof przyrównuje do wieży Eiffla, której „ażurowość, wysokość i uroda są wiarygodne, o ile konstrukcja wspiera się na trwałych i głębokich fundamentach” (s. 25).

Autorka przypomina o potrzebie szanowania w kulturze rzeczy świętych i serdecznych, przestrzegając przed „dotykaniem ich «bru-

dnymi łapami» bądź zbyt ostrym i dokładnie wysterylizowanym narzędziem” (s. 213).

Dla oddania charakteru współczesnej kultury racjonalno-konsumpcyjnej odwołuje się do baśni, w której królewicz, całując wstrętą ropuchę, odkrywa, że pod tą maską zaklęta jest piękna księżniczka. Przy czym charakter współczesnej kultury oddaje odwrócona struktura baśni: „W obecnej rzeczywistości królewna o wspaniałym *image* jest maską dla odrażającej żaby albo innego zimnokrwistego płaza” (s. 249).

„Metafizyczny analfabetyzm” (s. 51), „metafizyczna drzemka i metafizyczny głód” (s. 162), to metaforyczne wyrażenia użyte przez Autorkę dla przekazania najistotniejszych ostrzeżeń.

Metafory Mizińskiej zapadają w pamięć. To dobrze służy ważnemu przekazowi, jaki zawarty jest w Jej książce. Metafory te są jednym z narzędzi rzucania na duszę czytelnika iskier wartościowych myśli. Resztę zadania musi wykonać już sam czytelnik oraz ewentualnie osoby, które będą wprowadzać go w lekturę tej lub tego typu książek. Zadanie to polega na usunięciu z duszy ewentualnego zawilgocenia wąsko pojmowaną interesownością i niewiarą w świat i ludzi. Nie bójmy się płonąć, byle ten płomień nie był naiwnym, szybko wypalającym się albo szybko wypalającym nas. W życiu potrzebne jest ciepło i światło; tak samo w nauce. Nie tylko Rozum świeci i daje ciepło poprzez swoje wynalazki. Serce też, na swój sposób, oświecla i ogrzewa nasze życie. Światło ma najzdrowszą dla człowieka postać, kiedy jest wiązką różnych promieni. Ciepło jest najpewniejsze, kiedy pochodzi z różnych źródeł. Akademicka książka Jadwigi Mizińskiej jest także książką napisaną przez życie i dla życia.

**ZAWARTOŚĆ NUMERÓW „EDUKACJI FILOZOFICZNEJ”
(31/2001 - 50/2010)¹**

Vol. 31 2001. ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Wolfgang Müller-Lauter: *Idealizm jako nihilizm poznawczy*, s. 5-25; Günter Zöller: *Źródłowa dwoistość: idealne i realne w transcendentnej teorii podmiotu Fichtego*, s. 26-38.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Sebastian Rejak: *Holokaust - zachwianie czy zniszczenie światopoglądu teistycznego?*, s. 39-51; Aleksandra Żukrowska: *Kilka uwag o filozofii egzystencjalnej*, s. 52-77.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Maciej Woźniczka: *Mądrość kultury a rozum filozofii*, s. 78-93.

POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA. Do Autorów „Edukacji Filozoficznej”, s. 94; Józef Misiek: *Zdzisław Augustynek*, s. 95-114; Maciej Nowicki: *Tadeusz Czeżowski*, s. 115-135; Maria Smoła: *Maria Ossowska*, s. 136-160; Jan Woleński: *Marian Przełęcki*, s. 161-172; Bohdan Chwedeńczuk: *Adam Schaff*, s. 173-189; Ulrich Schrade, Mieczysław Omyła: *Bogusław Wolniewicz*, s. 190-218; Ks. Piotr Moskal: *Zofia Józefa Zdybicka*, s. 219-233; Joanna Górnicka: *Czesław Znamierowski*, s. 234-242; Witold Mackiewicz: *Szkoły i orientacje filozoficzne w Polsce po 1945 roku*, s. 243-273.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. Wojciech J. Bober: *Zarys rozprawy doktorskiej*, s. 274-277.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Maria Kliś: *Alternatywne teorie rozumowania dedukcyjnego*, s. 278-301; Damian Leszczyński: *Problem nieciągłości pomiędzy poznaniem potocznym a poznaniem naukowym*, s. 302-318; Artur Piotrowicz: *Etyka w ujęciu M. Straszewskiego*, s. 319-331; Jarosław Stos: *Problematyka antropologiczna w pismach Jakuba z Paradyża*, s. 332-341; Izabela Szyroka: *Zygmunt Łempicki wobec historyzmu*, s. 342-358; Krystyna Zamiara: *Od logiki nauki do teoretycznej historii nauki. Jerzego Giedymina studia nad nauką*, s. 359-369.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. Marcin J. Koszowy: *23 Międzynarodowe Sympozjum Wittgensteinowskie, Kirchberg am Wechsel 2000 r.*, s. 370-372.

RECENZJE I NOTY. Józef A. Dobrowolski: *Pamięć o Konstantym Michalskim (Poglądy filozoficzne K. Michalskiego)*, s. 373-374; Czesław Głombik: *Dzieje filozofii czeskiej jako dzieje czeskiej duchowości* (Karol Macha: *Glaube*

¹ Wykaz zawartości numerów 1-30 został opublikowany w numerze 50 2010.

und Vernunft), s. 375-383; Krzysztof Jaskulowski: *Książeczka o nauce* (Jan Such, Małgorzata Szcześniak.- *Filozofia nauki*), s. 384-387; Magdalena Lasik: *Dlaczego religia?* (Ks. Piotr Moskal: *Spór o racje religii*), s. 388-391; Andrzej Muchowicz: *Bunt jako „granica” etyki* (Ryszard Mordarski: *Albert Camus między absurdem a solidarnością*), s. 392-293; Przemysław Paczkowski: *Jaki Sokrates?* (W. K. C. Guthrie: *Sokrates*), s. 394-399; Jacek Uglik: *Z historii idei w Rosji* (Andrzej de Lazari: *W kręgu Fiodora Dostojewskiego*), s. 400-403; Ryszard Sitek: *Dziedzictwo Kościuszki* (Andrzej Walicki: *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*), s. 404-412; Ryszard Sitek: „*Kultura i fetysze*” - z perspektywy 33 lat (Leszek Kołakowski: *Kultura i fetysze*), s. 413-417; Wojciech Słomski: *Aspekty użyteczności* (Dorota Probuska: *Utylitaryzm*), s. 418-422; Anna Sobieska: *Kompendium współczesnego feminizmu* (Kazimierz Ślęczka.- *Feminizm*), s. 423-427); Marek Szulakiewicz: *Filozofia ostatnich dni przed końcem* (B. Horyna: *Filosofie ostatnich let pred koncern filosofie*), s. 428-430; Marek Szulakiewicz: *Anateliczna filozofia kultury* (Andrzej L. Zachariasz: *Kultura*), s. 431-437.

Vol. 32 2001 r. ROZPRAWY I ARTYKUŁY. Hölger Jergius: „*Geometryczna*” *semantyka Fichtego*, s. 5-17; Josef Simon: *Problem świadomości u Nietzschego i tradycyjne pojęcie świadomości*, s. 18-33; Marek Szulakiewicz: *Obecność filozofii transcendentalnej*, s. 34-47; Janusz Jusiak: *Język potoczny a zdarzenia mentalne*, s. 48-63.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Bogusław Wolniewicz: *Filozofia w Polsce Jałtańskiej*, s. 64-72; Adam Nowaczyk: *O roli cudzystłowa w filozofii*, s. 73-79; Paweł Okołowski: *Bierdiajew a Elzenberg*, s. 80-96; Jacek Kozik: *Czy wszystkiemu winne jest Oświecenie?*, s. 97-112.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Zbigniew Wendland: *Zagadnienie czasu i rola języka w doświadczeniu hermeneutycznym*, s. 113-134; Michael Pinholster: *W sprawie Sokratesa, Heideggera i wstępnego kursu filozofii*, s. 135-146; Tomasz Femiak: *O sztuce uświadomionego mówienia*, s. 147-160.

POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA. Witold P. Glinkowski: *Ryszard Pana-siuk*, s. 161-173; Anna Drabarek: *Stanisław Jedynak*, s. 174-191.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. Paweł Okołowski: *Zarys rozprawy dok-torskiej*, s. 192-195; Habilitacje w dziedzinie filozofii - rok 2000, autoreferaty, s. 196-244.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Zofia Rosińska: *Freud w Polsce*, s. 245-260; Mieczysław Omyła: *Wyrażalność tez ontologicz-nych w języku logiki nefregowskiej*, s. 261-273; Jan Zubelewicz: *Kryzys wspólnot duchowych: Robert Nisbet*, s. 274-288; Ireneusz Ziemiński: *Zagad-nienie identyczności osoby. Próba rekonstrukcji stanowiska D. Hume 'a*, s. 289-

308; Andrzej Pokulniewicz: *Problem wieczności świata w filozofii starożytnej i średniowiecznej*, s. 308-320.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. R. S. Uroczystość wręczenia Doktoratu Honoris Causa Uniwersytetu Łódzkiego Andrzejowi Walickiemu, s. 321-325; Arkadiusz Drukier: *Sześć konferencji z cyklu „Zastosowanie logiki w filozofii i podstawach matematyki”*, s. 326-330; Witold M. Nowak; *Stan badań nad filozofią R. G. Collingwooda*, s. 331-338.

RECENZJE I NOTY". Artur Andrzejuk: *Abelard i Heloiza* (Etienne Gilson: *Abelard i Heloiza*), s. 340-344; Izabella Andrzejuk: *Lekcja scholastyki* (Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna w skrócie*), s. 345-349; Christoph Höfler: *Demokracja w perspektywie wartości* (Ks. Stanisław Kowalczyk: *U podstaw demokracji*), s. 350-357; Eugeniusz Górski: *Dziedzictwo myśli prekolumbijskiej* (Irena Curylo-Gonzalez: *Człowiek i świat wartości w Mezoameryce*), s. 358-360; Stanisław Kowalczyk: *Refleksje filozoficzne nad sportem* (Jerzy Kosiewicz: *Kultura fizyczna i sport w perspektywie filozofii*), s. 361-367; Witold Mackiewicz: *Wątki dionizyjskie w kulturze europejskiej* (Henryk Benisz: *Nietzsche i filozofia dionizyjska*), s. 368-370; Ryszard Mordarski: *Filozofia polityczna w perspektywie kontraktariańskiego feminizmu* (Jean Hampton: *Political Philosophy*), s. 371-378; Justyna Myszowska: *Jak uczyć młodzież filozofii?* (Krzysztof Łastowski, red.: *Zaproszenie do filozofii*), s. 379-382; Andrzej Ostrowski: *W imię filozofii szczegółu* (Peter P. Rohde: *Søren Kierkegaard*), s. 383-386; Przemysław Paczkowski: *Pierre Hadot i filozofia analityczna* (Pierre Hadot: *Czym jest filozofia analityczna?*), s. 387-391; Ryszard Sitek: *Filozof, historyk i pedagog* (Profesor Jan Legowicz), s. 392-396; Ryszard Sitek: *Narodziny klasyka* (Andrzej Walicki: *Idea wolności u myślicieli rosyjskich*), s. 397-403; Wojciech Słomski: *Filozofia i myśl społeczna Zachodu* (Stanisław Jedynak: *Destruam et aedificabo*), s. 404-409; Wojciech Słomski: *Filozoficzna szkoła w słowackim Preszowie* (Rudolf Dupkala: *Prešovská škola*), s. 410-413; Piotr Stankiewicz: *Wyparta nieświadomość* (Alina Motycka, Wojciech Wrzosek, red.: *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*), s. 414-419; Piotr Szydłowski: *Poczet polskich filozofów* (Jan Szmyd, red.: *Wizerunki filozofów i humanistów polskich*), s. 420-421; Wojciech Torzewski: *Oświecony światobraz* (Joachim Wehler: *Zarys racjonalnego obrazu świata*), s. 423-425; Piotr Żuchowski: *Ingarden redivivus* (Bogdan Ogrodnik: *Ingarden*), s. 426-428; *Noty o książkach*, s. 429-431.

Vol. 33 2002. ROZPRAWY I ARTYKUŁY. Bogusław Wolniewicz: *O związkach myślenia z językiem*, s. 5-17.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Jerzy Bobryk: *Kultura techniki i problem racjonalności*, s. 19-34; Waldemar Kwiatkowski: *Etyczna interpretacja nowych tendencji w opiece medycznej*, s. 35-46; Paweł Okołowski: *Bierdiajew a*

Zdziechowski, s. 47-65; Florian Nowicki: *Fatalistyczna i nefatalistyczna interpretacja historiozofii Jerzego Plechanowa*, s. 67-86.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Aleksandra Żukrowska: *Preliminaria fenomenologiczne*, s. 87-103.

POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA. Honorata Jakuszko: *Zdzisław Jerzy Czarnecki*, s. 105-126.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. Mirosław Pawliszyn CSsR: *Logika wobec religii. Religia wobec logiki. Z badań nad filozofią religii O. J. M. Bocheńskiego*, s. 127-132; Ks. Krzysztof Śnieżyński: *Kantowska krytyka metafizyki klasycznej w okresie przedkrytycznym*, s. 133-135; *Habilitacje w dziedzinie filozofii*, r. 2001. Autoreferaty, s. 137-188.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Małgorzata A. Gwary: *Dowody istnienia Boga w pismach G. W. Leibniza*, s. 189-216; Włodzimierz Kaczocho: *Demokracja polityczna a globalizacja gospodarki mediów*, s. 217-236; Jan Szmyd: *Anny Teresy Tymienieckiej droga przez filozofię, naukę i sztukę*, s. 237-246; Krzysztof A. Wieczorek: *Czy możliwa jest obiektywna ocena argumentu?*, s. 247-261; Anna Wojtowicz: *Jakie nazwy są rzetelne?*, s. 263-269; Krzysztof Wojtowicz: *Koncepcja fikcjonalizmu matematycznego Hartry'ego Fielda*, s. 271-283; Tomasz Zarębski: *S. E. Toulmina logika „dobrych racji” w etyce*, s. 285-305; Janina Nowogrodzka: *Logiki temporalne a formalizacja entymematycznych rozumowań zawierających zwroty czasowe*, s. 307-322.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. Adam Nowaczyk: *Co naprawdę powiedział Ajdukiewicz?*, s. 323-324; św. Tomasz z Akwinu: *O wieczności słowa*, s. 325-331; Anna Wojtowicz: *Sesja Polskiego Towarzystwa Semiotycznego i Warszawskiego Towarzystwa Naukowego poświęcona Romanowi Suszce*, s. 333-334; Stefan Konstańczak: *Konferencja naukowa nt. „Filozofia w dydaktyce akademickiej”*, Poznań 2001 r., s. 335-340.

RECENZJE I NOTY. Artur Andrzejuk: *Św. Tomasz w Oxfordzie* (Anthony Kenny: *Tomasz z Akwinu*), s. 341-346; Marcin Lisiecki: *Historia o nieznanej połowie* (Feng Youlan: *Krótką historią filozofii chińskiej*), s. 347-351; Monika Michałowska: *Miara niezmiernego* (Anne Ashley Davenport: *Measure of a different greatness*), s. 353-359; Ryszard Mordarski: *Źródła nowożytnej koncepcji wolności* (Quentin Skinner: *Liberty before Liberalism*), s. 361-365; Ulrich Schrade: *Dwa skrypty Wojciecha Hermana* (Wojciech Herman: *W poszukiwaniu granic racjonalności; Filozofia egzystencjalna*), s. 367-371; Paulina Sosnowska: *Wokół filozofii Kanta* (Roman Kozłowski, red.: *Filozofia Kanta i jej recepcja*), s. 373-377; Maria Wardęga: *W poszukiwaniu zasady moralnego zaufania* (Adam A. Dura: *Obecność normy prostomyślności w etyce chrześcijańskiej*), s. 379-381; Ireneusz Ziemiński: *Filozofowie i polityka* (Marek Szulakiewicz, red.: *Filozofia i polityka w XX wieku*), s. 383-386.

Vol. 34 2002. ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Henryk Elzenberg: *Z księgi tragizmu*, s. 5-10; Janusz Skarbek: *Henryk Elzenberg a wiek XXI*, s. 11-14; Bogusław Wolniewicz: *Elzenberg o tragizmie*, s. 15-18; Paweł Okołowski: *Trzy tezy do Elzenberga „Uwag o tragizmie”*, s. 19-23; Ulrich Schrade: *Estetyka życia duchowego, czyli sztuka życia według Elzenberga*, s. 25-32; Tadeusz Kobierzycki: *O doskonałości i niedoskonałości milczenia*, s. 33-41; Tomasz Mazur: *Elzenberg jako nauczyciel*, s. 43-56; Zofia Rosińska: *Doświadczane dylematy*, s. 57-60; Wojciech Hanuszkiewicz: *Racjonalizm Descartesa a geneza i aporie transcendentalizmu*, s. 61-73.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Ulrich Schrade: *Uwagi do artykułu Bogusława Wolniewicza „Ewolucja a rewolucja”*, s. 75-81; Sabina Kruszyńska: *Kilka uwag o rozwoju oświeceniowego myślenia o religii*, s. 83-90.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Adam Nowaczyk: *Ćwiczenie z hermeneutyki filozoficznej*, s. 91-99; Annemarie Pieper: *Etyczny wymiar pedagogiki*, s. 101-108; Marek Szulakiewicz: *Dialog i metafizyka*, s. 109-129; Paweł Walczak: *Filozofia a wychowawcze i kształcące zadania szkoły*, s. 131-149; Anita Pacholik-Zuromska: *Lingwistyka kognitywna w ujęciu Jerry'ego A. Fodora*, s. 151-157; Jacek Ziobrowski: *Filozofia w szkołach austriackich*, s. 159-163; Stephen L. Esquith: *Wojna, przemoc polityczna i wolontariat studencki*, s. 165-178.

POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA. Zdzisław Cackowski: *Ludwik Fleck*, s. 180-198; Marek Maciejczak: *Andrzej Półtawski*, s. 199-208; Joanna Gwiazdecka, Krystyna Krauze-Blachowicz: *Juliusz Domański*, s. 208-230.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. Andrzej Pokulniewicz: *Zarys rozprawy doktorskiej*, s. 231-232.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Małgorzata Czarnocka: *Paul K. Feyerabend - anarchizm metodologiczny*, s. 232-244; Marek Olejniczak: *Aksjologiczny charakter filozofii Sokratesa*, s. 245-263; Magdalena B. Lejzerowicz: *Lebenswelt a nauki społeczne*, s. 265-282; Krzysztof Pezdek: *Zalążki metody systemowej u Bergsona*, s. 283-295; Szymon Wróbel: *Percepcja a wyobraźnia*, s. 297-311; Krzysztof Wojtowicz: *Fikcjonalizm matematyczny - próba analizy*, s. 313-336; Karol Milczarek: *Problem poznania u G. Ryle'a*, s. 337-345.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. Helena Pavlincova: *Filozofia czeska w okresie międzywojennym*, s. 347-357.

RECENZJE I NOTY. Janusz Dobieszewski: *Boris Cziczerin: między liberalizmem a konserwatyzmem* (Stanisława Jankowicz: *Filozofia społeczna B. Cziczerina*), s. 359-365; Michał Ferdynus: *Rzecz o liberalizmie* (Ludwig von Mises: *Liberalizm w tradycji klasycznej*), s. 367-369; Agnieszka Iskra-Paczkowska: *Sztuka jako metamorphosis* (Maria Gołaszewska: *Estetyka współczesności*), s. 371-376; Honorata Jakuszek: *Pierwsza w historii polskiej powszechna*

encyklopedia filozofii (Powszechna Encyklopedia Filozofii), s. 377-384; Katarzyna de Lazari-Radek: *Racjonowanie pomocy medycznej* (F. Breyer et alii, red.: *Rationing in Medicine*), s. 385-390; Ryszard Sitek: „Ach, gdzie są niedysiejsze śniegi!” (Leszek Kołakowski: *Pochwała niekonsekwencji*), s. 391-398; Ryszard Sitek: *Między Wiedniem a Cambridge* (Dawid Edmonds, John Eidinow: *Pogrzebacz Wittgensteina*), s. 399-403; Paweł Okołowski: *Antropologia instytucji* (Arnold Gehlen: *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*), s. 405-411; Marek Szulakiewicz: *Filozofia polska w Preszowie* (R. Dupkalo, red.: *Sučasne podoby filozofowania a filozofie v pol'sku*), s. 413-416; Andrzej Wołosewicz: *Jak wychowywać?* (Jan Zubelewicz: *Filozofia wychowania*), s. 417-425; Anna Wojtowicz: *Logika nie pozbawiona etyki* (Tadeusz Kwiatkowski: *Wykłady i szkice z logiki ogólnej*), s. 427-434.

Vol. 35 2003. ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Sesja Naukowa Ku Czci Tadeusza Kotarbińskiego. Wojciech Gasparski: *Tadeusz Kotarbiński - filozof praktyczności*, s. 5-8; Danuta Miller: *Prakseologia jako nauka ogólna*, s. 9-19; Anna Lewicka-Strzalecka: *Prakseologia a etyka*, s. 21-36; Witold Kieżun: *Prakseologiczna teoria organizacji i zarządzania*, s. 37-58; Jerzy Bobryk: *Problem genezy wiedzy ludzkiej*, s. 59-76.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Bohdan Chwedeńczuk: *Bezsilność racjonalizmu*, s. 77-83; Maria Wanat-Goriaczko: *Aksjocentryzm czy pajdocentryzm?*, s. 85-88; Ulrich Schrade: *Spór o filozofię wychowania*, s. 89-101; Stanisław Mystkowski: *Optymalizacja homocentrycznego sposobu bycia*, s. 103-120; Maria Spychalska: *Czy jesteśmy w oczywisty sposób znacznie mądrzejsi od wszystkich innych istot?*, s. 121-125.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. John A. Miller: *Po co studiować filozofię?*, s. 127-145.

POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA. Magdalena Bobrowska: *Alicja Kuczyńska*, s. 147-165; Józef Dębowski: *Narcyz Łubnicki*, s. 167-188.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. *Habilitacje w dziedzinie filozofii - 2002, autoreferaty*, s. 189-249.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Witold P. Glinkowski: „*Bóg filozofów*”. *Bóg w myśli Martina Bubera*, s. 251-267; Grażyna Lubowicka: *Co to znaczy być podmiotem odpowiedzialności moralnej?*, s. 269-285; Kazimierz Szmyd: *Kazimierz Twardowski - współtwórca pedagogiki naukowej i akademickiej w Uniwersytecie Lwowskim*, s. 287-301; Jacek Uglik: *Wolność odpowiedzialna i wolność absolutna*, s. 303-313; Andrzej Pokulniewicz: *Problem obrazu świata św. Tomasza z Akwinu*, s. 313-320.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. Marcin Lisiecki: *Dialog w kulturze*, s. 321-324; Ryszard Sitek: *Bronisław Baczko - wizyta po latach*, s. 325-332.

RECENZJE I NOTY. Bohdan Chwedeńczuk: *Studencki zbiór rozpraw* (Tadeusz Ciecierski i inni, red.: *Filozofia i nauki szczegółowe*), s. 333-336; Jakub Grzyl: *Podróż w nieznane* (Karl Albert: *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*), s. 337-342; Damian Leszczyński: *Krótką historia rozumu* (Bertrand Saint-Sernin: *Rozum w XX wieku*), s. 343-351; Dariusz Lukaszewicz: *Teodycea piekła* (Charles Seymour: *A Theodicy of Hell*), s. 353-360; Ryszard Mordarski: *Etyka cnoty a psychoanaliza* (John Cottingham: *Philosophy and Good Life*), s. 361-366; Halina Rarot: „*Żywe myślenie*” Tomka Kitlińskiego (Tomek Kitliński: *Obcy jest w nas*), s. 367-372; Ulrich Schrade: *Scjentyzm i socjalizm* (Friedrich August von Hayek: *Nadużycie rozumu*), s. 373-377; Daniel Sobota: *Czy dalej drogą Kanta?* (Marek Szulakiewicz: *Obecność filozofii transcendentnej*), s. 379-386; Piotr Szalek: *Jak pisać o Freudzie?* (Zofia Rosińska: *Freud*), s. 387-392; Marek Zagajewski: *Problemy fundamentalne* (Wacław Mejbaum: *Materializm subiektywny*), s. 393-397; Włodzimierz Zięba: *Przybliżając się do prawdy* (A. Grobler: *Pomysły na temat prawdy...*), s. 399-406; Joanna Ziółkowska: *Przyszłość wspólnoty politycznej* (Jean-Maarie Guhenno: *Przyszłość wolności*), s. 407-411; Bartosz Żukowski: *Apologia irracjonalności* (Eric R. Dodds: *Grecy i irracjonalność*), s. 413-419.

Vol. 36 2003. ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Bogusław Wolniewicz: *Sytuacje i przedmioty w ontologii faktów*, s. 5-12; Wojciech Herman: *Idea nieskończoności w filozofii Kartezjusza*, s. 13-36.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Zbigniew Musiał: *Zmierzch racjonalizmu*, s. 37-62; Bohdan Chwedeńczuk: *Przeciw transempirystom*, s. 63-68; Jan Zubelewicz: *Filozofia wychowania - odpowiedź polemistce*, s. 69-74.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Maciej Woźniczka: *Filozofia edukacji a podstawy nauczania filozofii*, s. 74-84; Tomasz Sahaj: *Nowy, lepszy świat. Analiza trzech utopii filozoficznych*, s. 85-102.

POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA. Paweł Okołowski: *Stanisław Lem*, s. 103-128; Stanisław Judycki, Jacek Wojtyśiak: *Antoni Stępień*, s. 129-150.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. *Habilitacje w dziedzinie filozofii - 2002, autoreferaty*, s. 151-155; Tomasz Zarębski: *Zarys rozprawy doktorskiej*, s. 157-162.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Bohdan Chwedeńczuk: *O filozofii Mariana Przełęckiego*, s. 163-179; Krystyna Krauze-Błachowicz: *Alan z Lille (ok. 1116-1202/1203)*, s. 181-192; Justyna Myszkowska: *Stanisław Brzozowski jako filozof religii*, s. 193-202; Damian Leszczyński: *Epistemologia i historia nauki w twórczości Georgesa Canguilhema*, s. 203-218; Piotr Labenz: *Husserl: pragnienie apodyktyczności*, s. 219-225.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. Magdalena Czubak: *Aelred z. Rievaulx*, s. 227-233; Marta Kasztelan: *Archeologia a genealogia wiedzy*, s. 235-243.

RECENZJE I NOTY. Łukasz Dominik: *Nowoczesna wspólnota, czyli liberalowie versus komunitaryści* (Marek N. Jabubowski i inni, red.: *Indywidualizm wspólnotowość, polityka*), s. 245-251; Witold P. Glinkowski: *Objawienie Boskiej biedy* (Hans Jonas: *Idea Boga po Auschwitz*), s. 253-260; Christoph Hoeffler: *W kręgu aporii nazywania niewyraźnego* (Ks. Jan Sochoń: *Bóg i język*), s. 261-266; Wojciech Herman: *Arystoteles według Heideggera* (Martin Heidegger: *Grundgesamtheit der aristotelischen Philosophie*), s. 267-270; Eryk Łażewski: *Futura contingentia* (Zbigniew N. Brzozy: *O Bożej przewidziedzy i przyszłych zdarzeniach*), s. 271-274; Tomasz Pawlikowski: *Arystoteles po włosku* (Enrico Berti: *Wprowadzenie do metafizyki*), s. 275-282; Joanna Pieregończuk-Kowalska: *Wychowawcza rola filozofii dialogicznej* (Beata Zieleniewska: *Dialog we współczesnej edukacji filozoficznej*), s. 282-288; Marek Szulakiewicz: *Religia jako nasze doświadczenie* (Matthias Jung: *Erfahrung und Religion*), s. 289-293; Marek Szulakiewicz: *Przedkrytyczna metafizyka Kanta* (Ks. Krzysztof Śnieżyński: *Immanuela Kanta krytyka metafizyki klasycznej w okresie przedkrytycznym*), s. 295-300; Andrzej Wójcik: *Rozważania o ludzkiej egzystencji* (Władimir A. Koniew, Witalij L. Liechcier: *Znak: igra i suszcznost*), s. 301-303.

Vol. 37 2004. ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Katarzyna Stępień: *Metafizyka w filozofii*, s. 5-6; Mieczysław A. Krapiec OP: *Specyfika realistycznej metafizyki*, s. 7-20; Henryk Kiereś: *Spór o koncepcję poznania metafizycznego*, s. 21-36; Andrzej Maryniarczyk SDB: *Spór o przedmiot metafizyki realistycznej*, s. 37-52; Vittorio Possenti: *Filozofia po nihilizmie*, s. 53-66; Jean-Pierre Varnant: *Mityczne aspekty pamięci i czasu*, s. 67-85; Anna Kossowska: *Ludwig Feuerbach - filozof nieznany (w Polsce)*, s. 87-96; Krzysztof Śnieżyński: *Okres przedkrytyczny i krytyczny w filozofii I. Kanta*, s. 97-113; Anna Wojtowicz: *Zdania i nazwy*, s. 115-122.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Witold Mackiewicz: *O wartości i sensie życia ludzkiego*, s. 123-139; Bohdan Chwedeńczuk: *Donalda Davidsona „zwierzęta racjonalne” i zwierzęta racjonalne*, s. 141-146; Marcin Gokieli: *W obronie transempiryzmu*, s. 147-156.

Ó DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Witold M. Nowak: *W kwestii tak zwanej integralnej koncepcji filozofii*, s. 157-168.

POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA. Krystyna Zamiara: *Jerzy Giedymin*, s. 169-183; Stanisław Krajewski: *Andrzej Grzegorzczak*, s. 185-204; Zbigniew Zwoliński: *Henryk Jankowski*, s. 205-211; Józef Niżnik: *Hanna Buczyńska-Garwicz*, s. 213-221.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. *Habilitacje w dziedzinie filozofii* - 2003, *autoreferaty*, s. 223-258.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Lech Szyndler: *Racje odrębności intelektu od człowieka u Awerroesa*, s. 259-268; Romana Patyk: *Sokrates wiszący*, s. 269-281; Witold P. Glinkowski: *Levinas a Buber*, s. 283-295; Wojciech Torzewski: *Pojęcie przeżycia u progu filozofii hermeneutycznej*, s. 297-310; Rafał Michalski: *Pojęcie aury w późnej twórczości W. Benjamina*, s. 311-326; Rafał Wonicki: *Demokratyczne państwo prawa w teorii Habermasa*, s. 327-337.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. Joanna E. Ziółkowska: *Stulecie PTF*, s. 339-343; Alan z Lille: *Skarga natury*, s. 345-366; Arystoteles: *O powstawaniu i niszczeniu*, s. 367-373; Andrzej Pokulniewicz: *Komentarz do Arystotelesa „Opowstawaniu i niszczeniu”*, s. 375-384.

RECENZJE I NOTY. Ewa Borowiecka: *Władysław Tatarkiewicz w historii kultury (Władysław Tatarkiewicz, materiały z konferencji)*, s. 385-387; Bohdan Chwedeńczuk: *Ważna książka o Ajdukiewiczu (Anna Jedynak: Ajdukiewicz)*, s. 389-393; Paweł S. Czarnecki: *U podstaw etyki (M. Posenko, red.: Osnovy etichich znani)*, s. 395-399; Łukasz Dominiak: *Zygmunta Bauman a człowiek bez właściwości (Zygmunt Bauman: Razem, osobno)*, s. 401-406; Michał C. Jankowski: *W poszukiwaniu adekwatnego ekologizmu (Ignacy S. Fiut: Ekofilozofia)*, s. 407-410; Justyna Kurczak: *Włodzimierz Solowjow - drogi myśli (Janusz Dobieszewski: Włodzimierz Solowjow)*, s. 411-415; Piotr Michalski: *Włoska metafizyka (Enrico Berti: Wprowadzenie do metafizyki)*, s. 417-421; Andrzej Muchowicz: *Dlaczego metadyskurs „dialektyki otwartej”? (Stefan Sarnowski: Paradoksy i absurdy filozofii)*, s. 423; Marek Olejniczak: *Rozważania o eutanazji (Nicolas Aumonier i inni: Eutanazja)*, s. 425-427; Włodzimierz Zięba: *Dekonstrukcję zwalczając postmodernizm - casus Ch. Norrisa (Christopher Norris: Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi)*, s. 430-435; Natalia Żelasko: *Zachęta do filozofii (Jacek Wojtysiak: Pochwała ciekawości)*, s. 437-440; Bartosz Żukowski: *Poetyka doświadczenia (Gaston Bachelard: Kształtowanie się umysłu naukowego)*, s. 441-445.

Vol. 38 2004. ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Maciej Chlewicki: *Kant i Berkeley z metafizycznego punktu widzenia*, s. 5-20; Wojciech Herman: *Problem nieskończoności w „Krytyce czystego rozumu”*, s. 21-33; Paweł Okołowski: *Imperatyw i kolektyw. W dwóchsetlecie śmierci Kanta*, s. 35-42; Klaudia Carlos-Machej: *Taniec jako wartość kultury. Ciężkość, przemiany, kontrowersje*, s. 43-58; Ryszard Gaj: *Heidegger i Ortega - problem filozoficznego prekursorstwa*, s. 59-80; Jerzy Bobryk: *Performatywne funkcje publikacji naukowych*, s. 81-95; Marek Łagosz: *Przyczynowość a „strzałka” czasu*, s. 97-116.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Karol Milczarek: *Czy empiryzm oparty jest na nieempirycznych założeniach?*, s. 116-135; Paweł Pasieka: *Co człowiekowi przynależy z natury?*, s. 137-155; Adam Różycki: *O cudzysłowach w „denotowaniu” u B. Russella*, s. 157-174; Magdalena Derezińska: *Wokół sensu życia*, s. 175-178; Aleksandra Zielińska: *O potrzebie wyobraźni*, s. 179-180; Zbigniew Król: *Platon na nowo pogrzebany*, s. 181-183.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Jarosław Mrozek: *Rola idei filozoficznych w powstaniu matematyki*, s. 185-195; Joel Marks: *„Poradnik oszukiwania” jako temat zajęć ćwiczeniowych z etyki*, s. 197-211.

POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA. Marek Busko: *Tadeusz Kroński*, s. 213-226; Kazimierz Trzęsicki: *Witold Marciszewski*, s. 227-248.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. *Habilitacje w dziedzinie filozofii - 2003, autoreferaty*, s. 249-255.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Witold P. Glinkowski: *Pytanie o dialogiczny status „współ” w świetle Heideggerowskiego „Dasein”*, s. 257-276; Mirosława Błaszczak-Waławik: *Aktualność Szestowa*, s. 277-296; Ks. Krzysztof Śnieżyński: *„Krytyka czystego rozumu” jako metafizyka*, s. 297-310.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. Wojciech Herman: *VII Polski Zjazd Filozoficzny*, s. 311-312; Ks. Krzysztof Śnieżyński: *Kantowski Jubileusz na Wydziale Teologicznym UAM*, s. 313-317.

RECENZJE I NOTY. Paweł St. Czarnecki: *Rosyjski podręcznik filozofii* (Wiktor. A. Kanke: *Osnowy filozofii*), s. 319-322; Tomasz Femiak: *Prozac czy Platon?* (Lou Marinoff: *W poszukiwaniu szczęścia*), s. 323-326; Christoph Hoeffler: *W poszukiwaniu rozumienia narodu* (Ks. Stanisław Kowalczyk: *Naród, państwo, Europa*), s. 327-331; Andrzej Korczak: *Niepoprawny Dionizos* (Kazimierz Banek: *Mistycy i bezbożnicy*), s. 333-334; Andrzej Muchowicz: *Myślenie i wątpienie - w poszukiwaniu pewności* (Stefan Sarnowski, red.: *O inspiracjach Kartezjańskich w filozofii i inne rozprawy*), s. 235-236; Piotr J. Przybysz: *O estetyce, której bliska staje się filozofia kultury* (Bohdan Dziemidok: *Główne kontrowersje estetyki współczesnej*), s. 337-344; Maria Robaszkiewicz: *Filozofować nie tracąc poczucia humoru* (Helmut Plessner: *Śmiech i płacz*), s. 345-349; Michał Tempczyk: *Czy wszechświat jest zbiorem obiektów jednostkowych?* (Władysław Stróżewski: *Ontologia*), s. 351-355; Krystyna Wilkoszewska: *Czy filozofia jest metafizyką?* (Piotr Gutowski: *Między monizmem a pluralizmem*), s. 357-361; Bartosz Żukowski: *Czego pomyśleć nie możemy* (Ray Monk: *Ludwig Wittgenstein. Powinność geniusza*), s. 363-368.

Vol. 39 2005. *Do P.T. Autorów „Edukacji Filozoficznej”*, s. 5,

ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Bogusław Wolniewicz: *O logice Bożej*, s. 7-21; Zdzisław Cackowski: *Moralność. Wartości i WARTOŚCI*, s. 23-31; Marek Szulakiewicz: *Filozofia i świat ważności*, s. 33-48.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Małgorzata Czarnocka: *O ludzkiej naturze i duchowości (według A. Grzegorzcyka)*, s. 49-55; Andrzej Stępnik: *Przyczynek do hermeneutyki logicznej*, s. 57-74; Damian Leszczyński: *O „sprawie Sokala”*, s. 75-85; Marek Olejniczak: *Godna śmierć*, s. 87-98; Witold Mackiewicz: *O śmierci i umieraniu (jesienią)*, s. 99-113; Andrzej Nowicki: *Spór z Januszem Łukaszyńskim o interpretację mojej filozofii*, s. 117-124; Michalina Rutka: *Pytania, do których prowokuje Adam Schaff*, s. 125-138.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Adrian Kuźniar: *Luki racjonalności a odróżnienie kontekstu akceptacji od kontekstu badania*, s. 139-154; Dorota Zygmuntowicz: *Oczyszczanie duszy przez zbijanie mniemań według Platona*, s. 155-168; Jerzy Pluta: *Analiza pojęcia świadomości i pojęcia wartości Mariana Borowskiego*, s. 169-178; Zefiryna Żegnałek: *Świat trzeci w filozofii Karla R. Poppera...*, s. 179-188; Witold P. Glinkowski: *Przestrzeń dzieła sztuki - dwie perspektywy*, s. 189-196; Katarzyna Filutowska: *Filozofia epok świata F. W. J. Schellinga*, s. 196-212; Marcin Karas: *Dwie wizje świata w pismach św. Tomasza z Akwinu*, s. 213-234; Łukasz Nysler: *Demokracja i absolutny idealizm we wczesnej filozofii J. Deweya*, s. 235-249; Agnieszka Szyszkowska: *Antropologia zła Mateusza z Krakowa*, s. 251-262; Rafał Tylko: *O istnieniu świata zjawisk. Analiza Kantowskiego odparcia idealizmu*, s. 263-272.

RECENZJE I NOTY. Maria Robaszkiewicz: *Obecność Plotyna (P. Hadot: Plotyn albo prostota spojrzenia)*, s. 273-278; Bartosz Żukowski: *Rewolucja w strukturze? (Thomas S. Kuhn: Droga po „strukturze”)*, s. 279-283; Andrzej Ostrowski: *Bóg i człowiek w kręgu zła (Jan Krasicki: Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii W. Solowej)*, s. 285-293.

Vol. 40 2005. ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Bogusław Wolniewicz: *Sens kary podług Kanta*, s. 5-17; Mieczysław Omyła: *Aksjomat Fregego a ekstensjonalność*, s. 19-30; Anna Wójtowicz: *Język ontologii sytuacji i ontologii przedmiotów*, s. 31-38; Cyprian Mielczarski: *Demokracja a filozofia od Platona do postmodernistów*, s. 39-54.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Anna Jankowska: *List do Witolda Mackiewicza*, s. 55; Justyna Myszkowska: *Horyzonty antropologii śmierci albo o umieraniu antropocentryków*, s. 57-61; Wojciech Wciórka: *Argumenty Gettier'a a natura przekonań*, s. 63-79; Dariusz Kalociński: *O możliwości uzasadniania norm moralnych*, s. 81-86; Stanisław Mystkowski: *Homocentryzm a dochodzenie do prawdy*, s. 87-102.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Jacek Wojtyś: *Edukacja filozoficzna w ujęciu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, s. 103-114; Maciej Woźniczka: *Dydaktyka filozofii jako dyscyplina metafizyczna*, s. 115-129; Jarosław Sak i inni: *Specyfika nauczania filozofii na studiach medycznych*, s. 131-137.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Mariusz Gryganiec: *Metafizyka endurantyzmu*, s. 139-150; Piotr Cysiura: *Problem odróżnienia jedności transcendentalnej od jedności matematycznej z perspektywy św. Tomasza z Akwinu*, s. 151-158; Andrzej Pokulniewicz: *Zagadnienie elementów u Arystotelesa*, s. 159-166; Katarzyna Filutowska: *Filozofia narracyjna w myśli F. W. J. Schellinga*, s. 167-182; Witold P. Glinkowski: *Jedyny, czy pojedynczy? M. Buber wobec koncepcji antropologicznych Kierkegaarda i Stirnera*, s. 182-196.

RECENZJE I NOTY. Stanisław Gałkowski: *Filozofia jako model życia* (Przemysław Paczkowski: *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku*), s. 197-201; Mieczysław Jagłowski: *Dziedzictwo filozofii niemieckiej* (Honorata Jakuszek: *Greckie i chrześcijańskie źródła filozofii niemieckiej*), s. 203-207; Dominika Kalinowska: *Zdumiewająca mnogość tematów* (M. Heinz i inni, red.: *Rozum i świat*), s. 209-211; Józef L. Krakowiak: *Lektury antropologiczne* (Henryk Benisz: *O człowieku i nie tylko - impresje filozoficzne*), s. 213-216; Damian Leszczyński: *Antyhumanistyczna antropologia Johna Graya* (John Gray: *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*), s. 217-222; Dariusz Sagan: *Kościół a ewolucyjny materializm* (George Sim Johnston: *Czy Darwin miał rację?*), s. 223-228.

Vol. 41 2006. ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Małgorzata Czarnocka: *Naturalizowanie epistemologii a spekulacje*, s. 7-14; Marek Łagosz: *Nierealność czasu? Uwagi do tezy McTaggarta*, s. 15-24; Mariusz Gryganiec: *Entia per se et entia successiva*, s. 25-39; Maria Kłis: *Wspólne elementy poznawcze myślowego oraz językowego przetwarzania informacji*, s. 41-56.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Witold Mackiewicz: *Prawa człowieka*, s. 57-72; Tomasz A. Makarewicz: *O prawach człowieka krytycznie*, s. 73-75; Jacek Poślusznny: *Niemoc, nienawiść i absolutna prawda (Nietzscheański resentyment)*, s. 77-88.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Witold P. Glinkowski: *Spotkanie filozofów dialogu*, s. 89-102; Tomasz Mazur: *Nauczanie filozofii a rzeczywistość duchowa studentów*, s. 103-118; Michael Strawser: *Zastosowanie modelu nauczania opartego na współpracy*, s. 119-129; Hanna Diduszek i inni: *Filozoficzna europejska gazeta dzieci*, s. 131-140.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Daniel Żuromski: *Poznanie jako konwersacja. Uwagi krytyczne*, s. 141-155; Leszek Kopciuch: *Krytyka relatywizmu etycznego u Nicolaia Hartmanna*, s. 157-170; Jacek Sieradzan:

Nietzsche a buddyzm, s. 171-185; Zefiryna Żegnałek: *Przedmiot czysto intencjonalny u Ingardena*, s. 187-201.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. Włodzimierz Zięba: *Zarys rozprawy doktorskiej*, s. 2003-207.

RECENZJE I NOTY. Dominika Kalinowska: *U podstawy Kantowskiej epistemologii* (Marek Kilijanek: *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne*), s. 209-211; Kazimierz Korus: *O odnowie moralnej Cesarstwa Rzymskiego* (Arejos Didymos: *Podręcznik etyki*), s. 213; Magdalena Lejzerowicz: *Dwa światy: społeczny i jednostkowy* (Leszek Koczanowicz: *Wspólnota i emancypacje*), s. 215-220; Jerzy Pluta: *Pytania o początek filozofii* (Antoni B. Stępień: *Dwa wykłady...*), s. 221-222; Aleksaandra Syrek: *Kilka słów o książce Mariana Przełęckiego* (Marian Przełęcki: *Intuicje moralne*), s. 223-225; Dorota Targosz: *Polska aksjologia poza granicami kraju* (Stanisław Jedynak: *Polish Axiology*), s. 227-229; Ryszard Wiśniewski: *Władysław Tatarkiewicz - ciągle odkrywany* (Czesław Głombik: *Obecność filozofa*), s. 231-232.

Vol. 42 2006. ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Paweł Okołówski: *Paradoks wskrzeszania z atomów*, s. 5-20; Bogusław Wolniewicz: *Hedonizm i obowiązek*, s. 21-33; Mariusz Grygianiec: *Odpowiedzi na tzw, szczególne pytanie o kompozycję*, s. 35-48; Krzysztof Wojtowicz: *Co to jest teoria obliczeń kwantowych?*, s. 48-66.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Katarzyna Filutowska: *Prawa człowieka jako świecka transcendencja*, s. 67-84; Anna Kossowska: *Martin Buber jako „feuerbachista”?*, s. 85-102.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Roman Konik: *Estetyka jako przedmiot obowiązkowy*, s. 103-111; Katarzyna Kuczyńska: *Program nauczania filozofii w liceum*, s. 113-120.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Krzysztof Urbanek: *Filozofia Pedra Laina Entralgo z perspektywy hiszpańskiej*, s. 121-138. Krzysztof Krawczyński: *Bierdiajew i Nietzsche o kulturze i jej twórcach*, s. 139-154; Katarzyna Gurczyńska: *Inny drogą do poznania samego siebie. Heidegger jako klucz do zrozumienia Wittgensteina*, s. 155-165; Adrian Kuźniar: *Richarda Hare'a zasady uniwersalizowalności i superweniencji*, s. 167-184; Andrzej Stępnik: *William James a klasyczna koncepcja prawdy*, s. 185-200.

RECENZJE I NOTY. Andrzej Lisak: *Filozofia jako nauka stosowana* (Eugeniusz Szumakowicz: *Świat przyrody, świat człowieka*), s. 2001-206; Krzysztof Stachowiak: *Świeże spojrzenie na „Traktat o naturze ludzkiej” Hume'a* (Adam Grzeliński: *Kategoria podmiotu i przedmiotu w D. Hume'a nauce o naturze ludzkiej*), s. 207-213; Patryk Krajewski: *«Heraklit» - nowy przekład, nowe spojrzenie* (Kazimierz Mrówka: *Heraklit*), s. 215-221.

Vol. 43. 2007. ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Bogusław Wolniewicz: *Hedonizm i obowiązek*, cz. II, s. 5-19; Hanna Temkin: *Czytając książkę o młodym Bakuninie*, s. 21-36; Andrzej Nawrocki: *Idea winy*, s. 37-52; Mariusz Grygianiec: *Univer-salia in rebus et ante rem*, s. 53-69.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Witold Mackiewicz: *Vanitas vanitatum*, s. 71-80; Justyna Guziniuk: *O próbach przezwyciężenia zła*, s. 81-82.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Marek Olejniczak: *Rozwój myśli filozoficznej Edyty Stein*, s. 83-98; Zbigniew Wendland: *Język w fi-lozofii późnego Heideggera*, s. 99-120; Tomasz Femiak: *O Edwarda Stomma poglądach na rzeczywistość*, s. 121-140; Jacek Sieradzan: *Życie człowieka jako obłąd. Nietzsche o szaleństwie*, s. 141-156; Stanisław Janeczek: *Sylwetka intelek-tualna Stanisława Staszica*, s. 157-172; Ryszard Gaj: *Czy z filozofii można żyć?*, s. 173-187; Andrzej Pokulniewicz: *Zagadnienie ciał złożonych w traktacie Arysto-telesa „Opowstawaniu i niszczeniu”*, s. 189-198.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. Lucjan Lenort: *Zarys rozprawy doktor-skiej*, s. 199-207.

RECENZJE I NOTY. Jerzy Breś: *Pytania bez odpowiedzi* (Brian Davies: *Wpro-wadzenie do filozofii religii*), s. 209-214; Adam Górniak: *Magia dziejów filozofii* (Stefan Świeżawski: *Zagadnienie historii filozofii*), s. 215-220; Patrycja N. Jaku-bowska: *Wartości na rozdrożu czy walka o przetrwanie?* (Witold Mackiewicz: *Spoty o wartości I*), s. 220-229; Marcin Jeziorski: *Ontologia sive philosophia secunda* (Bogusław Paż: *Epistemologiczne założenia ontologii*), s. 231-235; Ilona Matejko: *Jedność zamiast wolności* (Adam Chmielewski: *Dwie koncepcje jedno-ści*), s. 237-241; Tadeusz Pabian: *Nauka uprawiana dla zabawy* (R. P. Feynman: *Przyjemność poznawania*), s. 243-246; Krystyna Skurjat: *Poszukiwanie moral-nego dobra* (Józef Lipiec: *Kolo etyczne*), s. 247-256; Aleksandra Syrek: *„Z wyra-zami szacunku i uznania”*, księga pamiątkowa Romana Darowskiego (Stanisław Ziemiański, red.: *Philosophia vitam alere*), s. 257-260; Maria Zowisto: *Filozofia ciała i ruchu* (Ivo Jiräsek: *Filozoficzna kinantropologia: spotkanie filozofii, ciała i ruchu*), s. 261-267.

Vol. 44 2007. ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Klaus Held: *Physis a narodziny: doświadczenie natury z fenomenologicznego punktu widzenia*, s. 5-18.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Marian Przelęcki: *O dwóch koncepcjach postępowa-nia moralnego*, s. 19-26; Maria Zowisto: *Sport jako sztuka*, s. 27-39; Józef L. Krakowiak: *Potrzeba dyskusji nie tylko o formalnych warunkach prawdy uniwer-salnej*, s. 41-63.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. David Evans: *Olimpiada filozoficzna i Filozofia*, s. 65-78; Paweł Walczak: *Pomiędzy pytaniem a odpowiedzią. O dwóch strategiach budowania programu nauczania filozofii w szkole*, s. 79-84; Tomasz Mazur: *Miejsce filozofii we współczesnym polskim sys-*

ternie edukacyjnym, s. 85-94; Cezary Cieśliński: *Deflacionizm i konserwatywność*, s. 95-111; Barbara Wiśniewska-Paź: *Pragmatyzm a współczesny neopragmatyzm*, s. 113-128; Robert Halliday, Linea Franits: *Ucząc dobroci: teoria rozwoju moralnego a nauczanie etyki*, s. 129-140.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Stanisław Czerniak: *Ludzkie ciało w perspektywie współczesnej antropologii filozoficznej*, s. 141-156; Tomasz Wojtas: *Aksjologia Simone Weil*, s. 157-169; Monika Majewska: *Hegel i Rewolucja Francuska*, s. 171-183; Monika Murawska: *Filozofia transcendencji i filozofia immanencji* (Levinas i Henry), s. 185-200; Tomasz Sieczkowski: *Podmioty poznania w myśleniu epistemologicznym*, s. 201-216; Andrzej Pokulniwicz: *Problem wieczności świata w traktacie Arystotelesa „O niebie”*, s. 217-229; Natalia Żelasko: *Pojęcie tragiczności u Arystotelesa i Nietzschego. Analiza porównawcza*, s. 231-246.

RECENZJE I NOTY. Jerzy Breś: *Wzywając imienia Boga* (Richard Schaeffer: *O języku modlitwy*), s. 245-251; Adam A. Dura: *Henryk Elzenberg: „Ostatni europejczyk” albo arystokrata myśli i ducha* (Włodzimierz Tyburski: *Elzenberg*), s. 253-261; Krystyna Skurjat: *Sens filozofii piękna* (Józef Lipiec: *Powrót do estetyki*), s. 263-271; Beata Szyłko: *Znaczenie Oświecenia w kulturze europejskiej* (Zbigniew Drozdowicz: *Filozofia Oświecenia*), s. 273-278.

Vol. 45 2008. ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Marek Łagosz: *Filozofia jako wiedza pozytywna*, s. 5-24; Ks. Krzysztof Śnieżyński: *„Człowiek jako wola sensu”*, s. 25-43.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Witold Mackiewicz: *Subtelna wzniosłość egzystencji*, s. 45-60; Damian Leszczyński: *Hegemonia: taktyka bez strategii* (E. Laclau i Ch. Mouffe), s. 61-80; Adrian Kuźniar: *Naturalizm metaetyczny a wyjaśnienia procesów społeczno-politycznych*, s. 81-98.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Bohdan Chwedeńczuk: *Zachęta do filozofii, z pomocą Rogera Penrose’a*, s. 99-110; Andrzej Stępnik: *O nauczaniu filozofii raz jeszcze*, s. 111-121; Anita M. Superson: *Nauczanie w nowym duchu konserwatyizmu*, s. 123-134.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Stanisław Łojek: *O tryumfie (platońsko-chrześcijańskiej) wieczności nad (presokratejską) nieśmiertelnością*, s. 135-182; Marcin Jeziorski: *O możliwości poznania w obliczu transcendencji przedmiotu* (Husserl), s. 153-162.

RECENZJE I NOTY. Aleksander Gemel: *Dialektyka krytycznej solidarności* (Max Horkheimer: *Krytyka instrumentalnego rozumu*), s. 163-170; Marcin Jeziorski: *Aktualność sporu Ingardena z Husserlem w świetle ontologii istnienia* (Waldemar Kmieciowski: *Istnienie idealne i intencjonalne*), s. 171-182; Jan Krasicki: *Filozofia twórczej negacji* (Jacek Uglik: *Michała Bakunina filozofia negacji*), s. 183-188; Tomasz Kupś: *Miłość do Kierkegaarda* (Przemysław

Bursztyka i in.: *Miłość i samotność*), s. 189-197; Kinga Marulewska: *Niezbędność rozważań o wolności* (Marek Szulakiewicz, Zbigniew Karpus, red.: *Wolność w epoce poszukiwań*), s. 199-203; Sławomir Stasikowski: *Kant i Heidegger o metafizyce* (Ks. Roman Rożdżeński: *Problem metafizyki w filozofii Kanta i Heideggera*), s. 205-211; Andrzej Stępnik: *Czy wszechświat został zaprojektowany?* (Tobias D. Wabbel, red.: *Czy przed Wielkim Wybuchem był Bóg?*), s. 213-218; Aleksandra Syrek: „Autorytet całkiem niepoprawny”, s. 219-222; Piotr Szalek: *Filozofowie o pamięci* (Zofia Rosińska, red.: *Pamięć w filozofii XX wieku*), s. 223-228; Ks. Krzysztof Śnieżyński: *Czy katolicy muszą dziś jeszcze obawiać się Kanta?* (Norbert Fischer: *Kant und der Katholizismus*), s. 229-237.

Vol. 46 2008. ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Mariusz Mazurek: *Wyjaśniająca funkcja mocnych zasad antropicznych w kosmologii*, s. 5-25; Tomasz A. Puczyłowski: *Niewiedza i wszechwiedza*, s. 27-46.

POLEMIKI I DYKUSJE. Bogusław Wolniewicz: *O wartości życia - względnej i bezwzględnej*, s. 47-58; Jan Szmyd: *Kryzys moralności w świecie ponowoczesnym*, s. 59-76; Andrzej Stępnik: *Stracone szanse. Na marginesie pewnej książki*, s. 77-87.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Tomasz Femiak: *O psychoontologii*, s. 89-106; Barbara Wiśniewska-Paź: *Psychologizm „versus” antypsychologizm*, s. 107-122.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Paweł Okołowski: *Dwie religie materializmu: Lukrecjusz i Lem*, s. 123-136; Tomasz Wojtas: *Schopenhauerowskie inspiracje filozofii kultury Stanisława I. Witkiewicza*, s. 137-150; Piotr S. Mazur: *Działanie celowe - między prakseologią a providencją ludzką*, s. 151-162; Janusz Idźkowski: *Kontemplacja a „mowa serca”*, s. 163-174.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. Ewa Chudoba: *Horyzonty pragmatyzmu*, s. 175-184.

RECENZJE I NOTY. Tomasz Femiak: *Co jest rzeczywiste? O ukrytych preferencjach ontologicznych* (Krzysztof Mudyń: *W poszukiwaniu prywatnych orientacji ontologicznych*), s. 185-192; Mieczysław Jagłowski: *Społeczeństwo obywatelskie* (Eugeniusz Górski: *Civil Society, Pluralism and Universalism*), s. 193-200; Mieczysław Jagłowski: *Trzecia odsłona filozofii J. Ortegi y Gasset* (Ryszard Gaj: *Ortega y Gasset*), s. 201-207; Kinga Marulewska: *Poławiacze pereł* (Hannah Arendt: *Walter Benjamin 1892-1940*), s. 207-214; Ilona Matejko: *Aktualność Kantowskiej idei wiecznego pokoju* (Sebastian Żukowski: *Praktyczne implikacje teoretycznych założeń wiecznego pokoju I. Kanta w duchu globalizacji*), s. 215-219; Tomasz Mazur: *Czym nie jest filozofia kultury?* (Z. Rosińska, J. Michalik, red.: *Co to jest filozofia kultury?*), s. 221-224; Mieczysław Omyła: *Kurs logiki ogólnej* (Grzegorz Malinowski: *Logika ogólna*), s. 225-228; Andrzej Stępnik:

Wokół genów i memów (Alan Grafen, Mark Ridley, red.: *Richard Dawkins. Ewolucja myślenia*), s. 229-234.

Vol. 47 2009. ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Paweł Sikora: *Percepcja i jej przedmiot a problem metafizyki*, s. 5-22.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Bogusław Wolniewicz: *Melioryzjn „contra” pejoryzm*, s. 23-37; Witold Mackiewicz: *O relatywizacji wartości życia ludzkiego*, s. 39-47; Józef L. Krakowiak: *Życiowa etyka konkretna czy intencjonalne postpowanie humanizmu?*, s. 49-54; Andrzej Stępnik: *O filozofii pozytywnej, zdrowym rozsądku i aprioryzmie ewolucjonistycznym*, s. 55-62; Roman P. Godlewski: *Błądność ontologiczna samobójstwa*, s. 63-69.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Roman Konik: *Niedostosowanie dydaktyczne filozofii i jego źródła*, s. 71-75; Tomasz Mazur: *Niedostosowanie filozofii i filozofia niedostosowania*, s. 77-82.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Ks. Krzysztof Śnieżyński: *Pytając o „sens życia”*, s. 83-106; Halina Walentowicz: *Filozofia a nauka w teorii społecznej Szkoły Frankfurckiej*, s. 107-128; Ryszard Philipp: *O pojęciu wolności u Schopenhauera*, s. 129-152; Łukasz Mańczak: *Filozoficzne fundamenty teorii społecznych i politycznych Thomasa Hobbesa*, s. 153-168; Maria Zowisto: *Hermeneutyka zła radykalnego w filozofii Kanta i Ricoeura*, s. 169-186; Ewa Wyrębska: *Filozofia polityki w myśli Kanta*, s. 187-206; Stanisław Hanuszewicz: *Kantowska obrona teizmu naturalistycznego*, s. 207-216; Błażej Olżewski: *„Skandal filozoficzny” czyli przyczynek do historii recepcji myśli G. Berkeleya*, s. 217-231.

RECENZJE I NOTY. Ryszard Gaj: *Mackiewicz popularyzuje filozofię współczesną* (Witold Mackiewicz: *Filozofia współczesna w zarysie*), s. 233-236; Aleksander Gemel: *Apologia Nietzschego* (Franz Overbeck: *Nietzsche. Zapiski przyjaciela*), s. 237-243; Andrzej Stępnik: *Odpowiedzialność w świecie trzepoczących motyli* (Anna Jedynak: *Odpowiedzialność w globalnej wiosce*), s. 245-250; Karol Toeplitz: *O filozofii XX wieku* (Włodzimierz Kaczocho: *Studia z filozofii XX wieku*), s. 251-254.

Vol. 48 2009. ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Bogusław Wolniewicz: *O tak zwanym wywodzie jak z procy*, s. 5-12; Michał Tyburski: *Formalizacja rozumowania przyczynowo-skutkowego w logice*, s. 13-30; Jan Szmyd: *Świadomość poznawcza i tożsamość podmiotowa człowieka współczesnego a mass-media*, s. 31-46.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Bohdan Chwedeńczuk: *Historia filozofii według Gadacza*, s. 47-72; Witold Mackiewicz: *Anatomia zła*, s. 73-82; Małgorzata Czarnocka: *Człowiek wielowymiarowy. Dwie próby ontologicznego ujęcia*, s. 83-100; Andrzej Stępnik: *Racjonalność instrumentalna samobójstwa*, s. 101-107.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Maciej Woźniczka: *Neutralność czy zaangażowanie aksjologiczne w edukacji filozoficznej?*, s. 109-126; Adam Włodarczyk: *Wyjaśnianie naukowe jako wartość poznawcza*, s. 127-144.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Andrzej Stępnik: *W stronę nowego paradygmatu, czyli Popper a teoria ewolucji Darwina*, s. 145-161; Maja Pietrzak: *O potrzebie niepewności. Heideggera koncepcja bycia-w-świecie*, s. 163-176; Aleksander Gemel: *Historiozofia symboliczna*, s. 177-191; Anna Kozanecka-Dymek: *Systemy „Tense Logie” oraz ich stosowalność w naukach przyrodniczych*, s. 193-217; Klaudia Carlos-Machej: *Taniec wartością polskiej kultury narodowej*, s. 219-240.

RECENZJE I NOTY. Stefan Konstańczak: *Kosmopolityzm w etyce?* (Kwame A. Appiah: *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych*), s. 241-246; Piotr Stankiewicz: *Ateizm Richarda Dawkinsa* (Richard Dawkins: *Bóg urojony*), s. 246-252; Joanna Zegzula-Nowak: *Reminiscencje o myśli Feliksa Koniecznego* (Sonia Bukowska: *Filozofia polska wobec problemu cywilizacji*), s. 253-258.

Vol. 49 2010. ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Damian Leszczyński: *Polityka zbawienia. O filozoficznych aspektach świeckiej eschatologii*, s. 5-29; Małgorzata Czarnocka: *W sprawie zmiany statusu epistemologii*, s. 31-53.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Paweł Okołowski: *Bierdiajew a Kroński*, s. 55-74; Marian Przełęcki: *Czy ludzie są dobrzy?*, s. 75-82; Anna Brożek: *Skąd się biorą rozbieżności w naszych ocenach estetycznych?*, s. 83-92; Joanna Zegzula-Nowak: *Spór o tożsamość filozoficzną Władysława Tatarkiewicza*, s. 93-112; Witold Maciekiewicz: *Czy sofista może być politykiem?*, s. 113-118.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Marcin Będkowski: *Jak ocenić regres Bradleya?*, s. 119-135; Tomasz Puczyłowski: *Uwagi o definicji kłamstwa*, s. 137-156; Anna Michalska: *Dekonstrukcja problemu demarkacji*, s. 157-177; Magdalena Wilejczyk: *Rodzaje i wartość przyjemności według niektórych filozofów starożytnych*, s. 179-193; Wojciech Fenrich: *Moore i Wittgenstein w obronie świata zewnętrznego*, s. 195-206.

RECENZJE I NOTY. Tomasz Femiak: *O psychoterapii filozoficznej* (Lech Ostasz: *Psychoterapia filozoficzna*), s. 207-217; Paweł Piotrowski: *Słoń a filozofia wychowania* (Stanisław Jedynak, Jerzy Kojkol, red.: *Encyklopedia filozofii wychowania*), s. 219-226.

POŻEGNANIA. Bogusław Wolniewicz: *Ulrich Schrade (1943-2009)*, s. 227-228; Jan Zubelewicz: *Ulrich Schrade (21.07.1943-15.11.2009)*, s. 228-232.

Vol. 50 2010. ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Ryszard Panasiuk: *Bóg filozofów*, s. 5-24; Małgorzata Czarnocka: *Metafizyka a symboliczna natura prawdy*, s. 25-45; Jarosław Mrozek: *Niebyt w matematyce?*, s. 47-58.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Bogusław Wolniewicz: *O idei losu*, s. 59-71; Aldona Pobjewska: *Jeszcze raz o edukacji filozoficznej*, s. 73-78; Anna Brożek: *Uwagi o pojęciu dobra*, s. 79-84; Jacek Jadacki: *Bywają ludzie, którzy bywają dobrzy i bywają źli*, s. 85-88; Marian Przełęcki: *Uwagi do uwag Anny Brożek i Jacka Jadackiego*, s. 89-92; Anna Wojtowicz: *Czego uczy nas spór o pluralizm?*, s. 93-108; Bohdan Chwedeńczuk: *Czy istnieją pytania filozoficzne?*, s. 109-121; Michał Tempczyk: *Czy nauka się zestarzeje?*, s. 123-138.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Mieczysław Omyła: *Intuicja w naukach formalnych*, s. 139-155; Agnieszka Smrokowska-Reichmann: *Idea sprawiedliwości w „Between facts and norms” J. Habermasa*, s. 157-175; Tomasz Femiak i in.: *Czy Sokrates polubiłby kawę?*, s. 177-191.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Steffen Dietzsch, Leila Kais: *Krajobraz jako antropologiczna metafora u Nietzschego*, s. 193-209; Bożena Czernecka-Rej: *O dwóch filozofiach logik(i)*, s. 211-226; Wojciech Torzewski: *Pojęcie dziejowości u Karla Jaspersa*, s. 227-239; Joanna Obrębska: *Logika zmian dychotomicznych jako rachunek nadbudowany nad klasycznym rachunkiem zdań*, s. 241-259.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. Roman Darowski SJ: *Wincenty Buczyński (1789-1853) i jego rola w odnowie tomizmu*, s. 261-272.

RECENZJE I NOTY. Aleksander Gemel: *Transcendentalna poetyka asteizmu* (Friedrich Schlegel: *Fragmenty*), s. 273-281; Szymon Kolwas: *Neolemizm* (Paweł Okołowski: *Materia i wartości. Neolukrecjanizm Stanisława Lema*), s. 283-287; Marta Dorenda: *Wspólnota autonomicznych jaźni?* (Michael Sandel: *Liberalizm a granice sprawiedliwości*), s. 289-292; Bogusław Wolniewicz: *Sprostowanie*, s. 293; Witold Mackiewicz (oprac.): *Zawartość numerów „Edukacji Filozoficznej” (1/1986 - 30/2000)*, s. 295-334; Paweł Okołowski: *Indeks osób „Edukacji Filozoficznej” (1-50)*, s. 335-352.

Opracował: Witold Mackiewicz

Autorów „Edukacji Filozoficznej” prosimy o nadsyłanie papierowych wydruków tekstów podpisanych własnoręcznie, z pisemną **propozycją wykorzystania materiału na łamach naszego pisma**. Do przesyłki należy dołączyć dyskietkę 3,5 z plikiem dokumentowym WORD-2000, albo płytę CDR WORD-2000, 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 21,- zł
(z vat – 5,00 %)

338834

„EDUKACJĘ FILOZOFICZNĄ” na terenie kraju sprzedają następujące salony i punkty sprzedaży detalicznej **„RUCH” (kolportaż trwa dwa miesiące!)**:

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 (bez ograniczeń czasowych).