

Edukacja Filozoficzna

W NUMERZE MIĘDZY INNYMI

- Grzegorz Karwasz: *Koniec nauki? Na razie nam nie grozi;*
- Magdalena Wilejczyk: *Problem materii pierwszej u Platona i Arystotelesa;*
- Anna Michalska: *Uwagi o stanie filozofii na tle nauk szczegółowych;*
- Marian Przełęcki: *Religia jako element kultury;*
- Bohdan Chwedeńczuk: *Tworzenie pojęć i pojęcie stanowiska. Na marginesie sporu o zapładnianie in vitro;*
- Witold Mackiewicz: *Spacer z Melpomeną po salonach kapitalizmu;*
- Paweł Sikora: *Tezy o Marksie. Z punktu widzenia libertarianizmu;*
- Roman Godlewski: *Przedmiotowa irracjonalność samobójstwa;*
- Aldona Pobojewska: *Dialog w metodzie sokratejskiej i na zajęciach warsztatowych z filozofii;*
- Marcin Trepczyński: *Ad Deum et memorandum, czyli mnemotechnika w dydaktyce Bonawentury;*
- Karol Michalski: *Jaspers o Heideggerze. Zapis do historii filozofii egzystencji;*
- Katarzyna Tuszyńska: *Problematyka kobiecości w filozofii Simone de Beauvoir;*
- Monika Stasiuk: *Heideggerowskie inspiracje w analizie egzystencjalnej Ludwiga Binswanger;*
- Christian Wolf: *Słowo wstępne o filozofii;*

oraz recenzje i noty.

NOTY O AUTORACH:

- Grzegorz Karwasz – prof. dr hab., Instytut Fizyki, UMK w Toruniu,
kierownik Zakładu Dydaktyki Fizyki;
Magdalena Wilejczyk – dr, adiunkt, Katedra Prawa, Uniwersytet
Ekonomiczny we Wrocławiu;
Anna Michalska – dr, adiunkt, Zakład Teorii Poznania
i Filozofii Nauki, IFiS PAN, Warszawa;
Marian Przełęcki – prof. dr hab., emerytowany wykładowca logiki,
Instytut Filozofii UW;
Bohdan Chwedeńczuk – dr hab., emerytowany wykładowca filozofii,
Instytut Filozofii, Uniwersytet Warszawski;
Paweł Sikora – dr, adiunkt, Instytut Filozofii, UMCS w Lublinie;
Roman Piotr Godlewski – dr, adiunkt, Instytut Filozofii,
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy;
Robert Marszałek – dr hab., adiunkt, Zakład Filozofii Społecznej,
Instytut Filozofii, Uniwersytet Warszawski;
Aldona Pobojevska – dr, adiunkt, Katedra Epistemologii i Filozofii
Nauki, Instytut Filozofii, Uniwersytet Łódzki;
Marcin Trepczyński – mgr, doktorant, Instytut Filozofii, UW;
Karol Michalski – dr filozofii, Rastefeld, Austria;
Katarzyna Tuszyńska – mgr, doktorantka, IFiS PAN w Warszawie;
Monika Stasiuk – mgr, doktorantka, Instytut Filozofii UW w Warszawie.



Edukacja Filozoficzna

**UNIwersytet Instytut Filozofii
Warszawski 52 2011 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. 302
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

Grzegorz Karwasz - <i>Koniec nauki? Na razie nam nie grozi</i>	5
Magdalena Wilcjczyk - <i>Problem materii pierwszej u Platona i Arystotelesa</i> ..	19
Anna Michalska - <i>Uwagi o statusie filozofii na tle nauk szczegółowych</i>	33

POLEMIKI I DYSKUSJE

Marian Przełęcki - <i>Religia jako element kultury</i>	55
Bohdan Chwedeńczuk - <i>Tworzenie pojęć i pojęcie stanowiska. Na marginesie sporu o zapłodnienie in vitro</i>	63
Witold Mackiewicz - <i>Spacer z Melpomeną po salonach kapitalizmu</i>	81
Paweł Sikora - <i>Tezy o Marksie. Z punktu widzenia libertarianizmu</i>	93
Roman Godlewski - <i>Przedmiotowa irracjonalność samobójstwa</i>	103
Robert Marszałek - <i>O pewnej lekturze obowiązkowej</i>	111

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

Aldona Pobjowska - <i>Dialog w metodzie sokratejskiej i na zajęciach warsztatowych z filozofii</i>	123
Marcin Trepczyński - <i>Ad Deum et memorandum, czyli mnemotechnika w dydaktyce Bonawentury</i>	137

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

Karol Michalski - <i>Jaspers o Heideggerze. Zapis do historii filozofii egzystencji</i>	149
Katarzyna Tuszyńska - <i>Problematyka kobiecości w filozofii Simone de Beauvoir</i>	161
Monika Stasiuk - <i>Heideggerowskie inspiracje w analizie egzystencjalnej Ludwiga Binswängera</i>	179

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA

Christian Wolf - <i>Słowo wstępne o filozofii</i>	199
---	-----

RECENZJE I NOTY

Ilona Matejko - <i>Prawda, prawo i autorytet w teorii moralnej Wilhelma Ockhama</i> (K. Kornacka: <i>Prawda, prawo, autorytet</i>).....	205
Cezary J. Olbromski - <i>Ingarden o czasie</i> (F. Kobiela: <i>Filozofia czasu R Ingardena</i>)...	211
Agnieszka Smrokowska-Reichmann - <i>Państwo jako dzieło sztuki?</i> (K.Guczalska: <i>Czytajac Hegla na nowo</i>).....	215

CONTENTS

ARTICLES AND DISSERTATIONS

Grzegorz Karwasz - <i>Any Near End of Science?</i>	5
Magdalena Wilejczyk - <i>The Prime Matter Problem in Plato and Aristotle</i> ...	19
Anna Michalska - <i>Remarks on the Status of Philosophy in Light of the Natural Science</i>	33

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Marian Przełęcki — <i>Religion as an Element of Culture</i>	55
Bohdan Chwedeńczuk - <i>Creation of Ideas and an Idea of Standpoint. The Problem of In Vitro Impregnation</i>	63
Witold Mackiewicz — <i>The Walk with Melpomene Throughout Drawing-Rooms of Capitalism</i>	81
Paweł Sikora - <i>Theses on Marx. From Libertarianism Point of View</i>	93
Roman Godlewski - <i>An Objective Irrationality of Suicide</i>	103
Robert Marszałek - <i>On Any Obligatory Text</i>	Ill

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

Aldona Pobjewska - <i>Dialogue in the Socratic Method in Philosophical Workshops</i>	123
Marcin Trepczyński - <i>Ad Deum et memorandum or Mnemotechnique in Bonaventure's Didactics</i>	137

REKONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Karol Michalski - <i>Jaspers on Heidegger. Remarks on History of Existential Philosophy</i>	149
Katarzyna Tuszyńska - <i>The Womanhood in Simone de Beauvoir's Philosophy</i>	161
Monika Stasiuk - <i>Heideggerian Inspirations in Ludwig Binswanger's Existential Analysis</i>	179

ANNOUNCEMENTS, NEWS, ARCHIVAL MATERIALS

Christian Wolf - <i>Preface to Philosophy</i>	199
---	-----

REVIEWS AND NOTES

Dona Matejko - <i>Truth, Right and Authority in Vilhelm Ockham's Moral Theory (K. Kornacka: Prawda, prawo, autorytet)</i>	205
Cezary J. Olbromski - <i>Ingarden on Time (F. Kobiela: Filozofia czasu R Ingardena)</i>	211
Agnieszka Smrokowska-Reichmann - <i>State as an Artwork (K.Guczalska: Czytając Hegla na nowo)</i>	215

GRZEGORZ KARWASZ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

KONIEC NAUKI? NA RAZIE NAM NIE GROZI!

Prof. Michał Tempczyk, filozof przyrody, a przy tym kolega fizyk, stawia w numerze 50 „Edukacji Filozoficznej” istotne pytanie: „Czy istnieje granica rozwoju nauki?” [1]. Czy w niedalekiej przyszłości osiągniemy wiedzę tak kompletną, że dalsze poznanie nie będzie konieczne i/lub możliwe? Pytanie pojawiło się w książce J. Horgana *Koniec nauki* [2] tłumaczonej przez M. Tempczyka. Autor, dziennikarz „Scientific American”, w oparciu o wywiady z naukowcami z różnych dziedzin wnioskuje nie tyle o końcu nauki, co raczej o załamaniu tradycyjnych paradygmatów. J. Horgan wyciąga wniosek z widocznego (ale właściwszym słowem byłoby *apparent*, czyli pozornego) stanu stagnacji, w jakim znalazły się nauki przyrodnicze wobec wielu nierozwiązanych zagadnień. Również M. Tempczyk reasumuje swój tekst stwierdzeniem: „Teza o zbliżającym się końcu nauki jest coraz bardziej uzasadniona”.

Pęknięć w strukturze współczesnej nauki jest wiele. Jednym z zagadnień jest na przykład teoria ewolucji. Świątowano niedawno rocznicę darwinizmu, a teoria ta nadal nie odpowiada na wiele podstawowych zagadek, jak choćby przeżywalność form pośrednich (słonia ze *średnią*, nie długą ale i nie krótką trąbą), zagadnienie zbieżnej ko-ewolucji organów komplementarnych, czy choćby zbyt szybkie tempo ewolucji całości życia biologicznego, w porównaniu z wiekiem Ziemi i znanymi częstotliwościami powstania mutacji.

Przeświadczenie o końcu nauki było również powszechne pod koniec XIX stulecia, w mechanicystycznej filozofii Macha czy w głosach fizyków, że dalszego rozwoju można oczekiwać w postaci poprawiania kolejnych cyfr po przecinku w dobrze już poznanych wielkościach. Przewrót w postaci hipotezy kwantów Plancka a następnie mechaniki relatywistycznej wskazały, jak dalece były to prognozy bezprzedmiotowe.

Czym sytuacja obecna, na przełomie tysiącleci, przypomina tę sprzed stu lat? Naszym zdaniem, podobnie jak wówczas, wiele z istniejących paradygmatów napotkało na granicę *fizyczną* rozwoju. Jednocześnie, podobnie jak pod koniec XIX wieku, wiele wyników doświadczalnych pojawiło się zupełnie nieoczekiwanie i nie bardzo potrafimy je wyjaśnić. (W pokazaniu sukcesów i porażek, a następnie sposobów obejścia trudności naukowych użyjemy notacji *heglowskiej*, choć filozofii Hegla nie podzielamy.)

Teza 1. Mechanika kwantowa pozwala dziś, prawie sto lat po jej powstaniu, nie tylko na wyjaśnianie, ale i na *projektowanie* mikroświata. Na czym to projektowanie polega? Otóż, zamiast próbować setki leków, tak jak to było w przypadku antybiotyków, możemy strukturę leku wyliczyć. Jednym z najbardziej spektakularnych sukcesów mechaniki kwantowej jest *Viagra*. Wiedząc, że dla określonego działania fizjologicznego niezbędne jest uwolnienie cząsteczki tlenu azotu NO w określonym receptorze, zaprojektowano strukturę leku, która tę funkcję spełnia. Podobnie, nowoczesne ogniwa fotowoltaiczne muszą efektywnie zbierać energię światła słonecznego, w szerokim zakresie widma (tj. dla wszystkich kolorów). Zazwyczaj barwnik o określonym kolorze absorbuje tylko wąski przedział światła - chlorofil jest w rozwarze czerwony (a dokładniej dwa typy chlorofilu absorbują w komplementarnych zakresach widma). Jaki kolor powinien mieć barwnik dla uzyskania szerokiego zakresu absorpcji? Najlepiej jakiś brązowo-bury. I taki kolor ma skomplikowana cząsteczka, z atomem rutenu w środku, zaprojektowana specjalnie do ogniw najnowszej generacji, następnie zsyntetyzowana, opatentowana i kosztująca setki dolarów za gram [3]. Ale za to, ogniwo fotowoltaiczne składa się ze zwykłej białej farby ściennej (tlenu tytanu) i ma wydajność 10%, nie gorzej niż drogie ogniwa krzemowe.

Antyteza 1. Ale, obliczenia mechaniki kwantowej wymagają rozwiązania równania Schrödingera, określającego ruch elektronów na orbitach dookoła jądra w atomie. Dla atomu wodoru, z jednym elektronem, dokonano tego zaraz na początku ery mechaniki kwantowej, w sposób analityczny. Ale już dla cząsteczki wodoru, z dwoma elektronami (i dwoma jądrami) poprawne wyliczenie zostało przeprowadzone dopiero w 1963 roku, przez W. Kolosa i L. Wolniewicza [4] z użyciem pierw-

szych komputerów IBM do użytku cywilnego: należało uwzględnić oddziaływanie nie tylko elektronu z jądrem ale i z drugim elektronem. I tak, im więcej elektronów, tym więcej oddziaływań do wyliczenia (i wyników częściowych obliczeń do zapamiętania). Według W. Kohna, twórcy metody pozornie mniej dokładnej ale alternatywnej dla równania Schrödingera, już dla atomu z 10 elektronami (atomu neonu) ilość komórek pamięci komputera musiałaby przekroczyć ilość atomów we Wszechświecie.

Synteza 1. Mniej więcej w tym samym czasie co W. Kołos i L. Wolniewicz uzyskali pierwszy wielki sukces mechaniki kwantowej w wersji Schrödingera, dwóch innych autorów stworzyło metodę, która wówczas była niedokładana, nieużyteczna, wręcz niepotrzebna. Metoda W. Kohna i J. Shama [5] nie daje informacji o pojedynczych elektronach, tylko o *sumarycznej* energii układu. Ale, w zamian pozwala na obliczenie własności kwantowych dużych cząsteczek. Rezygnujemy więc z istotnej porcji informacji o mikroświecie (którą nazwalibyśmy informacją *dokładną*), ale uzyskujemy część dla nas *użyteczną*.

Mamy tu znakomity przykład „końca nauki” ale i jego obchodzenia: poznanie nasze napotyka na nieprzekraczalną granicę, ale rezygnujemy z części wiedzy (o położeniach elektronów), adoptujemy nową metodę i dokonujemy kolejnego kroku, *ekonomizując* zakres wiedzy.

Teza 2. Inną, podobnie ograniczoną przestrzenią poznania są współczesne teorie cząstek elementarnych (i ten temat M. Tempczyk precyzyjnie podejmuje, tak w artykule, jak i w swojej najnowszej książce [6]). Otóż trwałych i niepodzielnych, a znanych nam dziś cząstek jest jedynie kilka, wśród nich elektron z ekranu telewizora i fotony, np. we wiązce światła z lasera. Nawet protony, w jądrach atomowych, składają się z mniejszych obiektów, zwanych kwarkami. Są trzy rodziny kwarków, licząc od pary najlżejszej, z których składają się proton i neutron, aż do kwarków ważących tyle co atom żelaza. Wartości mas tych kwarków są bardzo dziwne, nie tworząc żadnej (na nasz ludzki gust) prawidłowości: $3+1.5$, $7+2$; 1.5 tys., $105+33$; 170 tys., 4.7 tys. GeV/c² (zob. np. [7]).

Skąd to wiemy? Z doświadczeń, jak w akceleratorze w CERNie: w podziemnym tunelu o długości 27 km pędzą elektrony (lub protony) z prędkościami prawie równymi prędkości światła, w próżni jak w kosmo-

się, a ich lot jest zakrzywiany potężnymi magnesami z nadprzewodników, utrzymywanymi w temperaturze minus 270°C. A dlaczego takie masy, a nie inne, nie mamy pojęcia.

Antyteza 2. Jedna z teorii cząstek elementarnych, teoria „strun” zakłada, że obserwowane przez nas cząstki nie są pierwotnymi obiektami fizycznymi, ale drganiami własnymi (czyli o ściśle określonej częstotliwości) innych obiektów, zwanych strunami. Filozoficznie przypomina to poszukiwania harmoniki sfer przez Keplera, których nie znalazł, ale w zamian sformułował poprawne prawa mechaniki planet. Teoria strun jest więc jakby przejawem *platonizmu*, obserwujemy nie obiekty, ale ich pobrzękiwanie w kosmosie.

Synteza 2. Niestety, po trzydziestu i więcej latach rozwoju teoria strun nie pozwoliła na „wyciągnięcie pająka z dziupli”, jak to dobrze oddaje włoskie powiedzenie. Nie potrafimy z teorii strun przewidzieć ani mas, ani innych własności cząstek elementarnych. Zaś jej weryfikacja eksperymentalna, przy obecnym stanie wiedzy technicznej o magnesach nadprzewodnikowych, wymagałaby akceleratora o średnicy Wszechświata. „W tym sensie - stwierdza prof. Pitaevski¹ - teoria strun nie jest weryfikowalna doświadczalnie”. W myśl przyjętych standardów naukowych, teoria strun nie zasługuje więc na miano *teorii*, a jest jedynie *hipotezą*. Granicą poznania, podobnie jak w mechanice kwantowej, staje się ograniczoność Wszechświata, a w zasadzie ograniczenie metody: poszukiwanie cząstek elementarnych za pomocą akceleratorów z odchyłaniem magnetycznym. Nie potrafimy zbudować silniejszych magnesów - są one z nadprzewodników, a zbyt silne pole magnetyczne (przez te magnesy wytworzone) niweluje stan nadprzewodnictwa i magnes przestaje działać. Natknęliśmy się na fizyczną granicę budowy akceleratorów! Potrzebna jest zarówno teoria alternatywna dla teorii strun, jak i nowe metody doświadczalne.

Teza 3. Jeszcze „brutalniejsze” granice poznania nałożyła na nas Natura w zakresie kosmologii. Pytanie, czy Wszechświat jest skończony, czy nie, po odkryciu A. Michelsona stałej prędkości światła (1887 r.) jest w zasadzie bezprzedmiotowe. Horyzontem *przestrzennym* naszej wiedzy

¹ Współautor największego, dziesięciotomowego kursu fizyki teoretycznej, przypuszczalnie najwybitniejszy w dzisiejszych czasach fizyk teoretyczny.

jest tu sam wiek Wszechświata. Potrafimy zajrzeć do granic przestrzennych Wszechświata, ale tylko do odległości, jaką przebyło światło w ciągu tych (ostatnich) 13,7 mld lat. Jeżeli istnieje cokolwiek dalej niż ta odległość, jest dla nas niepoznawalne. Rację należy więc przyznać Mikołajowi Kopernikowi, który pisał „Wszechświat, którego granic nie znamy, ani zapewne znać nie możemy.”

Granica poznania jest jednak znacznie bardziej dotkliwa. Poznanie, poprzez ogląd docierającego światła, jest poznaniem biernym. Wysłanie aktywnego obserwatora załamuje się na innym ograniczeniu, znanym już w średniowieczu J. Buridianowi. Jego prawo *impetus* mówi, że ciało rozpędzone porusza się wiecznie. Z drugiej strony, jak zauważył Kartezjusz, a za nim Newton, aby jakiegokolwiek ciało rozpędzić, musimy na nie działać *odpowiednio* długo. W dzisiejszej notacji mówimy, że zmiana $\Delta(mv)$ pędu ciała jest równa iloczynowi siły F przez czas jej działania

$$\Delta(mv) = F \Delta t$$

gdzie m jest masą, v - prędkością, a t czasem.

Niemożliwe jest, już na gruncie mechaniki *klasycznej*, uzyskanie przez ciało o niezerowej masie dowolnie wielkiej prędkości, gdyż wymaga to odpowiednio długiego czasu. Podróż do granic Wszechświata nie jest możliwa, przynajmniej dla *ograniczonej* czasowo (tj. śmiertelnej) jednostki.

Antyteza 3. Czy można wyobrazić sobie mechanikę bez praw bezwładności? Oczywiście że tak, taka była niejako mechanika Arystotelesa: do potrzymania ruchu było niezbędne stałe działanie siły. Tak jak można skonstruować matematycznie spójny świat z innymi formami prawa grawitacji niż to Newtona, można by wyobrazić sobie świat, w którym rozpędzanie odbywałoby się natychmiastowo, jak wystrzał po zwolnieniu cyngla, i zatrzymanie też (a do utrzymania ruchu sfer niebieskich niezbędne stałe wachlowanie skrzydłami przez aniołów...). Prawo bezwładności jest więc bardziej prawem *filozoficznym* wymagającym, aby przyczyna i skutek były oddzielone czasem Δt działania niż prawem matematycznym. A mechanika Einsteina, w której *masa efektywna* ciała rozpędzanego do granicy prędkości światła rośnie *asymptotycznie* do

nieskończoności, czyni ograniczenie czasowo-przestrzenne człowieka jeszcze bardziej dotkliwym.

Pomysłów na obejście ograniczenia czasowo-przestrzennego literatura *science-fiction* i *paranauki* wymyśliły mnóstwo: od telepatii po tunele czasowo-przestrzenne. Dla żadnego z tych pomysłów nie znaleźliśmy procedur powtarzalnej weryfikacji doświadczalnej. A tymczasem zagadek doświadczalnych jest już aż za dużo!

Wniosek 3. Kosmologia szczególnej teorii względności nałożyła dodatkowe bariery na poznanie już ograniczone przez zasadę bezwładności Buridiana. *Ogólna* teoria względności jest natomiast czymś, czego konsekwencji nie potrafimy nawet dokładnie ocenić. Według profesora Hallera [7], w rozwiązaniu równania Einsteina „drzemie” zapewne dziesięć tysięcy składników, z których znamy tylko trzy lub cztery: i) przestrzeń ulega zakrzywieniu w pobliżu masy - odchylenie promienia światła przechodzącego w pobliżu Słońca jest dwa razy większe, niż to wynikałoby z teorii Newtona (weryfikacja doświadczalna w czasie zaćmienia Słońca w 1919 roku), ii) czas w polu grawitacyjnym się wydłuża (doświadczenie Pounda - Rebki przesunięcia częstotliwości promieniowania gamma spadającego w polu grawitacyjnym, 1959), iii) promień światła po wirującej trajektorii zamkniętej biegnie inaczej niż po linii prostej (efekt de Sittera), iv) wirująca Ziemia pociąga za sobą czasoprzestrzeń, jak łyżka kisiel (efekt Lense’a - Thirringa, potwierdzenie doświadczalne 1996, zob. np. [8]). I na tym w zasadzie koniec naszych *obecnych* możliwości doświadczalnych weryfikacji teorii Einsteina. Potrzebne są nowe pomysły.

Doświadczalne stwierdzenie, że widzimy zaledwie 4% Wszechświata, bo resztę stanowi ciemna energia i ciemna masa, należy uznać za największą klęskę specjalistów tak od kosmologii, jak od cząstek elementarnych. Z drugiej strony, ta klęska to wyzwanie i dla nowych metod doświadczalnych, i dla teorii. Wikipedia angielska omawia rozmieszczenie galaktyk we Wszechświecie pod hasłem „Finger of God”. Oj! już raz, w latach 60. XX wieku Anglicy nadali hipotezie G. Lemaître’a (*nb.* też kanonik katedry, jak Kopernik, tylko że w Malinas) ironiczną nazwę Big Bang, i zaraz po tym, po odkryciu szumu mi-

krofalowego z początków Wszechświata, musieli tę nazwę przyjąć na serio...

Teza 4. Kolejną klęskę, i/lub wyzwanie, przynosi kryptografia kwantowa. Kryptografia kwantowa bierze początek z pytania zadanego przez Rosena, Podolsky'ego i Einsteina w 1935 r [9]. Zanim to pytanie podamy, przypomnimy jedno z praw *zachowania* w fizyce, a mianowicie prawo zachowania momentu pędu. Mówi ono najkrócej, że rozpędzone koło, lub kręcąca się wokół własnej osi kula ziemską, zachowuje *kierunek* osi obrotu. To samo prawo dotyczy obiektów mikroskopowych, jakimi są atomy, a także kwanty światła - fotony.

Rosen, Podolsky i Einstein postawili pytanie następujące: jeśli zostanie wytworzona para fotonów (lub elektronów, atomów) w stanie o ustalonym momencie pędu i fotony te zostaną wysłane w przeciwnie strony świata, to pomiar stanu jednego fotonu *natychmiastowo* dostarcza informacji o stanie drugiego fotonu. Mielibyśmy więc sposób na złamanie granicy prędkości światła w przekazie informacji, a co za tym idzie, złamanie zasady przyczynowości. Niestety, informacja o stanie drugiego, odległego fotonu jest znowu „bezużyteczna” - nic z tym odległym fotonem zrobić nie możemy. I aby przekazać koledze, jaki foton leci w jego kierunku, i tak musimy skorzystać ze zwykłej linii telefonicznej. Zasada przyczynowości nie jest więc naruszona.

Anty 4. Dwa fotony pozostają *splątane* w sensie, że pomiar na jednym z nich pozwala natychmiast przewidzieć stan jego splątanego partnera. Jednakże nie potrafimy informacji o stanie jednego z fotonów wykorzystać do manipulowania stanem drugiego. Splątanie wytwarza natychmiastowe korelacje między zdarzeniami w odległych laboratoriach, ale zabrania nad nimi kontroli. Ta zależność jest podstawą kryptografii kwantowej. W kryptografii kwantowej próba pochwycenia zakodowanego sygnału powoduje jego unicestwienie. Stoi za tym skomplikowana matematyka. Zapytałem jednego z twórców, prof. Pawła Horodeckiego, jak to działa. Odpowiedział: „No i z tym jest problem. Potrafimy wyliczyć, jak to działa, ale wyjaśnić - nie!”. Kryptografia kwantowa w postaci gotowych urządzeń była wykorzystana np. w przesyłaniu danych między stadionami w trakcie Mistrzostw Piłki Nożnej w 2010 r. w Republice Południowej Afryki. Twórca gdańskiej szkoły kryptografii

kwantowej, prof. Ryszard Horodecki, nazywa tę dziedzinę jednak „sukcesem komercyjnym a intelektualnym upokorzeniem” - działa, ale nie wiemy jak!².

Niestety, matematyka współczesna staje się tak skomplikowana, że o ile nie uruchomimy jakichś specjalnych zasobów struktur biologicznych w mózgu (85% jest ich w stanie beczynności), nie opanujemy specjalnych sposobów nauczania, lub nie wypracujemy nowych meta-teorii prostszych do zrozumienia, będziemy musieli w coraz większym stopniu zawierać równaniom matematycznym. W tym samym numerze „Edukacji Filozoficznej” [11] opisany jest przypadek twierdzenia Fermata zanotowanego na marginesie książki w 1639 roku, a udowodnionego w 1996 roku. Udowodnionego, należy dodać, na 120 stronach, z wykorzystaniem komputerów do operacji logiczno-dedukcyjnych, oraz sprawdzonego, na zlecenie Międzynarodowej Unii przez pięciu wybranych matematyków świata. Według ich zgodnej opinii, dowód jest poprawny. Pozostaje tylko im zawierzyć, że tak jest.

5. Czy, widząc, że do tej pory fizyka współczesna radzi sobie dobrze z kolejnymi problemami, nie należy się spodziewać rewolucji naukowych? Wręcz przeciwnie, czekają nas one, niezwykle szybko i niezwykle głębokie. Ścieżka tych rewolucji będzie taka sama, jak zawsze: nowy aparat matematyczny zastosowany tam, gdzie się go nie spodziewaliśmy. Tak było z ogólną teorią względności, gdzie pojęcia geometrii wyjaśniają istnienie grawitacji, tak było z mechaniką falową, gdzie pojęcia z akustyki zostały wprowadzone do opisu punktowych cząstek materialnych. Wiele z bardzo istotnych odkryć fizyki doświadczalnej ostatnich lat nie znajduje zadowalającej teorii.

² Jeszcze jedna uwaga odnośnie do ducha mojej wypowiedzi, którą [Grzegorz] cytujesz i przekładasz na proste rozumienie. Pod określeniem „sukces komercyjny a intelektualne upokorzenie” chciałem wyrazić dyskomfort wynikający z napięcia intelektualnego spowodowanego serią odkryć takich fenomenów, jak kwantowa kryptografia, kwantowa teleportacja czy gęste kodowanie mających swą „laboratoryjną” reprezentację, a dalekim od jasności obrazem tych zjawisk. I jeszcze jedno: fakt, że zostały one odkryte po ponad pół wieku i to nie przez prominentów fizyki kwantowej, uczy nas dużego dystansu do naszych nawet najwybitniejszych osiągnięć. Podkreślam to, ponieważ czytelnicy skłonni są do wyciągania skrajnych wniosków z tego typu sentencji. [R. Horodecki]

Nie chodzi tu bynajmniej tylko o kosmologię. Od początku XX wieku wiemy, że niektóre metale, jak np. rtęć, ołów, w bardzo niskich temperaturach, niewiele powyżej zera bezwzględnego, stają się idealnymi przewodnikami - prąd płynie przez nie prawie wiecznie. Zjawisko zostało wyjaśnione dopiero w połowie XX wieku, na podstawie analogii z tzw. kondensatem Bosego-Einsteina (ten ostatni to kolejna „specjalność” toruńskich laboratoriów). W 1986 r. G. Bednorz i K. Alex odkryli, że nadprzewodnikami, i to w znacznie wyższych temperaturach (nie pojedynczych kelwinów, ale około 100 K) stają się, o dziwo, nie metale, ale ceramiki, będące w temperaturze pokojowej znakomitymi izolatorami. Mija ponad 20 lat, więcej niż między doświadczeniem Michelsona a jego wyjaśnieniem przez Einsteina, a teorii nadal brak. Być może, teoria takich nadprzewodników nie powinna opisywać świata jako trójwymiarowego, ale jako świat fraktalny, z wymiarem np. 214? Jak pisaliśmy w [12] potrzebna jest, zapewne, zupełnie nowa matematyka.

6. Przypomnijmy tu rewolucję Plancka: przed wprowadzeniem hipotezy kwantów próbował on, na różny sposób, połączyć dwa działy: termodynamikę oraz promieniowanie elektromagnetyczne wynikające z równań Maxwella. Udało mu się to zupełnie nieźle, wzory podane przez Plancka pod koniec XIX wieku wyjaśniały obserwowane rozkłady natężenia promieniowania, w zależności od jego długości fali, całkiem dobrze. Ale w październiku 1900 roku pojawiły się jednak dane doświadczalne, różniące się nieco od teorii Plancka. Planck przejął się krytyką i w kilka tygodni stworzył nową teorię, w której musiał założyć istnienie porcji energii (kwantów). I tak, za początek fizyki współczesnej uważa się datę jego wykładu w Berlinie, 14 grudnia 1900 roku. Sam Planck tej rewolucji nie przyjął - jeszcze w 1914 roku krytykował pojęcie fotonu, wprowadzone przez Einsteina (1905 r.) a będące konsekwencją hipotezy kwantów. (...) Dziś, próbuje się połączyć teorie kwantów z kosmologią, ale „nadal pajak z dziupli wyjść nie zamierza”. Zapewne, szukać należy zupełnie gdzie indziej.

7. Wracając do teorii ewolucji - to też zapewne potrzebne są nowe metody i nowe pomysły. W dziedzinie zupełnie odległej od biologii, jaką są doświadczenia nad rozpraszaniem elektronów, w 2001 roku pojawiło się odkrycie zupełnie nieoczekiwane. Wierzono, że największe

spustoszenie w strukturach biologicznych czyni radioaktywność o dużych energiach³. Tymczasem okazało się, że elektrony o bardzo niskich energiach, wręcz zerowych, tną DNA w taki sposób, że może ono pozostać biologicznie aktywne. Odkryto nowy, nieoczekiwany mechanizm (zmiennego, regulowanego natężeniem promieniowania kosmicznego) tempa mutacji [14].

8. I wreszcie pytanie ostatnie, bardziej z *etyki* niż z *epistemologii*. „Czy *musimy* wszystko wiedzieć?”- pyta prof. L. Pitajewski. Pytanie o tyle zaskakujące, że od dawna, szczególnie w środowiskach intelektualnych, panuje zgodność poglądów, że nie wszystko musimy *posiadać*. Wiedza wydaje się być dobrem na tyle „nieszkodliwym”, że nasz pęd w kierunku nieograniczonego jej kumulowania wydaje się nie mieć końca, ani też wewnętrznych ograniczeń. Jesteśmy przekonani, w naszym ludzkim zadufaniu, że przekraczanie kolejnych barier wiedzy nie jest bynajmniej naganne, a jak najbardziej wskazane. Czy nie jest to nadmierny przerost ambicji, coś w rodzaju nowej wieży Babel?

Natura narzuca naszemu poznaniu twarde ograniczenia. Potrafimy je jednak jakoś obejść, kolejnymi naukowymi rewolucjami. Wniosek, jaki się nam nasuwa, to że ta pozorna cisza, to właśnie cisza na przedpolu nadciągającej rewolucji. Jak w przedsionku burzy, zupełnie nie wiadomo, skąd burza nadciągnie, ale nadejdzie na pewno.

P.S. Pozostaje jeszcze do sprecyzowania zdanie autora o wnioskach Horgana, o przeżywaniu się paradygmatów. Wnioski te są, oczywiście, spuścizną po filozofii Th. S. Kuhna o przyczynach rewolucji naukowych. Według Kuhna, jest to nabrzmiewanie przyczyn niejako *społecznych* - przekonania naukowców o konieczności zmiany sposobu rozumienia wszechświata.

Jako fizyk doświadczalny, po trzydziestoletniej praktyce w laboratorium uważam, że to sama Natura, dostarczając (zmuszona) nam *nowych* danych, egzekwuje tę zmianę paradygmatu. Kluczowy przykład Kuhna: Kopernik nie stworzył teorii z powodów „przekonania” czy zamiłowania do filozoficznego piękna przyrody. W 1497 roku, z kolegą-nauczycielem

³ Przez „radioaktywność” rozumiemy promieniowanie gamma, w mniejszym stopniu wysokoenergetyczne elektrony i cząstki alfa.

w Bolonii, przeprowadził pomiary średnicy Księżyca w nowiu (w trakcie przesłonięcia jasnej gwiazdy, Aldebarana) i te wyniki były *sprzeczne* z teorią Ptolemeusza. Zaś teoria o środku wszechświata stała się nie do utrzymania po odkryciu przez Galileusza mini-systemu planetarnego Jowisza (*nb.* znacznie lepiej wyjaśnionego przez najnowsze modele komputerowe jako wynikający z hipotezy Lamarcka o powstaniu z obłoku gazowego niż sam System Słoneczny). Tak więc *doświadczenie* (a może ono być także natury humanistycznej) wymaga od nas rewolucji, a nie nasze przekonanie.

Ponadto, podkreślamy jeszcze raz, rewolucje nie odbywają się metodą „wziął, i wynalazł”. Pomysł jest znacznie wcześniej niż *konieczność* jego przyjęcia. Tak zresztą rozpoczyna swoje dzieło i sam Kopernik. Torunianin znalazł system heliocentryczny, z pomocą innych kolegów w Padwie (bo sam nie znał greki), w pismach, które po upadku Konstantynopola trafiły do Włoch. Pomysł był u Greków (Pitagorejczyków), Kopernik „tylko” go udowodnił.

Summary

We would not expect any near End of Science. Examples from quantum mechanics, elementary particles, cosmology, all them teach us that a particular method can reach the end of its productivity and/or utility but at the same time (or with some delay) complementary methods are invented, lifting our knowledge by another step. Further, we should be prepared that less and less of Science can be directly understood by us: we must believe that artifacts created by us (mathematical description, computers) do the job of explaining Science correctly.

Key words: epistemology, quantum mechanics, scientific revolution.

Literatura:

- [1] Tempczyk, *Czy nauka się zestarzeje?*, „Edukacja Filozoficzna” 50, (2010) s. 123-138.
- [2] Horgan J., *Koniec nauki czyli o granicach wiedzy u schyłku ery naukowej*, przeł. M. Tempczyk, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.
- [3] Grätzel M., *Solar Energy Conversion By Dye-Sensitized Photovoltaic Cells*, Inorganic Chemistry 44, 6841-6851 (2005).
- [4] Kolos W., L. Wolniewicz L., *Nonadiabatic Theory for Diatomic Molecules and Its Application to the Hydrogen Molecule*, Rev. Mod. Phys. 35, 473-483 (1963).
- [5] Kohn W., L.J. Sham L. J., *Self-Consistent Equations Including Exchange and Correlation Effects*, Phys. Rev. 137, A1697 (1965)
- [6] Tempczyk M., *Ontologia świata przyrody*, TAIWPN Universitas Kraków, 2005.
- [7] Karwasz G., *Kwarki i skwarki*, Na ścieżkach fizyki współczesnej. Wystawa wirtualna
http://dydaktyka.fizyka.umk.pl/Wystawy_archiwum/z_omegi/kwarki_2c.html
http://dydaktyka.fizyka.umk.pl/Wystawy_archiwum/z_omegi/kw-masa.html
- [8] Heller M., *Einstein, Wszechświat i my*, XXXVII Zjazd Fizyków Polskich, Warszawa 2004, Wykład zaproszony, <http://postepy.fuw.edu.pl/zjazdy/2005-Warszawa/PF-2006-3-Heller.pdf>
- [9] Karwasz G., *E pur si muove*, On the track of Modern Physics, EU S&S 020721 Project
http://dydaktyka.fizyka.umk.pl/Physics_is_fun/posters/gen-rel35.ppt
- [10] Einstein A., Podolsky B., Rosen N., *Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete?* Phys. Rev. 47, 777-80 (1935).
- [11] Omyła M., *Intuicja w naukach formalnych*, „Edukacja Filozoficzna” 50, 139-155 (2010).
- [12] G. Karwasz, *Experimental Modern Physics: why do we need new Mathematics*,

Bulletin de la Societe des Sciences et des Lettres de Łódź; Serie: Recherches sur les Deformations, Volume LVII, 2009, 89-96 (2008)

[13] M. Planck, *Ueber das Gesetz der Energieverteilung im Normalspectrum*, von Max Planck. (In Andersen Form mitgeteilt in der Deutschen Physikalischen Gessellschaft Strung vom 19. October Und vom 14. December 1900, Verhandlungen 2. p. 202 und p. 237 1900.) Annalen der Physik. IV. Folge. 4 (1901).

[14] G. Karwasz, *DNA, elektrony i ewolucja*, Na ścieżkach fizyki współczesnej. Wystawa wirtualna, [http://dydaktyka.fizyka.umk.pl/-Wystawy archiwum/z.omegi/ewolucja.html](http://dydaktyka.fizyka.umk.pl/-Wystawy%20archiwum/z.omegi/ewolucja.html)

MAGDALENA WILEJCZYK

Uniwersytet Ekonomiczny, Wrocław

PROBLEM MATERII PIERWSZEJ U PLATONA I ARYSTOTELESA

Według Platona, $\chi\acute{o}\rho\alpha$ to „ciemny i trudny do pojęcia” gatunek bytu, który „obejmuje zawsze wszystko, lecz w żaden sposób nie przyjmuje nigdy formy podobnej do którejś z tych, które wchodzi w jej skład. Jest ona bowiem z natury materią zdolną do formowania każdej rzeczy. Jest wprawiana w ruch i dzielona na figury przez przedmioty, które w nią wchodzi. Dzięki ich działaniu posiada już to ten wygląd, już to inny”¹. Jednoznaczna interpretacja zamieszczonej w *Timajosie* charakterystyki $\chi\acute{o}\rho\alpha$ wywołuje pewne trudności, ponieważ przedstawiony tam obraz owej „trudnej do pojęcia” rzeczy można rozumieć dwojako: bądź jako opis materii, a zwłaszcza materii pierwszej, bądź jako opis przestrzeni oraz miejsca. Z jednej bowiem strony, stwierdzenie, że ten rodzaj bytu nie posiada żadnej własnej formy i wyglądu, natomiast jego rolą jest podejmowanie wszelkich form i kształtów obcych, nadawanych mu przez inne byty², wskazywałoby na materię, z drugiej zaś, wyraźne słowa Platona, że $\chi\acute{o}\rho\alpha$ „ofiarowuje pobyt u siebie wszystkim przedmiotom”, będąc dla nich „siedzibą” oraz „schronem”³, wskazywałoby na przestrzeń albo miejsce. Porównanie owego czynnika do matki jako tej, „w której coś się rodzi”, wskazywałoby na substrat, ale znów stwierdzenie, że jest to „rzecz niewidzialna”, dostrzegalna nie zmysłami, lecz za pomocą niejednoznacznego czy ciemnego wręcz rozumowania, ponownie prowadziłyby interpretację w kierunku przestrzeni oraz miejsca. Nie może więc dziwić, że oba sposoby rozumienia $\chi\acute{o}\rho\alpha$ znalazły w literaturze swych obrońców. Część autorów akcentuje zatem te ustępy, w któ-

¹ Platon: *Timajos* 50 c, tłum. P. Siwek. Warszawa 1986.

² Platon: *Timajos* 50 c-e.

³ Platon: *Timajos* 49 a, 52 b.

rych Platon określa $\chi\acute{o}\rho\alpha$ jako to, w czym przebywają rzeczy, a więc jako miejsce lub - ze względu na dość ogólny charakter opisywanego bytu - jako bardziej abstrakcyjną od miejsca przestrzeń; inni znów przywołują te fragmenty, z których zdaje się wynikać, że postrzega Platon $\chi\acute{o}\rho\alpha$ raczej jako coś, z czego wytworzone są poszczególne rzeczy, a więc jako ich materię, i to materię pierwszą, skoro zostaje ona przedstawiona jako nieposiadająca żadnych własnych form i kształtów.

Sądzę jednak, że spojrzenie na zawarty w tym dialogu opis $\chi\acute{o}\rho\alpha$ z perspektywy pewnego większego fragmentu pozwala wytłumaczyć Platona z owej, być może zresztą zamierzonej i świadomej, dwuznaczności, $\chi\acute{o}\rho\alpha$ jest samodzielnym, istniejącym jeszcze przed rozpoczęciem działalności stwórczej przez demiurga, bezkresnym bytem, któremu dopiero boskie działanie naśladujące idee nadaje kres i określenia. Jak się wydaje, uprawnia to do przyjęcia założenia, że przystępujący do stworzenia świata zmysłowego demiurg musiał dysponować zarówno tym, „z czego”, jak i tym, „w czym” owe odbicia idei mogłyby znaleźć egzystencję. Jeśli zatem $\chi\acute{o}\rho\alpha$ jest tym bytem, dzięki któremu realizują się odwzorowania idei, to w sposób nieuchronny nasuwa się właśnie ten dwoisty jej charakter: po pierwsze, idee realizują się „z niej” jako z materii, bo to ona dostarcza materialnego tworzywa poszczególnym rzeczom, ale - po drugie - realizują się również „w niej” jako miejscu, gdyż dostarcza ona także przestrzeni, w której owe odwzorowania idei mogą się urzeczywistniać i przebywać. Interpretacja ta jest zresztą w jakimś sensie zgodna z opinią Arystotelesa, który w obliczu wspomnianych trudności przyjął ostatecznie, że w *Timajosie* dokonał Platon utożsamienia przestrzeni i materii⁴.

Wnikliwa lektura analizowanego fragmentu *Timajosa* pozwala ponadto na sformułowanie ważnego spostrzeżenia, iż mianowicie materii wyrażonej w postaci $\chi\acute{o}\rho\alpha$ przyznaje Platon w tym dialogu istnienie w pełni samodzielne i od idei zupełnie niezależne. Wyprzedza ona bowiem działanie Demiurga, który ją co prawda kształtuje, usiłując opanować jej nieokreślone i nieznające miary tendencje, ale ona sama, będąc niestworzona, istnieje jeszcze przed jego twórczym działaniem, co czyni ją od świata starszą, co więcej, starszą nawet od samego czasu. O ile bowiem

⁴Arystoteles: *Fizyka* 209 b, tłum. K. Leśniak. Warszawa 1968.

czas jest, według Platona, dziełem Demiurga, jest stworzonym przez niego obrazem bytu wiecznego i samej wieczności⁵, o tyle materia nie posiada jakiejś własnej, poprzedzającej ją samą idei. Choć może się to wydawać niezgodne z przyjmowanym zazwyczaj, ale przecież potocznym oraz uproszczonym wyobrażeniem Platońskiego idealizmu, zgodnie z którym świat i poszczególne zmysłowe rzeczy są czymś wyemanowanym przez idee, czymś wobec nich pochodnym oraz wtórnym, to w rzeczywistości okazuje się, że, według Platona, podstawą zmysłowego świata jest całkiem od tego czynnika duchowego niezależna $\chi\acute{o}\rho\alpha$. Zatrzymany w symetryczne idee Demiurg materię tę określa, ale sam musi uwzględnić nie tylko treści wynikające z idei, ale również konieczność płynącą z materii⁶. Z niej, a zarazem w niej kształtuje najbardziej podstawowe składniki materialnego świata: poszczególne rodzaje trójkątów, a następnie cztery elementy, ale już na tym etapie musi się liczyć z tendencjami obecnymi w samej materii⁷. W jeszcze większym stopniu płynąca z niej konieczność ujawniać się będzie w dalszych stadiach kształtowania świata, ponieważ ograniczona ilość elementów, posiadających przy tym ściśle już określone właściwości, wpływa bezpośrednio na rodzaj i charakter rzeczy, które mogą być z nich wytworzone. W największym zaś stopniu konieczność owa krępuje nas - najbardziej w materię uwikłanych, bo najbardziej od początku oddalonych, powstałych z tego, co zginęło, które znów wytworzone było z tego, co wcześniej przestało istnieć, a tamto - z jeszcze wcześniejszego. Mimo, że sama w sobie nieokreślona, stanowi materia źródło konieczności, ponieważ to, co w świecie idei może bez przeszkód współistnieć ze sobą, niepomne na czas oraz na ograniczenia płynące z uwzględnienia innych idei, tutaj - po zmieszaniu z materią - musi być z nią, ze sobą nawzajem, a także z czasem dokładnie uzgodnione.

Pomimo tego, że w porównaniu z ideami i z Demiurgiem materia wydawać by się mogła przyczyną mniej istotną lub wręcz podrzędną, nie znajdziemy w *Timajosie* jakichkolwiek przejawów jej lekceważenia. Nie dokonuje bowiem Platon w tym dialogu żadnego wartościowania po-

⁵ Platon: *Timajos* 37 d - 38 c.

⁶ Platon: *Timajos* 48 a.

⁷ Platon: *Timajos* 53 a - 61 a.

szczególnych gatunków bytu, a zwłaszcza obce mu jest, tak charakterystyczne dla czasów nowożytnych oraz dla chrześcijaństwa, utożsamienie czynnika materialnego z upadkiem oraz złem. Całkowicie słuszna jest więc opinia G. E. R. Lloyd'a, w myśl której opisana w *Timajosie* materia, stanowiąca źródło konieczności i zmienności zjawisk, „nie jest aktywną zasadą, która przeciwstawia się Demiurgowi jako siła zła, lecz jest raczej biernym oporem, jaki nieuporządkowana substancja stawia zamysłowi Demiurga”⁸. Filozofia Platona nie wyraża konfliktu tego, co materialne, oraz tego, co duchowe, ani też zależności jednego od drugiego, lecz raczej ich współtrwanie i współobecność - a może nawet ich pojednanie, w tej przynajmniej mierze, w jakiej współistnienie $\chi\omega\rho\alpha$ i $\acute{\iota}\delta\epsilon\acute{\alpha}$ w poszczególnych rzeczach jest faktem najbardziej elementarnym, w świetle dialogów Platona nie pozbawionym zresztą swego piękna.

Trafnie zauważono w literaturze, że istnieją dość wyraźne analogie między przyjętymi przez Platona w *Timajosie* czterema rodzajami bytu oraz wyróżnionymi przez tego filozofa w *Filebie* czterema elementami wszystkich rzeczy⁹. I tak, pozbawiona określeń $\chi\omega\rho\alpha$ ma swój odpowiednik w $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\upsilon\nu$, stanowiąca źródło określeń $\acute{\iota}\delta\epsilon\acute{\alpha}$ - w $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$, stworzony przez Demiurga świat składa się z rzeczy doskonale pasujących do opisu tych, o jakich czytamy w *Filebie*, a więc będących mieszaniną tego, co nieograniczone, oraz tego, co ograniczające, natomiast stwarzający ów świat Demiurg pełni funkcję przyczyny zmieszania kresu i bezkresu, w *Filebie* utożsamionej z umysłem. Z drugiej jednak strony, analogie te należy formułować z ostrożnością, gdy bowiem G. Reale pisze, że „diada staje się materią zmysłową” oraz że mimo iż jej nie wyczerpuje, to jednak $\chi\omega\rho\alpha$ należy do diady”¹⁰, dokonuje utożsamienia, którego zasadność jest wątpliwa. W obrębie filozofii Platona spotykamy bowiem kilka aspektów rzeczywistości, które zostają uznane za nieokreślone: po pierwsze, materialna $\chi\omega\rho\alpha$, po drugie, niematerialna, będąca podłożem i „materią” myślenia diada, i po trzecie

⁸ G. E. R. Lloyd: *Nauka grecka od Talesa do Arystotelesa*, tłum. J. Lesiński. Warszawa 1998, s. 69-70. /

⁹ G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. E. I. Zieliński. Lublin 2005, s. 170; A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa 2000, s. 293.

¹⁰ G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 117, 174.

αἰῖον, który może być prawdopodobnie rozumiany w obu tych aspektach. W moim przekonaniu nie jest zatem trafne uznanie przez G. Reale przynależności χώρα do diady w świetle bardzo wyraźnej w tekstach Platona granicy między sferami tego, co materialne χώρα oraz tego, co duchowe i inteligibilne (diada), które współistnieją co prawda ze sobą, ale nie tracą własnej odrębności.

Przedstawiony wyżej opis platońskiej χώρα nasuwa, nie bez racji, silne skojarzenia z πρώτη ὕλη, której opis znajdujemy w pismach Arystotelesa. Konieczność przyjęcia istnienia materii pierwszej wywodzi Arystoteles z dwóch przede wszystkim źródeł. Pierwsze z nich stanowi fakt wzajemnej przemiany czterech elementów. Choć bowiem przyjęte przez Arystotelesa στοιχεῖα, a więc: ogień, powietrze, woda oraz ziemia, w pełni pokrywają się z wyróżnionymi przez Empedoklesa czterema korzeniami wszystkich rzeczy, to jedna z ważniejszych różnic między obu myślicielami polega na tym, że o ile Empedokles założył całkowitą jakościową niezmiennosc czterech elementów i wykluczył możliwość ich wzajemnych przeobrażeń, o tyle Arystoteles, powołując się na obserwowane fakty doświadczenia, przemiany takie dopuścił i uwzględnił. Konsekwencją takiego stanowiska była z kolei konieczność wskazania wspólnego owym czterem pierwiastkom podłoża, na którego gruncie mogłyby się one nawzajem w siebie przeobrażać. Pojęcie zmiany wymaga bowiem według Arystotelesa wskazania nie tylko tych jakości albo stanów, pomiędzy którymi przemiana ta zachodzi, ale również czegoś obu tym stanom wspólnego, co samo zmianie nie podlega, lecz ją w sobie umożliwia i przyjmuje, stanowiąc jej podłoże. Skoro zaś cztery elementy są ciałami o najprostszych jakościach zmysłowych, więc podłożem ich wzajemnych przeobrażeń musi być ciało od nich samych jeszcze prostsze, zdolne do podjęcia wszystkich posiadanych przez nie, a nierzadko przeciwnych sobie, właściwości. Ciałem tym jest właśnie pozbawiona wszelkich zmysłowych określeń materia pierwsza¹¹.

Drugim powodem skłaniającym do przyjęcia istnienia πρώτη ὕλη jest dogłębna analiza procesów powstawania i ginięcia, które Arystoteles stara się odróżnić od zwykłej zmiany jakościowej. Ta ostatnia charakte-

¹¹ Arystoteles: *O powstawaniu i ginięciu* 329 a, 332 a - b, 334 a - b, tłum. L. Regner. Warszawa 1981.

ryzuje się bowiem tym, że nie obejmuje ani istoty, ani samego tworzywa danej rzeczy, lecz dotyczy jedynie jakości dla niej akcydentalnych, co powoduje, że bez trudu można wskazać pewne dostrzegalne zmysłami podłoże, które trwa w tej zmianie i samo przeobrażeniom nie ulega, podejmując w sobie obie przeciwstawne właściwości¹². Proces powstawania tym natomiast odróżnia się od zmiany jakościowej, że obejmuje zarówno istotę, jak i tworzywo danej rzeczy, doprowadzając do całkowitego jej przeobrażenia. To zaś powoduje w konsekwencji, że nie utrzymuje się w tym przypadku nic trwałego, postrzegalnego zmysłami, co łączyłoby powstające i ginące, i co mogłoby uchodzić za wspólne im podłoże¹³. Według Arystotelesa okoliczność, że postrzeganie zmysłowe istnienia takiego substratu w tym wypadku nie poświadcza, wprost przeciwnie sugeruje, jakby nie było niczego wspólnego temu, co powstało, i temu, co zginęło, nie uprawnia jednak do twierdzenia, że podłoża takiego nie ma. Jak bowiem w przypadku każdej zmiany jakościowej, tak i w przypadku powstawania i ginięcia musi istnieć pewne wspólne obu tym stanom podłoże, swego rodzaju substrat istnienia oraz nieistnienia. Jest nim właśnie niedostrzegalna zmysłami materia pierwsza: „podłoże pierwsze i naczelne zdolne do przyjmowania przeobrażeń będących powstawaniem i ginięciem”¹⁴. Określenie to przypomina oczywiście opis *χώρα*, będącej według Platona tym gatunkiem bytu, który „obejmuje zawsze wszystko, lecz w żaden sposób nie przyjmuje nigdy formy podobnej do którejś z tych, które wchodzi w jej skład. Jest ona bowiem z natury materią zdatną do formowania każdej rzeczy. Jest wprawiana w ruch i dzielona na figury przez przedmioty, które w nią wchodzi. Dzięki ich działaniu posiada już to ten wygląd, już to inny”¹⁵.

Sam Arystoteles przypisuje zatem ostatecznie materii pierwszej dwa zadania. Po pierwsze, jako podłoże wzajemnej przemiany elementów jest ona „bytem, który jest w możności ciałem wyposażonym w jakości zmysłowe”¹⁶. Po drugie zaś, jako substrat powstawania i ginięcia jest

¹² Arystoteles: *O powstawaniu i ginięciu* 317 a, 319 b.

¹³ Arystoteles: *O powstawaniu i ginięciu* 317 a, 319 b - 320 a.

¹⁴ Arystoteles: *O powstawaniu i ginięciu* 320 a.

¹⁵ Platon: *Timajos* 50 c.

¹⁶ Arystoteles: *O powstawaniu i ginięciu* 329 a.

Jakby tworzywem dla bytów, które powstają” i „przyczyną, która jest możliwością istnienia i nieistnienia”¹⁷. Dalsza charakterystyka ujawnia ponadto, że materia pierwsza, choć myślowo nie jest jedna i wydaje się być od poszczególnych rzeczy oddzielona, to jednak w rzeczywistości jest jednością i istnieje jako jedno wspólne tworzywo dla wszystkich rzeczy, tworzywo zarazem od nich nieoddzielne, a więc zajmujące to samo dokładnie miejsce co ich własna rozciągłość¹⁸. Stwierdzenia powyższe, przypisujące materii pierwszej cechy poniekąd się wykluczające, jak np. to, że mimo iż ma być wszystkim rzeczom wspólna, to jednak zarazem od poszczególnych rzeczy nieoddzielna, stają się bardziej zrozumiałe dopiero wtedy, gdy uwzględnimy zastrzeżenie Stagiryty, zgodnie z którym materia pierwsza nie istnieje aktualnie jako samodzielny i odrębny byt, lecz ma istnienie jedynie potencjalne w tym znaczeniu, że my możemy się jedynie do niej, jako posiadającej wymienione cechy, myślowo zbliżyć, ale uzyskanie na gruncie doświadczenia czystej jej postaci jest ostatecznie niemożliwe.

Nie ulega zatem wątpliwości, że występujące w obrębie filozofii Arystotelesa pojęcie materii pierwszej stanowi nawiązanie do platońskiej nauki o $\chi\omega\rho\alpha$, zwłaszcza jeśli prawdziwa jest opinia, zgodnie z którą „nie ma takiego działu pism Arystotelesa, w którym nie powtarzałyby się poglądy *Timajosa*”¹⁹. Pomiedzy obu tymi spojrzeniami na pierwotne tworzywo zachodzą jednak także i różnice, a prócz tych oczywistych, wynikających z odmiennej, przypisywanej mu przez obu filozofów roli, a zwłaszcza problematycznego uznania go przez Arystotelesa za podłoże powstawania i ginięcia, najważniejsza, wskazywana przez samego Stagirytę polega na tym, że o ile on sam wielokrotnie podkreśla, że materia pierwsza nie posiada niezależnej od poszczególnych rzeczy egzystencji, o tyle Platon traktuje $\chi\omega\rho\alpha$ jako samodzielny byt istniejący w sposób aktualny²⁰. Dla Arystotelesa materia pierwsza jest więc raczej pewną myślową granicą, do której próbuje dotrzeć umysł poszukujący najprostszych, najmniej zróżnicowanych postaci materii, natomiast dla Platona

¹⁷ Arystoteles: *O powstawaniu i ginięciu* 335 a.

¹⁸ Arystoteles: *O powstawaniu i ginięciu* 320 b.

¹⁹ B. Farrington: *Nauka grecka*, tłum. Z. Glinka. Warszawa 1954, s. 145.

²⁰ Arystoteles: *O powstawaniu i ginięciu* 329 a, 332 b.

χώρα stanowi pierwotne, ale jak najbardziej przy tym realne, samodzielnie istniejące tworzywo, którym dysponował Demiurg, tworząc świat.

Wydaje się, że w odróżnieniu od πρώτη ὕλη, która w ciałach istnieje jedynie potencjalnie, stanowiąc problem raczej dla umysłu niż dla zmysłów, platońska χώρα jest zmysłom o wiele bliższa, ostatecznie bowiem wiele zawartych w *Timajosie* stwierdzeń pozwala ją rozumieć jako dotykalmą i widzialną materialność wszystkich zjawisk. Uwzględniając to ostatnie spostrzeżenie, można zauważyć, że tylko częściowo zasadna jest wspomniana uwaga Arystotelesa, mająca być zresztą zarzutem, w myśl której Platon niezgodnie z rozumowaniem i z faktami przyjął odrębne istnienie tego pierwotnego tworzywa. Dopuszczył je bowiem rzeczywiście jako takie, ale tylko przed rozpoczęciem działań przez Demiurga, natomiast po ich ukończeniu cała potencjalność χώρα została, jak należy sądzić, przetworzona i zaktualizowana w poszczególnych rzeczach, tkwiąc w nich od tej pory immanentnie i tracąc w ten sposób przymiot samodzielnego i odrębnego istnienia.

Sądzę, że można w tym miejscu zaryzykować postawienie tezy, że w obrębie samej filozofii Arystotelesa występowanie πρώτη ὕλη jest problematyczne i nie zawsze w pełni zgodne z pozostałymi aspektami myśli tego filozofa. Jeśli bowiem przyjmuje Stagiryta, że istnieje takie pierwotne podłoże, na którego gruncie cztery elementy nawzajem się w sobie przekształcają, podłoże będące zarazem ostatecznym substratem wszystkich innych rzeczy, to dopuszcza w ten sposób istnienie tego, co sam zarzuca innym. Zdaniem Arystotelesa istotną konsekwencją przyjęcia przez filozofów milezyjskich jednej wspólnej dla wszystkich zjawisk, choć mającej wyraźną zmysłową postać zasady, było bowiem wykluczenie możliwości zachodzenia ściśle rozumianego powstawania i ginięcia, ponieważ wszystkie takie przeobrażenia musiały być przy takim założeniu traktowane jedynie jako przekształcenia tej pierwotnej zasady²¹. To samo można w tym miejscu zarzucić Arystotelesowi, a więc że skoro materia pierwsza trwa - choć co prawda tylko potencjalnie - we wszystkich rzeczach, to wszelkie ewentualne ich przeobrażenia są w rzeczywistości jedynie przekształceniami tej pierwotnej materii, a

²¹ Arystoteles: *O powstawaniu i ginięciu* 314 a - b, 332 a.

skoro tak, to ściśle rozumiane powstawanie i ginięcie również na gruncie filozofii Arystotelesa przestaje być możliwe.

Druga wątpliwość związana jest z relacją zachodzącą między czterema elementami oraz pozostałymi aspektami i postaciami materialności. Trzeba w tym miejscu przypomnieć, że według Arystotelesa konstytutywnymi dla charakterystyki czterech elementów są wyłącznie jakości postrzegane za pośrednictwem zmysłu dotyku²². Jeśli zatem materia pierwsza stanowi podłoże wzajemnych przemian czterech elementów, to nie może być materią pierwszą w sensie absolutnym, ponieważ taką powinna być materia wspólna nie tylko właściwościom dotykowym, ale również wzrokowym i słuchowym, stanowiąca podłoże nie tylko dla ciepła i zimna, wilgoci i suchości, ale także dla barw i dźwięków.

Kolejna wątpliwość dotyczy samej zasadności przyjmowania materii pierwszej, w takiej bowiem przede wszystkim płaszczyźnie - potrzeby oraz zasadności - analizuje to zagadnienie Arystoteles, uznając, że materii pierwszej nie można co prawda za pomocą zmysłów postrzec, ale na konieczność jej istnienia wskazują oczywiste argumenty rozumu. Trudno odmówić słuszności Arystotelesowi, gdy wielokrotnie podkreśla, że myślowe ujęcie jakiegokolwiek zmiany wymaga wskazania zarówno jakości, w obrębie których zmiana ta zachodzi, jak i jej podłoża, czyli tego, co zmianie nie ulega, zachowując swą tożsamość. Nasuwa się jednak pytanie, czy na pewno zachodzi potrzeba przyjmowania takiego podłoża, które miałyby być dla wszystkich rzeczy wspólne? Zmiana zachodzi wszakże między dwoma konkretnymi stanami, dla których rzeczywiście musi istnieć coś, co je łączy i stanowi substrat ich przemiany. Wydaje się jednak, że całkowicie wystarczające jest przyjęcie podłoża wspólnego dla tych dwóch konkretnych, przekształcających się w siebie rzeczy, nie ma natomiast potrzeby zakładania istnienia jednego podłoża wspólnego dla wszystkich bytów. Nawet zatem wówczas, gdy przeobrażającymi się w siebie rzeczami są ciała najprostsze, czyli elementy, np. woda i powietrze, nie ma żadnej konieczności, ażeby podłożem ich przeobrażenia musiała być czysta, niczym niezdeterminowana

²² M. Wilejczyk: *Filozofia przyrody Arystotelesa - wokół koncepcji czterech elementów*. Wrocław 2008, s. 12 i n.

materia pierwsza, lecz wystarczy, że będzie to po prostu materia obu tym pierwiastkom wspólna, do pewnego stopnia określona, choć w zakresie właściwości jeszcze od nich samych prostsza. Jest więc oczywiste, że rzeczy, które się nawzajem w siebie przekształcają, muszą mieć wspólne dla nich obu tworzywo, nie ma natomiast żadnej konieczności, ażeby wszystkie bez wyjątku wyposażone były w jedno tworzywo dla nich wszystkich wspólne.

Dodatkowy argument świadczący o braku potrzeby zakładania w obrębie filozofii Arystotelesa materii pierwszej stanowi w moim przekonaniu to, że jak pokazuje przypadek alchemii i jak zresztą zauważa sam Arystoteles, nie wszystkie ciała przekształcają się nawzajem w siebie z taką samą łatwością, co więcej, niektóre w ogóle takiej zmiany „nie chcą” się poddawać. W pewnych zatem sytuacjach przeobrażenie danej rzeczy w inną jest łatwe, nieomal samorzutne, prawdopodobnie ze względu na bliskość obu przekształcających się rzeczy wspólnemu im podłożu. Czasami przemiana jest trudniejsza, co z kolei wskazuje, że obie rzeczy mają o wiele mniej właściwości pokrewnych, ale istnieją również takie sytuacje, w których doprowadzenie do przemiany okazuje się całkiem niemożliwe i „nie chce” jej jakoś przyjść z pomocą materia pierwsza - a przecież, gdyby istniała, „przyjść z pomocą” powinna.

Powyższe rozważania wskazują, jak się wydaje, zupełnie dostatecznie, że przyjmowanie takiego wspólnego podłoża, zwłaszcza dla rzeczy powstającej i ginącej, jest całkowicie zbędne. Można zgodzić się, że substrat taki rzeczywiście jest potrzebny w wypadku zmiany jakościowej, bo jeśli ciepłe działa na zimne, to musi istnieć pewna materia, w której zmiana ta zachodzi, a która sama się nie zmienia. W wypadku natomiast powstawania i ginięcia wspólne podłoże ich przemiany może być wyróżnione jedynie myślnie, gdyż w rzeczywistości materią i podłożem powstającego jest po prostu to, co zginęło. Na tym przecież polega powstawanie, że to, z czego coś powstało, a czego już nie ma, całe uległo przeobrażeniu, stając się w ten sposób materią powstającego. O ile zatem zwykła zmiana jakościowa odbywa się z zachowaniem identyczności dostrzegalnego zmysłami podłoża, o tyle powstawanie zachodzi w materii tego, z czego coś powstaje, czyli w materii ginącego, albo też, patrząc z odwrotnej perspektywy, to, co ginie - ginie i istnieje

w materii powstającego. To, co utrzymuje się w przeobrażających się nawzajem rzeczach, nie jest czymś osobnym poza nimi, lecz tkwi w nich samych i jest tym, co realnie jest im wspólne. Nie ma więc w tym przypadku żadnej potrzeby zakładania czegoś trzeciego, istniejącego „przed” czy też „pod” powstającymi i ginącymi rzeczami, co podejmowałoby w sobie ich istnienie i nieistnienie, a więc jakiejś różnej od nich samych materii pierwszej. Powstające i ginące są wszak tym samym w rzeczywistości, a nie dzięki potencjalności jakiejś różnej od nich samych materii.

Ostatnia wątpliwość dotyczy sposobu uzgodnienia istnienia materii pierwszej z istnieniem samych rzeczy. Składając się z właściwej sobie materii oraz z formy każda rzecz, głosi Arystoteles, zajmuje pewne miejsce, nie wiadomo natomiast, jakie miejsce miałyby zajmować materia pierwsza. Przyjęcie, że jest ona nieoddzielna od poszczególnych rzeczy, skłania Arystotelesa do akceptacji wniosku, że musi ona zajmować to samo miejsce, co i one, nie różniąc się zatem położeniem od ich własnej rozciągłości²³. Stwierdzenie to jest jednak zaskakujące i wygląda na jakieś przeoczenie, bo oznacza niemożliwy dla samego Arystotelesa pogląd, w myśl którego dwa ciała znajdują się w tym samym miejscu.

Jeśli jednak materia pierwsza nie przebywa ani obok rzeczy, wszak ma być od nich nieoddzielna, ani też w nich samych, więc nie przebywa ona nigdzie i nie zajmuje żadnego miejsca, a jeśli w ogóle istnieje, to nie w materialnym świecie, lecz w zupełnie innej sferze, a mianowicie jako odpowiednik platońskiej diady lub ἀπειρον - w umyśle. Umożliwiająca przemianę wszystkiego we wszystko πρώτη ὕλη wydaje się koncepcją obcą podstawowemu przesłaniu filozofii Arystotelesa, a bliższą już raczej wierze Anaksagorasa, że wszystko znajduje się we wszystkim²⁴.

Rzeczą charakterystyczną jest zresztą to, że w sposób wyraźny o istnieniu materii pierwszej jako tworzywie dla czterech elementów oraz jako substracie dla powstawania i niszczenia pisze Arystoteles jedynie w traktacie *O powstawaniu i ginięciu*, natomiast zarówno w *Fizyce*, jak i w *Metafizyce* używa tego określenia w zupełnie innym znaczeniu, tożsamym z materią dla danych dwóch stanów najbliższą, czyli po prostu z materią, nazywając ją zresztą niekiedy materią nie pierwszą, lecz ostat-

²³ Arystoteles: *O powstawaniu i ginięciu* 320 b.

²⁴ Anaksagoras: fragmenty 59 B 6, 59 B 11.

nią²⁵. W innym zaś istotnym fragmencie Arystoteles formułuje jedynie pytanie o możliwość istnienia takiej materii, o której nie można byłoby już powiedzieć, że jest „z czegoś”, nie udziela natomiast wyraźnej odpowiedzi przesądzającej o jej istnieniu²⁶.

Wydaje się, że można również zaryzykować sformułowanie stwierdzenia, że problematyczność ujęcia przez Arystotelesa roli i miejsca materii pierwszej jest w dużej mierze związana z nie do końca jednoznacznym pojmowaniem przez tego filozofa samej materii. Jeśli bowiem przyjrzeć się bliżej niektórym wypowiedziom Arystotelesa odnoszącym się do materii, to można odnieść wrażenie, że ich treścią jest w rzeczywistości materia pierwsza. Do sformułowania takiego poglądu uprawniają przede wszystkim następujące fragmenty *Metafizyki*. „Jeżeli bowiem usunie się wszystkie atrybuty, to oczywiście nie pozostanie nic innego jak tylko materia”. I dalej: „Gdy przeto usuniemy długość, szerokość i wysokość, wówczas, jak widać, nic nie zostanie prócz czegoś, co jest tymi właściwościami określone. W świetle powyższych rozważań, materia musi się okazać jedną substancją”. I następnie: „Materią nazywam to, co samo przez się nie jest ani określoną rzeczą, ani nie jest ilością, ani żadną inną kategorią określającą byt”²⁷.

Z wypowiedzi tych wyłania się pojęcie materii rozumianej jako pierwotny, czysty, oderwany od wszelkich własności substrat, do którego można dotrzeć po usunięciu wszystkich atrybutów orzekanych o nim stosownie do poszczególnych kategorii bytu. Materia wyprzedza zatem wszystkie orzeczniki oraz kategorie, łącznie z substancją, ponieważ wszystkie kategorie są orzekane o substancji, a substancja - o materii²⁸. Skoro jednak nie jest ona ani rzeczą, ani żadną z własności przysługujących rzeczy, skoro poprzedza wszystkie kategorie, łącznie z substancją oraz rozciągłością, to powracamy na gruncie tych ustaleń do pojęcia materii pierwszej. Po usunięciu bowiem wszystkich tych własności, a zwłaszcza „długości, szerokości i wysokości”, „oczywiście nie pozo-

²⁵ Arystoteles: *Fizyka* 191 a, 193 a; Arystoteles: *Metafizyka* 1014 b-1015 a, 1017 a, 1044 a, 1069 b-1070 a, tłum. K. Leśniak. Warszawa 1984.

²⁶ Arystoteles: *Metafizyka* 1049 a.

²⁷ Arystoteles: *Metafizyka* 1029 a.

²⁸ Arystoteles: *Metafizyka* 1029 a.

stanie nic innego jak tylko materia”. A dokładniej: będąca pewnym niezdeteminowanym podłożem wszystkich tych określeń materia pierwsza, istniejąca nie w przyrodzie, lecz w dokonującym takiego abstrahowania umyśle. W ogólności bowiem ów powrót powstających i ginących rzeczy do materii, a zwłaszcza usuwanie „długości, szerokości i wysokości”, ażeby dotrzeć do „czegoś, co jest tymi właściwościami określone”, nie jest niczym innym, jak procesem myślowej abstrakcji, a osiągnięta w ten sposób materia istnieje dla myślenia i w myśleniu. Wygląda to zatem tak, jakby Platonowi zarzuciwszy, że ów przyjmuje oderwane od rzeczy, niematerialne idee, sam Arystoteles przyjmował oderwaną od rzeczy zmysłowych, „niematerialną” materię.

Mimo iż spór o ciągłą lub dyskretną budowę materii nie został nawet przez współczesną naukę definitywnie rozwiązany, a zwolennicy Arystotelesa oraz Demokryta mają wciąż powody, by bronić swoich racji, istnieje coś, co - jak się wydaje - łączy wszystkich bodaj badaczy przyrody od starożytności aż po czasy nam współczesne. „Analiza i synteza chemiczna nie posuwają się dalej niż do rozdzielania jednej cząstki od drugiej i ich połączenia. Żadne nowe tworzenie lub niszczenie materii nie pozostaje w zasięgu działania chemicznego”²⁹. Te słowa wypowiedziane przez dziewiętnastowiecznego chemika, czyż nie brzmią podobnie, jak liczne znane nam wypowiedzi starożytnych filozofów przyrody, jak choćby ta pochodząca od Anaksagorasa: „nic nie powstaje ani nic nie zanika, lecz istnieje tylko mieszanie się i rozdział rzeczy, które są. Słuszne więc byłoby, by nazywać powstawanie mieszaniem a zanikanie rozdziałem”³⁰. Nie ma absolutnego powstawania ani nie ma absolutnego ginięcia, jest tylko łączenie się oraz rozdzielanie istniejących postaci materii: atomów, pierwiastków albo elementów; zawsze coś powstaje z czegoś innego, a to, co zginęło, trwa w pewien sposób w tym, co powstało z niego. Platon i Arystoteles wyszli co prawda z założenia, że skoro tym, co łączy wszystkie te przekształcające się ciała, jest materia, więc we wszystkich owych zmianach musi zachowywać się jakieś jedno wspólne wszystkim tym ciałom podłoże: πρώτη ὕλη, czyli χώρα;

²⁹ J. Dalton, cyt. za: R. Mierzecki: *Historyczny rozwój pojęć chemicznych*. Warszawa 1985, s. 109.

³⁰ Anaksagoras: fragment 59 B 17.

jednakże w obrębie materii takiego wspólnego podłoża nie ma. Wszystko jest materią: cztery elementy, a wraz z nimi dotykalne ciała, barwy oraz dźwięki - wszystko to jest materią, ale mimo to nie wszystko da się przeobrazić we wszystko, i nie wszystko jest we wszystkim.

Summary

In the article I claim that both the described by Plato in *Dialogue* and the present in Aristotle's letters *χώρα* are terms indicating, in principle, the identical phenomenon. The main point is the simplest, the most basic shape of materiality, which is detached from any sensual qualities and is even prior to four elements. Additionally, because of the prime nature, it was named by Aristotle: "prime matter".

In the article I advance the thesis that existence, in the area of Aristotelian philosophy, so called "prime matter" is problematic and not quite consistent with other ideas (claims) of The Philosopher. It is possible to have impression that Aristotle accuses Plato of accepting detached from sensual things, intangible ideas, whereas Aristotle himself adopts the separated from sensory matters, "immaterial" prime matter.

Key words: πρώτη ὕλη, χώρα, phenomenon, "prime matter".

ANNA MICHALSKA
IFiS PAN, Warszawa

UWAGI O STATUSIE FILOZOFII NA TLE NAUK SZCZEGÓŁOWYCH

Uwagi wstępne. W prezentowanym tekście zamierzam rozważyć kwestię statusu i zadań filozofii na tle nauk szczegółowych. Przedstawię przekonujące i ciągle aktualne ujęcie natury problemów i dociekań filozoficznych, wskazując jednocześnie, iż akceptacja zaprezentowanej wizji filozofii zamyka najliczniej uczęszczane drogi ustanawiania relacji między nauką i filozofią. Wypiera ona nie tylko, jak się wydaje, dawno zdyskredytowaną wizję filozofii jako światopoglądu (w tym naukowo opracowanego światopoglądu), ale też wykluczają możliwość postrzegania filozofii jako normatywnie obligującej metateorii, nadrzędnej wobec nauk i pełniącej względem nich funkcję regulatywną w sensie nadanym przez tzw. prawo stanowione, w przeciwieństwie do precedensowego.

Główną inspiracją niniejszego tekstu jest jeden z bardzo wczesnych (1907) - sformułowanych zanim postawa filozoficzna członków Koła Wiedeńskiego została „odkształcona” przez *Tractatus* Wittgensteina - pism Moritza Schlicka dotyczącego granic pomiędzy procesami tworzenia pojęć w nauce i filozofii¹. Wypowiedź Schlicka, poza jasnością wyводу, ma również tę zaletę, że wypowiadając ważne intuicje dotyczące różnicy między filozofią a naukami szczegółowymi pozwala jednocześnie uwyraźnić te momenty, w których zwykle dochodzi do rozejścia się ścieżek filozoficznych projektów, i które (w rezultacie) stają się we współczesnej filozofii zarzewiem fundamentalnych sporów. Ciekawe jest przede wszystkim to, iż we wspomnianym tekście Schlick opiera się

¹ M. Schlick: *The Boundaries of Scientific and Philosophical Concept-formation*, w: H. Mulder, B. F. B. van de Velde-Schlick (red.). „Philosophical Papers”, przeł. z niem. P. Heath. D. Reidel Publishing Company, Dordrech, Holland/Boston, London 1979.

jeszcze pokusie ścisłej instytucjonalizacji zadań filozofii. Jego stanowisko, o czym będzie mowa w końcowych akapitach tekstu, uległo z czasem pewnej modyfikacji w duchu logicystycznym. W artykule zamierzam zaproponować taką interpretację wczesnego ujęcia Schlicka, która mogła być się rozwinąć, gdyby jego poglądy nie nabrały zabarwienia redukcjonistycznego. Zwrócę uwagę, że przedstawione stanowisko zawiera w formie załączkowej pewne idee, na podłożu których powstały najbardziej prężne nurty współczesnej filozofii inspirowanej, metodycznie lub treściowo, szeroko rozumianą nauką: filozofia analityczna, neopozytywizm oraz najbardziej współczesne ujęcia naturalistyczne. Idee, o których mowa, przy pobieżnym odczytaniu rzeczywiście mogą prowokować pokusę przyznania filozofii nadrzędnej, „urzędniczej” funkcji względem nauk szczegółowych, w zakresie bądź to oficjalnej wykładni otrzymanych wyników (funkcja światopoglądowa), bądź jako źródło reguł i norm postępowania badawczego oraz oceny wartości poznawczej proponowanych rozwiązań teoretycznych (funkcja regulująca). W następnej kolejności wykażę jednak, że uroszczenia tego rodzaju są wbrew pozorom nieuzasadnione: aktywność filozoficzna, choć niejako „samorzutna” i nieodłączna od systematycznej działalności poznawczej, nie dostarcza żadnego schematu interpretacyjnego czy regulatywnego, który dałoby się stosować w sposób algorytmiczny.

Główna teza: filozofia jako domena jakości. Jako rezultat ustanowienia nieprzekraczalnej granicy między sposobami tworzenia pojęć w nauce i filozofii Schlick ma nadzieję uzyskać właściwą definicję samej filozofii - to właśnie specyfikację pojęcia i określenie zadań filozofii stawia sobie autor za główny cel rozważań. Podejmując się tego przedsięwzięcia, Schlick odwołuje się do idei ostatecznego celu, stanu idealnego, abstrahując od zastanych praktyk i podziałów administracyjnych między rozmaitymi dziedzinami akademickimi i dyscyplinami badawczymi. Definicja, którą otrzymamy, będzie więc miała charakter analityczny; intencji Schlicka nie można odczytywać jako próby separacji praktyk naukowych i rozważań filozoficznych, co powinno stać się jasne w toku wyводу.

Poszczególne dziedziny nauki, twierdzi Schlick, wydzielane są nie tyle na podstawie konstytuujących je zasad czy obowiązujących w nich

standardów - te są wspólne wszystkim dziedzinom i dyscyplinom badawczym - ile ze względu na stosowane metody i techniki. Podziały wewnątrz nauki wyznaczane są więc, jego zdaniem, w płaszczyźnie *metodologicznej*. Oznacza to, że w nowożytnej nauce to stosowane metody i techniki badawcze determinują sposób docierania do przedmiotów, a tym samym determinują dziedziny odniesienia poszczególnych nauk. Według Schlicka, nauki zajmują się zjawiskami w tej mierze, w jakiej te mają strukturę czasoprzestrzenną i na mocy tej właściwości dają się ujmować *ilościowo*, jako wielkości mierzalne². Ich zadaniem jest wyjaśnienie indywidualnych zdarzeń za pomocą ogólnych praw³. W tym celu, w poszczególnych dziedzinach wyróżnia się pojęcia specyficzne (*intensities*) związane z określonymi wielkościami, jak masa, temperatura itp., wskazując wzajemne, ilościowe, najczęściej funkcyjne relacje między nimi oraz metody pomiaru wartości zadanych funkcji. Postęp nauk, zdaniem Schlicka, polega na stopniowej redukcji pojęć specyficznych - czy też rodzajów naturalnych - poprzez wykazanie fizykalnego ufundowania pewnych wielkości w innych wielkościach. Dla kontrastu filozofia jest, ściśle rzecz biorąc, bezprzedmiotowa w tym sensie, że jej przedmiotem jest świat jako całość, dlatego nie dająca się, jak dowodzi tego Kantowska *Dialektyka transcendentna*, uprzedmiotowić⁴. Filozofia, można powiedzieć, nie ma możliwości wytwarzania przedmiotów i w tym sensie zależna jest od ustaleń nauki. Obejmuje to, co nie daje się już wyrazić ilościowo; nie bada przebiegu zdarzeń w czasie i przestrzeni, lecz jest analizą w zakresie tego, co wspólne różnym naukom, dotyczy znaczenia stosowanych w nauce pojęć. Konstatacja taka skłania ostatecznie Schlicka do wniosku, że działalność filozoficzna służy kształtowaniu ogólnego światopoglądu na bazie wyników otrzymanych w ramach nauk szczegółowych.

„...but to understand means to reduce to relationships governed by law, or since strict lawfulness implies what is universal and valid without exception, to subsume the single event under a universal law, to present it as a special case of the latter” (tamże, s. 26). “Only in so far as a discipline teaches us to understand in this fashion, and provides us with insight into necessary connections does this deserves the name of a science in a strict sense” (tamże, s. 26).

³ Tamże, s. 27.

⁴ Zob. też M. Schlick: *The Present Task of Philosophy*, w: “Philosophical Papers”, dz. cyt.

Aby nie umknęły nam zasadnicze idee leżące u podstaw omawianego rozróżnienia, kilka kwestii należy wyjaśnić, oddzielając od siebie zagadnienia fundamentalne od tych historycznie przygodnych, a więc będących wyrazem stanu wiedzy obowiązującego w momencie powstawania omawianego tekstu. Przede wszystkim trzeba dokładnie określić, co dokładnie oznacza rozróżnienie na rozważania zorientowane ilościowo i jakościowo.

Zgodnie z główną tezą tekstu, domeną filozofii są te aspekty rzeczywistości, które nie dają się mierzyć. Schlick buduje swoją argumentację w drodze, między innymi, polemiki z redukcjonistycznym projektem psychofizyki Gustava Fechnera. Podkreśla także, że badaniu naukowemu nie podlegają doświadczenia, jak wrażenia zmysłowe rozpatrywane od strony ich jakości, czy jak powiedzielibyśmy dzisiaj, qualiów, czyli nie dające się rozbić na czynniki pierwsze i przedstawić jako kombinacja swoich części. Rzecz nie w tym, że wrażenia to jakiś specyficzny, nieuchwytny naukowo rodzaj przedmiotów; chodzi raczej o to, że treść i intensywność wrażeń są skorelowane ze zjawiskami fizykalnymi: natężeniem bodźca, specyfiką biologicznego podłoża itp., ale przy tym do tych ostatnich nieredukowalne.

Wydaje się jednak, że przykład psychofizyki może być nieco mylący⁵ - Schlickowi udaje się jedynie dowieść, że pewne aspekty świata fizykalnego nie poddają się w pełni naukowemu rozbiórkom, co jednak samo w sobie nie upoważnia, aby nadać im filozoficzną rangę. Mowa jest tu o jakościach pojmowanych jako subiektywne wrażenia, a to jest zwyczajnie nie do pogodzenia z promowanym przez Schlicka ujęciem filozofii jako dziedziny nie tyle przeżyć, ile intersubiektywnie komunikowalnych i poddających się krytyce rozważań⁶. Dzisiaj jednak możemy rozważyć inne przypadki, lepiej obrazujące propozycję Schlicka. Rozpatrzmy w pierwszej kolejności model świadomości zaproponowany

⁵ W tekście z 1937 roku, do którego jeszcze wrócę, tego typu jakości wrażeniowe są ujmowane po prostu jako niepodatne na filozoficzną analizę dane świadomości (M. Schlick: *Zwrot w filozofii*, przeł. Golański (imienia nie podano), w zbiorach Katedry Historii Filozofii UW, Warszawa 1957).

⁶ Gdybyśmy mieli znaleźć tego typu jakość jaką domenę, byłaby nią raczej sztuka niż filozofia.

przez zespół badawczy neurofizjologa Antonio Dainasio. Został on opracowany w ścisłym powiązaniu z przeprowadzonymi badaniami: eksperymentami psychologicznymi oraz obrazowaniem mózgu za pomocą rozmaitych, wysoce wyspecjalizowanych narzędzi badawczych, opartych na pomiarach dokonanych w czasie wykonywania określonych czynności umysłowych przez pacjenta zmian natężenia potencjału elektrycznego na powierzchni skóry (EEG), czy też promieniowania elektromagnetycznego uprzednio wzbudzonych jąder atomów tkanek (rezonans magnetyczny) itp. Sama teza, iż świadomość jest obrazem umysłowym wyższego rzędu, odwzorowującym relację między obiektem i organizmem - to znaczy, jest rejestratorem zmian, jakim podlega organizm w wyniku interakcji z obiektem - poza swoim aspektem operacyjnym, ma też wymiar filozoficzny⁷. Choć trafność powyższej obserwacji jest inspirowana i poparta szeroką wiedzą na temat funkcjonowania mózgu - a ściślej, jego rozmaitych dysfunkcji - oraz licznych obserwacji ludzkich zachowań, omawiane ujęcie świadomości to przede wszystkim określona konstrukcja intelektualna, determinująca sens przeprowadzonych procedur oraz zaobserwowanych zachowań, mająca przełożenie na wiele różnych rozstrzygnięć intelektualnych, tak naukowych, jak i filozoficznych. Służy ona eksplikacji pewnego pojęcia, inkorporując i porządkując zastane intuicje, a zarazem je koryguje. Można oczywiście dalej badać ilościowo, jak owa relacja mózg - organizm - środowisko zmienia się w czasie i pod wpływem określonych czynników (wspomniane dysfunkcje), sama charakterystyka pojęcia świadomości nie jest jednak czasoprzestrzennie zrelatywizowana. Mówiąc jeszcze inaczej: pojęcie świadomości możemy traktować operacyjnie, wtedy jednak nasze ujęcie, choć zdecydowanie bardziej precyzyjne, jest nieuchronnie cząstkowe, lub kosztem pominięcia pewnych szczegółów analizować je od strony jakościowej. Z rozstrzygnięć Schlicka wynika, iż oba te procesy są z punktu widzenia efektywności poznawczej niezbędne: oba rodzaje analiz muszą się wzajemnie przeplatać, żaden nie może być wyeliminowany, ani nie powinien zyskiwać trwałej przewagi nad drugim.

⁷ Zob. np. A. Damasio: *Tajemnica świadomości*, przeł. M. Karpiński. Poznań 2000.

Podobną dwuaspektowością charakteryzują się oczywiście wszystkie pojęciach stosowane w nauce⁸. Jak zauważa sam Schlick, również czas i przestrzeń posiadają *aspekt jakościowy*⁹. Na przykładzie szczególnej teorii względności można to ująć następująco: jako teoria naukowa STW pozwala modelować mechanizm czasoprzestrzennego przebiegu zjawisk w określonej skali, jednocześnie zaś sama stanowi nierelatywizowalny model czterowymiarowego kontinuum czasoprzestrzennego, otrzymany jako wynik rozstrzygnięć pojęciowych. Powtórzmy więc: sednem przedstawionej argumentacji jest przekonanie, że wiedza opiera się na dwóch filarach. Jednym jest analiza i operacjonalizacja przedmiotów doświadczenia, drugim przebiegająca równolegle, pojmowana holistycznie - obejmująca rozmaite dziedziny nauki oraz pozanaukowe - intuicje, eksplikacja treści tych pojęć.

Wobec twierdzenia, że nauki zajmują się tym, co daje się sprowadzić do relacji ilościowych, można z obecnej perspektywy wysunąć kolejne zastrzeżenia. Po pierwsze, można kwestionować tezę, że w naukach przyrodniczych rzeczywiście zawsze uzyskujemy jednoznaczny pomiar badanych wielkości. Po drugie, można zwrócić uwagę, iż wiele uznanych dyscyplin badawczych, jak biologia i nauki humanistyczne, z natury nie posiada charakteru ilościowego, a tym samym, w świetle rozróżnienia Schlicka, ich status naukowy ulega unieważnieniu. Jest to o tyle problematyczne, że wedle powszechnie podzielanych standardów oceny tez filozoficznych, dana definicja naukowości nie może zostać zaakceptowana, jeśli prowadzi do podważenia naukowego charakteru pewnych paradygmatycznych przypadków osiągnięć naukowych.

Aby odpowiedzieć na te wątpliwości, należy rozważyć łącznie dwie, wzajemnie się dookreślające cechy działalności naukowej, które Schlick uznaje za podstawowe warunki naukowości. Są nimi: koncentracja na

⁸ Por. R. P. Feynman, R. B. Leighton, Sands: *Feynmana - wykłady z fizyki*, przeł. R. Gajewski, Z. Królikowska, Butle. Grynberg, T. Butler, tom I, wydanie szóste. Warszawa 2007, s. 183-186. Ten aspekt nauki podkreśla też N. Maxwell, wprowadzając pojęcie hipotetycznego esencjalizmu, zob. N. Maxwell: *Comprehensibility of the Universe*, Clarendon Press. Oxford 1998. Podobne rozróżnienie jest motywem przewodnim interpretacji Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* w wykonaniu M. Heideggera: *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran. Warszawa 1989.

⁹ M. Schlick: *The Boundaries...*, s. 30.

badaniu przebiegu zjawisk w czasie i przestrzeni oraz dążenie do uczy-nienia pojmowalnymi *indywidualnych* zdarzeń, nie zaś przedłożenia *ogólnych* zasad; te ostatnie, traktowane *in abstracto*, uznaje się za po-znawczo i heurystycznie bezużyteczne. Z tych dwóch założeń należy wyciągnąć wniosek, że domeną nauki są nie tylko potencjalnie mie-rzalne wielkości, ale ujmowane w całej swej różnorodności przyrodnicze procesy, różne sposoby zachowania pewnych przedmiotów pod wpły-wem rozmaitych bodźców; naukę, innymi słowy, interesuje rzeczywistość w sposobie jej przejawiania się; wielopiętrowa struktura i dyna-mika świata fizycznego, o ile ta daje się sprowadzić do relatywnie pro-stych elementów i powiązań między nimi. Zwróćmy uwagę, iż taki po-gląd nie upoważnia do twierdzenia, że nauka ma jakieś granice, zakłada jedynie, że przedmiotem nauki jest uporządkowana pojęciowo i zopera-cjonalizowana doświadczalnie różnorodność zjawisk, a nie rzeczywistość pojmowana jako niezróżnicowana wewnętrznie całość. Właściw-szym byłoby powiedzieć, że odkrywanie własności rzeczywistości fi-zycznej przez naukę ma raczej charakter *stopniowy* niż *ograniczony*. Z takiej perspektywy należy, moim zdaniem, rozpatrywać źródła polemiki Schlicka z konstatacją przypisywaną Rickertowi¹⁰, w myśl której nauka dąży do odkrycia fundamentalnych, najbardziej ogólnych zasad rządzą-cych światem fizycznym. Schlick nie przeczy, że nauka opiera się na uniwersalnych prawach - formuła Rickerta jest, według niego, o tyle nieodpowiednia, że celem nauki jest wyjaśnienie konkretnych zjawisk, a nie po prostu ujęcie pryncypiów nie dających szczegółowego wglądu w mechanizmy przyrodnicze. W tym punkcie analizowany pogląd daje się pogodzić z nawiązującą do ustaleń Pierre Duhema czy Henri Poincare wyrafinowaną, wykraczającą poza wąskie doktryny empiryzmu, kon-cepcją nauki nakazującą postrzegać fakty naukowe jako stałe, reprodu-kowalne laboratoryjnie korelacje między określonymi parametrami, bę-dące treścią praw¹¹. Dokonana przez Schlicka analiza roli pomiaru w

¹⁰ M. Schlick: *The Boundaries...*, s. 27.

¹¹ Współczesną eksplikację takiego ujęcia można znaleźć w monografiach C. Dilwortha, zob. tegoż *Scientific Progress. A Study Concerning the Nature of the Relation between Successive Scientific Theories*. Kluwer, Dordrecht 1994; *The Metaphysics of Science. An Account of Modern Science in Terms of Principles, Laws and Theories*. Kluwer, Dordrecht 1996.

nauce nie promuje naiwnego empiryzmu i *de facto* opisuje badania naukowe jako proces doświadczalnego wytwarzania przedmiotów (kontrolowanego wywoływania faktów naukowych), daje się też rozszerzyć na wszelkie procedury laboratoryjne.

Trzeba mieć również na uwadze, że powyższe rozstrzygnięcia dotyczące roli pomiaru stanowią egzemplifikację podanych warunków naukowości, lecz nie wyczerpują ich treści. Na poziomie fundamentalnym, istotę omawianego stanowiska stanowi przekonanie o roli nauki w wyjaśnianiu konkretnych procesów, nie zaś to, że ma ona rzekomo nieograniczoną możliwość dokonywania jednoznacznych przewidywań. Konstatowany przez współczesną naukę fakt, iż istnieją w przyrodzie zjawiska (układy chaotyczne, struktury fraktalne) na tyle dynamicznie czy strukturalnie złożone, że nie podlegają precyzyjnemu pomiarowi, oraz poziomy rzeczywistości, w których precyzyjny pomiar jest wykluczony na mocy samych praw w nich obowiązujących (mechanika kwantowa), nie stoi w konflikcie z dokonanymi ustaleniami. To, że nauka ma charakter ilościowy, powtórzmy raz jeszcze, według proponowanych uściśleń oznacza przede wszystkim koncentrację na relacjach czasoprzestrzennych, czasoprzestrzennym przebiegu zjawisk; nauka bada określone procesy, korzystając z określonych modeli (z matematycznymi *włącznie*) i technik doświadczalnych. Mieszczą się w niej więc zarówno badania układów, w których ścisły pomiar i predykcje są wykluczone, jak i na przykład nieredukowalne do praw ilościowych nauki biologiczne, w tej mierze, w jakiej pozwalają one za pomocą określonej metodologii i z rosnącą precyzją śledzić rozmaite procesy. Przykładem badania nad mechanizmami kodowania informacji genetycznej, jej transkrypcji, przekładu, budowy białek itd.

Była już mowa również o wątpliwościach związanych ze statusem tzw. nauk humanistycznych i społecznych. Schlick *expressis verbis* i w zgodzie z poczynionymi przez siebie założeniami zaznacza¹², że filozofii nie da się sprowadzić do nauk tego typu; granicy między filozofią i nauką nie można przeprowadzić po linii nauki ścisłe - nauki humanistyczne. Czym więc jest, zgodnie z omawianym ujęciem, szeroko pojęta

¹²M. Schlick: *The Boundaries...*, s. 38.

humanistyka? Jednym ze sposobów wyjaśnienia kłopotliwej, nie tylko w świetle ustaleń Schlicka, kwestii statusu nauk humanistycznych jest strategia zaproponowana przez Nicholasa Maxwella, polegająca na pojęciowym odróżnieniu eksperymentalnie zorientowanej *nauki* w sensie wąskim (ścisłym) i *badania akademickiego* (*academic inquiry*), obejmującego każdy zorganizowany, systematyczny namysł nad określonym obszarem czy aspektem rzeczywistości, w wymiarze instytucjonalnym odpowiadający pojęciu dyscypliny badawczej, lub interdyscyplinarnej wiązki dyscyplin podporządkowanej określonemu pytaniu badawczemu¹³. Pojęcie badania jest z pewnością przydatne dla dookreślenia statusu i specyfiki działalności filozoficznej w tej mierze, w jakiej ta jest częścią humanistyki, sądzę jednak, że nie pokrywa się ono z klasyfikacją przedstawioną przez Schlicka. Przede wszystkim należy pamiętać, że dystynkcja nauka - filozofia ma charakter bardziej fundamentalny, analityczny, a więc jej trafność nie może być oceniana pod kątem zgodności z żadną, obowiązującą w momencie sformułowania tekstu czy obecnie, klasyfikacją nauk. Z rozstrzygnięć Schlicka wypływa raczej wniosek, że to, co dziś rozumiemy przez nauki społeczne i humanistyczne, stanowi po części naukę w eksplikowanym rozumieniu, po części zaś badanie akademickie w sensie Maxwella. W ramach socjologii, na przykład, mamy do czynienia zarówno z rozważaniami dotyczącymi konkretnych, przebiegających w różnych obszarach życia i pod wpływem różnych bodźców procesów i zachowań społecznych, w skali mikro i makro, z użyciem metod zarówno ilościowych i jakościowych (modele)¹⁴, jak i aktywnością intelektualną nakierowaną na stworzenie schematów wyjaśniających, eksplikacji nośnych pojęć takich, jak struktura czy zmiana społeczna.

Doskonałym przykładem tego typu wewnętrznego rozdwojenia jest językoznawstwo. Warto w tym miejscu bliżej przyjrzeć się stanowisku, jakie w sprawie statusu tej dyscypliny zajął swego czasu George Steiner. W swoim monumentalnym, wręcz brawurowym przedsięwzięciu będącym próbą całościowego ujęcia problematyki przekładu, Steiner stawia

¹³ Por. N. Maxwell: *From Knowledge To Wisdom*, drugie wyd. Pentire Press., London 2007.

Zob. też H-O. Apel: *Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London 1984.

tezę, że badania językoznawcze w gruncie rzeczy nie zasługują na miano dyscypliny naukowej i z wszelkim prawdopodobieństwem nigdy takiej nie ukonstytuują¹⁵. To bardzo istotne spostrzeżenie, jest ono jednak słuszne jedynie z grubsza, wyłącznie na tle specyfiki szeroko zakrojonego projektu Steinera i przy bardzo rygorystycznym ujęciu standardów naukowości; jako takie wymaga ono doprecyzowania. Steiner wymienia niektóre z przeszkód na drodze do unaukowania językoznawstwa:

„(...) nie posiadamy roboczego modelu podstaw neurochemicznych i historycznej etiologii mowy ludzkiej. Nie dysponujemy danymi antropologicznymi dotyczącymi przyczyn lub chronologii jej tysiąckrotnego zróżnicowania. Nasze modele procesów uczenia się i pamięci są pomyślowe, lecz zarazem opierają się na najbardziej wstępnym domysłach. Nie wiemy prawie nic o organizacji i przechowywaniu różnych języków w samym umyśle. Jak zatem «teoria przekładu», rozumiana w jakimkolwiek rygorystycznym sensie, mogłaby być w ogóle możliwa?»¹⁶.

Wyrażenie „w rygorystycznym sensie” wydaje się tutaj kluczowe. Jeśli teoria języka miałaby być całościową i kompletną teorią, zdaje się twierdzić Steiner, musiałaby stanowić w pełni wyartykułowany zbiór praw obejmujący weryfikowalne empirycznie reguły generowania wypowiedzi językowych w różnych kulturach i u różnych jednostek ludzkich, stanowiący podstawę do sformułowania powszechnie obowiązujących, zautomatyzowanych procedur przekładu. Problem w tym, że żadna ze znanych teorii, nawet na gruncie tzw. nauk ścisłych, nie spełnia takich warunków; przekonanie, iż teoria naukowa winna móc zostać konkluzywnie doświadczalnie zweryfikowana, a jej możliwości predykcyjne być tak potężne, aby mogła ona stać się niezawodnym algorytmem działania, ze względów już omówionych nie jest dziś obowiązującym standardem. Twierdzenia Steinera nie należy więc rozumieć jako wyrazu przekonania, że badania nad językiem są z gruntu nienaukowe - przeczy temu już sama rozmaitość źródeł i rozstrzygnięć naukowych, na które autor się powołuje. Językoznawstwo jako nazwa zbiorcza, określająca mnogość dyscyplin i metodologii badań empirycznych - antro- i etnologicznych, neurofizjologii, kognitywistyki itd. - bez względu na stopień

¹⁵ G. Steiner: *Po wieży Babel*, przeł. O. W. Kubańscy. Kraków 2000, s. 402.

¹⁶ Tamże.

zaawansowania poszczególnych z nich, jest faktem, którego Steiner nie kwestionuje. Zauważmy, że trudność z określeniem statusu dyscyplinarnego językoznawstwa wynika nie z braku metodologicznych i teoretycznych podstaw, przeciwnie wręcz, ma swe źródła w teoretycznym i metodologicznym bogactwie, czyli po prostu w nieuchronnej interdyscyplinarności. W dzisiejszej nauce powstają i są stale udoskonalane, m.in. empirycznie weryfikowalne modele pamięci, co w świetle analizowanego stanowiska jest dokładnie tym, czego potrzebujemy, aby móc określić daną działalność mianem naukowej. Należałoby odróżnić dwie, w praktyce nawzajem się przenikające pytania i procedury. Językoznawstwo, rozumiane jako nazwa zbiorcza, obejmująca rozmaicie wyprofilowane przedsięwzięcia badawcze podporządkowane pojęciu języka, można, w świetle prezentowanego stanowiska, uznać za z grubsza naukowe. Samo jednak pytanie o naturę języka i komunikacji nie daje się w ten sam sposób „dyscyplinować”; jest ono po prostu pytaniem filozoficznym, które, choć stawiane w kontekście obecnie obowiązującej wiedzy naukowej, nie może być metodami nauk bezpośrednio rozstrzygnięte. Jest ono pytaniem ściśle związanym z ustaleniami nauk szczegółowych, ale do nich nieredukowalnym. Sam Steiner stawia i broni właśnie tez filozoficznych: pojęcie języka jest nieodłączne od pojęcia komunikacji; każdy przekład jest w istocie interpretacją; akty interpretacji nie są zaś jedynie jednym ze sposobów wykorzystania języka, lecz stanowią o jego istocie. Obrona przytoczonej grupy tez, jak wspominałam, odbywa się w ścisłym związku z najbardziej aktualnymi rezultatami badań naukowych i osiągnięciami dyscyplin akademickich, jak kognitywistyka i teoria literatury, oraz w kontekście zastanych, historycznie ukształtowanych praktyk i technik przekładu. Mimo to jednak promowana przez Steinera koncepcja języka, choć ściśle związana z odkryciami nauki, nigdy nie będzie teorią naukową. Językoznawstwo pojmowane jako rozważania nad istotą języka rzeczywiście nie stanie się nigdy samodzielną dyscypliną badawczą, ponieważ jest zbyt wielowątkowe, aby możliwe było sformułowanie na jego podstawie jednoznacznego pytania badawczego, mogącego stanowić podstawę dla ściśle określonego programu badawczego. Pytanie o naturę i funkcję języka, rozproszone wśród różnych dziedzin, a przy tym nie wyczerpujące się w osią-

ganych w nich wynikach, zróżnicowanych historycznie, kulturowo i indywidualnie przejawach użycia języka, jest doskonałym obrazem unikatowości zagadnień filozoficznych, przy jednoczesnym ich nierozdzielalnym powiązaniu z nauką. Widzimy w tym miejscu dokładnie, że istnieć musi jakaś analiza wyższego rzędu, wykraczająca swym zasięgiem poza ustalenia wybranych nauk szczegółowych, która jednocześnie oddziałuje na naukę prowokując swoimi rozstrzygnięciami kolejne specjalistyczne badania, i tak w nieskończoność, owa „nadwyżka” jest bowiem nieusuwalna.

Ogólnie rzecz biorąc, wyróżnikiem badania naukowego jest eksploatacja rozmaitych uwarunkowań i współzależności między różnymi aspektami i poziomami rzeczywistości. Poznanie naukowe jest z zasady niekompletne i rozwojowe, jako że problemy badawcze są nieskończone „podzielne”; w razie niepowodzenia pewnego projektu badawczego, wyjściowy problem zwykle, z czasem, ulega przeformułowaniu, dając asumpt do powstawania nowych gałęzi, dyscyplin, projektów. Często przytaczanym przykładem takiego relegowania pytań naukowych jest problem widzenia, który od starożytności był przedmiotem dociekań „psychologii”. Pierwszy realny postęp osiągnięto dopiero po powstaniu optyki Kartezjańskiej; wówczas procesy widzenia stały się przedmiotem badań fizyki (ściślej fizjologii podporządkowanej, zgodnie z programem kartezjańskim, fizyce). Dzisiaj można powiedzieć, że problem powrócił na łono badań o człowieku jako przedmiot badań neurofizjologii, nauki o mózgu, a także psychologii (zaburzenia postrzegania pod wpływem czynników psychicznych), z tym zastrzeżeniem, że wszystkie te dyscypliny bazują na osiągnięciach dyscyplin bardziej podstawowych. To z kolei związane jest z przemianą filozoficzną pozwalającą postrzegać człowieka jako część przyrody. Podobnie rzecz ma się z klasycznym filozoficznym problemem świadomości. Zagadnienie to, zarzucone wraz z pojawieniem się w pozytywistycznie zorientowanej, eksperymentalnej psychologii w XIX wieku, później blokowane przez behawioryzm i jego rozmaite odgałęzienia, pod koniec XX wieku powróciło na scenę naukową, głównie za sprawą badań wspomnianych już Damasio.

Podane przykłady pokazują że proces unaukowiania problemów filozoficznych nie prowadzi do eliminacji filozofii przez jej „rozkład”,

ponieważ, jak wcześniej zauważono, filozoficzne pytania są źródłem dystynkcji i rozstrzygnięć pojęciowych, bez których uprawianie nauki jest niemożliwe. Krótko mówiąc, w prezentowanym ujęciu, na całościowy obraz ludzkiej działalności poznawczej składają się, z jednej strony, procedury naukowe, których natura leży w ciągłym, drobiazgowym sprowadzaniu problemów wyjściowych do zagadnień prostszych i bardziej podatnych na analizę, z drugiej zaś, z dociekaniem filozoficznymi, będącymi próbą uchwycenia całości doświadczenia w różnych jego wymiarach. Nauka dzieli uniwersum możliwego doświadczenia na podległe możliwie prostym prawom obszary i metodom badawczym poziomy, dziedziny, filozofia zaś dąży do wskazania, że wszystkie wydzielone w ten sposób części są *aspektami* tej samej, wewnętrznie zróżnicowanej rzeczywistości. Filozofia, krótko mówiąc, wyznacza perspektywę rozpatrywania poszczególnych osiągnięcia nauki, umożliwia eksplikację ich sensu oraz tropienie wzajemne odniesień.

Filozofia jako niezbywalny moment poznania. Zgodnie z analizowanym stanowiskiem Schlicka, w najbardziej podstawowym sensie, naukę i filozofię po rewolucji naukowo-technicznej należy postrzegać nie jako różne dziedziny, rywalizujące ze sobą ze względu na roszczenia do poznawczej ważności, lecz jako komplementarne *modi* aktywności umysłowej człowieka. Nauka to nic innego, jak tylko zbiór czynności związanych z rozwiązaniem problemów poznawczych, intelektualnych. Z pewnymi zastrzeżeniami można uznać, że kategoria nauki wyczerpuje się w pojęciu *nauki normalnej* w sensie Kuhna - działalność naukowa polega na zastosowaniu uznanych wzorów (schematów) wyjaśniania do konkretnych przypadków poprzez dokonywanie odpowiednich przekształceń matematycznych, oraz eksperymentalnego, za pośrednictwem aparatury laboratoryjnej, odtwarzania przedmiotów doświadczenia, i następnie sprawdzania zgodności otrzymanych wyników z przewidywaniami testowanego modelu. Co ważne, jak starałam się wykazać, rozpatrywane z punktu widzenia elementarnych przesłanek stanowisko Schlicka pozostaje w mocy również w odniesieniu do dziedzin, w których, z różnych powodów, nie stosuje się (ściśłych) procedur pomiarowych. Eksplikowaną ideę naukowości i jej powiązanie z działalnością filozoficzną jeszcze lepiej niż ekspozycja Kuhna wydaje się egzemplifi-

kować Philipa Kitchera koncepcja *schematów wyjaśniających*, dla której główną inspiracją były nauki biologiczne. Schematy, odpowiedniki systemów teoretycznych, na które składają się podatne na uściślenia i rewizje wzorce zdań określających dopuszczalne w danej dziedzinie sposoby wnioskowania i argumentacji¹⁷, wyrażają pewne zasady prowadzenia szczegółowych badań. W toku działalności naukowej symboliczne schematy przekształca się tak, aby odnosiły się do konkretnie badanych zjawisk (dziedziny rzeczywistości i jej konkretnych, metodologicznie wyznaczonych wycinków). W wyniku zastosowania tego rodzaju procedur okazuje się w końcu, że znane schematy z jakichś względów, w jakimś obszarze przestają się sprawdzać, co prędzej czy później wymaga zastąpienia ich schematami bardziej rozbudowanymi, które są jednocześnie w tym sensie bardziej ujednolicone, że wskazują powiązania pomiędzy rozmaitymi dyscyplinami i dziedzinami. Otrzymujemy w rezultacie podobny obraz do naszkicowanego w *Strukturze...*, lecz pozwalający wyraźniej dostrzec jedność i ciągłość poznania naukowego. Istotne jest to, że, podobnie jak u Kuhna, schematy nie są po prostu *prawami*, lecz właśnie wzorami użycia tych ostatnich.

Zgodnie z zarysowaną perspektywą, o ile funkcją nauki jest stosowanie praw do badania przebiegu zjawisk, o tyle filozoficznymi określibyśmy te działania intelektualne, które mają na celu wydobyć założenia i zobowiązań niesionych przez stosowane procedury rozwiązywania problemów badawczych, eksplikację sensu pojęć obecnych w używanych schematach wyjaśniania. Filozofię można w związku z tym rozumieć jako rodzaj aktywności intelektualnej, będącej, w szerokim sensie, analizą pojęciową. Nie jest to jednak analiza w takim sensie, w jakim ujmował ją neopozytywizm, nie posługuje się ona z góry wyznaczonymi, ważnymi we wszystkich dziedzinach i na wszystkich stadiach rozwoju nauki modelami języka czy uniwersalnie ważnymi normatywnymi metodologiami. Rozważania filozoficzne *wychodzą* od zastanych pojęć, jednak ich znaczenie współdeterminowane jest sposobami implementacji w poszczególnych procedurach badawczych oraz odniesieniami do pojęć występujących w ramach innych dziedzin i dyscyplin. Trzeba

¹⁷ Ph. Kitcher: *The Advancement of Science. Science without Legend, Objectivity without Illusions*. Oxford University Press, New York-Oxford 1993, zwł. s. 82 i n.

uznać, że analiza konceptualna nigdy nie prowadzi do eksplikacji ostatecznej, lecz jest działalnością stale towarzyszącą nauce i stale się pod jej wpływem przeobrażającą. Od tego typu działalności nie powinniśmy oczekiwać po prostu recenzji rozpatrywanych rozwiązań teoretycznych z punktu widzenia wyidealizowanych standardów naukowości; należy raczej spodziewać się ujawnienia istniejących braków, luk i nieścisłości, a w ślad za tym powstania nowych, bogatszych modeli badanych zjawisk i bardziej rozbudowanych schematów wyjaśniania. Rozważając tak zarysowaną strukturę nauki można dojść do jeszcze jednej interesującej konkluzji. Okazuje się bowiem, że same prawa nauki, wyrażające elementarne zależności między zjawiskami występującymi w wyróżnionych obszarach rzeczywistości, wbrew klasycznym koncepcjom nauki (pozytywizm, neopozytywizm, falsyfikacjonizm), w gruncie rzeczy nie należą do nauki! Są one w istocie fundamentalnymi zasadami wyznaczającymi poszczególne „warstwy” (czy poziomy) świata fizycznego i tym samym dostarczają kategoryzacji konstytuujących poszczególne dziedziny przedmiotowe, dyscypliny czy projekty badawcze, nie determinując kształtu podstawowych jednostek, w ramach których prowadzone są badania. Do określenia tych ostatnich konieczne jest wyodrębnienie względnie autonomicznych systemów oddziaływań, skonstruowanych z zastosowaniem odpowiednich wzorców wyjaśniania, heurystyk, technik dokonywania odpowiednich przekształceń oraz dobór odpowiedniej aparatury doświadczalnej lub, szerzej, metodologii. Dopiero wówczas możemy zacząć mówić o nauce. Uczony, będący autorem przełomowych odkryć *teoretycznych*, porusza się w obszarze tego, co filozoficzne, *de facto* uprawia więc filozofię. Analiza filozoficzna w omawianym sensie, niezależnie od tego, czy poprzedza, współwystępuje z odkryciem czy też jest względem niego wtórna¹⁸ - jawi się jako konieczna dla ugruntowania nowopowstałej teorii. W krytycznych momentach konstytucji i dekonstrukcji dyscyplin badawczych tego typu

¹⁸Tę ostatnią możliwość konstatuje Kulm, opisując zjawisko prowadzenia prac badawczych w ramach dyscyplin nie mających jasno określonych ontologii (por., *Postscriptum*, w: tegoż: *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Krahelska. Warszawa 2001, s. 310 in.) Można powiedzieć, że prawa-zasady mogą być zakładane *implicite*; ich odkrycie jest w istocie osiągnięciem nie tyle naukowym, ile filozoficznym.

aktywność niewątpliwie ulega intensyfikacji. Nic nie zmusza nas jednak do uznania za Kühnem, że potrzeba analizy filozoficznej daje o sobie znać jedynie w tych okresach. Możemy natomiast się spodziewać, że filozoficzny ferment zwiększa kreatywność, pobudza do formułowania nowych rozwiązań, co tłumaczy między innymi często występujące w takich okresach zjawisko odkryć równoczesnych. Należy się spodziewać, iż uważna eksplikacja pojęć wykraczająca poza reguły aplikacji do rozwiązywania konkretnych problemów badawczych, badająca ich dalekosiężna implikacje, prowadzi w końcu do rekonstrukcji granic między poszczególnymi dziedzinami nauki i powstawania nowych dyscyplin.

Z prezentowanego ujęcia wynika, że filozofia jest, z jednej strony, aktywnością autonomiczną i unikatową, z drugiej zaś, endogenicznie związaną z szeroko rozumianymi naukami, którym jako jedynym przypisuje się moc wyznaczania i konstytuowania - w sensie doświadczalnym - obiektów. Więcej nawet: podążając dalej wskazanym tropem możemy powiedzieć, że filozofia jest nieuchronnie rozproszona pośród nauk *sensu stricto*. Schlick zwraca uwagę, że choć z punktu widzenia *stanu idealnego*, nauka i filozofia są nieprzekraczalnie od siebie odgródzone, to w praktyce nauka nieuchronnie opiera się na mieszaninie naukowych i filozoficznych punktów widzenia¹⁹. Twierdzenia o wzajemnym uwikłaniu filozofii i nauki, o czym była mowa, nie należy rozumieć temporalnie. Nie chodzi więc o to, że nauka na obecnym etapie jest „zabrudzona” filozofią i w sposób naturalny dąży do „czystości”, ale o to, że jako analiza tego, co nieredukowalne i jakościowe, filozofia stanowi integralną część praktyki naukowej i pełni ważne funkcje objaśniające i heurystyczne. Krótko mówiąc, nauka i filozofia w gruncie rzeczy dysponują tą samą siatką pojęciową, lecz używają pojęć na różne sposoby, inaczej - to jest, z różnych perspektyw - tworząc i eksplikując ich treść. Można też powiedzieć: filozofia i nauka, używając tych samych pojęć inaczej i do innych celów, wzbogacają się nawzajem.

Przedstawiony system zależności między poszczególnymi elementami struktury wiedzy oraz stosowanymi procedurami dobrze tłumaczy tezę Schlicka mówiącą, że nauka nie jest nakierowana na poznanie podstawowych zasad, lecz poszczególnych zjawisk. Nauka uprawiana jest w

¹⁹

M. Schlick: dz. cyt., s. 31.

odniesieniu do zasad, *formułowanie* zasad jest natomiast, *ex definitione*, domeną filozofii. Zasady nie są odkrywane bezpośrednio, za pomocą jakichś domniemyanych filozoficznych metod, lecz jedynie w ścisłym związku z praktyką naukową - czy szerzej - po prostu życiową, jako że zasady tkwią we wszelkich mniej lub bardziej wyrafinowanych strategiach rozwiązywania problemów.

Uwagi końcowe. Przeprowadzone analizy uwidaczniają, że niezbywalność filozofii oraz jej dyscyplinarna autonomia nie musi się wiązać z postulowaniem istnienia jakichś przedmiotów samoistnych, a niepodatnych na doświadczalne ujęcie. To, co staje się przedmiotem analiz filozoficznych, jest konstytuowane za pośrednictwem *stricte* metod naukowych, czy bardziej ogólnie, w ramach rozmaitych praktyk życiowych²⁰. Spostrzeżenie to nie jest jednak w żadnym razie równoznaczne z uznaniem filozofii za działalność czysto receptywną i nie oznacza jej redukcji do funkcji czysto rekonstrukcyjnych. Jak przekonywałam, filozoficzne pojęcia, będące wyrazem milcząco przyjętych założeń i presupozycji rozmaitych, w tym naukowych praktyk, mają z konieczności charakter projektujący i antycypujący przyszłe odkrycia. Filozoficzna refleksja może dyskursywnie „wytworzyć” za pomocą nowych pojęć nowe obiekty, te jednak muszą wtórnie podlegać doświadczalnej operacjonalizacji, to zaś jest już domeną szeroko rozumianej nauki.

Na mocy zaprezentowanej definicji filozofii wykluczyć należy najbardziej popularne specyfikacje jej zadań, których właściwością jest to, że burzą równowagę na linii nauka - filozofia. Schematycznie rzecz ujmując, jeśli założyć asymetryczną relację nadrzędności między obiema dziedzinami rozważań, rysują się przed nami trzy możliwe stanowiska. Po pierwsze, możemy uznać, że filozofia jest nadrzędna względem nauki w tym sensie, że jest od niej niezależna i stanowi źródło alternatywnego, w pewnych aspektach uprzywilejowanego względem poznania naukowego wglądu w rzeczywistość. Jednakże wizja filozofii jako próby uchwycenia jakościowego aspektu rzeczywistości, wskazująca na wzajemne przenikanie się w wymiarze tak synchronicznym, jak diachro-

²⁰ Twierdzenie to, jak wspominałam, można rozszerzyć i mówić o wszelkich praktykach życiowych i związanych z nimi wytworami, o ile przyjmuje się, że twórczość naukowa jest nie do pominięcia.

nicznym, dociekań filozoficznych i badań naukowych, uniemożliwia rozumienie filozofii jako samouzasadniającej się całości łączącej ontologię, metodologię i aksjologię, ani też, teoretycznie słabsze pojmowanie jej jako zespołu norm prawnych, regulujących postępowanie w rozmaitych dziedzinach aktywności, z aktywnością poznawczą włącznie²¹.

Po wtóre, możemy filozofię traktować jako podrzędną względem nauki aktywność nakierowaną na formułowanie światopoglądu bazującego na nauce. Sam Schlick, o czym wspominałam, ujmował filozofię jako aktywność mającą na celu konstruowanie światopoglądu na podstawie nauk szczegółowych. Stanowisko to jest w świetle powyższych szczegółowych analiz nieuprawnione ze względu na projektujący charakter filozoficznych pojęć. Aby go bronić, musielibyśmy posługiwać się bardzo słabym, niespecyficznym rozumieniem światopoglądu.

Wreszcie możemy założyć normatywną, a nie przedmiotową wyższość filozofii nad nauką. Otrzymujemy wówczas, poddane krytyce powyżej, stanowisko przypisujące filozofii rolę instancji rozstrzygania sporów. Filozofia w przedstawionym ujęciu nie daje się jednak sprowadzić do normatywnie determinującej naukę metateorii. Dla większej jasności, promowane rozumienie roli filozofii warto skonfrontować z тезami jednego z ostatnich artykułów Schlicka, dotyczącego zwrotu w filozofii, w którym linię demarkacyjną między nauką a filozofią próbuje się już wyrazić w po-Wittgensteinowskim schemacie pojęciowym. Zdaje się, że autor był przekonany, iż paradygmat przypisujący filozofii status *formalnej* metateorii dobrze zabezpiecza jej autonomię i stanowi odpowiednią konkretyzację rozumu proceduralnego triumfującego w wyniku rewolucji naukowej nad zdogmatyzowanymi systemami metafizycznymi. W *Zwrocie...*, mającym charakter quasi-manifestu, spotykamy się z następującymi, hasłowo wyrażonymi, dobrze znanymi już dziś ideami.

²¹ Herbert Schnadelbach za istotę światopoglądu uznaje właśnie owo przekonanie o możliwości przełożenia тез metafizycznych na postulaty aksjologiczne i normatywne, i uznaje je za przejaw irracjonalizmu. Zaakceptowawszy takie utożsamienie można powiedzieć, że rozstrzygnięcia Schlicka stanowią zaporę przed irracjonalizmem (H. Schnadelbach: *Rozum i Historia*, przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 2001, s. 69). Analogiczne spostrzeżenia znajdziemy u Maxa Horkheimera, który tak rozumianą skłonność do tworzenia światopoglądu wiąże z właściwym współczesności dążeniem do instrumentalizacji rozumu (zob. tegoż: *Krytyka instrumentalnego rozumu*. Warszawa 1987).

jedynym źródłem wiedzy są doświadczalne weryfikowalne twierdzenia nauki; filozofia nie jest systemem poznań, lecz aktów, nie formułuje więc przedmiotowo ważnych twierdzeń; teorię poznania zastępuje analiza formy wypowiedzi. Co więcej, twierdzi Schlick, filozoficzne eksplikacje mają charakter ostatecznie ugruntowujący: „Tak więc po swoim «wielkim zwrocie» filozofia tym dobitniej ujawnia swoją charakterystyczną cechę: ostateczność”²². Proponowany tu model relacji nauka - filozofia ustanawia hierarchię: na podstawowym poziomie mamy do czynienia z właściwymi poznaniami o charakterze przedstawień (twierdzenia przedmiotowe), które z kolei posiadają określoną formę logiczną, ta zaś jest niereprezentowalna (domyślnie: w postaci twierdzeń)²³. Jak poprzednio, filozofia pojmowana jest nie jako system dobrze ugruntowanych twierdzeń, lecz jako domena aktów wyjaśniających, jednak w odróżnieniu od wcześniejszego ujęcia, dopuszczającego, a wręcz wymuszającego projektujący i antycypujący odkrycia naukowe charakter filozoficznych dociekań, teraz przyjmuje się, iż czynności filozoficzne nakierowane są wyłącznie na eksplikację znaczenia zastanych pojęć i mają moc ugruntowywania tegoż.

Jako program uprawiania refleksji filozoficznej - to znaczy, wykluczwszy Wittgensteina wizję filozofii jako domeny milczenia, pozadyskursywnej samoreprezentacji - ujęcie to jest nie do utrzymania. Należy przede wszystkim zapytać, co to znaczy, że filozofia nie formułuje w ogóle żadnych twierdzeń? Akty filozoficzne, jak wszystkie inne, muszą mieć określony nośnik, muszą zostać w pewien sposób wyrażone. Kryształizują się w związku z tym dwie możliwości interpretacyjne. Filozofia może być pojmowana jako zbiór tworów nieklasyfikowalnych lingwistycznie, co oczywiście jest nie do pogodzenia z jej obrazem jako formalnego spoiwa prawd naukowych, wyłożonego w postaci określonego systemu aksjomatycznego - ten ostatni musi być przecież traktowany jako zbudowany ze zdań pierwotnych i twierdzeń. Schlickowi chodzi raczej o to, że twierdzenia filozoficzne w tym sensie nie są *sensu stricto* tezami, że nie wyrażają żadnych prawd o charakterze substancjalnym.

²² M. Schlick: *Zwrot...*, s. 7.

²³ Tamże s. 3. Więcej na temat tego typu hierarchicznych schematów uzasadniających, zob. L. Laudan: *Science and Values*. Cambridge University Press, Berkley 1984.

Taka konstatacja stoi jednak w konflikcie z domniemaną rolą filozofii jako ostatecznej metateorii nauki, mogącej zastąpić klasyczną epistemologię. Jeśliby zdania filozoficzne miały być zupełnie pozbawione treści materialnej, należałoby im przypisać status pustych schematów bez reguł aplikacji do konkretnych przypadków - a wówczas nie może być mowy o ostatecznie ugruntowującej poznanie naukowe instancji, naczelnym narzędziu uzasadniania. Niezwykle popularne wśród współczesnych filozofów przekonanie, że uniwersalność schematu oznacza jego powszechną, bezpośrednią stosowalność, jest wynikiem nieuprawnionego przeskoku myślowego. Możemy najwyżej powiedzieć, że twierdzenia logiki stanowią najbardziej fundamentalny, abstrakcyjny model rozumowania, jest to jednak ujęcie zupełnie trywialne i mało ambitne, nie gwarantujące w istocie autonomii filozofii wobec nauk²⁴.

Ujęcie omawiane w poprzednich częściach przywraca zaburzoną w wyniku wzmiankowanych konkretyzacji równowagę między nauką i filozofią. Filozofia, jak się okazuje, wykracza poza naukę jedynie w tym sensie, że jej rozważania znajdują się o poziom wyżej niż hipotezy, teorie i inne rozstrzygnięcia problemów naukowych - są wynikiem analizy w zakresie samych schematów wyjaśniania. Jednak ponieważ analiza filozoficzna musi być zawsze odniesiona do konkretnych procesów badawczych, nie daje się ona zredukować do żadnej pojmowanej uniwersalistycznie semantyki języka ani też do podobnie rozumianego zestawu reguł metodologicznych; jej rozwój jest spleciony z rozwojem naukowych metod i schematów wyjaśniania. Filozofię należy więc postrzegać po prostu jako integralny element wszelkiej działalności intelektualnej. Jest ona tym samym nieuchronnie analizą w kontekście szeroko rozumianej nauki (lub naukowego dyskursu), ale nie może postępować w sposób analogiczny do tego, w jaki swoje przedmioty traktują nauki szczegółowe. Ponieważ filozofia jawi się jako analiza w zakresie pojęć, zasad i schematów wyjaśniania, można powiedzieć ogólnie, że jest ona analizą języka nauki. Skoro jednak rozważania tego rodzaju nie polegają na zastosowaniu jakiegoś ostatecznego instrumentarium teoretycznego, lecz raczej na wskazywaniu luk, napięć i konfliktów

²⁴ Trzeba podkreślić, że wiary w „majestat filozofii” Schlick nigdy nie utracił (por. tegoż: *Zwrot...*, s. 7).

w zastanych wizjach świata, co z kolei ma prowadzić do dalszego rozwoju poznania poprzez kreowanie nowych, bardziej pojemnych „światów” poddających się naukowej eksploracji, to filozofia jest nie tyle analizą formalną, ile po prostu szeroko rozumianą hermeneutyką.

Summary

In the paper the subject matter and methodological status of philosophy against the background of the natural science is considered. At the point of departure, Moritz Schlick's early account of the relation between philosophy and science is put to analysis, in which science and philosophy are rendered distinct, but reciprocally supportive domains of intellectual activity. It is argued that, if properly construed, this view is most promising and fruitful both for science and philosophy as it restores the necessary balance between science and philosophy that has been shaken as a result of the resolutions made in the most influential contemporary conceptions of science.

Key words: science, philosophy, theory of science, concept analysis, quality, quantity.

MARIAN PRZEŁĘCKI
Uniwersytet Warszawski

RELIGIA JAKO ELEMENT KULTURY

W jednym z esejów (*Rzeczy ważne i nieważne*¹) nadmieniłem, że moje zainteresowanie problematyką religijną ograniczone jest w zasadzie do religii pojmowanej jako zjawisko indywidualne, a nie kulturowe - jako element naszego życia wewnętrznego, a nie instytucjonalny składnik życia zbiorowego. Podkreślałem, że postawa ta różni mnie od postawy myślicieli takich jak Leszek Kołakowski, dla którego religia traktowana właśnie jako element kultury jest ważnym przedmiotem filozoficznej refleksji. Nasuwa się zatem pytanie, dlaczego tym razem odstępuję od dotychczasowej praktyki i poruszyć chcę pewne sprawy dotyczące owej kulturowej koncepcji religii? Otóż bezpośrednim powodem są pewne dotyczące tego tematu wypowiedzi filozoficzne - w tym wypowiedzi niektórych filozofów polskich - które na pierwszy rzut oka zwracają uwagę swoją paradoksalnością. Chodzi tu o wypowiedzi ludzi niewierzących, a jednocześnie głoszących niezbędnosć religii jako elementu kultury - w szczególności niezbędnosć religii chrześcijańskiej jako elementu kultury europejskiej.

Wypowiedzi takie występują często w dyskusjach nad tzw. problemem sekularyzacji. Dyskutowano na przykład nad nim podczas «letniej szkoły» poświęconej zagadnieniu *Religii w życiu publicznym* (zorganizowanej przez Instytut Nauk o Człowieku w roku 2010 w Cortonie). Omawiając los religii we współczesnym świecie, podkreślano, że „klasyczna” teoria sekularyzacji jest dziś nieadekwatna. Wyrażano przekonanie, że religia nie jest czymś skazanym na zniknięcie. Nie ograniczano się przy tym do stwierdzenia tego faktu. Przypisywano mu niewątpliwą wartość; wysuwano na przykład przypuszczenie, że „los poli-

¹ Zob.: A. Brożek, J. Jadacki & M. Przełęcki: *W poszukiwaniu najwyższych wartości. Rozmowy międzypokoleniowe*. Warszawa 2011.

tyki europejskiej może zależeć od uczynienia z religii źródła publicznego dobra”.

Podobne tematy porusza Leszek Kołakowski w swej rozmowie ze Zbigniewem Mentzlem (*Czas ciekawy, czas niespokojny*, część II, 2008). Mówi w niej, że „religia nie utraciła swojej niezbędności w życiu naszej cywilizacji i (...) nie utraci jej nigdy”. Religia - to „bardzo ważna część kultury”. „*Biblia* to jest rdzeń kultury naszej”.

W uwagach niniejszych nie zamierzam w zasadzie ustosunkowywać się do tych twierdzeń. Chcę, jak wspomniałem już, zastanowić się głównie nad wypowiedziami tych, którzy, sami będąc ludźmi niewierzącymi, z przekonaniem głoszą cenność i niezbędność religii chrześcijańskiej jako elementu naszej kultury. Trywializując ich punkt widzenia, możemy go na przykład wyrazić tak oto: ja co prawda jestem człowiekiem niewierzącym, ale to dobrze, że inni są ludźmi wierzącymi. Narzuca się natychmiast pytanie, czy w takim postawieniu sprawy nie ma wyraźnej niekonsekwencji. Odpowiedź zależy od interpretacji, jaką nadajemy tego rodzaju powiedzeniom: od tego, jak mówiący rozumie ową niewiarę własną i aprobowaną jednocześnie przez siebie wiarę innych.

Otóż, moim zdaniem, przy najczęściej spotykanej interpretacji takich powiedzeń wyrażają one stanowisko trudne do zaakceptowania - zarówno ze względów logicznych jak i moralnych. Jeżeli jestem człowiekiem racjonalnym, to, krótko mówiąc, nie wierzę w Boga dlatego, że nie ma, moim zdaniem, dostatecznych racji przemawiających za Jego istnieniem. Wydawałoby się więc, że nie ma, według mnie, takich racji i dla wiary religijnej innych ludzi. Ich wiarę powinienem wobec tego uważać za przekonanie nieracjonalne. Nie powinienem więc wiary tej uważać za pożądaną, jeśli za pożądaną traktuję wartość racjonalnego myślenia.

Takiemu stawianiu sprawy zarzuca się jednak, że bezpodstawnie ogranicza ono racje przemawiające za prawdziwością przekonań religijnych do racji intersubiektywnych - dostępnych w zasadzie każdemu człowiekowi. A przecież oprócz nich mogą być racje subiektywne - dostępne tylko pewnym ludziom, a niedostępne innym (na przykład mnie). Zalicza się do nich zwykle przeżycia mistyczne, w tym - przeżycie «iluminacji», objawiającej nam bezpośrednio obecność Boga. Jest to droga do wiary religijnej, która uważana bywa za prawomocną - stano-

wiącą dla tej wiary wystarczające uzasadnienie. Tak jednak ten, kto sam w istnienie Boga nie wierzy, uważać nie może. Nie może traktować uzyskanej tą drogą wiary religijnej jako przekonania racjonalnego. Wydawałoby się więc, że nie powinien - i ze względów logicznych, i moralnych - postawy takiej propagować.

Przedstawiona argumentacja bywa jednak kwestionowana, gdyż kwestionowane bywa występujące w niej pojęcie wiary i niewiary religijnej. Zaprzecza się temu, aby wiara religijna była pewnym zbiorem przekonań. Ma to być raczej stan «ufności», «zawierzenia», lub - tak modnego ostatnio - «Spotkania». A jeśli tak, to wiara nie jest czymś, co wymaga uzasadnienia, a więc czymś, co podlega ocenie pod względem racjonalności. Pogląd taki, jak wiadomo, reprezentuje Leszek Kołakowski. Oto przykładowo jego twierdzenia z wypowiedzi pod tytułem *Wiara dobra, niewiara dobra (Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi)*, (2002). „Wiara w znaczeniu religijnym nie jest zbiorem twierdzeń, pretendujących do... wiarygodności... Słowo to... oznacza nade wszystko «ufność» czy «zaufanie»”. Z założenia tego wyciąga Kołakowski następujące konsekwencje. „Wiara jest prawomocna. Niewiara jest prawomocna. Nie są to jednak dwa sprzeczne wzajem... zbiory twierdzeń, ale raczej przeciwstawne postawy umysłowe i moralne. Mniemam, że obie są potrzebne naszej kulturze..., która, by żyć, zawsze potrzebuje skłócenia przeciwstawnych racji”.

Stanowisko to trudne jest jednak do utrzymania. Stanowczo wypowiada się na przykład przeciwko niemu Michael Dummett w swej ostatniej książce (*Natura i przyszłość filozofii*, 2010). Krytykuje w niej jako «paradoksalną» tezę, że „wiara nie wymaga żadnych przekonań”. Jest to teza, która głosi, że „wiara wymaga nie przekonania, iż zachodzi ten czy inny stan rzeczy, tylko zawierzenia temu, co określona religia uznaje za właściwy przedmiot czci”. Zdaniem autora, „to rozróżnienie jest błędne”. „Aby zawierzyć osobie, w sensie zaufania jej, musimy najpierw posiadać przekonanie, że ona istnieje, a następnie - że można się po niej spodziewać, iż postąpi w określony sposób”. Toteż „absurdalne byłoby zaprzeczanie, że przynależność do... religii wymaga uznania określonych sądów; w wypadku... chrześcijaństwa... jest to w pierwszej kolejności uznanie sądu, że Bóg istnieje”.

Przekonuje mnie w pełni ta argumentacja. Toteż za istotny dla religii uważam określony zespół przekonań; w wypadku religii chrześcijańskiej - zespół składający się na tzw. chrześcijańskie *Credo*. Prawdą jest natomiast, że wiara religijna do tego się nie sprowadza. Prócz określonych przekonań zawiera również charakterystyczne postawy emocjonalno-wolicjonalne, dla których owe przekonania stanowią niezbędną podstawę. Do postaw tych należą między innymi wspomniane wyżej uczucia «ufności» i «zawierzenia», czy nawet przeżycia - swoiście rozumianego - «Spotkania». A jeśli przyjąć taką interpretację, to wypada zgodzić się z tym, że wiara religijna podlega ocenie co do swej racjonalności. Ma sens pytanie, czy istnieje dostateczna racja świadcząca o jej prawdziwości. I jeśli człowiek niewierzący na to pytanie odpowiada przecząco, to tak samo, wydawałoby się, powinien odpowiedzieć, gdy chodzi o wiarę innych osób. Na czym więc polegać może, głoszona przez niego, pozytywna ocena tej wiary - uznanie jej za cenny i niezbywalny element naszej kultury? Myślę, że różne względy mogą tu być brane pod uwagę. Ponieważ sam również skłaniam się w pewnym stopniu do tego problematycznego stanowiska, spróbuję w paru słowach podać racje, jakimi się kieruję.

W grę wchodzi dwa rodzaje postępowania. Jeden z nich polega na akceptowaniu przeze mnie z wiary religijnej tego, co okazuje się zgodne z moją religijną niewiarą. Drugi polega na traktowaniu przeze mnie niezbędności religii nie jako wiary w treść tego, co religia głosi, tylko jako obecności tej treści w naszej świadomości indywidualnej i społecznej. Postępowanie pierwsze doprowadza mnie do wyodrębnienia z religii chrześcijańskiej jej przesłania czysto moralnego, nazwanego przeze mnie „chrześcijaństwem niewierzących”. W różnych swych publikacjach (przede wszystkim w tak właśnie zatytułowanym zbiorze esejów) usiłowałem to pojęcie bliżej wyjaśnić. W wielkim uproszczeniu można powiedzieć, że owo „chrześcijaństwo niewierzących” - to chrześcijańska etyka pozbawiona chrześcijańskiej metafizyki. Etykę tę bowiem skłonny jestem utożsamiać z tak rozumianą „moralnością ewangeliczną”, która by była oparta nie na boskich przykazaniach, tylko na bezpośrednich danych naszej moralnej intuicji - na „głosie naszego sumienia”.

Jest to przykład tzw. etyki niezależnej, do której akceptacji nie jest niezbędna wiara religijna, w tym - wiara w istnienie chrześcijańskiego Boga.

Ale skoro tak, to takiego systemu moralnych przekonań nie mam oczywiście prawa nazywać „religią”, w jakimkolwiek sensie tego terminu. Wydawałoby się więc, że przedstawione stanowisko niewiele może mieć wspólnego z omawianym tu przez nas problemem religii jako elementu kultury. Wbrew pozorom jednak ma ono dla istoty tego problemu niewątpliwie znaczenie. Nasuwa się bowiem przypuszczenie, że tym, co w religii stanowi ów cenny i niezbywalny element kultury, jest właśnie jej przesłanie moralne, a więc w wypadku religii chrześcijańskiej - to, co starałem się wyróżnić jako „chrześcijaństwo niewierzących”. Stosunek do naszych bliźnich raczej niż bezpośredni stosunek do Boga wydaje się tą treścią religijnej doktryny, która decyduje o charakterze danej kultury i pozwala widzieć w religii jej istotny i cenny składnik. Owo „chrześcijaństwo niewierzących” jest co prawda rodzajem etyki niezależnej od wiary religijnej, ale wiara ta jest niewątpliwie doniosłym czynnikiem rozwoju naszej świadomości moralnej, przyczyniającym się do uświadomienia nam pewnych głębokich prawd moralnych. Podkreślić trzeba jednak, że prawdy te akceptujemy tylko wtedy, gdy przemówi za nimi nasza własna intuicja moralna. Warunek ten tłumaczy rozbieżności między „moralnością ewangeliczną” owego „niewierzącego chrześcijanina” a oficjalną nauką moralną Kościoła. (Jeśli mogę powołać się na moje poczucia moralne, przykładem może być chociażby odmienna ocena moralna postępowania takiego jak eutanazja.)

Nie sposób oczywiście nie przyznać, że tak rozumiana teza o kulturowej wartości religii - upatrująca tę wartość w moralnej treści religii - jest niewątpliwym zubożeniem tego, co się na ogół przez ową tezę ma na myśli. W odniesieniu do religii chrześcijańskiej jest to raczej odpowiednik znanego - żywo u nas dyskutowanego - postulatu domagającego się obecności tzw. wartości chrześcijańskich w naszej kulturze. Nawiasem mówiąc, jest to w moim poczuciu postulat akceptowalny - przy odpowiedniej interpretacji jego treści. Chodzi, z jednej strony, o to, aby owo pojęcie „wartości chrześcijańskiej” rozumiane było dostatecznie szeroko - aby dotyczyło takich wartości chrześcijańskich, które dostępne są również dla „niewierzącego chrześcijanina”. Z drugiej strony,

chodzi o to, aby postulat ów nie domagał się zagwarantowania tych wartości na jakiejś podstawie prawnej - aby do ich respektowania nikogo pod groźbą sankcji nie zmuszał.

Można więc, jak sądzę, uważać, że głosząc tak rozumianą tezę o niezbędności wiary religijnej jako elementu naszej kultury, człowiek niewierzący nie popełnia niekonsekwencji. Do tezy tej jednak pogląd będący przedmiotem naszej dyskusji na ogół się nie sprowadza. Jako przykład weźmy powiedzenie Leszka Kołakowskiego, który, przyznając, iż „nie jest częstką Kościoła powszechnego”, wyraża przekonanie, że „kultura europejska jest w sposób organiczny zrośnięta z tradycją chrześcijańską, i że gdyby ta tradycja przestała żyć, to kultura nasza pogrążyłaby się w nicości”. Otóż sądzę, że „tradycja chrześcijańska”, którą ma na myśli, nie ogranicza się do jakiejś - zbliżonej do „moralności ewangelicznej” - etyki niezależnej. „Ateistą - twierdzi Leszek Kołakowski - chrześcijanin być nie może; musi uznać *Credo*, jakkolwiek je sobie interpretuje”. Czy istnieje takie rozumienie tego poglądu, przy którym może go głosić bez popełnienia niekonsekwencji człowiek niewierzący? Jak zaznaczałem już, może to czynić przez odpowiednią interpretację tego, na czym polegać ma owa niezbędność religii chrześcijańskiej jako elementu kultury europejskiej. Tym co niezbędne nie musi być wiara w treść tego, co ta religia głosi, tylko znajomość tej treści - jej żywa obecność w świadomości indywidualnej i społecznej. W tym sensie, istotnie, każdy zgodzić się musi z tym, że „*Biblia* jest rdzeniem naszej kultury”. Ale w takim razie jest nim może również *Iliada* czy *Obrona Sokratesa*.

Będąc człowiekiem niewierzącym, mogę więc bez groźby niekonsekwencji uznawać cenność i niezbywalność religii chrześcijańskiej jako elementu kultury europejskiej. Mogę tak czynić na przykład wtedy, gdy w religii tej znajduję potwierdzenie moich najgłębszych poczuć moralnych, a przez obecność tej religii jako elementu kultury europejskiej rozumiem żywą świadomość jej istotnej treści.

Summary

The main problem discussed by the author concerns a certain kind of philosophical enunciations about the role of Christian religion in European culture. The enunciations in question, though uttered by nonbe-

lievers, consider Christian religion to be an essential and valuable element of European culture. The author tries to say whether such a view is a consistent one. He criticizes some attempts at showing its consistency and proposes an answer of his own. It reduces to accepting the moral message of Christianity and to interpreting the presence of religion in a culture not as a belief in its dogmas, but as a mere knowledge of their contents.

Key words: religious belief, religious morality, Christianity, European culture.

BOHDAN CHWEDEŃCZUK
Uniwersytet Warszawski

TWORZENIE POJĘĆ I POJĘCIE STANOWISKA NA MARGINESIE SPORU O ZAPŁODNIENIE *IN VITRO**

Będę uzasadniał zdanie, że *pewne stanowisko w sporze o metodę in vitro w ogóle nie jest stanowiskiem*.

*

Preliminaria: działanie i moralność. Spór o *in vitro* toczy się między tymi, którzy dopuszczają tę metodę zapłodnienia, a tymi, którzy jej nie dopuszczają. Kiedy mówię, że coś jest niedopuszczalne, niewiele wiadomo, bo wiadomo za dużo. Paradoks ten zniknie, gdy padnie, jak w podręczniku: im szerszy zakres słowa, tym uboższa treść. Zmniejszam więc zakres przymiotnika „dopuszczalny” i, odpowiednio, „niedopuszczalny”. Postanawiam, że dopuszczalne lub niedopuszczalne są działania¹.

Czyje działania? Trzeba się tu znów odwołać do decyzji. Działania tego, kto zdaje sobie sprawę, co robi. Warunek ten spełniają sprawni umysłowo ludzie. Przyjmę zatem, że dopuszczalne lub niedopuszczalne są działania ludzi. Decyzja ta jest jednak krótkowzroczna i szowinistyczna. Z tego, co robią, zdają sobie sprawę komputery, w to zaś, że przynajmniej niektóre zwierzęta wiedzą, co robią, trudno wątpić². Powiedzmy więc, że *lokalnie* zajmują nas tylko ludzie, ani komputery bowiem, ani zwierzęta nie dokonują zapłodnień *in vitro*.

¹ Inspirację prowadzącą do spisania tych rozważań zawdzięczam lekturze książki Zdzisławy Piątek *O śmierci, seksie i metodzie zapłodnienia in vitro*, wydanej sumptem własnym w Krakowie w 2009 roku.

¹ Będę odąd mówił na ogół tylko jedno - „dopuszczalne” bądź „niedopuszczalne” - a myślał oba.

² Powiedzenie, że komputer wygrywający mecz szachowy z Kasparowem nie wie, co robi, to impertynencja. A idąca jej w sukurs myśl, że jest on dziełem człowieka, to wykręt. Podobnie impertynenckie byłoby powiedzenie, że wilki polujące z nagonką na łosia nie wiedzą, co robią.

Na tym nie koniec kłopotom z wyznaczeniem sprawców działań dopuszczalnych. Istnieją bowiem działania niezamierzone. Przychodzi tu jednak z pomocą *test dalszego użycia* - wycofujemy kwalifikację „nie-dopuszczalne”, gdy wychodzi na jaw brak zamiaru, ale czasami ją utrzymujemy, z *przeniesienia* - uznajemy za niedopuszczalne działania *spowodowane* przez inne, zamierzone i niedopuszczalne.

Pytanie, działania *wobec kogo* są dopuszczalne lub niedopuszczalne, prowadzi daleko. Dopuszczalne lub niedopuszczalne, chciałoby się powiedzieć, są działania wobec tego, kto zdaje sobie sprawę, co go spotyka. Byłoby to jednak pochothane, skoro nie o każdym, o kim mówimy, że działamy wobec niego dopuszczalnie czy niedopuszczalnie, powiemy też, że zdaje sobie z tego sprawę, i nie tylko o ludziach mówimy, że zdają sobie sprawę z tego, co ich spotyka. Stoję więc przed wyborem: odstąpić od zrównania przedmiotu dopuszczalnego działania z istotą świadomą, człowiek to czy nieczłowiek, albo je zachować, kosztem przekształcenia. Niech będzie przekształcenie: dopuszczalne lub niedopuszczalne są działania wobec tego, kto może czuć ból (z rozszerzeniem - może ponosić szkodę, uszczerbek w interesach, doznać naruszenia uprawnień itp.).

I tu nie brak kłopotów. Mamy bowiem wśród tych, których spotykają działania niedopuszczalne, przedmioty *osobliwe*: bóstwa, skały, rzeźby. Dla każdego z nich istnieje klasa działań uchodzących za niedopuszczalne: bóstwom nie wolno bluźnić; skał (przynajmniej położonych w parkach narodowych) nie wolno kruszyć; rzeźb (przynajmniej eksponowanych w muzeach) nie wolno niszczyć.

Stoję znów przed wyborem: odmówić przedmiotom osobliwym charakteru możliwych ofiar działań niedopuszczalnych albo przyznać, że czują ból. Jeśli wybieram pierwsze, ignoruję praktyki społeczne, pozajęzykową i w ślad za nią językową; jeśli drugie - przeczę ugruntowanym przekonaniom. Cokolwiek więc z tego dwójga wybiorę, stanie się na przekór faktom. Przychodzi tu z pomocą zjawisko *substytucji*, siebie bowiem stawiamy w położeniu tych, których dotyczą działania niedopuszczalne wobec przedmiotów osobliwych, *my* występujemy w ich imieniu, gdy zaś trzeba, w ich obronie. Niedopuszczalne są te i tylko te działania wobec przedmiotów osobliwych, które są wobec nas niedo-

puszczalne; te, które nas obrażają. Nam czegoś nie wolno robić, stąd - im tego nie wolno robić³.

Rozważania te, a tym trybem można je snuć dalej i dalej, przeprowadziłem nie tylko dla ładu pojęciowego. Dają one sposobność do dwóch morałów i posłużą przejściu do sporu o *in vitro*.

Oto morał *metodologiczny* w ujęciu korzystającym ze słownika logiki. W tym, że coś jest niedopuszczalne, udział mają nasze decyzje. Zbiór przedmiotów pozostających, by tak rzec, w niedopuszczalnej relacji, zależy od tego, jak wyznaczymy jej dziedzinę (zbiór poprzedników tej relacji, czyli tych, co krzywdzą) oraz jej przeciwdziedzinę (zbiór następników, czyli ofiar). Pole relacji zależy więc w pewnej mierze od naszego ustanowienia, czyli koniec końców od decyzji⁴. Decyzje te nie zapadają skądinąd w grze pojęciowej, lecz w życiu całych kultur.

Ta sytuacja metodologiczna ma dalekosiężne konsekwencje. Nie ma, brzmi jedna z nich, niedopuszczalności z *natury*. Ogólniej, *prawo natury to fikcja*, jeśli pomija z kretesem naturalnego uczestnika tworzenia prawa - nas samych.

A oto morał *rzeczowy* w ujęciu przywodzącym na myśl wojnę postu z karnawalem, czyli absolutyzmu z relatywizmem moralnym. *Nie istnieją działania bezwzględnie niedopuszczalne*, co wykladam następująco: nie istnieją działania postrzegane powszechnie jako niedopuszczalne. Filozoficznie: *nie istnieją uniwersalia etyczne*⁵. Socjologicznie: każde działanie ma swoich społecznie zauważalnych zwolenników, którzy je pochwalą lub przynajmniej przełkną.

I ta sytuacja ma ważne konsekwencje. Coś mianowicie umożliwia notoryczne różnice zdań w kwestii dopuszczalności działań. Różnice te

³ Pomijam pogląd, że przedmioty osobliwe występują we własnym imieniu: bóstwa karzą nas za grzechy, a dewastowana przyroda mści się na nas. Nie biorę bowiem tego, czego nie w pełni rozumiem, a od metafor wolę w tym miejscu ich rzeczowe odpowiedniki.

⁴ Nie zależy zazwyczaj od naszej decyzji, że boli, ale zależy uznanie bólu za stan nakazujący czujność co do dopuszczalności działań. I mamy oto działania dopuszczalne, choć boli, i niedopuszczalne, gdy boli.

⁵ Gdy mówię za literaturą etyczną o uniwersaliach etycznych (zob. Richard B. Brandt: *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przeł. B. Stanosz. Warszawa 1996, s. 484-490), nie chodzi o rzekome przedmioty niejednostkowe, lecz o uniwersalnie uznawane zdania etyki.

są różne. Ludzie różnią się co do faktów i co do wartości - gdy chodzi o przedmiot sporu. Gdy zaś o jakość i styl, różnią się brzydko i ładnie, rozumnie i bezrozumnie, krwawo i bezkrwawo. Wprowadzenie dalszych „parametrów” pomocnych do opisu sporów o dopuszczalność działania odsłania bogatą sieć kombinacji.

Dotychczasowe ustalenia są ciągle niewystarczające. Nie wiem bowiem nadal, na czym właściwie polega niedopuszczalność działania. Trzeba więc wskazać wzgląd, pod którym działanie jest niedopuszczalne. Względ, czyli własność, którą się kierujemy, gdy mówimy o działaniu niedopuszczalnym, może mieć różne charakterystyki. Weźmy główne: istnieją działania niedopuszczalne prawnie, ekonomicznie, społecznie, obyczajowo, medycznie, technicznie, estetycznie, logicznie itd. Istnieją wreszcie działania niedopuszczalne *moralnie*. Działanie może być rzecz jasna niedopuszczalne pod różnie zespolonymi względami, może być niedopuszczalne pojedynczo lub w pakiecie. Moralna niedopuszczalność działania nie występuje samopas - istnieje zło moralne, *bo* jakoś mają się rzeczy *pozamoralne*. Mawia się, że wartości moralne są następce względem pozamoralnych stanów rzeczy, a reakcja moralna przekształca pozamoralny stan rzeczy w coś nacechowanego moralnie. Czyni na przykład ze strzału w czyjąś głowę morderstwo lub chwalebną obronę demokracji czy akt łaski.

Co to jednak znaczy, że coś jest moralnie dopuszczalne? Trafna odpowiedź, że moralnie dopuszczalne jest wszystko to, co nie jest moralnie niedopuszczalne, zostawia niewiadomą - niedopuszczalne *moralnie*. Nie widzę innego sposobu usunięcia tej niewiadomej niż uciec się do swoistej metody resztek: jeśli przebiegniemy wszystkie własności działania, a nie uwzględnimy w zasobie przejrzanym *moralnej* jego własności, zawsze wystąpi *residuum*⁶. Nie ma w tym wyjaśnieniu, wbrew pozorowi, błędnego koła, jest natomiast *ignotum per ignotum*. Usunę je w jednym kroku oświadczając, że działanie ma dla mnie własność moralną, gdy budzi *swoiste* uczucie aprobaty lub niechęci - *swoiste*, bo go nie myślę z żadnym innym.

⁶ A co z działaniami moralnie neutralnymi? Są na nie dwa sposoby: powiedzieć, dopuściwszy ekwiwokację, że nic nie jest moralnie obojętne, nawet to, co moralnie obojętne; albo powiedzieć równoważnie, że wszystko - jest, było lub będzie moralnie nieobojętne.

Mówiąc powyższe, sygnalizuję jedynie moje położenie. Nie martwię się tu o rozstrzygnięcie, co nas popycha do reakcji moralnych - rozum, uczucie, doświadczenie, intuicja, święte księgi, głos z niebios itp. - ważne, że je miewamy. Reakcja moralna, idąca za stanem rzeczy jako za swoim *tematem*, jest zarazem od niego niezależna, lecz nie na odwrót: stan rzeczy jest moralnie ważny z wyroku reakcji moralnej. Istotna jest też następująca zależność, a raczej niezależność: stan rzeczy może być dopuszczalny pod każdym względem, a niedopuszczalny moralnie, i na odwrót - może być dopuszczalny moralnie, choć niedopuszczalny pod każdym innym względem.

Trzy strony moralności. Każda moralność⁷, czyli zasób wskazań (ocen i norm) wyznaczających, co dopuszczalne, a co niedopuszczalne moralnie, ma trzy strony - materialną, formalną i pragmatyczną⁸. Wskażę wybrane miejsca tych stron moralności.

Materia moralności jest jej tworzywo, to znaczy *treść* zdań moralności (ocen i norm) pod dwoma znamionującymi ją względami - pod względem pochodzenia oraz odniesienia⁹. Skąd czerpiemy treści moralne oraz, do czego je odnosimy, czyli ich *geneza* oraz *uniwersum języka*, który je przenosi - to różnicuje moralności.

Moralność ma stronę *formalną*, bo jest wielozdaniowa. Żadnej moralności nie da się podać w jednym zdaniu. „Nie zabijaj!” to okrzyk, nic więcej, jeśli nie towarzyszy mu odpowiedź na pytanie: „Dlaczego mam nie zabijać?”. Każde zdanie moralności ciągnie więc za sobą ogon zdań, które je wspierają, i tych, które ono wspiera. Skoro moralność to zbiorowość zdań, występują w niej stosunki nadrzędności i tym samym podrzędności (na przykład w porządku wynikania); występuje w niej siła i bezsila logiczna, mierzona proporcją sytuacji moralnie rozstrzygalnych i

⁷ Czytelnik może unaocznic sobie takie pary moralności: moralność zgody na eksmisję na bruk - moralność niezgody na to; moralność zgody na łowiectwo sportowe - moralność niezgody na to. Moralności te to zespoły zdań, a jeśli się postarać - systemy. Do tego stopnia, że kto sprzeciwia się eksmisji na bruk, a godzi na karę śmierci, jest moralnie *niespójny*, podobnie, kto sprzeciwia się karze śmierci, a godzi na łowiectwo sportowe.

⁸ Podział ten odwzorowuje Ch. W. Morrisa trójpodział języka na semantykę, syntaksę i pragmatykę.

⁹ Gdy mówię o pochodzeniu moralności, nie pytam, skąd *naprawdę* moralność pochodzi, lecz co sądzą o tym ludzie stosujący moralność

nierozstrzygalnych; występuje ład i bezład, mierzony proporcją sytuacji rozstrzygalnych bezkolizyjnie i kolizyjnie (w kolizji wewnątrz moralności). Moralność nie żyje w próżni, jest składnikiem kultury. O jej stosunkach z innymi składnikami kultury decyduje zdolność do rozstrzygania wspólnych całej kulturze wyzwań moralnych, w konkurencji z innymi moralnościami. Zdolność ta zależy pozytywnie od formalnej szaty moralności, nie tylko więc od treści przekonań moralnych, lecz też od ich organizacji, czyli siły, którą sobie wzajemnie udzielają. Nie ma natomiast żadnego problemu moralnego, który stałby przed trybunałem jednej moralności. Do każdego zgłaszają się wszystkie moralności.

Moralność ma wreszcie stronę *pragmatyczną*, bo jest w użyciu. Nie istnieje, gdy nie działa. Sposób użycia moralności to jej pragmatyka, którą opisują różne opozycje, jak umiarkowany - skrajny, śmiały - ostrożny, bezwzględny - wyrozumiały, apodyktyczny - nieapodyktyczny itp.

Poprzestanę na opozycji racjonalny - nieracjonalny. Rozróżniamy ludzi ferujących rozumnie i nierozumnie wyroki moralne, odwołujących się rozumnie i nierozumnie do nakazów moralnych. Zdań moralności, jak wszystkich innych, używamy racjonalnie tylko wtedy, gdy używamy ich zasadnie (warunek metodologiczny) i ze zrozumieniem (warunek semantyczny). Warunki te dyktuje wspólna *reguła dorównania*. Racjonalnie praktykuję -moralność tylko wtedy, gdy stanowczość, z jaką uznaję jej zdania, *dorównuje* stopniowi ich uzasadnienia. Racjonalność metodologiczna to połowa zobowiązań człowieka moralnie racjonalnego. Druga połowa to racjonalność semantyczna: rozumienie zdań moralności ma *dorównywać* ich rzeczywistemu znaczeniu.

Oto często występujące naruszenie racjonalności metodologicznej. Ocenę i normy moralne uzasadniamy z udziałem zdań o faktach oraz uznanych już ocen i norm. Nadużycie polega tu na traktowaniu jednych, jakby były drugimi - zdań moralności jakby były faktualne, a faktualnych jakby były kategoryczne. Nierozumienie natomiast zdań moralności polega na pomijaniu ich *eliptycznego* charakteru. Są one skrótami odsyłającymi do różnych relatywizacji: „Paskudnie jest kłamać, *chyba że* . . . „Nie zabijaj, *chyba że* ... !” Chętnie gubimy owo „chyba, że”, bo bezwzględność lepiej służy indoktrynacji i walce.

Na wokandzie *in vitro*. Spór o *in vitro* dotyczy dopuszczalności tej metody zapłodnienia, a jest to spór moralny.

Trzeba tego dowieść. Dowód ma postać nierzeczywistego okresu warunkowego: *Gdyby nawet antagonistów nie różniło nic empirycznego w kwestii in vitro, ciągle coś by ich różniło.*

Założmy wbrew faktom, że antagoniści są zgodni co do empirycznej strony *in vitro*. A jednak - brzmi następnik mojej implikacji - ciągle coś jest sporne.

Do pełni szczęścia brakuje odpowiedzi na dwa pytania: Skąd wiem, że owo reszta to moralność? Skąd wiem, że moralność jest kanonicznie nieustępliwa - armaty przebrzmiały, ona walczy dalej?

Mówiłem wyżej o zasadzie residuum: gdy działanie przejrzelśmy pod wszystkimi dostępnymi względami, ciągle coś zostaje. Owo coś to moralność. Innymi słowy, nie znamy działania pod wszystkimi względami, jeśli nie wiemy, czy jest moralnie dopuszczalne.

A co świadczy o nieustępliwości sporów moralnych, nawet wśród ludzi z tą samą logiką i wiedzą empiryczną? Najpierw mrowie świadectw indukcyjnych - widzimy na każdym kroku, że ludzie równie dobrze poinformowani występują przeciw sobie w moralności. Indukcja to jednak zawodna podstawa oczekiwania. Mamy tymczasem coś mocniejszego, tezę o nieistnieniu uniwersaliów etycznych wyjaśniającą to, co rejestruje indukcja - że jesteśmy moralnie kłótlivi. A kolejne pytanie - dlaczego nie istnieją uniwersalia etyczne, a istnieją matematyczne i różne inne? - prowadzi dalej niż potrafię iść.

Kres debaty moralnej? Czy z tego wynika, że wszystko wolno, że równie zasadnie wolno nie dopuszczać kary śmierci i wolno ją dopuszczać, i tak dalej, dla wszystkich sporów moralnych - dla sporu o aborcję, eutanazję, *in vitro*, dla sporów moralnych uwikłanych w ustrojowe rozwiązania polityczne, ekonomiczne itd.? Czy z tego wynika, że słowem ostatnim, gdy antagoniści przedstawili swoje atuty, jest „nierozstrzygalne”¹⁰? Czy nie mamy środków pozwalających odrzucać *a limine* pewne stanowiska jako niedopuszczalne?

¹⁰ Zdzisława Piątek, wykładając przekonującą obronę metody *in vitro*, mówi zarazem o współczesnych kontrowersjach, dotyczących moralnej oceny zapłodnienia *in vitro*, że są nierozstrzygalne (zob. *O śmierci, seksie i metodzie zapłodnienia in vitro*, wyd. cyt., s. 51). Jej

Mamy je, takie środki. Wystarczy mianowicie pokazać, że propozycja rozwiązania problemu moralnego wykorzystuje narzędzia *niszczyielskie*. Wykorzystuje mianowicie, by dojść do głosu, czyli stać się zespołem zdań, narzędzia językowe i logiczne, metody argumentacji, chwytów erystyczne - takie, że ich używanie grozi *warunkom możliwości wszelkiej wymiany zdań*. Nie da się przecież prowadzić żadnej rozmowy inaczej niż na *wspólnym podłożu*, choćby skromnym. Mamy tu łatwo widoczną zależność - im bardziej wyszukana rozmowa, tym większa „objętość” wspólnego podłoża. Istnieją jednak tacy amatorzy rozmów, którzy nie rozpoznają tej zależności. Ci wchodzą do gry gotowi do pogwałcenia reguł konwersacji, do której przystąpili. Reguł takich zresztą, jakim sami są posłuszni, gdy nie muszą zwyciężać, a tylko chcą się porozumieć.

W toczącym się w Polsce sporze o *in vitro* występują ludzie, którzy się dopracowali opisanego wyżej położenia niszczycieli możliwości wymiany zdań. Nie zwracałbym na nich uwagi, gdyby nie stanowili jednej z głównych stron sporu, a zarazem grupy nacisku na pozamoralne rozwiązanie kwestii *in vitro*.

Pseudostanowisko, typ i egzemplarz. Naprzeciw zwolennikom zapłodnienia metodą *in vitro* stoi w Polsce zwarty obóz odmowy. Polaryzacja ta grozi zwyrodnieniem debaty, sprzyja bowiem niedbalstwu intelektualnemu i agresji. Nie ma skrupułów, gdy gra się *va banque*. Rozkładu stanowisk moralnych w kwestii *in vitro*, jak w każdej innej, wcale nie opisuje logika dwuwartościowa, lecz wielowartościowa. Zawsze możliwe jest kontinuum stanowisk, a gdy jest rzeczywiste, opozycja wobec każdego z nich przybiera postać pola możliwości, nie zaś miecza, który je bez reszty unicestwia, gdy spada.

Przeciwnicy *in vitro* mówią w Polsce jednym głosem. Opiszę najpierw ten głos w jego uogólnionej czy uźmiennionej postaci, potem przedstawię jej szczególne podstawienie, lokalny polski egzemplarz. Kłopot sprawia mi znalezienie dla nich merytorycznie adekwatnych, a emocjonalnie powściągliwych nazw. Jeśli jednak dam porządną *opis*, łatwo będzie *nazwy własne* wziąć za konwencjonalne etykiety.

antagoniści natomiast nie mają wątpliwości, że rozstrzygnęli spór *przeciw* tej metodzie, choć wcale go nie rozstrzygnęli. Będę to pokazywał w dalszym tekście.

Doktryna matka. Stanowisko, o którym mowa, odznacza się *monocentryzmem*, organizuje bowiem zjawisko *in vitro*, które, zanim wybuchą konflikt, jest siecią organizmów, osób, narzędzi, czynności i interesów - organizuje je w hierarchiczny łańdż z ośrodkiem w postaci jednego czynnika. Czynnikiem ten jest bezwzględny dominantem - nie istnieje żaden inny ani żadna kombinacja innych, która waży więcej niż on. *Jemu jednemu za żadną cenę nic nie może się stać.*

Umieszczenie owego czynnika na tej wysokości wymaga niezwykłej energii. Wnosi ją więc niezwykłe postępowanie, które nie na tym polega, że się coś ustala w toku badania i negocjacji, lecz polega na namaszczeniu. Nie dostajemy tu opinii, lecz wyrok, wyrocznia bowiem wskazuje ów centralny czynnik metody *in vitro*, nadrzędny względem pozostałych, i dyktuje, jak mamy się z nim obchodzić: *bez cienia wątpliwości*. To *dogmatyzm* w sensie właściwym, czyli kombinacja nigdzie poza dogmatyzmem nieobecna - pewność bez dania racji.

Gdy osiągnęliśmy tę wysokość, pozostaje zderzyć ideał z rzeczywistością i wynik gotowy. W rzeczywistości bowiem trudno osiągnąć warunki gwarantujące bezpieczeństwo owemu czynnikowi wyróżnionemu, innymi słowy (doktryna wymaga przecież innego języka niż obcesowe mówienie o bezpieczeństwie), rzeczywistość z definicji niesie warunki uchylające jego godności. W tej sytuacji jest tylko jedno właściwe rozstrzygnięcie. Ideał nie może sięgnąć bruku, trzeba więc, zależnie od mocy doktryny, *potępić* moralnie lub *potępić* moralnie i *zabronić* prawnie tego, co grozi ideałowi.

Dwa zalecenia. Doktrynę matkę pomyślałem - raczej, tylko ją przedstawiłem, bo pomyśleli ją inni - w postaci na tyle ogólnej czy uziemiennionej, by mogła generować różne swoje warianty. Pochopnie więc postąpi ten, kto ją odczyta jako twór myśli religijnej. Ma ona oczywiście religijne realizacje, lecz ma i świeckie. Pochopnie też postąpi ten, kto ją przyporządkuje ekskluzywnie postawie w kwestii *in vitro*. Stanowi ona bowiem oparcie, jako wzór konstrukcyjny oraz źródło przesłanek i dyrektyw moralnych, różnych tematycznie stanowisk. Innymi

słowy, doktryna matka matkuje nie tylko sprzeciwowi religijnemu wobec *in vitro* i nie tylko sprzeciwowi wobec *in vitro*¹¹.

Polski front odmowy. Przeciwnicy *in vitro* mówią w Polsce jednym głosem. Splot uwarunkowań lokalnych decyduje, że jest to głos Kościoła katolickiego, dokładniej - jego *aktualnie* emitowany głos.

Oto ten głos w niekonfesyjnym sformułowaniu: „Zastrzeżeniem zgłaszanym pod adresem metody zapłodnienia *in vitro* jest moralny status zarodków nadmiarowych, które nie są implantowane do macicy, lecz obumierają, są zamrażane lub wykorzystywane do eksperymentów medycznych. W tej kwestii istotne są przekonania dotyczące moralnego statusu zygoty, a potem wczesnych stadiów rozwojowych zarodka, poprzedzających jego zagnieżdżenie w macicy i powstanie tzw. smugi pierwotnej. W ramach metafizyki chrześcijańskiej uznającej, że *zygota od momentu swojego powstania jest osobą ludzką*, zakaz tworzenia nadmiarowych zarodków stanowi barierę nie do pokonania i przesądza o braku możliwości moralnej akceptowalności jej [scil. metody *in vitro*] stosowania”¹².

Posłużmy się wyróżnioną frazą owego głosu jako przesłanką większą sylogizmu: *Zygota jest osobą. Osoba jest nietykalna. A zatem, zygota jest nietykalna*. Koniunkcja konkluzji tego sylogizmu praktycznego oraz informacji o losach zarodków nadmiarowych w postępowaniu *in vitro* prowadzi tego, kto słucha owego głosu, do sprzeciw wobec *in vitro*. Człowiek wrażliwy moralnie nie może przecież godzić się na takie traktowanie ludzi.

A oto odpowiedź, łącząca różnych oponentów katolickiego ujęcia statusu moralnego zarodków: „Żeby mówić o człowieku, trzeba mieć

¹¹ Oto przykłady stanowisk usytuowanych w kręgu doktryny matki. Zakaz transfuzji krwi obowiązujący świadków Jehowy, pogląd autora, którego dorobek zdaje się świadczyć, że jest racjonalistą, iż transplantacja organów to neokanibalizm. Z ducha doktryny matki są stanowiska sprzeciwu wobec aborcji i eutanazji. Doktryna ta patronuje też pewnym odmianom ekologizmu.

¹² Sformułowanie to biorę z nieopublikowanego *Posłowie* do książki Zdzisławy Piątek. Wyróżnione przeze mnie wyrażenie to kluczowa fraza głosu Kościoła katolickiego w kwestii „moralnego statusu zarodka”. Nie podzielam natomiast poglądu autorki, że personifikacja zygoty stanowi dla katolika barierę *nie do pokonania*, zagrządzającą mu dostęp do *in vitro*. Nie stanowi, Kościół katolicki bowiem - jeśli uwzględnić historyczną zmienność jego certyfikatów moralnego statusu - może tę barierę usunąć lub poważnie osłabić.

komórki po ludzku zróżnicowane, w *preembrionach* nie występują żadne cechy specyficznie ludzkie, a tym bardziej nieobecne są cechy osoby ludzkiej. Obecna w zygocie kompletna informacja genetyczna, charakterystyczna dla człowieka, to warunek konieczny, lecz niewystarczający do tego, żeby mówić o człowieku. Wszak w każdej komórce somatycznej jest obecna kompletna informacja genetyczna”¹³.

Odpowiedź ta jest nieskuteczna, choć w wyróżnionym fragmencie przydatna, jak pokażę, do sporządzenia odpowiedzi skutecznej. Mówię, że nieskuteczna to odpowiedź, w tym sensie, iż katolicki obrońca osobowości zygoty ripostuje, jak się zdaje, bez popadania w niedorzeczność.

Nie miejsce tu na przegląd rodzajów i epizodów tej obrony, od dyskursywnych po egzotyczne. Nie natrafiłem wprowadzić wśród znanych mi argumentów obrony na formalnie poprawne i materialnie trafne, niedorzeczności jednak na pierwszy rzut oka nie widać. Znalezienie jej wymaga bowiem zmiany nastawienia, której owocem jest kolejny paragraf.

Zmiana adresu: tworzenie pojęć. Przestańmy się konfrontować z tym, co mówi katolicki przeciwnik *in vitro*. Przyjrzyjmy się, jak on mówi, głębiej - jak prowadzi się mówiąc to, co mówi. Czego musi dokonać, by powiedzieć swoje? Na czym polega ten sposób postępowania ze słowem, logiką i moralnością, którym daje wyraz?

Bierzemy więc ów młot na *in vitro*, sylogizm z zygota-człowiekiem¹⁴. Załóżmy, o co nietrudno, że wiemy, co znaczą oba terminy jego przesłanki większej (*Zygota jest osobą*) - „zygota”, „osoba”. Trzeba jeszcze wiedzieć, w jakiej funkcji występuje w niej słówko „jest”. Może występować jako znak *tożsamości*, jak w zdaniu: „Kwadrat jest prostokątem równobocznym”; może też być znakiem *inkluzji*, jak w zdaniu: „Kwadrat jest prostokątem”.

¹³ Tamże.

¹⁴ Posługuję się zamiennie słowami „osoba”, „człowiek”, o tej samej denotacji, w złożeniach ze słowem „zygota”, zależnie, mówiąc za Fregein, jaki mam na uwadze „sposób, w jaki przedmiot jest dany” (zob. G. Frege: *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz. Warszawa 1977, s. 61-62; przytoczenie ze strony 62).

Łatwo widać, że nie jest to znak tożsamości, chyba że w języku człowieka, który sądzi, że nie ma ludzi oprócz zygot. Zostajemy więc z „jest” inkluzyjnym: występują wśród ludzi zygoty, stanowi nasza przesłanka.

Spytajmy teraz, jak postępujemy, gdy orzekamy, że coś się w czymś innym zawiera? Gdy mowa o przedmiotach rzeczywistych (jak zygoty i ludzie), ogranicza nas rzeczywistość. Uznajemy, że zbiór przedmiotów zawiera się w zbiorze innych, gdy wiemy, że z *istoty* się w nim zawiera. Owo „z istoty” to zestaw cech istotnych, czyli takich, bez których nie ma pierwszych przedmiotów jako *unikalnie* takich przedmiotów, i są wśród ich cech takie, bez których nie ma tamtych drugich jako *unikalnie* takich. Następstwem tego przydziału jest to, że się *nie da pomyśleć* tych pierwszych poza tymi drugimi. Sam przydział natomiast to owoc wiedzy o rzeczach - zestawiamy to, co wiemy o jednych, z tym, co wiemy o drugich, i zauważamy, że się jedne w drugich zawierają. Inkluzja, do której doszliśmy badając rzeczy (jak ta, że wieloryby to ssaki), zostaje na koniec zdeponowana w pojęciach. Pojęcia informują nas odtąd o położeniu rzeczy względem siebie, czyli obrazują świat. Kto nie podciąga wielorybów pod ssaki, zdradza niewiedzę, chyba że przedstawia racje rewizji pojęć.

Istotowe przyporządkowywanie jednych przedmiotów drugim nie wyczerpuje naszych sposobów dzielenia świata na rodzaje i gatunki, zbiory i podzbiory, części i całości itp. Organizujemy rzeczywistość liberalniej niż według istot, bo według *podobieństw*. Wprowadzamy coś do zbioru nie dlatego, że ma wspólne cechy z jego elementami, lecz dlatego, że zdradza „podobieństwo z tym lub owym co dotąd nazywano” mianem tego zbioru. Otrzymujemy w ten sposób „skomplikowaną siatkę zachodzących na siebie i krzyżujących się podobieństw”¹⁵. Podobieństwa, którymi wiążemy rzeczy umieszczając je w zbiorach czy rodzajach, muszą jednak sprostać pewnemu warunkowi, jeśli mają być pouczające - owe podobieństwa muszą być podobne do „takosamości”. Rzeczy podobne pod danym względem muszą być w *przybliżeniu*, któ-

¹⁵ Przytaczam z Wittgensteina, który opisał i zbadał ten sposób konstrukcji pojęć oraz ochrzcił go mianem podobieństw rodzinnych (zob. jego *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, wydanie dowolne, §§ 66, 67).

rego wielkość wyznaczają warunki i cele klasyfikowania, pod tym względem *takie same*¹⁶.

Trzeba uwzględnić jeszcze jeden sposób konstrukcji pojęć, przejawem użycia którego może być pojęcie zygoty jako człowieka. Kierując się mianowicie *zasadą ogniwa łańcucha przyczynowego*, przydzielamy coś do zbioru, jeśli nie byłoby pewnych jego elementów, gdyby nie było owego czegoś. Kierując się tą zasadą, nazywalibyśmy skrzek żabą, żółdź dębem, a bloki marmuru kararyjskiego rzeźbami Michała Anioła.

Mamy wreszcie pewien wariant konstrukcji pojęcia wedle zasady przyczynowości. Gdy występuje kontinuum stanów prowadzących kausalnie do pewnego stanu, każde wyznaczenie zbioru owych stanów końcowych nosi znamię dowolności. Są jednak sytuacje wymagające decyzji obarczonych dowolnością, na przykład kłopot Kreteńczyków z okrętem Tezeusza. Mówiąc w stylizacji formalnej: istnieją nazwy nieostre i istnieją sytuacje, skłaniające nas do uszczuplenia lub usunięcia zakresów ich nieostrości. Katolicycy przeciwnicy *in vitro* proponują usunięcie przez włączenie zygot do zakresu nazwy „człowiek”¹⁷.

Na bezdrożach. Pokażę, że żaden z wskazanych wyżej sposobów konstrukcji pojęć nie prowadzi do zygoty-człowieka. Nie mamy w zwyczajach takiego tworzenia pojęć, które pozwalałoby cieszyć się *poznawczo* pojęciem zygoty-człowieka, to znaczy czerpać z niego korzyści poznawcze. Pojęcie zygoty-człowieka leży więc poza granicami naszej kultury pojęciowej, i nie jest to *przygodny* fakt społeczny, że nikomu poza katolickim przeciwnikiem *in vitro* nie przychodzi do głowy brać zygotę za osobę ludzką. To fakt *transcendentalny*, jak mawiają filozofowie, czyli warunek możliwości czegoś. Warunkiem możliwości komunikacji jest otóż porządek pojęciowy. Nie dziwota więc, że ludzie stronią od zygoty-człowieka, bo wiedzą lub przynajmniej czują, że przestaną się rozumieć, gdy zaczną tak mówić.

¹⁶ Wittgensteinowskie pojęcie gry jest nieprześcignionym przykładem tego zjawiska (zob. tainże).

¹⁷ Niektórzy zwolennicy *in vitro* również opowiadają się za *wybozem* granicy między człowiekiem a nieczłowiekiem, ale ich linia demarkacyjna biegnie w innym miejscu (zob. Z. Piątek, dz. cyt., s. 62- 63, gdzie autorka omawia i akceptuje stanowisko Stephena Pinkera).

Po kolei. Zróbmy proste ćwiczenie wyobraźni, by zdjąć z kwestii, która nas zajmuje, ciężką atmosferę walki ideologicznej z udziałem czynnika, który jej nie osłabia - religii. Wyobraźmy sobie, że przychodzi nam do głowy bezinteresowna modyfikacja pojęcia człowieka, rozszerzająca je o zygoty. Pociągnęłoby to, wśród mnóstwa innych, i to następstwo, że demografom wypadałoby uwzględniać liczbę i inne charakterystyki zygot w opisach populacji ludzkich. Ale to drobiazg.

Rzecz w tym natomiast, że kierując się całą dostępną *wiedzą* nie znajdziemy w istocie zygoty czegoś, co współwystępowałoby w niej i w istocie osoby ludzkiej¹⁸. Innymi słowy, jeśli utworzymy definicje *realne* zygoty oraz człowieka, czyli powiemy o każdym to, co o nim i tylko o nim można zgodnie z prawdą powiedzieć, definicje te nie „spotkają się” w pojęciu zygoty-człowieka. To zaś znaczy, że w granicach naszej wiedzy nie ma takiego tworu, toteż ci, co kierują się wiedzą, nie znają zygoty-człowieka.

Sięgnijmy więc do podobieństwa jako narzędzia kategoryzacji rzeczy. Ono też jest nieskuteczne. Zygota bowiem nie jest podobna do osoby ludzkiej w żadnym poznawczo wydajnym sensie. Co by to miało znaczyć, gdybyśmy przedstawili taki opis jednego i drugiego, na jaki pozwala dzisiejsza wiedza, dołączyli: „Jak widzisz, są do siebie podobne!”? Znaczyłoby to, że wygłaszamy fałsz, przy obiegowym użyciu słowa „podobny”, albo że używamy go tak osobliwie, iż niepodobieństwo jest szczególnym przypadkiem podobieństwa. Źródłem takiego użycia może być wprawdzie dialektyczna idea wszechzwiązku zjawisk. Nie wydaje się jednak, by coś na kształt dialektycznie bezspornego podobieństwa meteorytu do sonaty skrzypcowej mogło zadowalać zwolennika zygoty-człowieka, skoro mu chodzi o związek bez porównania intymniejszy.

Weźmy więc kolejny sposób na podporządkowanie zygot osobom - konstrukcję na zasadzie ogniwa ciągu przyczynowego. Cisną się tu na wyprzódki różne zastrzeżenia. Najpierw zarzut, by tak rzec, obustronnej dowolności. Dlaczego właściwie pada na zygotę? Dlaczego nie wcześniej, na jajeczka i plemniki jako byty przedzygotyczne potencjalnie

¹⁸ Lapidarny zapis tego stanu wiedzy daje przytoczone wyżej, z odsyłaczem 13, zdanie Zdzisławy Piątek (zob. przypis 13).

zespolone? A może później? Z kolei, ograny już tu zarzut jałowości poznawczej. Wykrycie zależności kauzalnej wyprowadza nas mianowicie poza jedne rzeczy ku innym. Im więcej wiemy o rzeczach warunkujących, tym bardziej odróżniamy je od warunkowanych. Oślawiona moc opiumiczna opium ginie, gdy pojawia się wiedza kauzalna o działaniu opium. Zwolennik zygoty-osoby ludzkiej, jeśli się kieruje zależnością przyczynową, powinien je starannie oddzielić. Łączy je tymczasem pod wspólnym dachem, osiągając między innymi następujący obraz prokreacji: ludzie rodzą innych ludzi za pośrednictwem zygot-ludzi. Można wprawdzie wielkodusznie uznać, że nic takiego nie przychodzi mu do głowy, ale nie sposób obronić go przed zarzutem, że utworzył pojęcie pomnażające niewiedzę, choć korzystał z narzędzia, które wydajnie zwiększa wiedzę, właściwie użyte.

Pozostaje ruch przeciw nieostrości pojęcia człowieka - wytyczyć granicę w drodze wyboru. W katolickiej „topografii” zygoty są po ludzkiej stronie granicy. Nic nie stałoby na przeszkodzie tej regulacji, gdyby nie to, że jest bez reszty arbitralna, skoro środkami rzeczowymi nie da się jej ani przeprowadzić, ani choćby wesprzeć (zob. wyżej). Regulacja ta remisuje więc z dowolną inną regulacją arbitralną, a przegrywa z pierwszą lepszą, występującą w towarzystwie rzeczowego uzasadnienia.

Zebranie wyników. Treść a funkcja wypowiedzi. Fantom stanowiska. Zdanie „Zygota jest osobą”, filar katolickiego sprzeciwu moralnego wobec *in vitro*, jest pozbawione rzeczowej treści. Nasycone jest natomiast *kontrtreścią*, sugeruje bowiem treść, której żadną miarą nie da się uformować. „Treść” ta kłóci się bowiem ze stosunkowo elementarną wiedzą przyrodniczą współczesnego człowieka oraz z naszymi zwyczajami językowymi, trzeba by je bowiem, naszą wiedzę i nasz język, odwołać, by tę treść powołać. A stanowią one nieprzekraczalne tło i nieodzowne narzędzia wymiany zdań. Kto je lekceważy, niszczy warunki możliwości rozmowy. Głębokie źródło tego postępowania trafnie uchwycił, w innym kontekście, pewien jezuita: „Utrata kontaktu z rzeczywistością może objawiać się w ten sposób, że się ją po prostu redefi-

¹⁹ Klaus Mertes, w latach 2000-2011 rektor szkoły jezuickiej w Berlinie, w wywiadzie przedrukowanym w tygodniku „Forum”, nr 32/33 (8-21. 08. 2011), s. 32.

Zdanie „Zygota jest osobą”, pozbawione rzeczowej *treści*, pełni ważną *funkcję*. Wyraża mianowicie emocję, w ślad za nią postawę, a w ślad za nią polecenie. Oto po kolei opis tych treści. Tego, że zygota jest osobą, nie da się, jak widzieliśmy, stwierdzić, nie mamy bowiem środków pojęciowych, by zbudować takie twierdzenie. Nic nie stoi natomiast na przeszkodzie, by w myślącej, a budzącej respekt szacie rzeczowego twierdzenia, powiedzieć, że zygota jest, niczym osoba, nietykalna. Innymi słowy, nic nie stoi na przeszkodzie, by oświadczyć w tym przebraniu, że narażanie zygoty na niebezpieczeństwo jest moralnym złem, by więc powiedzieć ostatecznie: „Nie pozwalam tknąć zygoty!”.

Katolik ma oczywiście prawo, jak każdy z nas, do swojego „Nie pozwalam!”. Spójrzmy jednak na koszty, które pociąga korzystanie z tego prawa. Wiemy już, że występując ze zdaniem „Zygota jest osobą”, z którym nie powinien był wystąpić, ściągnął na nas niebezpieczeństwo paraliżu komunikacji. Niepotrzebnie, skoro mówi w gruncie rzeczy coś zupełnie zrozumiałego, co można wyrazić w kształcie dawnego sloganu: „Ręce precz od zygoty!”.

Trudno jednak przeoczyć, że występując z owym zakazem za jednym zamachem niszczy swój argument, biegnący od zygoty-osoby (przesłanka większa) do nietykalności zygoty (wniosek). Nietykalność zygoty dana jest teraz - pod pozorem zdania oznajmającego, że *zygota jest osobą* - na samym początku, to zaś czyni z argumentu karykaturę argumentu, bo układ zdań, w jednej z przesłanek którego założyliśmy to, co miało być dowiedzione. Zostajemy zatem, a raczej zostaje sprawca tego wszystkiego, z gołosłownym „Nie pozwalam!”, dopiero wymagającym uzasadnienia.

Ryzykując łopatologię, wyłożę raz jeszcze. Katolik przeciwnik *in vitro* łatwe miał zadanie dopóty, dopóki miał przesłankę o zygocie-osobie. Wystarczyło dołączyć sugestywny, że osoba jest nietykalna - na co niejeden przystanie bez namysłu, szczególnie w sprawie konfesyjnej frazy o świętości życia od poczęcia do naturalnej śmierci - i wniosek gotowy. Gdy zabrałem mu tę przesłankę, bo - mówiąc na koniec bez akademickiej układności - *urąga zdrowemu rozsądkowi*, zostaje sam na sam z nietykalnością zygoty.

My zaś zostajemy ze stanowiskiem moralnym naszego antagonisty, ściągniętym do owego zakazu. Osobliwa jest moralność ufundowana na tym zakazie, od strony *materialnej* bowiem czerpie energię ze szczególnej emocji, którą budzi w moralistce zygota, od *formalnej* jest skrajnie uboga, bo sprowadzalna właśnie do jednozdaniowego zakazu, wyrażającego tę emocję, od *pragmatycznej*²⁰ zaś jest nieracjonalna, ów zakaz bowiem po dopowiedzeniu przybiera złowrogą postać: „Cokolwiek by się działo, zygota jest nietykalna!”. Zakazy tej postaci noszą znamię fanatyzmu.

*

Czy zapłodnienie metodą *in vitro* jest moralnie dopuszczalne? Tak - odpowiadam, kierując się dostępną mi dziś wiedzą i moralnością, którą wyznaję. Odpowiedź ta wprowadza mnie w społeczność tych, którzy ją dzielają.

Uzasadnienie tej odpowiedzi w ogóle nie było jednak przedmiotem tych rozważań. Zajęła mnie natomiast analiza pojęciowej strony aktywnego w Polsce stanowiska katolickich przeciwników *in vitro*. Analiza ta pokazała, że stanowisko to jest nie do przyjęcia, lecz nie dlatego dopiero, iż jest niesłuszne, a od razu dlatego, że *nie jest stanowiskiem*. Że twór werbalny tej postaci jest wpływowy politycznie i utrudnia prawne rozstrzygnięcie tej kwestii - to jedna z osobliwości naszego świata, który dziwny jest.

Summary

There are two parts in this essay - preliminary and doctrinal. In the first one, as usually, I am elaborating the crucial concepts employed in the second part: the concept of admissible action, of morally admissible action, the concept of morality. Morality, conceived in naturalistic Humean manner, is described in its three aspects - material, formal and pragmatic. This part culminates in my belief that there are no ethical universals. Sociologically: for every action there is somebody who accepts it.

²⁰ Korzystam tu z wprowadzonego wyżej rozróżnienia trzech stron moralności.

WITOLD MACKIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

SPACER Z MELPOMENĄ PO SALONACH KAPITALIZMU

Wprowadzenie. Czy istnieją granice absurdu? Odpowiedź brzmi: nie istnieją, zaś absurd to jedna z bardziej intrygujących stron ludzkiej egzystencji. Czy można z nim walczyć? Chyba tylko po to, aby stępić ostrze jego zgubnego działania, i aby samemu w absurd nie popaść.

Szybkim krokiem przemierzałem jeden z obszernych korytarzy w Pałacu Kazimierzowskim Uniwersytetu Warszawskiego. Mijając uchylone drzwi wejściowe do jednej z sal wykładowych, ujrzałem znajomego profesora, pracownika Instytutu Filozofii. Stał przy pulpicie otoczony wianuszkami przekrzykujących się uczestników jakiejś międzynarodowej konferencji. Nagle ów profesor zawołał w moim kierunku: *Witold, co ty wyprawiasz, rozwalasz mi całą konferencję, gdzie jest twój referat wprowadzający?* Zbliżyłem się do profesora, a ten mi wyjaśnił, że z powodu mojej nieuzasadnionej absencji konferencja o randze międzynarodowej właśnie na moich (jego) oczach się rozpada. *Jak mogłeś mi coś takiego zrobić?* - wzburzonym głosem krzyczał profesor. Gdy zapytałem, o jaki referat chodzi, wypalił jednym tchem: *Nie strugaj wariata, miałeś wygłosić zagajenie konferencji pod tytułem „O filozofii współczesnego kapitalizmu”. Stawaj za mównicą i mów cokolwiek!* Przeraziłem się tak znacznie, że natychmiast... się obudziłem. Przez kilka godzin, zamiast spać, analizowałem ten senny majak, próbując wysnuć z niego jakieś racjonalne uzasadnienie.

Jeśli analizować kapitalizm, nie na podstawie istniejących opracowań teoretycznych, ale na bazie dziejących się wydarzeń, to kto ogarnie ich bezmiar, nurty, tendencje, sprzeczności, sens historyczny? Które są istotne, a które epizodyczne, przez kogo animowane, komu służą, jakie przyniosą następstwa, i gdzie są narzędzia badawcze, kryteria doboru i weryfikacji twierdzeń, granice bezstronności spojrzenia badacza? Jeśli miałbym podejmować jakieś próby w tym kierunku, to chyba tylko w obrębie sennych fantazji lub bajek, bo każda wypowiedź o tym, co jest i jakie jest, będzie miała szczątkowy zasięg opisowy i wyjaśniający, przyniesie więcej szkody niż pożytku. Jeśli więc ktoś mi zarzuci, że opi-

suję tu zdarzenia incydentalne, odpowiem: każda cywilizacja, w obrębie której z głodu umiera choćby jeden człowiek, zasługuje na to, by postawić ją pod pręgierzem krytyki.

Jedyną niepodważalną narracją o istnieniu świata możliwą do przyjęcia, bo opartą na faktach, jest opowieść o moich osobistych doświadczeniach. Słuchajcie więc, a naukę niech czerpie każdy taką, na jaką go stać.

1. Internet dla każdego. Przed około dziesięcioma laty (dzisiaj pozostały mi jedynie wspomnienia), jako abonent Telekomunikacji Polskiej otrzymałem miesięczne rozliczenie moich połączeń telefonicznych oraz fakturę z wyliczoną należnością za takie usługi. W tym miejscu, gdzie zazwyczaj widniała suma nieco ponad stu złotych, znalazłem potężną liczbę: razem do zapłaty około jeden tysiąc pięćset złotych polskich! Moje zdumienie nie miało granic, ale wkrótce odkryłem źródło moich telefonicznych rozwiązań. Mianowicie, podobno korzystałem z połączeń internetowych i to na sumę około jednego tysiąca czterystu złotych w ciągu miesiąca! Upiorną stroną tej informacji było to, że ja nie korzystałem z takich usług Telekomunikacji, bowiem nie posiadałem w swoim komputerze owej możliwości, a z podłączenia do Internetu zrezygnowałem świadomie w obawie, że ewentualne infekcje wirusowe zniszczą mi dane zapisane na dysku, szczególnie teksty innych autorów, nad którymi pracuję edytorsko.

Złożyłem w urzędzie na ul. Twardej w Warszawie stosowną reklamację na piśmie. Po dwóch tygodniach otrzymałem odpowiedź, że w związku z moim zażaleniem, do mojego mieszkania zostanie wyeksperymentowany rzeczoznawca celem rozpoznania faktycznego stanu rzeczy. Po kolejnych dwóch tygodniach otrzymałem orzeczenie tej treści, że rzeczoznawca Urzędu Telekomunikacji był w moim mieszkaniu (!), przeprowadził ekspertyzę i potwierdził, że ja korzystam z połączeń internetowych. Doprowadzony do znacznego stanu wzburzenia, udałem się do ówczesnego Ministerstwa Poczty i Telekomunikacji na pl. Małachowskiego róg Traugutta, gdzie złożyłem dokument z doniesieniem o oszustwie Telekomunikacji Polskiej. Po dziesięciu dniach otrzymałem z Ministerstwa pisemne przeprosiny za zaistniałą sytuację.

Jednak opisanie tu wydarzenia łączę z innym osobliwym splotem faktów. Wcześniej, jeszcze w poprzednim systemie politycznym, przez wiele lat bezskutecznie oczekiwałem na zainstalowanie stacjonarnego numeru telefonicznego w mieszkaniu przy ulicy Karmelickiej, bliska Wola. Na każdy mój monit otrzymywałem tę samą odpowiedź: *brak warunków technicznych*. W tym samym czasie sąsiedzi w swoich mieszkaniach byli wyposażeni w telefony. Jeden z moich doświadczonych

kolegów poradził mi, abym skierował skargę bezpośrednio do Urzędu Prezesa Rady Ministrów. W kwietniu 1989 roku, bez żadnych zabiegów w zakresie tak zwanej infrastruktury, zainstalowano mi aparat telefoniczny, na polecenie Ministra Transportu, Żeglugi i Łączności.

2. Usługa autoryzowana. W czerwcu 2011 roku wracałem z Ełku do Warszawy, przez Łomżę. W połowie drogi silnik mojego, prawie nowego trzyletniego samochodu marki *Renault* zaczął szarpać, a nieregularną pracę mechanizmu napędowego potwierdziła lampka na tablicy rozdzielczej, sporadycznie sygnalizująca nieprawidłowe spalanie paliwa. Do domu dojechałem na niskim biegu, a następnego dnia udałem się do autoryzowanej stacji naprawy na ul. Krasińskiego, celem rozpoznania usterki i dokonania naprawy.

Moje zgłoszenie przyjął młodzieniec dwudziestokilkuletni, pobrał należność 150 złotych, wypisał stosowny dokument i polecił czekać na rezultat analizy komputerowej. Po godzinie podszedł do mojego stolika w poczekalni i szeptem wygłosił następujące oświadczenie.

„Proszę pana, mamy rezultat analizy komputerowej, w pańskim silniku nastąpiło nieprawidłowe spalanie paliwa”. „Aleja to już wiem, taką usterkę, potwierdzoną instrukcją wyczytaną w książeczce obsługi samochodu, zgłosiłem panu tuż po przyjeździe. Pan powtarza mi to samo”. „Tak, ale pan coś jedynie podejrzewał, a teraz ma pan pewność, komputer to potwierdził” - wyszeptał młody adept autoryzowanej obsługi samochodów. Gdy zapytałem o dalszy tok postępowania, odparł: „Znamy nieprawidłowość, teraz musimy dotrzeć do przyczyny, będzie to trwało kilka godzin. Poczekaj pan, czy zostawi pan samochód?”.

Zacząłem pośpiesznie analizować przekazane mi informacje. Zapłaciłem nie wiadomo za co, bo wiem tyle samo, co na ulicy. Może to jest jakiś drobiazg, którego serwismeni będą poszukiwać „do utraty tchu”, co będzie mnie potężnie kosztowało. Sam jednak nie zamierzam „grzebać” w silniku, bo w ten sposób mogę sobie przysporzyć kolejnych kłopotów. Już miałem rzec „Zgoda, zaczynajcie swoje «docieranie do przyczyny», ja jednak tu poczekam”, gdy z przejścia do sąsiedniego warsztatu naprawczego wyłonił się dojrzały mężczyzna w roboczym kombinezonie, nieco umorusany, który z daleka zawołał: „Wszystko w porządku, może pan być spokojny, nic się nie stało. Jedna z czterech fajek, od wstrząsów podczas jazdy, spadła z cewki, ale ją założyłem. Może pan odebrać samochód”. „Ale dogłębna analiza usterki, uporczywe poszukiwanie defektu - nie jest to potrzebne?”, zapytałem zdziwiony. Chciałem jednocześnie młodemu i przedsiębiorczemu dyspozytorowi spojrzeć głęboko w oczy, ale ten szybkim krokiem oddalił się w stronę swojego pulpitu. Za to mechanik odparł, że nie wie, o czym ja mówię.

3. Nieodwzajemnione uczucie miłosne do władzy. Był czerwiec 2009 roku. Wracałem z Krakowa i już dojeżdżałem do przedmieść Radomia, kiedy zostałem „namierzony” przez patrol policji drogowej. Przekroczyłem dozwoloną prędkość o 30 kilometrów na godzinę, a teren był zabudowany, chociaż wokół widziałem same chaszcze, krzaki i porosty. Tablicy ograniczającej prędkość jazdy samochodem - nie zauważyłem, mogły mi ją zasłonić wyprzedzane TIR-y. Na propozycję przedstawicieli władzy, że mogę się odwołać od decyzji ukarania mnie mandatem w wysokości 200 złotych i ośmioma punktami karnymi - nie przystałem. Oświadczyłem, że decyzję władzy szanuję tak, jak szanuję samą władzę, która ze swojej istoty jako obywatelska wszystko czyni dobrze, czemu wkrótce dam dobitny wyraz: z tytułu mandatu, pod wskazane konto bankowe Najwyższego Pałacu Promienistego, wpłacę sumę większą niż mi zaordynowano.

Po niedzieli, pierwszego dnia roboczego, w bezwzględnie ustalonym terminie siedmiu dni wpłaciłem karną należność, a blankiet mandatu schowałem do osobistej teczki z tymi aktami, które darzę szczególną estymą.

Minęły dwa beztroskie lata, „sielskie i anielskie”, jak je określił poeta. Ale też „chmurne i durne”, bo każdy medal ma dwa oblicza. Oto w pierwszej połowie czerwca 2011 roku, jako przesyłkę poleconą, otrzymałem dokument urzędowy opatrzony datą sporządzenia 25. 03. 2011. W nagłówku dokumentu wyczytałem:

TYTUŁ WYKONAWCZY jednopozycyjny stosowany w egzekucji należności pieniężnych. A nieco niżej: Numer tytułu wykonawczego (...), Data 2009. 12. 09. 0004837785-69/11/310/09-0135. Organ egzekucyjny, do którego kierowany jest niniejszy tytuł wykonawczy: Naczelnik Pierwszego Przewodniczącego i Czcigodnego Urzędu Monetarnego, Warszawa Śródmieście. Akt normatywny: Art. 95 par. 1 art. 96 par 1 art. 98 par. 1 pkt 2 ustawy z dn. 24. 08. 2001 r. Kpw (Dz. U. Z 2008 r. Nr 133. poz. 848. Podstawa prawna należności: orzeczenie z dnia 09. 06. 06. nr **CJ 2136401**. Kwota należności głównej: 200,00. Na podstawie art. 26 par. 1 ustawy wnoszącej o wszczęcie egzekucji należności wymienionej w niniejszym tytule wykonawczym. Pieczęć urzędowa okrągła, średnica 45 mm: WOJEWODA CENTRALNY, godło państwowe.

Poniżej: **Upomnienia nie doręczono wobec braku obowiązku doręczenia** (podkr. moje - W. M.), podstawa prawna: par. 13 pkt. 3 Rozp. MF z dn. 22. 11. 2001 r. Dz. U. z 2001 r. Nr 137, poz. 1541.

Wnoszę o przekazanie egzekwowanej należności wraz z kosztami upomnienia za pośrednictwem rachunku bankowego wskazanego, podpis: z up. Wojewody Centralnego - Mandaryna Podgórska, Starszy Inspektor.

Nieco niżej: Naczelnik Pierwszego Przewodniczącego i Czcigodnego Urzędu Monetarnego Warszawa- Śródmieście (pieczęć podłużna), oraz Komornik Skarbowy mgr Eulalia Las-Pietraszko. Data: 25. 03. 2011.

Takim rozległym pismem informowano mnie, że z powodu nie uiszczanego mandatu karnego z czerwca 2009 r., zostałem ukarany administracyjnie, poprzez potrącenie mi powyższej należności karnej - z mojego rachunku, w moim Banku Śląskim w Warszawie, bez uprzedzenia mnie o takim zamiarze, w sposób skryty i zakonspirowany, na podstawie jakiegoś rozporządzenia. W drugim dokumencie, podpisanym przez Naczelnika Pierwszego Przewodniczącego i Czcigodnego Urzędu Monetarnego Warszawa-Śródmieście, informowano mnie o „zajęciu prawa majątkowego stanowiącego wierzytelność pieniężną”.

Najszybciej jak mogłem udałem się do siedziby Pierwszego Przewodniczącego i Czcigodnego Urzędu Monetarnego Warszawa-Śródmieście, odszukałem Panią Naczelnik, u której zostawiłem odręcznie napisany dokument następującej treści:

„ZARZUT na postępowanie Wojewody Centralnego oraz Naczelnika Pierwszego Przewodniczącego i Czcigodnego Urzędu Monetarnego Warszawa-Śródmieście.

Dnia 10 czerwca 2011 r. odebrałem i potwierdziłem odbiór przesyłki z dwoma dokumentami: 1. Tytuł Wykonawczy Wojewody Centralnego; 2. Zawiadomienie o zajęciu majątkowego prawa przez Naczelnika Pierwszego Przewodniczącego i Czcigodnego Urzędu Monetarnego Warszawa-Śródmieście.

Wyjaśnienie: Uzyskany mandat karny za przekroczenie prędkości opłaciłem niezwłocznie - potwierdzenie wpłaty (kopia) w załączeniu. Nominalna suma wynosiła dwieście złotych, zaś ja wpłaciłem dwieście jeden złotych, w uznaniu pieczołowitości funkcjonariusza Policji Drogowej. Za karę potrącono mi tę sumę ponownie, z nadpłaty podatku bankowego, co uznaję za wielce oburzające”.

Pani Naczelnik przekazałem dodatkowo wykonaną kserokopię dowodu wpłaty z 2009 roku, ze słowami, że nikt mnie nie upomniał, o nich nie uprzedził, a czynność zagrabienia mojego mienia przeprowadzono w skrytości i podstępnie, bez mojej wiedzy. Dlatego nazywam to tak, jak należy: **dokonano kradzieży**. Pani Naczelnik, z wilgotnymi oczami i żałującym się głosem poinformowała mnie, że Przewodniczący i Czcigodny Urząd Monetarny jest tylko wykonawcą poleceń Wojewody Centralnego, u którego powinienem dodatkowo złożyć zawiadomienie o incydencie.

W Najwyższym Pałacu Promienistym portierka skierowała mnie do siedemnastego skrzydła Pałacu (obejdzie pan dwie ulice), do pokoju nr

1244, **Departament Mandatów**. Przyjęła mnie młoda kobieta o nieprzeciętnej urodzie, o oczach łagodnych jak ciepła, leśna poranna rosa. Pokazałem jej potwierdzenie wpłaty mandatu z czerwca 2009 roku i poprosiłem o sprawdzenie, na podstawie widniejącego tam numeru CJ 2136401, czy opłatę karną niniejszy petent uiścił w terminie. Urzędniczka trzy razy uderzyła swoim pięknym paluszkim w klawiaturę komputera i zawołała: „Ależ tak, wpłacił pan należność dnia tego i tego. W jakiej więc sprawie pan do mnie przychodzi?”. Wówczas wręczyłem uroczej pani kopię pisma informującego mnie o zajęciu mojego majątku, na poczet nieopłaconego mandatu w 2009 roku. Oczywiście pięknej pani posmutniały, ale jednocześnie dokonały uporczywej penetracji ekranu komputera. Wykrztusiła: „Proszę pana, należało wpłacić 200 złotych, a pan wpłacił 201 złotych, zatem nie tę sumę, jakiej SYSTEM oczekiwał. Komputer nie skojarzył tej wpłaty i uznał nieopłacenie mandatu za fakt dokonany. U nas działa SYSTEM, ja nie miałam z tą sprawą nic wspólnego”. Zapytałem więc, na czym polega praca pięknej pani w Najwyższym Pałacu Promienistym, skoro o wszystkim decyduje System Komputerowy, który nie jest w stanie skojarzyć wszystkiego, co nie pokrywa się z instrukcją SYSTEMU? Pani wzruszyła ramionami i odparła „Ja o niczym nie wiem, proszę iść do Kierownika Oddziału Wpływów i Wy wpływów, tam proszę złożyć zażalenie na piśmie”.

Na czternastym piętrze przyjął mnie dobrze ułożony, wypielęgnowany urzędnik o ujmującej powierzchowności. Zapoznał się z dokumentami, jeszcze raz wyjaśnił automatyzm działania SYSTEMU, ale zażalenie przyjął i obiecał rzecz całą wyjaśnić jak najszybciej. Przyrzekł także, że suma zabrana mi z konta bankowego wróci do mnie niezwłocznie, wraz z kosztem postępowania egzekucyjnego, którym zostałem obciążony. Gdybym miał jeszcze jakieś zastrzeżenia, to mogę pójść do pokoju 2411, pani Madzia będzie wiedziała, jak należy sprawę załatwić.

Moje zastrzeżenia miały taką treść, że w tak potężnym Pałacu Promienistym, w którym pracuje ponad tysiąc osób, ktoś wydał SYSTEMOWI polecenie, ktoś za to polecenie odpowiada, a ja chciałbym wiedzieć, kto to jest. „To ja, proszę pana”, wyszeptała pani Madzia jakby ostatnim tchnieniem anioła: „Proszę nic złego mi nie robić, ja się tutaj tak bardzo staram, ta praca jest dla mnie bardzo ważna, bardzo pana proszę”. Obiecałem, że pani Madzi włos z głowy nie spadnie, jednak ja chciałem poznać mechanizm działania Pałacu Promienistego i szansę na odwrócenie całego procesu egzekucyjnego.

W tym celu pani Madzia zaprosiła mnie na wydłużony spacer po upiornie przestronnych korytarzach Pałacu Promienistego, a mieliśmy

dotrzeć do Departamentu Księgowości, kilka pięter niżej, z pominięciem wielu promienistych skrzydeł pałacowych. Pani księgowej nie zastaliśmy. Czas oczekiwania poświęciliśmy na roztrząsanie meandrów i mechanizmów państwowej administracji, w maszynie której człowiek i jego sprawy giną niczym kamfora. Gdybym zgubił albo wyrzucił dowód wpłaty sprzed kilku lat, żadni święci by mi nie pomogli. „To racja - przyznała pani Madzia - ale tu się załatwia tysiące spraw każdego dnia, straszny kocioł”.

W tym momencie wróciła pani księgowa. Wysłuchiwała mojej interpelacji, odszukała, sporządzony wcześniej przez panią Madzię, dokument z poleceniem egzekucji należności i obiecała wszcząć skomplikowany proces unieważnienia dotychczasowego postępowania egzekucyjnego. Pieniądze winny do mnie wrócić po dwóch tygodniach - zapewniła.

Czas płynął. Gdyby nie pismo od Kierownika Działu Wpływów i Wypływów jakie otrzymałem po tygodniu, to czułbym się jak niegdyś nasz wieszcz, który na stepach Akermanu na próżno nasłuchiwał głosu z Litwy. Kierownik w swoim piśmie przeprosił mnie „za zaistniałą sytuację”, a powstała nadpłata zostanie mi „niezwłocznie” zwrócona. Dodał, iż pragnie zapewnić, że „wyciągnięte zostały odpowiednie wnioski i dokładamy wszelkich starań, aby w przyszłości podobne przypadki nie miały miejsca”.

Po kolejnym tygodniu bezskutecznego oczekiwania odwiedziłem Panią z Departamentu Mandatów, tę o oczach ciepłych jak poranna rosa. Na mój widok wyszeptała jak motyl podczas bratobójczych zalotów: „Czy zwrócono panu nadpłatę?”, a gdy przecząco pokręciłem głową, otworzyła komputer, popatrzyła w monitor i szepnęła jeszcze bardziej beznadziejnie: „Ależ ja mam tu wiadomość, że wysłano panu należność przed dziesięcioma dniami. Proszę odwiedzić panią Madzię i zapytać, co się stało. Bardzo przepraszam”.

Pani Madzia zaczęła wertować przepastną teczkę z dokumentami, by po chwili powtórzyć już znaną mi wersję, z bardziej stanowczym akcentem: „Dlaczego znowu zawraca nam pan głowę? Przecież już otrzymał pan swoje pieniądze, mam tu dowód nadania, o, niech pan spojrzy!”. Ale moje spojrzenie nie doszło do skutku, bo stanowczo oświadczyłem, że nic nie zostało mi doręczone „w przedmiotowej sprawie”. Pani Madzia wyszarpała z teczki wzmiankowany dokument i stanowczym gestem zaprosiła mnie na ponowną, uciążliwą wędrówkę po korytarzach Pałacu Promienistego, celem dotarcia do księgowej.

Pani księgowa miała taką samą kopię dowodu nadania, i oświadczyła to samo: pieniądze zostały wysłane przed dziesięcioma dniami. Jeśli nie

doszły, to z całą pewnością „idą”, a potrafią iść - stwierdziła - tygodniami. Nie zgodziłem się z taką diagnozą, bo przecież tu działa SYSTEM, polecenia i operacje są przeprowadzane metodą elektroniczną, o żadnej wielotygodniowej wędrówce pieniędzy nie może być mowy, zwłaszcza, że mieszkam w sąsiedztwie Pałacu Promienistego. „Proszę pana - wyrzuciła z siebie księgowa - jeżeli pan ma swoją teorię, to niech pan idzie na pocztę i szuka swoich pieniędzy. My je wysłaliśmy, widzi pan ten dowód nadania?”. Co miałem nie widzieć, machnięcie nim przed moimi oczyma było zamaszyste i dosadne.

Odwiedziłem najpierw Pocztcę Podrzedną na ulicy Senatorskiej, tej, która dostarcza mi przesyłki, ale stamtąd odesłano mnie na Pocztcę Nadrzedną na ulicy Świętokrzyskiej. W okienkach kasowych nigdy takiej operacji nie przeprowadzono, polecono mi udać się na drugie piętro, do Działu Połączeń i Rozłączeń. Ale i w tym Dziale kierowniczka, niezwykle życzliwa, oświadczyła, że nie jest jej znana moja sprawa, takiego polecenia wypłaty nie otrzymano, a gotówki nie przekazano pod moim adresem. I basta! Jeśli mam zastrzeżenia, to powinienem pójść do Pałacu Promienistego i powiedzieć komu trzeba, że żadnego polecenia wypłaty (tu - moje nazwisko i adres) stamtąd nie wyekspediowano.

W Pałacu Promienistym usłyszałem tę samą śpiewkę. Pieniądze zostały wysłane, a na Poczcie Nadrzednej nie chce im się tej sprawy odzukać. Natomiast ja mam tam pójść i im powiedzieć, że fakt wysłania należności jest potwierdzony w dokumentach. I basta!

W Dziale Połączeń i Rozłączeń pani kierowniczka skonstatowała: „Drogi panie, jeżeli oni pieniądze wysłali, a przesyłka nie dotarła do pana, to niech Pałac Promienisty zgłosi reklamację”. Po co? - zapytałem całkiem naiwnie. Przecież ja składam taką reklamację jako bezpośrednio zainteresowany. „Pan może i jest zainteresowany, ale pan nie jest dla nas stroną. Reklamuje ten, kto nadawał. Niech pan tam idzie i im to wyjaśni, leniom patentowanym!”.

Starałem się wypełnić bardzo dokładnie przekazaną mi instrukcję. Ale w Pałacu Promienistym powiedziano mi, że żadnej reklamacji nie będą składać, bo mają tu „o, widzi pan?!” dowód nadania z potwierdzeniem odbioru przesyłki na Poczcie Nadrzednej. „To może mógłbym otrzymać kserokopię tego dowodu nadania, pójde z nią na pocztę i sprawę załatwię, wreszcie”. „Niczego pan nie dostanie, bo pan nie jest dla nas stroną, jest pan nikim. My załatwiamy sprawę z Pocztcą i tylko z tą instytucją nie z panem. I basta!”. „Skoro nie mogę otrzymać kopii dowodu nadania, to może państwo wyślą gońca z tym dokumentem, przecież pracuje tu tyle osób” - zaproponowałem z wyższością znawcy problemu. „Jeszcze czego, nikogo nie będziemy wysyłać, bo sprawa jest

jasna jak drut!. Niczego panu nie wydamy, bo tego zabraniają przepisy, których musimy się pilnować”.

Ale wtedy wydarzyło się coś, czego do tej chwili nie mogę pojąć. Za ścianą urzędował kierownik Departamentu Księgowości, którego z zespołem pracowników łączyło przejście w ścianie, z zawsze uchylonymi drzwiami. Tenże kierownik nagle sforsował to przejście i rzekł, z całym dostojeństwem swojego kierowniczego majestatu: „Pani Basiu, nie warto tej sprawy dłużej ciągnąć. Proszę wykonać dodatkową kserokopię dowodu nadania i dać panu, ja to podpiszę - na moją odpowiedzialność”.

Jak osłupiały, wpatrywałem się w dowód nadania. W dokumencie: moje nazwisko, mój adres, oraz odpowiedzialne osoby: sporządził, sprawdził, zatwierdził - wszystkie podpisy własnoręcznie złożone. Ale... numer kodu pocztowego w moim adresie jakiś pokrętny. Mój brzmi 00-137 Warszawa, a tu wpisano 05-622. „To nie jest mój numer kodu pocztowego, popełniono błąd” - wykrztusiłem. „Dokument sprawdzały trzy osoby i żadna z nich nie zauważyła, że wpisano numer kodu, jakiego w centrum Warszawy w ogóle nie ma? Kto, pytam, sporządził ten dowód nadania?”. „Pani Madzia” - odparł kierownik. A to pech, obiecałem jej, że nic złego ją nie spotka. „Panie kierowniku, uznajmy tę sprawę za niebyłą, chyba widzę światelko w tunelu, pędzę na Poczte. Przepraszam i do widzenia”.

W Dziale Połączeń i Rozłączeń pani urzędniczka nie wiedziała, gdzie i do kogo należy numer kodu pocztowego 05-622. Poszukiwania telefoniczne trwały ponad godzinę. Wreszcie znaleziono: 05-622 to Belsk Duży koło Grójca! Dlaczego wpisano taki numer kodu? Może mieszka tam ukochany pani Madzi i omyłkowo wpisała swojego lubego? Ale nazwisko moje, ulica moja, miejscowość moja. Dlaczego przesyłka poszła w okolice Grójca, z adresem warszawskim? „A bo, proszę pana, to jest SYSTEM, komputer czyta numer kodu i właśnie tak przesyłki pieniężne są sortowane, mechanicznie”.

Następnego dnia doręczyciel przyniósł mi moje pieniądze. Jaka szkoda, bo po upływie miesiąca skończyła się piękna przygoda, których w życiu jest tak niewiele.

Wnioski. Za wzór do uwag o kapitalizmie niech tu posłuży model północnoamerykański 19. i 20. wieku z epoki amerykańskiego pragmatyzmu. W największym uproszczeniu można powiedzieć, że jego potocznym ucieleśnieniem było hasło „z pucybuta na milionera”, w którym zostały zamknięte chwalebne, ale i złowrogie cechy ówczesnej struktury społecznej, ekonomicznej, politycznej i kulturowej. Na czoło wybito takie wartości jak wolności obywatelskie po ustawowym zniesieniu nie-

wolnictwa, wolność słowa i wyznania, wolność handlu, wolność w zakresie posiadania broni i wiele innych wolności. Tym samym, dla większości obywateli, owe wolności oznaczały szansę dowolnego zabiegania o własny sukces. Jeśli kryterium prawdziwości teorii społecznej uczyniono skuteczność działania, to względy formalne zeszły na dalszy plan. Kwitły więc: korupcja, zorganizowana przestępczość (mafie), handel „żywym towarem”, bronią, narkotykami, prostytutką, pornografia, napady z bronią w ręku itp., a podziemie stało się siłą częstokroć silniejszą niż struktury państwowe. Jednakże to Stany Zjednoczone Ameryki Północnej stały się wzorem dla wszystkich zachodnich demokracji, nie w zakresie propagowania przestępczości, ale przede wszystkim walki z nią, przy jednoczesnym pielęgnowaniu konstytucyjnych zasad demokracji, dla której ochrona praw każdej jednostki była zadaniem priorytetowym.

W tym samym czasie na drugiej półkuli naszego globu kwitła teoria socjalna zwana socjalizmem naukowym. Twórcy tej teorii chodzili o to, aby warstwami dzierżącymi władzę były te rzesze ludzi, którzy są producentami masowych dóbr konsumpcyjnych. Innymi słowy, aby o sposobach podziału dóbr decydowali ci, którzy je wytwarzają. Taki zwrot w polityce społecznej wymagał jednak użycia siły: aby móc wytwarzać dobra, należało wpierw je pozyskać (surowce i narzędzia), dysponować prawem ich własności. Takim dysponentem miał być naród, czyli podmiot zbiorowy, a kto się z takim obrotem prawy nie godził, był wrogiem narodu, innymi słowy - wrogiem klasowym, którego czekał marny koniec. Szkopuł jednak w tym, że przeciwników „naukowego socjalizmu” było więcej niż przypuszczano, a walka z nimi o władzę przybrała formę terroru przedłużonego w czasie, zwanego „dyktaturą proletariatu”. Herold takiej praktyki, Józef Stalin ogłosił, że jest to „permanentna rewolucja”, ciągle obecna ze względu na permanentną walkę klasową. Nic nie stało na przeszkodzie, aby „pod nóż” szły miliony ludzi przeciwnych zbawiennej „dyktaturze proletariatu”. Podmiotem władzy państwowej nigdy nie był więc naród, a jakaś „awangarda”, która przejęła władzę siłą i tej władzy nie zamierzała przekazać podmiotowi zbiorowemu. Socjalizm stał się frazesem, a w jego miejsce ukuto termin legalizujący trwałą przemoc mniejszości nad większością, tzw. „realny socjalizm”, w praktyce którego, mówiono, „głosik jednostki jest cieńszy od pisku”. Wszechwładna stała się państwowa biurokracja, państwowe siły zbrojne, państwowe zakłady pracy i państwowe zasady prawa. Oraz państwowa, nieustająca przemoc. Naród zaś żył w nieustającym strachu przed „ludowym ramieniem sprawiedliwości”, który ze sprawiedliwością miał niewiele wspólnego. Zadaniem Milicji Obywatel-

skiej było bronić władzy przed obywatelami, a wcielenie do sił zbrojnych powszechnie było traktowane jako „przerwa w życiorysie”.

Transformacja ustrojowa w wielu krajach „realnego socjalizmu” miała przynieść odwrócenie sytuacji: w miejsce „dyktatury proletariatu” miała przyjść władza przedstawicielska wyłoniona w wolnych i powszechnych wyborach: każdy obywatel miał decydować o kształcie władzy na każdym szczeblu zarządzania. Jednostka miała stać się panem własnego losu i dobrem najwyższym.

Jaki jednak jest ten nasz „realny kapitalizm”? A no taki, że pracownicy nieustannie walczą o groszowe podwyżki swoich uposażeń, a ten, kto miał „wziąć sprawy we własne ręce”, przeprowadza strajki protestacyjne przeciwko... samemu sobie (?). Bezrobocie, niegdyś utajone, stało się jawne. Po ulicach koczują bezdomni i bezrobotni, których (niejednokrotnie) wyrzucono na bruk, w świetle prawa wszechwładnie opanowanego przez PRZEPIS i SYSTEM. Prawo wdrażane na co dzień stało się tak samo bezduszne, jak kiedyś. Uzyskaliśmy jakąś dziwną hybrydę: realny kapitalizm, który momentami przypomina najbardziej bezwzględne dyktatury. Wystarczy włączyć telewizor i śledzić programy interwencyjne albo doniesienia o ludziach żyjących (ginących) w skrajnej nędzy. Coraz bardziej popularne stały się wolontariaty jako zastępcza forma pomocy społecznej, czy doniesienia o kontach bankowych, na które należy wpłacać datki, aby uratować komuś zdrowie i życie. Tak oto mamy, hodowany na własnym cieple, „drapieżny kapitalizm”, w którym elity finansowe grają pierwsze skrzypce w każdej dziedzinie życia. Uczestniczymy w „permanentnej rewolucji”, z której płynie gorzka lekcja życiowa: rób tak, abyś nie zginął, i abyś mógł jakoś przetrwać.

Zaprezentowany tu tekst przekazałem kilku osobom do zaopiniowania. Uzyskałem następujące, **uzasadnione** uwagi krytyczne. Oto one.

Opisy zdarzeń, z jakimi borykałem się w przeszłości, nie są wystarczającą podstawą do formułowania wniosków zawartych w ostatniej części. Owe opisy to relacja o ludzkich ułomnościach, które mogą się ujawnić w każdych okolicznościach, w każdym systemie politycznym i społecznym. Tym samym, opisy te, aczkolwiek interesujące i ciekawe, nie pomagają w dotarciu do istoty problemu, czyli do samego sedna współczesnej organizacji państwa polskiego. Zachodzi więc znaczny rozdzźwięk merytoryczny i metodyczny między opisami a wnioskami, a te ostatnie, chociaż słuszne, zostały zaczerpnięte z innych poziomów uzasadniania.

Moja odpowiedź jest następująca. Istotę ustroju naszego kraju precyzują podstawowe akty normatywne, przede wszystkim Konstytucja

Rzeczpospolitej. Idzie jednak o to, aby ustawowy zapis i praktyczną formułę administracyjną odnaleźć w odczuciach zwykłych ludzi, a te odczucia są unikatowe, nie zaś powszechne. To, co jest społecznym stereotypem, badają nauki szczegółowe: socjologia, etnografia, psychologia społeczna i wiele innych nauk eksperymentalnych. Indywidualnych zdarzeń i emocji nie badają żadne nauki, bo nie ma narzędzi, aby je powszechnie rozpoznać i ujawnić. Nie ma metody umożliwiającej objęcie ogromu i różnorodności takiego materiału. Można jedynie tropić poszczególne zdarzenia, które są, w mniemaniu i odczuciach ludzi, wystarczająco reprezentatywne, aby można było je potwierdzić w syntezie zaprezentowanej przez teoretyka, człowieka także uczestniczącego w życiu codziennym, potocznym, bez badania masowej powtarzalności takich zdarzeń, bez stosowania przyrodniczych i laboratoryjnych reguł. Jeżeli szkoła jest pozbawiona właściwej organizacji pracy, to nie trzeba czekać na masowość zjawiska aby stwierdzić, że do toku nauczania przenikną elementy przestępcze. Jeżeli z jakichś powodów ginie jedno życie ludzkie, to nie trzeba czekać na masowość zjawiska, aby wysnuć właściwe wnioski. W analizie egzystencjalnej nad eksperymentem przewagę mają intuicja, wyobrażenia, moralne odczucie i wrażliwość na ludzkie cierpienie.

wrzesień 2011 r.

Summary

In this article I try to deliberate a problem of political transformation in Poland and its present structure. My conclusion is as follows: not successes but collapses and defeats determine the life level of every person in society, first of all. That conclusion is not a new one, but often is forgotten.

Key words: political transformation, collapsed, defeat, society.

PAWEŁ SIKORA
UMCS w Lublinie

TEZY O MARKSIE (Z PUNKTU WIDZENIA LIBERTARIANIZMU)

1. Głównym brakiem wszelkiej dotychczasowej myśli lewicowej - nie wyłączając Marksowskiej - jest to, że rzeczywistość społeczną ujmuje ona w formie wspólnotowej, gdzie poszczególne elementy owej zbiorowości występują (co najwyżej) drugoplanowo. Takie pojmowanie społeczności jako organizmu skutkowało tym, iż wszelkie formy emancypacji odnoszą się do człowieka w ogóle lub do ludzkości jako takiej i dopiero wtedy dotyczą indywiduum. W takim ujęciu jednostka z góry jest marginalizowana, albowiem jej podmiotowość rzekomo rodzi się dopiero w zbiorowości, zaś jej istota sprowadza się do siatki relacji społecznych lub realizuje plan „powrotu do siebie” z płaszczyzny egoistycznej na tę właściwą, społeczną. To sprawiło, że stronę *indywidualną* w filozofii polityki, w przeciwieństwie do lewicy, rozwijał klasyczny liberalizm czy konserwatyzm - jednak tylko w sposób abstrakcyjny, ponieważ konserwatyzm, rzecz jasna, nie zna rzeczywistej jednostki, bo rozumie ją również jedynie w ramach zbiorowości („narodu”, „rasy”, czy „cywilizacji”). Marksowi chodziło o człowieka i jego świat, samej jednak obecności człowieka w nim nie ujmował on jako obecności jednostek, które wytwarzają relacje społeczne, tylko jakby relacje te w swej dialektyce dziejowej funkcjonowały ponad i poza jednostkowym działaniem indywiduum w świecie. W tym również sensie stawiał Hegla na głowie, bo nie zauważał istotnej roli subiektywności podmiotu ludzkiego względem obiektywnej podmiotowości Ducha. W swojej wczesnej filozofii Marks rozpatrywał przeto tylko teoretyczną stronę człowieka jako prawdziwie ludzką, podczas gdy praktyka ujawnia się źródłowo w każdorazowym działaniu pojedynczego „Ja”, zaś wszelkie sposoby przeja-

wiania się różnorodnych relacji w świecie ludzkim są pochodną od działalności *subiekta*. Dlatego też jego rozumienie działalności praktyczno-krytycznej jest z góry osadzone na poziomie abstraktu, a nie konkretności.

2. Zagadnienie, czy myśleniu ludzkiemu właściwa jest prawdziwość przedmiotowa, jest zagadnieniem zarówno praktyki, jak i teorii. Na obu poziomach człowiek dowodzi prawdziwości, tzn. rzeczowości i mocy, żywotnego charakteru swego myślenia. Zarzuty wobec tradycji filozoficznej (zwłaszcza wobec Kanta, Hegla, czy Feuerbacha), rzekomo odsłaniającej prawdę tylko na płaszczyźnie teoretycznej, są po prostu niesprawiedliwe. Spór o rzeczywistość myślenia realizującego się i potwierdzającego się *tylko* w i poprzez *praxis* jest zagadnieniem czysto *ideologicznym*.

3. Koncepcja, że ludzie są wytworami warunków i wychowania, że więc zmienieni ludzie są wytworami innych warunków i zmienianego wychowania, zapomina, że warunki są zmieniane przez działania jednostek, i że poprzez to ludzkość nie potrzebuje nadzoru według ideologicznego planu, sama może się wychowywać, o ile wyciąga wnioski ze swej historii, z racjonalnych i pożądaných działań poszczególnych ludzi. Innymi słowy, obiektywność i słuszność norm postępowania nie jest zapisana na świętych tablicach, do których mają wgląd nieliczni. Moralny charakter norm wyłania się z rozwoju świadomości ogólnoludzkiej, do której dochodzi poprzez współdziałanie jednostek i w oparciu o niezbywalne prawa każdego z nas. Jednak lewicowa koncepcja człowieka i jego świata dochodzi do tego, że dramatycznie rozdziela społeczność na dwa elementy - wspólnotę wraz z jej regułami oraz indywidua, nieomal rozmyte w zbiorowości i poddane jej regułom. W tym modelu nie znika, lecz zostaje podtrzymany wertykalny układ nakazowy, alienacja i wykluczenie. Marks nie wskazuje dokładnie, jak człowiek sam dokona zniesienia wyobcowanych sił kapitału poprzez zjednoczenie swej świadomości ze zbiorowością i w jaki sposób jego interes będzie tożsamy z interesem zbiorowości. To wydaje się być u niego jedynie przedmiotem wiary. Dlatego też często w historii późniejszego marksizmu zbieżność zmian warunków istnienia wspólnot i działalności jednostek bywała wynikiem ideologicznego projektu wprowadzanego przemocą. Rewolucyjna praktyka emancypacyjna musi być postteoretyczna i wynikać z

koncepcji podmiotowości ludzkiej jako jednostkowej, która dzięki współdziałaniu z innymi jednostkami przeobraża się w świadomość zbiorową, ujmowaną jako teoretyczny model, który jednak nie jest faktem, takim jak pojedyncze indywiduum.

4. Marks bierze za punkt wyjścia podział pracy i własność prywatną jako źródła ekonomicznej alienacji człowieka i w konsekwencji nędzy jego świata. To, co on robi, polega na sprowadzeniu źródeł wyzysku do korzeni wyłącznie ekonomicznych. Przeocza on, że pozostaje jeszcze do zrobienia rzecz najważniejsza. Mianowicie fakt, że owa ekonomiczna podstawa ściśle połączona jest ze strukturami władzy politycznej, ostatecznie utrwała się w ramach państwa niczym zjednoczona w nim rzeczywistość - to zaś da się wytłumaczyć jedynie rozdarciem i sprzecznościami zawartymi w regułach tejże władzy. Inaczej mówiąc, „polityczność” nie jest sferą, w której dokonuje się rzeczywista emancypacyjna obecność człowieka w tym, co publiczne. „Polityczność” jest wygodnym określeniem systemów władzy, obwarowanych przymusem i przemocą, gdzie pojedynczą osobę traktuje się jak paliwo do napędzania molocha. Władza państwa musi być sama najpierw zrozumiana w swojej sprzeczności, następnie zaś przez usunięcie jej zostanie praktycznie zrewolucjonizowana sfera publiczna. Istnienie państwa musi być poddane krytyce w teorii i ulec przekształceniu w praktyce. Dopiero wtedy to, co wspólnotowe przestanie alienować się od interesów jednostek, polityka zostanie oddzielona od gospodarki (korporacyjny kapitalizm przestanie otrzymywać pomoc od lobbystów i nie będzie preferencyjnie traktowany przez rządy państw), zaś retoryka lewicowej władzy nie będzie posługiwać się mitologią naturalnego obumierania państwa, gdy alienogenne mechanizmy rzekomo zostaną usunięte. Historia rozwoju myśli Marksa i jej praktyczna realizacja w komunizmie pokazały, że władza polityczna, rozszerzając swe kompetencje na wszystkie sfery życia społecznego, wcale nie likwiduje alienacji i wykluczenia - wręcz je pogłębia. Istotną charakterystyką mechanizmów tej władzy jest nieodzowny przymus i przemoc, które pogłębiają ucisk i nie stanowią w żadnej mierze źródła wyzwolenia z nędzy. Być może żywotność represyjnego aparatu państwowego w systemach komunistycznych brała się również stąd, iż idea ewolucyjnego rozmontowania państwa była wygodnym elementem ma-

nipulacji, określającym represyjność jako niezbędne narzędzie potrzebne do uzyskania (zawsze kiedyś, nigdy dziś!) demontażu państwa. W tym sensie każdy komunistyczny despota mógł używać retoryki „Jeszcze nie” („rewolucja jeszcze się nie skończyła”), określającej konieczność stosowania przemocy w imię niedokończonego projektu zniesienia alienacji i nędzy, czy nawet samego obumierania państwa. Fetyszyzm polityczny polega więc również na tym, iż istnienie Lewiatana, poza realnym wymiarem w postaci wszechobecnego aparatu państwowego, ma także symboliczną formę ideologicznej *nadbudowy*, w której świadomość konieczności funkcjonowania państwa oderwała się od ludzkiego myślenia i przybrała postać niezależnej od niego chimery, ujmowanej jako zewnętrzna i pozostała nierozpoznana przez owo myślenie jako jego własne dzieło.

5. Marks nie zadowala się tylko myśleniem o praktyce rewolucyjnej, bo odwołuje się także do teoretycznych modeli opisujących rzeczywistość społeczną; ale ujmuje ją niejako działalność praktyczną jednostek, tylko człowieka w ogóle. Paradoksalnie zatem, Marks afirmuje wręcz mechanizm alienacji. Według niego, świat społeczny jest o tyle prawdziwy i właściwie rozumiany, gdy jednostka zjednoczy się ze swoim światem społecznym i swój interes realizować będzie tylko w zbiorowości, tj. będzie istnieć w rozdarciu i poza sobą - będzie rzeczywiście wyalienowana (choć w innym znaczeniu niż krytykował to Marks). W tym więc sensie jego rozumienie *ludzko-zmysłowej* działalności nie odnosi się ani do faktów, ani nie dotyczy zmysłowego charakteru jednostki, bo wciąż pozostaje na poziomie abstraktu.

6. Marks sprowadza istotę kapitalizmu do podziału pracy, własności prywatnej środków produkcji i alienacji. Ale istota kapitalizmu to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnych sferach ekonomii. Realny kapitalizm, to nie realizacja idei *laissez faire*, która prawie nigdy nie zaistniała. Realny kapitalizm to całokształt mariażu gospodarki i polityki. W tym więc sensie wszelka krytyka wolnego rynku jest zupełnie chybiona, bo wolnego rynku nie ma. Jednak idea *laissez faire* jest ważna jako postulat wynikający z konieczności rozdzielenia gospodarki od polityki.

Albowiem to dopiero ich jedność jest prawdziwym źródłem:

a) wyzysku - choćby poprzez obowiązek płacenia podatków na system i klasę zarządzającą;

b) wykluczenia - nie można samodzielnie umieścić siebie poza regułami systemu, bo odnoszą się one do wszystkich, ale z drugiej strony - paradoksalnie - system sam dokonuje wykluczenia na innym poziomie. Określając władzę nad poddanymi, zawsze odgórnie organizuje reguły i nie dopuszcza do alternatywnych sposobów wytwarzania sfery publicznej; ani demokratyczne zasady, ani zaangażowanie w politykę nie dają możliwości usprawniania systemu poprzez ewolucyjne nadawanie mu od wewnątrz „wolnościowego” kształtu. Obecność w systemie powoduje, iż albo godzimy się na zasady Lewiatana (co nie daje możliwości realnej emancypacji od jego negatywnych posunięć) i nie korzystamy z deklarowanego przezeń bycia obywatelem, albo jesteśmy wykluczani z dyskusji, bo adwersarze uczestnicząc w ramach *status quo* w nie są w ogóle zainteresowani jego likwidacją. W tym sensie polityka jest areną różnorodnych, skonfliktowanych propozycji ideowych, ale zawsze w ramach istnienia Lewiatana i które, niezależnie od różnic, natychmiast jednoczą swe szczyty, gdy chodzi o zamach na jego istnienie. Ostatecznie to Lewiatan, a nie kapitał jest warunkiem realizacji interesów uprzywilejowanej klasy politycznej;

c) alienacji - polityka nie jest wymiarem uczestnictwa każdego, pojedynczego „Ja” w oddolnie wytwarzanej sferze publicznej, tylko jest czymś obcym i wrogim. Gdyby Marks zamiast „odkrycia proletariatu” dokonał „odkrycia” każdego pojedynczego indywiduum, tak samo uwikłanego w alienogenne zasady Lewiatana, jego koncepcja rozwiązania konfliktów klasowych przybrałaby formę krytyki państwa (Stirner, Bakunin). Ostatecznie bowiem każde „Ja” jest zmysłowo-praktyczną manifestacją człowieka i jego świata, a nie jedynie proletariusz. Paradoksalnie zatem, Marksowski koncept „zniesienia alienacji” poprzez państwowe reguły w rzeczywistości komunistycznej wcale nie neguje, lecz właśnie realizuje Hegłowskie rozumienie „zniesienia” jako zachowania alienogennych mechanizmów i braku wyzwolenia, gdzie potwierdza się i umacnia wyższość ogólnego i instytucjonalnego modelu władzy nad jednostką.

Marks nie podejmuje krytyki rzeczywistej istoty państwowego kapitalizmu, i choć nie abstrahuje od historycznego przebiegu tego mariażu, to uznaje jedynie istnienie ekonomicznej (a nie także politycznej) strony tego ustroju oraz za przesłankę bierze abstrakt - człowieka w ogóle, na tle równie abstrakcyjnie pojmowanego całokształtu stosunków społecznych. Dlatego też późniejszy marksizm ujmował istotę człowieka jako wypadkową stosunków społecznych, gdzie jednostka ostatecznie zanika, bo jest wypadkową anonimowych sił. To, co w marksizmie łączy jednostki ze światem społecznym, to dialektyka mechanizmów na które nie ma ona wpływu, bo nie zostały one rozpoznane w swej polityczno-ekonomicznej istocie.

7. Marks nie widzi zatem, że jednostki nie są po prostu wytworami społecznymi. Rzecz jasna, funkcjonują one w społeczności, ale nie da się ich sprowadzić do całokształtu stosunków społecznych. Analizowane przezeń abstrakcyjne formy wspólnotowe funkcjonują jako rezultat konkretnych działań jednostek. Tradycja „wolnościowa” nie postuluje - wbrew pozorom - radykalnego atomizmu. Każde „Ja” funkcjonuje w ramach ukształtowanych historycznie i cywilizacyjnie form społecznych, ale tych ostatnich nie da się rozumieć ponad i poza indywiduami. Marks co prawda odróżnia jednostki od zbiorowości (w *Ideologii niemieckiej*), ale odróżnienie to ma służyć modelowi „powrotu do siebie” ze świata, nad którym nie ma kontroli, w którym los nie należy do pojedynczego człowieka. Nie wyjaśnia tylko na czym ma polegać jedność pojedynczego „Ja” z „My” i pozostawia ostatecznie ten projekt na poziomie myślenia życzeniowego. Idea przywrócenia autentycznej, społecznej formy istnienia człowieka wraz z zachowaniem jego jednostkowej osobowości jest bowiem tak samo racjonalna i odnosi się do faktów, jak późniejsza idea rozmycia się i obumarcia instytucji państwa w dojrzałych formach komunistycznej rzeczywistości (czyli nie jest racjonalna w ogóle).

8. Zarówno życie na poziomie faktycznej podmiotowości (jednostki), jak i życie społeczne jest ze swej istoty praktyczne. Wszelkie misteria sprowadzające koncepcję podmiotowości człowieka na manowce ideologii, gdzie jednostka jest niczym wobec sił wytwórczych znajdują swe weryfikujące rozwiązania w *codziennej* praktyce, gdzie w

ramach społecznych i kulturowych wzorców, to każdorazowe „Ja” dokonuje działania i kreacji swego świata i w ten sposób „wytwarza” każdorazowo wspólnotowy świat, a nie tylko uczestniczy w nim jako już zastanym.

9. Symbolicznym szczytem, do którego doszła niegdyś myśl lewicowa pojmująca faktyczność ludzkiego świata na poziomie zbiorowości, była postać nowego człowieka w bezimiennym „społeczeństwie towarzyszy”. Ale nawet wcześniej, u młodego Marksa, praca jako wyraz samo-afirmacji człowieka nie jest ujęta w postać zindywidualizowanej działalności konkretnego „Ja”. Jeśli krytykowana przez niego w *Rheinische Zeitung* ustawa o kradzieży drewna odrzuca dawny zwyczajowy przepis, który w istocie był czymś pozytywnym dla ludzi i dlatego stanowił podstawę do właściwego wydzwiku ogólnego prawa, a negacja tegoż prawa działa w interesie uprzywilejowanych grup, to właśnie Marksowski stosunek do państwa, a nie do kapitału winien być otwarcie negatywny. To właśnie państwo poprzez swe ustawy stanowi o mariażu uprzywilejowanych grup z nim samym, co skutkuje obopólnym działaniem na ich korzyść. To stanowi niejako drugą stronę działania państwa jako systemu represji, gdzie klasie rządzącej zapewniona jest możliwość podporządkowywania sobie wszystkich, a mechanizm ten odnosi się nie tylko do państwa burżuazyjnego, czy rzekomego liberalizmu Prus połowy XIX wieku. Opis ówczesnego Marksowi państwa nie zostaje przez niego wykorzystany do skonstruowania istotnych norm określających czym przyszła rzeczywistość polityczna nie powinna być. Marks nie zauważa w ogóle, że domaganie się od państwa by było racjonalne i stanowiło reprezentację całego społeczeństwa, jest zwykłą naiwnością. Brak „wolnościowego” kształtu polityki i ekonomii Prus było dla niego przesłanką do formułowania krytyk za brak realizacji idei demokratycznego państwa (biurokracja, cenzura), ale to nie wystarczyło mu, by przesunąć akcent krytyki na ideę państwa w ogóle. Problem bowiem w tym, iż kiedy Marks zarzucał Heglowi, iż jego koncepcja państwa jest nierzeczywista (nie odpowiada swemu pojęciu, tzn. nie realizuje powszechnego interesu społecznego), to nie zauważa, iż sam koncept powszechnego interesu jest również tylko teoretycznym modelem i nie ma nic wspólnego z realnością sytuacji jednostek w państwie, gdzie w działaniu

właśnie, w praktyce codziennej pracy indywiduum napotyka na represje i urzędowe bariery Lewiatana. To *musiało* mieć później swe reperkusje w postaci alienowania się klas politycznych (najczęściej stojących się także klasami posiadającymi) od potrzeb ludzi oraz nie tylko nie realizowało pojęcia państwa, tak jak je rozumiał Marks, lecz było wręcz powrotem w dawne totalizujące ujęcie państwa jako organizmu nadrzędnego, ponad i poza jednostkami, gdzie wolność była wolnością despoty lub grupy całkowicie wyobcowanej wobec społeczeństwa (partia). Hegłowski Duch powrócił w ten sposób do swej pierwotnej postaci władzy tyrana (jak w Świecie Wschodu), a więc tam, gdzie nie występuje w ogóle synteza rozszerzająca świadomość i realizację wolności.

10. Punktem widzenia dawnej myśli lewicowej jest społeczeństwo równych względem siebie „towarzyszy”; punktem wyjścia współczesnej myśli lewicowej jest społeczeństwo „obywateli” akceptujących *status quo*, o ile realizuje ono podział na zarządzających (urzędników państwa) oraz zarządzanych. W nim bowiem model jawnych (zazwyczaj progresywnych) i ukrytych podatków (cła, akcyza, PIT, CIT, VAT, obowiązkowe ubezpieczenie społeczne w państwowych - a jakże! - instytucjach lub zarządzanych pośrednio przez państwo) ma zapewnić realizację idei wyrównywania szans, zaś polityczne zaangażowanie zarządzanych, świadomie obecnych w sferze publicznej, ma wytwarzać demokratyczne narzędzia społecznej kontroli nad rządzącymi. Jeśli jednak władza posiada kontrolę nad mediami (co nie jest trudne przy mariażu elit politycznych z lobbystami), to owo oddolne pilnowanie posunięć władzy sprowadza się niestety tylko do udziału rządzonych w sondażach i wyborach. W tym sensie polityka zawłaszczyła światem człowieka (jako jednostki) i jest źródłem jego alienacji, jakiej istnienia Marks nie przewidział. Z kolei punktem widzenia libertarianizmu jest społeczeństwo *ludzkie*, czyli uspołeczniona zbiorowość wolnych jednostek, gdzie wszelkie relacje społeczne „zaczynają się” wtedy, gdy znika przymus, to znaczy gdy uszanowane zostaną:

- a) prawo do samo-posiadania (*self-ownership*),
- b) własność prywatna będąca przedłużeniem zasady *self-ownership*-,
- c) aksjomat nieagresji jako fundament moralnego stosunku do drugiej jednostki;

d) zasada dobrowolności wszelkich umów.

11. Ideologowie rozmaicie tylko *interpretowali* koncepcje władzy państwowej i *zmieniali* jej kształt; idzie jednak o to, by ją w ogóle *znieść*.

Summary

This paper is paraphrase of a classic Marx's text. The main aim of this article is to show a very basic moments in development of the thought of young Marx's which were fundamental in forming his anti-individual and anti-liberal standpoint. I will try to explain the ways and reasons that had impact on Marx's concept of a state in his thought and later, in 11 political philosophy of marxism.

Key words: Karl Marx, libertarianism, individualism, alienation, the state, political economy.

ROMAN P. GODLEWSKI

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

PRZEDMIOTOWA IRRACJONALNOŚĆ SAMOBÓJSTWA

W roku 2009 w nr 47 „Edukacji Filozoficznej” ukazał się mój artykuł pt. *Błądność ontologiczna samobójstwa* [1]. W reakcji na ten tekst w numerze następnym z tego samego roku Andrzej Stępnik opublikował pracę, w której poddał moje tezy krytyce [2]. Jeden z podanych przez niego kontrargumentów stworzył konieczność uściślenia przeze mnie podanej tezy, co można również odebrać jako jej osłabienie. W niniejszej pracy odpowiadam na wszystkie jego zarzuty.

Tezy moje można streścić następująco.

1. Gdy jednostka nie istnieje, zaspokojenie jej potrzeb jest nieokreślone, zatem unicestwienie nie może być sposobem na poprawę stanu jednostki.

2. Poprawa zaspokojenia jednostki może nastąpić, tylko jeśli jednostka istnieje, dlatego też żadne działanie obliczone na uzyskanie zaspokojenia po śmierci nie może poprawić sytuacji jednostki. Z tego powodu samobójstwo nie może być nigdy również środkiem do zaspokojenia potrzeb jednostki.

Zarzut z przyjemności wyobrażenia śmierci. Najpoważniejszy, najbardziej interesujący, a przy tym najtrudniejszy do analizy zarzut Stępnika głosi, iż jednostka może zawczasu odczuwać przyjemność na myśl o skutkach własnego samobójstwa (jest to w kolejności wygłaszania zarzut drugi). Stępnik podaje następujące przykłady:

a. „Męczennik, który postanowił zagłodzić się czy demonstracyjnie podpalić, jeszcze za życia czerpie satysfakcję z tego, że może przysłużyć się danej idei” [2, s. 103n];

b. „Cierpiący na niewyobrażalne bóle chory, podejmując decyzję o samobójstwie, odczuwa ulgę na myśl o kresie cierpienia” [2, s. 104];

c. „Wzgardzony kochanek, decydując się na popełnienie samobójstwa, rozkoszuje się myślą o tym, jak jego śmierć wpłynie na kobietę, którą zarówno kocha, jak i nienawidzi” [2, s. 103],

Przykład b na wstępie musi zostać zdyskwalifikowany, gdyż opiera się na błędnym wedle mojej tezy poglądzie, iż stan zaspokożenia jednostki po śmierci może być z czymś porównany, zatem poczucie ulgi na myśl o kresie cierpienia jest oparte na błędzie, albowiem założenie, że po śmierci jednostka nie cierpi, jest niedorzeczne.

Co w argumentcie Stępnika nie ulega wątpliwości?

I. Wyobrażenie stanu kontrfaktycznego może być bardzo przyjemne i przez to może zaspokajać potrzebę przyjemności.

II. Można się ponadto zgodzić z niewypowiedzianym przez Stępnika wprost poglądem, że w niektórych przypadkach wyobrażenie może być tym przyjemniejsze, im bardziej jednostka jest przekonana, że dany stan rzeczy był, jest lub stanie się rzeczywisty.

III. Można się również zgodzić z kolejną niewypowiedzianą wprost tezą, iż w tego typu przypadkach, jeśli urzeczywistnienie wyobrażonego stanu rzeczy zależy od działania jednostki, to wyobrażenie będzie tym przyjemniejsze, im silniejsze będzie postanowienie danej osoby, że dokończy starań, by daną rzecz uczynić.

W odniesieniu do samobójstwa oznacza to, że przyjemność płynąca z wyobrażenia skutków samobójstwa może być niekiedy dla jednostki najsilniejsza wtedy, gdy postanowi się ona zabić.

Wobec tego na drugi zarzut Stępnika odpowiadamy, iż w takim wypadku tym, co służy maksymalizacji przyjemności jest nie samo samobójstwo, ale decyzja o jego dokonaniu. Celem instrumentalnym w dążeniu do przyjemności jest tu zatem podjęcie decyzji, nie zaś urzeczywistnienie jej przedmiotu. Podane przykłady nie ilustrują zatem poglądu, iż samobójstwo może być środkiem do zaspokożenia jakiejkolwiek potrzeby. Ilustrują jedynie to, że środkiem tym może być decyzja o dokonaniu samobójstwa.

Mamy tu zatem do czynienia z instrumentalizacją decyzji, czyli z sytuacją, w której środkiem do celu jest nie tyle to, co chcemy zrobić, ale jedynie samo chcenie, by to zrobić. W przypadku takim owo chcenie jest irracjonalne, gdyż jego spełnienie nie służy zaspokojeniu potrzeb

jednostki. Racjonalne jest zaś chcenie owego chcenia, skoro zaspokaja potrzebę przyjemności. Jednostka, która działa w taki sposób, jest zatem częściowo racjonalna (dążąc do przyjemności), częściowo zaś irracjonalna (chcąc rzeczy dla niej obojętnej).

Śmierć jako rezultat postanowienia samobójstwa, skoro jest stanem z punktu widzenia celów jednostki neutralnym, nie obciąża dążenia do przyjemnych wyobrażeń o niej żadnym negatywnym ciężarem. Dlatego też racjonalna jednostka może postawić sobie za cel zabicie samej siebie, o ile spełnione są wspomniane warunki:

1. Wyobrażenie własnej śmierci jest przyjemne, oraz
2. Jest ono dla danej osoby najprzyjemniejsze, gdy wyobrażamy je sobie jako realne.

Ostatni warunek oznacza w istocie brak zakłóceń dla przyjemności wyobrażenia płynących z całości naszej życiowej sytuacji. Wiele bowiem naszych przyjemnych wyobrażeń ma charakter w tym sensie cząstkowy. Byłoby przyjemnie, gdyby dana rzecz miała miejsce, o ile nie wiązałoby się to z określonymi przykrymi konsekwencjami. Niektórzy z chęcią jedliby bez końca czekoladę, gdyby nie wiązało się to z przejedzeniem, nudnościami, otyłością i różnymi chorobami, a także z brakiem czasu na inne przyjemne rzeczy. Podobnie można wyobrażać sobie zdradzenie partnera życiowego z atrakcyjną osobą, jednak wiązałaby się ona z ryzykiem rozpadu związku. Przykre konsekwencje nie muszą jednak psuć przyjemności wyobrażenia, o ile ktoś potrafi od nich abstrahować i skupić się wyłącznie na tym, co w danym wyobrażeniu przyjemne.

Jak powyższe stwierdzenia mają się do mojej tezy, iż samobójstwo nie może być celem jednostki? Jednostka która postanawia się zabić, gdyż wyobrażenie własnej śmierci jest dla niej przyjemne, instrumentalizuje nie własną śmierć, ale postanowienie samobójstwa. Ostatecznie prowadzi to do tego samego skutku: jednostka postanawia się zabić. Jednak to postanowienie, a nie samobójstwo, czemuś służy.

Mamy tu do czynienia z dwoma sensami pojęcia instrumentalizacji. Nazwijmy je instrumentalizacją „przedmiotową” i „podmiotową”. Działanie jest środkiem do celu w sensie przedmiotowym, jeśli uzyskany dzięki niemu stan rzeczy zwiększa prawdopodobieństwo zajścia zdarze-

nia, które jest celem ostatecznym. Natomiast działanie jest środkiem do celu w sensie podmiotowym, jeśli sam fakt podjęcia go jest środkiem do pewnego celu w sensie przedmiotowym, zaś uzyskany dzięki niemu stan rzeczy nie ma, z punktu widzenia celu ostatecznego, żadnego znaczenia.

W tym sensie postawienie sobie za cel dojechanie do najbliższego supermarketu samochodem w czasie jazdy próbnej jest celem instrumentalnym podmiotowo, gdyż jest dla nas bez znaczenia gdzie pojedziemy, skoro tylko chcemy sprawdzić, jak samochód prowadzi się. Istotne jest to, że sam fakt poruszania się pojazdem służy przedmiotowo przeprowadzeniu próby.

Ostatecznie zatem tezę, iż samobójstwo nie może być celem jednostki, należy rozumieć przedmiotowo, tzn. tak, że samobójstwo nie może być ani ostatecznym, ani przedmiotowo instrumentalnym celem jednostki. Przykład Stępnika pokazuje zaś, że może ono być celem instrumentalnym podmiotowo.

Omówimy teraz pozostałe zarzuty. Uważamy je za nietrafione.

Zarzut pierwszy. Przeciw mojej tezie, iż samobójstwo nie może być celem jednostki, Stępnik przytacza fakt, że istnieją ludzie, którzy czynią samobójstwo celem swojego działania [2, str. 103],

Mamy tu jednak do czynienia z nieporozumieniem słownym. Stępnik dopuszcza zresztą możliwość, iż mój argument „został niedokładnie sformułowany” [2, str. 103],

Gdy piszę o tym, że samobójstwo nie jest celem jednostki, mam na myśli prawdziwy cel. Jednostka może bowiem błędnie rozpoznawać cel swojego działania i mniemać, że jej celem jest zabicie samej siebie. Zgodnie z głoszoną przeze mnie tezą, w takiej sytuacji jednostka popełnia błąd logiczny, i wobec tego takie rozpoznanie celu własnego działania jest zawsze błędne.

Zatem to, że samobójstwo nie jest celem jednostki, nie wyklucza się z tym, że w praktyce jednostki myślą inaczej. Ludzie bowiem popełniają błędy. Podobnie to, że Ziemia krąży wokół Słońca, nie wyklucza się z istnieniem u ludzi poglądów odmiennych.

Gdy zaś formułuję moją tezę mówiąc, że samobójstwo nigdy nie może być celem działania jednostki, mam na myśli jednostkę racjonalną w tym sensie, że nie popełnia ona błędów logicznych. Przekonania, w

tym przekonania dotyczące jej własnych celów, oparte na błędzie, są dla niej niemożliwe. Podobnie można powiedzieć, że jednostka nieomylna, czyli taka, która nie popełnia błędów rzeczowych, nie może pomyśleć, że Słońce krąży wokół Ziemi.

Zarzut trzeci. Kolejno Stępnik zarzuca, co następuje. Nie do przyjęcia jest dla niego moja teza, iż stan jednostki po śmierci nie podlega ocenom, gdyż jest on wówczas nieokreślony, skoro ona w tym czasie już nie istnieje. Rozumie on to stwierdzenie tak, iż zgodnie z nim ocenie podlegać miałyby jedynie stany rzeczy, które już zaistniały. Z interpretacji tej wyciąga on słuszny wniosek, iż prowadziłoby to do niemożliwości oceny konsekwencji własnych działań przed ich podjęciem [2, s. 104],

Ponownie mamy tu do czynienia z nieporozumieniem. Gdy mówię, że stan jednostki po śmierci jednostki jest nieokreślony, gdyż ona wówczas nie istnieje, nie mam na myśli tego, że w chwili podejmowania decyzji o samobójstwie stan ten jest dla jednostki przyszłością i wobec tego nie miałoby być możliwe ocenienie go. Rację oczywiście ma Stępnik, że ocena stanów rzeczy jest możliwa bez względu na to, czy są przeszłe, teraźniejsze, czy przyszłe.

Twierdząc natomiast, że stan jednostki po śmierci nie jest określony dlatego, że nigdy nie stanie się rzeczywisty. To zaś dlatego, że jest to niemożliwe. Wyobrażenie, iż stan nieistniejącej jednostki może być określony, jest błędne logicznie, a w tym wypadku błędne ontologicznie. Zwrot „stan jednostki po śmierci” ma ten sam status, co zwrot „kwadratowe koło”, albo „wynik dzielenia przez zero”. Jest to zwrot niepoprawny analitycznie i przez to nie może mieć żadnego sensu przedmiotowego. Podobnie nie ma sensu wyobrażanie sobie, że zaokrąglanie kwadratu doprowadzi Jana do uzyskania kwadratowego koła, albo iż dzielenie przez coraz mniejszą liczbę doprowadzi go do uzyskania wyniku dzielenia przez zero.

Zarzut czwarty z utraty wartościowego przedmiotu. Kolejny zarzut Stępnika głosi, iż możemy ocenić stan nieistniejącego przedmiotu pośrednio, porównując stan jego istnienia ze stanem jego nieistnienia. Twierdzi, że jeśli przedmiot jest wartościowy, to zniszczenie go będzie oznaczało zniszczenie wartościowego przedmiotu, będzie zatem stratą.

Możemy zatem wówczas ocenić pośrednio stan przedmiotu, nawet wówczas, gdy go już nie ma, jako gorszy [2, s. 105],

Argument ten jednak nie trafia w moją tezę. W jej sformułowaniu występuje bowiem racjonalna jednostka dokonująca wyborów a kierująca się przy tym jedynie kwestią zaspokojenia własnych potrzeb. Pojęcie oceniania wprowadzone jest tu jedynie w odniesieniu do tego, na ile dany przedmiot służy zaspokojeniu potrzeb.

Dostosowana do mojej tezy uwaga ta oznaczałaby jedynie, iż zniszczenie przedmiotu, który może posłużyć do zaspokojenia, jednostka będzie odczuwała jako stratę. Ocenie podlega nie tyle wartość przedmiotu samego w sobie, ale w relacji z działającą jednostką. Z punktu widzenia jednostki zachodzi zasadnicza różnica między oceną faktu istnienia innych przedmiotów, a oceną faktu istnienia jej samej. O ile istnienie innych przedmiotów (a w szczególności życie innych osób) może służyć zaspokojeniu jej potrzeb, o tyle jej własne istnienie jest dla jej zaspokojenia neutralne. Jest tak, gdyż sam fakt istnienia nie przybliża, ani nie oddala zaspokojenia potrzeb. Istniejąc można pozostawać zarówno w stanie pobudzenia, jak i zaspokojenia.

Zarzut piąty z wartości życia. Ostatni argument wyłożony jest przez Stępnika w sposób nie w pełni zrozumiały. Słusznie przypisuje mi on pogląd, iż aby coś ocenić, należy to porównać z innymi przedmiotami. Tylko bowiem oceny dające możliwość porównywania mają zastosowanie w racjonalnym podejmowaniu decyzji. Stępnik twierdzi jednak, że możliwe jest również ocenianie bez porównywania. Jako przykład podaje pozytywną ocenę wieczoru spędzonego w teatrze. Twierdzi on, że analogicznie można pozytywnie ocenić własne życie bez porównywania go ze śmiercią. Na koniec stwierdza jednak, że w momencie podejmowania decyzji wydane wcześniej oceny i tak muszą jednak zostać porównane [2, s. 106].

Wydaje się, iż ma on na myśli to, że możliwe jest dokonywanie ocen w sposób mierzalny, zaś mi przypisuje pogląd, iż oceny są niemierzalne, a jedynie porównywalne. Jednak moja teza od tej kwestii jest niezależna, a z mojego punktu widzenia nie jest ostatecznie wykluczone, że oceny daje się mierzyć. Niezależnie od tego jednak, czy ocena jest porównawcza, czy mierzalna, musi ona mieć zastosowanie w procesie racjonalnego

podejmowania decyzji. Proces taki zakłada jednak dążenie do zaspokojenia potrzeb i wszystko oceniane jest li tylko z tego punktu widzenia. Ponieważ zaś życie (istnienie) jako takie nie sprzyja zaspokojeniu żadnej potrzeby, jakakolwiek ocena wydana na jego temat nie może mieć żadnego zastosowania w racjonalnym podejmowaniu decyzji.

Podsumowanie. Podsumowując Stępnik wytoczył przeciwko mojej tezie jeden istotny argument (arg. II), który zmusił mnie do uściślenia tezy, a także do przyznania, iż możliwa jest decyzja o samobójstwie, która może być nazwana racjonalną w szerszym podmiotowym sensie. Pozostałe argumenty są albo nietrafne (arg. IV i V), albo mają charakter nieporozumienia słownego (arg. I i III).

Literatura:

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

[2] Stępnik A.: *Racjonalność instrumentalna samobójstwa*. „Edukacja Filozoficzna” nr 48, 2009, s. 101-107.

Summary

In 2009 in nr 47 of “Edukacja Filozoficzna” was published the author’s article titled *Błądność ontologiczna samobójstwa* {*Ontological mistake of suicide*’). In the next number of the periodical Andrzej Stępnik published polemics. In the present article the author replies to the objections. The basic theses from the first article go as follows: 1. When a being does not exist, the fulfillment of its needs is indefinable. So annihilation may not be a way to improve the state of a being. 2. An improvement may be obtained only if the being exist. So any action which effect is to be useful after a being’s death may not fulfill the being’s needs. The most important Stępnik’s argument contains the example of a man that feels pleasure when he decides to commit suicide. The example forces the author to specify the thesis. He finds a difference between objectual and subjectual rationality. A decision is rational in the objectual sense when the purpose of it fulfills a being’s needs. A decision is rational in the subjectual sense when the act of making it is useful to fulfill the being’s needs even if the purpose is neutral. Finally the author claims that suicide is objectually irrational but may be rational subjectually.

ROBERT MARSZAŁEK
Uniwersytet Warszawski

O PEWNEJ LEKTURZE OBOWIĄZKOWEJ

W 1993 roku w wydawnictwie IFiS PAN ukazała się, jako przekład Barbary Markiewicz, książeczka Jürgena Habermasa *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*. Jest to pochodzący z roku 1990 fragment nie przełożonego wówczas jeszcze w całości dzieła tegoż autora *Faktizität und Geltung...* (z roku 1992). W 2005 r., wraz z Adamem Romaniukiem, przełożyłem całość. „Scholar” wydał ją w tym samym roku pt. *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*. Z przekładu Barbary Markiewicz skorzystać nie mogłem. Jego poziom jest pod każdym względem żenująco niski. Ale zgodnie z przestrzeganymi obyczajami uniwersyteckimi sprawy nie poruszałem, umieściłem tylko w przypisie na początku stosownego fragmentu następującą adnotację: „Poniższy fragment jest dopasowaną do terminologii wcześniejszej części przekładu wersją tłumaczenia Barbary Markiewicz, które ... ukazało się ...” (s. 548). Można było mieć uzasadnioną nadzieję, że książeczkę z listy lektur dla studentów zaliczających zajęcia fakultatywne z filozofii polityki Barbara Markiewicz zechce po jakimś czasie - może po roku, może po dwóch - po cichu wycofać, by zastąpić ją przekładem rzetelnym. Niestety, nie nastąpiło to do dziś, a od wydania *Faktyczności i obowiązywania...* mija właśnie 6 lat. Razem więc już 18 lat liczni studenci filozofii są faszerowani tekstem, który jest nieadekwatny do oryginału, miejscami nieporadny i niepoprawny stylistycznie, który myśl Habermasa nie tylko zaciemnia, lecz często fałszuje i wypacza w sposób niedopuszczalny. Np. w przekładzie Markiewicz świadomość narodowa jest „naroślą”, w przekładzie moim, zgodnym z intencją Habermasa i zweryfikowanym przez Marka Siemka, chodzi o podglebie świadomości narodowej (por. poniższe zestawienie cytatów, s. 10/552). Według „odczytania” Markiewicz świadomość narodowa jest dla Habermasa jakimś zbędnym naddatkiem,

który można usunąć, tymczasem ów wielki filozof w tym przynajmniej miejscu jest od takiego nieodpowiedzialnego pomysłu bardzo daleki. Zajmująca się filozofią polityki Barbara Markiewicz jeszcze w roku 1993 nie знаła polskich odpowiedników podstawowych terminów tej dziedziny. Liczne świadectwa poniżej. Można by to łaskawie puścić w niepamięć, gdyby książeczka w jej przekładzie przynajmniej 4 lata temu przestała być lekturą. Jest nią atoli nadal. Zapewne na egzaminach pytania z tej lektury Pani Profesor zadaje. No i ciekawe np., jaką odpowiedź na pytanie o stosunek Habermasa do świadomości narodowej uważa ona za właściwą.

Proponuję bezzwłocznie usunąć książeczkę J. Habermasa *Obywatelstwo a tożsamość narodowa* w przekładzie Barbary Markiewicz z listy lektur w Instytucie Filozofii UW i w każdej innej placówce dydaktycznej bądź naukowej w Polsce. Jeżeli jest taka potrzeba, książeczkę ową należy zastąpić adekwatnym i pod każdym względem poprawnym przekładem wchodzącym w skład *Faktyczności i obowiązywania...*, zatytułowanym *Obywatelstwo państwowe a tożsamość narodowa*. Studenci polscy zasługują na właściwy obraz poglądów Habermasa.

Poniżej zestawiam wybrane usterki przekładu Barbary Markiewicz odpowiednimi miejscami przekładu mojego, wraz z podaniem stron. Tytuł: *Obywatelstwo a tożsamość narodowa / Obywatelstwo państwowe a tożsamość narodowa*;

[5/548] wydawało się, że dzieje osiągnęły ... stan / wydawało się, że dzieje przechodzą w ... stan;

pojawiające się w całej Europie konflikty / pojawiające się w całej wschodniej Europie konflikty;

potężne ruchy przemieszczania się ludności / migracje rzesz ludności;

[6/549] kontrowersja dotycząca ... jednoczenia państwa / kontrowersja w sprawie jednoczenia się krajów;

zjednoczenie zniszczonego przed czterdziestoma laty państwa narodowego / przywrócenie jedności państwa narodowego rozdartego przed czterema dziesiątkami lat;

[7/549] narodem obywateli / narodem obywateli państwa;
w republikańskim rozumieniu / w tym republikańskim sensie;
pojęcie „państwo narodowe” / pojęcie narodu państwowego;

usuwanie ... obliczone jest, w istocie, na to / zdejmowanie ... odpowiada;

[7/550] w okresie europejskiej nowożytności nie mogła utrwalić się / w nowożytnej Europie nie zdołała się ustabilizować;

związku miast / pasa miast;

ta formacja państwowa / to formowanie się państw;

stworzyło więc / stworzyło mianowicie;

[8/550] podstawy homogeniczności ..., która / podstawy ... homogeniczności, na jakich;

ograniczenia praw / wykluczenia;

syjamscy bracia / bliźnięta;

za sprawą kultury znalazły się / kulturowo pozostają;

równocześnie zmobilizowana i rozdrobniona / zmobilizowana i jednocześnie wyizolowana;

nacjonalizm jest ... formacją intelektualną / nacjonalizm to formacja świadomości;

literackie zapośredniczenie / podłoże literackie;

[8/551] urodzin i urodzaju / narodzin i pochodzenia;

w przeciwieństwie do / inaczej niż;

do ludów / do wspólnot ludowych;

[9/551] wspólnoty rodowe / wspólnoty spokrewnione;

podmiot suwerenności / nosiciel suwerenności;

przysługuje / winno przysługiwać;

członka pewnej demokratycznej wspólnoty / obywatela w społeczności demokratycznej;

dochodzi wręcz do odwrócenia / mógł się nawet odwrócić;

demokratycznie skonstruowanym / demokratycznie ukonstytuowanemu;

w ten sposób / np.;

pierwotną wspólnotę / wspólnotę ludzi spokrewnionych;

[10/551] w ten sposób republikańskie komponenty pojęcia „obywatelstwo” całkowicie odrywają się od przedpolitycznej, dzielonej z racji pochodzenia tradycji i od wspólnoty integrowanej przez język / w tym punkcie republikański składnik obywatelstwa państwowego w pełni się oddziela od przynależności do wspólnoty przedpolitycznej, zintegrowanej przez pochodzenie, podzielaną tradycję i wspólny język;

[10/552] nacjonalizm zapośredniczony przez ... świadomość / nacjonalizm przesycony świadomością;
skonstruowana / konstytuowaną;
zaangażowania osobowego / zaangażowania osobistego;
służy jako nośnik / okazywałby się narzędziem;
powiązaniem konceptualnym / związkiem pojęciowym;
narodowa wolność / ta wolność narodowa;
nowoczesne rozumienie wolności ... będzie się mogło uwolnić od narośli, jaką stanowiła dla niego świadomość narodowa / nowoczesne rozumienie owej wolności ... może się z czasem znowu oddzielić od podglebia narodowej świadomości wolności, w którym wyrosło;

[11/552] system samodzielnego stanowienia prawa / suwerenne prawodawstwo;

[11/553] naturalnej przemocy / samorodnej władczej przemocy;
godząca i jednocząca wszystkich wola / zgodna i zjednoczona wola wszystkich;

nie oznacza to po prostu substancjalnie poręczonej ogólności woli ludu / nie chodzi przy tym tak po prostu o ogólną substancję woli ludu;
przez swoje zróżnicowanie rozrasta się do ustroju państwowo-prawnego / usamodzielnia się jako konstytucja państwa praworządnego;

[12/553] uzyskują ... aprobatę wszystkich / mogą liczyć na ... aprobatę wszystkich;

[12/554] traktowane pierwotnie jako przypisane / zwyczajowo przypisywane;

[13/554] przynajmniej dzisiaj w sposób bezsporny w świetle konstytucji / jednak dzisiejsza polityka ustrojowa sprawia, że przywilej ten jest wątpliwy;

państwowej lecz / państwowej, lecz;

który wewnętrznie definiowany jest / jaki treściowo definiują;

dogmatyzm prawniczy / dogmatyka prawna;

prawa subiektywne / prawa podmiotowe;

podatny na nieograniczoną przemoc / mogą dysponować bezgranicznie;

konstytucyjno-prawny status / konstytucyjny status prawny;

[14/554] w ujęciu republikańskim rdzeniem obywatelstwa stają się prawa do politycznego udziału i komunikacji, ponieważ zasadniczym

punktem odniesienia jest dla niego problem samoorganizacji wspólnoty prawnej / w ujęciu republikańskim problem samoorganizacji wspólnoty prawnej stanowi punkt odniesienia, a polityczne prawa uczestnictwa i komunikacji są sednem obywatelstwa państwowego;

Grawert / R. Grawert;

status obywatela ustalają ... prawa / status obywatela ... utrwała ... prawa;

[14/555] pojęcia aktywnego obywatelstwa / tego aktywnego obywatelstwa;

którego podstawą jest pozycja prawna / które ugruntowuje pozycję prawną;

ludzi prywatnych / osób prywatnych;

przedpolityczne interesy przeciwstawiają aparatowi państwa / wobec aparatu państwowego nadają ważność swym interesom przedpolitycznym;

[15/555] przywracania ... praw / odkrywania ... praw;

uczestniczenie w samorządowaniu / samorząd;

składnik tego, co musi być chronione / coś, co należy chronić;

rządzić i być rządzonym zamiennie / rządzić i na zmianę być rządzonym;

[15/556] wynika bowiem z niego jasno / przewaga ta polega na jasnym ukazywaniu;

ofiarowuje ona każdemu / wymaga od każdego;

[16/556] z ważnych powodów / z uzasadnionych powodów;

zdany jest... *na łaskę* / odsyła do *obecności*;

zinstytucjonalizowana w sposób prawny rola obywatela musi być

usytuowana w kontekście kultury politycznej wolności / prawnie

zinstytucjonalizowaną rolę obywatela państwa należy osadzić w

wolnościowej kulturze politycznej;

lecz musi istnieć ktoś, czyje wartości podstawowe obejmują również wolność / ale jej najgłębsze wartości muszą obejmować wolność;

[16/557] sprzeczne z naszą tezą wydaje się to, iż między republikanizmem i nacjonalizmem zachodzi jedynie związek historyczny / to zdaje się przeczyć naszej tezie, że między republikanizmem a nacjonalizmem istnieje tylko jakiś związek historycznie przygodny, a nie pojęciowy;

[17/557] mianownik dla *konstytucyjnego* patriotyzmu / mianownika patriotyzmu *konstytucyjnego*;
równocześnie / jednocześnie;
państwie związkowym / państwie federalnym;
będą / trzeba będzie;

szanując wielość / bez względu na różnorodność;
ukazuje się w jeszcze innym świetle / oświećta w inny sposób;

[18/557] przykrojona ... do formatu / dostosowana do skali;

[18/558] ukształtowane przez państwa narody / narody tworzące państwa;
tak więc / i tak jak;

utwierdziła się dzięki swemu własnemu systemowi / ukształtowała własny charakter systemowy;
systemowa integracja / *ta integracja systemowa*;
nie ... powstaje w sposób automatyczny / nie doszedł automatycznie do skutku;

[19/558] nie są / nie stały się;
republikańska koncepcja obywatelstwa stosuje się / pojęcie obywatela państwa pasuje;

[19/559] j eden, jedyny język / jeden język;
wielojęzycznym państwem wielonarodowym / wielojęzyczne państwo narodów;
państwa narodowe ... *zachowałyby* / dotychczasowe państwa narodowe ... musiałyby *zachować*;
dysponują... argumentem/ stwarzają problemy;
polityczna sfera publiczna składa się ... z elementów o charakterze narodowym i państwowym / polityczna sfera publiczna pozostaje podzielona na fragmenty, jakimi są państwa narodowe;

[20/559] jeszcze w roku 1974 / już z roku 1974;
dokonuje się środkami prawno-administracyjnymi / niebawem uporządkują środki prawno-administracyjne
nadal jest mało widoczny / nadal raczej trudno będzie dostrzec;
jurysdykcja / sądownictwo;
swobodami / wolnościami;
można je wyjaśnić także / te z kolei wyjaśnia;

rozwoju gospodarczego / współzależności gospodarczych;

[20/560] związana zaś z nią potrzeba regulacji ... będzie realizowana / i tę potrzebę regulacji trzeba znów przystosować
podobne zadania pełniły dotąd / dotychczas zadania te wykonywały;
nowe funkcyjne elity, przynajmniej w sposób formalny, nawiązują /
nowe elity funkcjonariuszy są co prawda formalnie związane;
tworzą biurokrację kontrastującą / to biurokracja oderwana;
rozdział między tym, co go spotyka / nożyce pasywnej uległości;

[21/560] wzrastająca ilość zarządzeń / wzrost liczby zarządzeń;
na poziomie państwowym i narodowym / w państwach narodowych;
nie ma jednej europejskiej / nie ma europejskiej;
przez parlamentaryzację brukselskiej ekspertokracji / parlamentarne
ograniczenie brukselskich rządów ekspertów;

Marshall / T. H. Marshall;

prawa opiekuńcze / prawa obronne;

[21/561] a następnie o ... obydwie rodzaje / następnie ... oba ... typy;

[22/561] socjologowie nazywają uogólniającą „inkluzją” / socjologowie - uogólniając - nazywają „inkluzję”;
w jakimś funkcjonalnym, ciągle różnicującym się społeczeństwie / w
społeczeństwie coraz pełniej wyprofilowanym funkcjonalnie;
w coraz większej części systemu / do coraz liczniejszych systemów
częstkowych;

zwrotnej, zdolnej uwzględnić samą siebie / refleksyjną, do siebie samej
odniesioną;

jakiegoś / naszej;

prawa socjalne / prawa obronne;

Janusowe / janusowe;

[23/561] wprowadzenie biurokracji państwa dobrobytu / rozrost
biurokracji w państwie dobrobytu

z pewnością / co prawda;

bezpieczeństwo socjalne / zabezpieczenia socjalne;

[23/562] efektywną ochronę / efektywne korzystanie;

chodzi przy tym o konieczne związki empiryczne, a nie tylko o
powiązania konceptualne / są to jednak zależności empiryczne, wcale
nie konieczne pojęciowo;

syndrom ... prywaty / syndrom ... prywatyzmu;
 redukcja roli ... do sytuacji klienta / odgrywanie roli ... za względu na
 konstelację interesów klienckich;
 stanowiąc instytucjonalizację / zinstytucjonalizowane na podstawie;
 poprzez / przez;
 o narodzie jako ... wspólnocie / naród czy ... wspólnotę;
 dzisiaj obywatelska suwerenność ludu, w skutek prawnie zinstytucjo-
 nalizowanych działań i umożliwionych przez prawa podstawowe niefor-
 malnych procesów, polega na bardziej lub mniej dyskursywnym kształ-
 towaniu przekonań i woli / dzisiaj obywatelska suwerenność ludu w
 państwie wycofuje się do prawnie zinstytucjonalizowanych trybów po-
 stępowania i do umożliwianych przez prawa podstawowe nieformalnych
 procesów łatwiej lub trudniej uchwytne, dyskursywnego kształtowa-
 nia opinii i woli
 myślę przy tym o / wychodzę przy tym od;
 [24/562] *model polityki deliberującej / model polityki deliberatywnej*
 większości ludzi / masy ludności;
 [24/563] dojdzie do ... wspólnej gry / doszłoby do skutku ...
 współgranie;
 jawną komunikacją / komunikacji publicznej;
 przy takiej okazji / ponadto;
 prawomocność nowych stosunków inkluzji / ekspansję praw na obszarze
 nowych stosunków inkluzji
 [25/563] wyzwala / wyzwoli;
 powstałych jeszcze / powstałym już;
 ruchów społecznych / ruchom społecznym nowego typu;
 [25/564] nowo przyłączonych / zrastających się po raz pierwszy;
 są jednak jeszcze / wciąż jeszcze;
 zakorzenione w kontekstach / zakorzenione w podłożu;
 [26/564] historiozofia / dziejopisarstwo;
 musi połączyć odrębne pod względem narodowym i historycznym
 znaczenia w uniwersalnych zasadach prawnych / musi być zrostem
 rozmaitych, nacechowanych historią narodową wykładni tych samych
 uniwersalistycznych pryncypiów prawa;
 potwierdza się / potwierdziła się;

[27/565] konkretne wysiłki / nadzwyczajne wysiłki;
zsunęły się ... do grup marginalnych / zmarginalizowane w wysegregowanych grupach;
z ideologiczną przemocą / ze zideologizowaną przewagą;
stanowi to istotę / oto druga strona;
głosy, jakie rozlegają się / nastroje;
zdobyty / nowo nabyty;
charakter poręczenia wolności / wolnościowy charakter;

[28/565] aktywne prawa / czynne prawa;
prawna pozycja ... cudzoziemców i bezpaństwowców / pozycja prawna obcych, bezdomnych obcokrajowców i bezpaństwowców;
w coraz większym stopniu / bądź co bądź;

[28/566] obowiązki, korzyści i prawa / obowiązki, świadczenia i ochronę prawną;
daje ... wykładnię prawa wyborczego dla cudzoziemców w wyborach gminnych i okręgowych, a więc komunalnego prawa wyborczego dla tych, których nie obejmuje konstytucja / uznaje ... prawo wyborcze cudzoziemców w wyborach gminnych i okręgowych, czyli komunalne prawo wyborcze cudzoziemców, za sprzeczne z konstytucją;
za tym ujęciem stoi oczywiście przekonanie, które odpowiada koncepcjom demokratycznym, a szczególnie zawartym w nich ideom wolności, przekonanie o możliwości doprowadzenia do zgodności między posiadaczami demokratycznych praw politycznych i tymi, którzy tylko podlegają pewnej określonej państwowej władzy / za niniejszym poglądem stoi oczywiste przeświadczenie, że ideom demokratycznym - a zwłaszcza zawartej w nich idei wolności - odpowiada uzgadnianie podmiotów demokratycznych praw politycznych z tymi, którzy na stałe podlegają określonej władzy państwowej;

[29/566] uwolnionego od narodowej tożsamości / odgrodzono od tożsamości narodowej;
wobec cudzoziemców, jak / wobec obcokrajowców i imigrantów jak;
moralno-teoretyczna dyskusja / dyskusja dotycząca teoretycznych zagadnień moralnych;
wspólnotę prawną, która nakłada na tych, którzy do niej należą /
wspólnotę prawną, która nakłada swym członkom;

ci, którzy poszukują azylu jako imigranci ekonomiczni / nie tyle poszukujący azylu, ile imigranci ekonomiczni;
tych, którzy szczytą się przynależnością państwową do państw europejskich / mieszkańców państw europejskich;

[29/567] szczególne zobowiązania / *zobowiązania specjalne*,
„przynależni” / „swoi”;

myślimy tu ... o obowiązkach pozytywnych, które o tyle są nieokreślone, o ile przykłada się do nich niezbyt dokładne miary, takie jak korzyść i solidarność, wsparcie i zaangażowanie / mamy tu na myśli ... obowiązki pozytywne, nieokreślone, gdyż nie domagają się one dokładnie ustalonej miary świadczeń i solidarności, wsparcia i zaangażowania;

[30/567] nie można wymagać okazywania pomocy zawsze i każdemu / nie każdego okazania pomocy należy żądać od wszystkich i o każdej porze;

tęgo, co pierwotnie miało / takich z gruntu;

można spróbować / próbowano;

wygrana ... jest proporcjonalna do korzyści, które wynikają z ... interakcji z innymi / zysk ... jest proporcjonalny do świadczeń, które ... wprowadza w swoje interakcje z innymi;

cudzoziemskich robotników / gastarbeiterów;

z wymiany korzyści / z wymiany świadczeń;

[31/568] społecznego dystansu / różnic społecznych;

roszczenia kogoś, kto jest nam bliski, mają zawsze priorytet przed roszczeniami kogoś, kto jest dla nas daleki / roszczenia osób o statusie zbliżonym do naszego miałyby zawsze pierwszeństwo przed roszczeniami osób bardziej od nas pod tym względem oddalonych;

działającym moralnie w ramach podziału pracy / którzy działają zgodnie z moralnie sprecyzowanym podziałem pracy;

prawnie uporządkowanego i moralnie sprecyzowanego / w ... prawnie określonym;

podziału / rozdziału;

muszą troszczyć się również / muszą się raczej troszczyć;

aby pozytywne zobowiązania ... nie kierowały się przeciw, którzy nie przynależą / by spełniano obowiązki pozytywne, jakie ... mają wobec nieswoich;

nie w sposób partyjny / bezstronnie;

[32/568] zasłonę ignorancji / zasłoną niewiedzy;

[32/569] zajmując takie stanowisko / w położeniu pierwotnym;

może to wyrażać / może się okazać istotne;

sprzecznych ze sobą / konkurencyjnych;

znajomość wspólnej kultury / przyznanie się do wspólnoty kulturowej;

osiedlaniu się / imigracji;

jedynie komunitaryści wskazują / z drugiej strony komunitaryści wska-
zują;

uzasadnia ... zobowiązania, ponieważ stoi za nimi / ugruntowuje ...

obowiązki, za którymi kryje się;

[33/569] na rzecz wspólnych interesów / aby wesprzeć dobro wspól-
noty;

odwołują się do jego komunitarystycznej koncepcji / wynikają z owej
komunitarystycznej koncepcji;

[33/570] muszą zostać uwzględnione / muszą być wprowadzone w
czyn;

instytucję wolności / wolnościowe instytucje;

Walzer / M. Walzer;

co najmniej / w istocie;

argument ten nabiera przy tym sensu *partykularnego* / tym samym

argument ów uzyskuje sens *partykularystyczny*,

[34/570] Gunsteren / H.R. van Gunstem;

we wspólnocie, która ceni autonomię i zdanie swoich członków, nie jest
to z pewnością żądanie czystego konformizmu / we wspólnocie docen-
niającej autonomię i liczącej się ze zdaniem swych członków warunkiem
nie jest oczywiście zwykły konformizm;

uwzględnia uniwersalny charakter podstawowych zasad konstytucyj-
nych / wprowadza w życie uniwersalistyczne zasady ustrojowe;

przybyszów / imigrantów;

[34/571] swobodna imigracja mogłaby zmienić charakter wspólnoty,
lecz nie może istnieć wspólnota w ogóle pozbawiona charakteru /
nielimitowana imigracja zmieniłaby charakter wspólnoty, choć nie
pozbawiłaby jej wszelkiego charakteru;

[35/571] państwa europejskie powinny się zjednoczyć wokół liberalnej polityki imigracyjnej / wyłania się normatywny postulat zgody państw europejskich na liberalną politykę imigracyjną;
prawo do samookreślenia się / prawo do samostanowienia;
konkretny punkt odniesienia / konkretne tło;
kulturowego uprzywilejowania ... formy życia / uprzywilejowanej *kulturowej* formy życia;
przynajmniej stykać / zresztą nakładać;
istniejąca sfera publiczna stała się równocześnie wszechobecna / od razu uobecniały je w opinii publicznej wszystkich regionów świata;
Kant... pierwszy / Kant;
tym samym określił / wówczas rozpoznał on;
którego przynajmniej kontur / którego zarysy bądź co bądź;

*

Do uzasadnienia wniosku o usunięcie *Obywatelstwa a tożsamości narodowej* z wszelkich list lektur zestawienie to w zupełności wystarczy. Podkreślam jednocześnie, że błędów większego i mniejszego kalibru jest w przekładzie Barbary Markiewicz o wiele więcej.

ALDONA POBOJEWSKA
Uniwersytet Łódzki

DIALOG W METODZIE SOKRATEJSKIEJ I NA ZAJĘCIACH WARSZTATOWYCH Z FILOZOFII¹

Zajęcia warsztatowe z filozofii stanowią instrument swoiście rozumianej **propedeutyki filozofii**, w ramach której przygotowuje się adeptów tej dyscypliny do efektywnego uczestnictwa w erudycyjnych etapach kształcenia filozoficznego. Oprócz tego, a może przede wszystkim, służą one do wdrażania ich uczestników do **intelektualnej i moralnej samodzielności, pozwalającej im rozumieć świat i podejmować uzasadnione działania**. Używając języka Kanta można powiedzieć, że sprzyjają „oświeceniu”, czyli „wyjściu człowieka z niedojrzałości”, to jest z niezdolności jednostki do posługiwania się rozumem, bez obcego kierownictwa². Ta ich funkcja zasługuje na szczególną uwagę obecnie, kiedy to w nauczaniu oraz ocenie (zarówno na etapie szkolnym, jak i uniwersyteckim) kładzie się nacisk nie tylko na wiedzę, ale też na inne kompetencje uczniów/studentów. Warsztaty filozoficzne służą bowiem

¹ Mianem „zajęcia warsztatowe z filozofii”/„warsztaty filozoficzne” obejmują polskie wersje programu *filozofia dla dzieci*. Ich autorami są członkowie Stowarzyszenia Edukacji Filozoficznej „Phronesis” <http://www.phronesis.republika.pl/inf.html> (w tym pisząca te słowa), którzy od 20 lat propagują tego typu zajęcia dydaktyczne (por. R. Piłat: *Filozofia dla dzieci*. "Edukacja 1 Dialog", nr 7, R. 1992; A. Pobojewska: *Warsztaty z dociekań filozoficznych*. „Edukacja Filozoficzna” nr 25, 1998; H. Diduszko, B. Elwich, K. Gutowska, A. Łagodzka, B. Pytkowska-Kapulkin: *Dzieci w świecie myśli. Materiały szkoleniowe*. Warszawa 2001).

² I. Kant: *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?* Berlinische Monatsschrift. Dezember-Heft 1784. s. 481-494; <http://www.uni-potsdam.de/u/philosophie/texte/kant/aufklaer.htm> „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen”. „Unmündigkeit” tłumaczę nie jak A. Landman „niepełnoletniość” (por. *Co to jest oświecenie?* w: T. Kroński: *Kant*. Warszawa 1966, s. 56), lecz jako „niedojrzałość”. Jest to translacyjnie dopuszczalne i bardziej adekwatne w tym kontekście.

wyrabianiu u ich uczestników **poznawczych i społecznych umiejętności, motywacji** oraz **postaw**³, takich jak:

- * nawyk samodzielnego, poprawnego rozumowania;
- * podważenie poczucia oczywistości potocznej wizji świata;
- * świadomość własnej niewiedzy i zainteresowanie światem (ciekawość poznawcza);
- * wrażliwość moralna i intelektualna, tj. umiejętność dostrzegania tego typu problemów;
- * sztuka stawiania pytań i potrzeba szukania na nie odpowiedzi;
- * umiejętność całościowego spojrzenia na zagadnienie;
- * zdolność operowania posiadaną wiedzą (umiejętność syntezy, analizy, wnioskowania);
- * biegłość w formułowaniu własnego stanowiska i jego argumentacji;
- * wiara we własne możliwości intelektualne;
- * odwaga w tworzeniu niestereotypowych rozwiązań problemów teoretycznych;
- * świadomość istnienia wielu uzasadnionych rozwiązań danego problemu (wieloznaczność);
- * postawa tolerancji rozumiana jako uznanie pozytywnej wartości w inności;
- * umiejętność prowadzenia dialogu (uwážnego słuchania i rozsądnego mówienia).

Nie ma ograniczeń co do wieku ani stopnia przygotowania merytorycznego uczestników warsztatów filozoficznych. Praca z ich wykorzystaniem daje pozytywne efekty **na wszystkich poziomach nauczania**: w szkole podstawowej, średniej, czy wyższej. Można z ich użyciem prowadzić z powodzeniem zarówno odrębne zajęcia w ramach **edukacji filozoficznej i etycznej**, jak również **wybrane lekcje z dowolnego przedmiotu**. Dostarczają one bowiem metodycznego narzędzia do **wstępnego opracowywania zagadnień teoretycznych w ich filozoficznym wymiarze** (na przykład takich kwestii: jak istnieją liczby i ga-

³ Natomiast tylko w ograniczonym zakresie nadają się do przekazu wcześniej zaplanowanych przez nauczyciela treści merytorycznych.

tunki; czym jest czas; co to jest „fakt”, czym jest i po co nam historia; w jakiej relacji do siebie pozostają przeszłość, teraźniejszość i przyszłość; co stanowi przedmiot nauki, co to jest i co nam daje edukacja; w jakiej relacji do rzeczywistości i do myślenia pozostaje język; czym jest translacja tekstu, czym są przyjaźń czy miłość; co znaczy „dobrze żyć”; dlaczego należy postępować moralnie itp.).

W warsztatach filozoficznych przestrzega się podstawowych zasad projektu znanego pod nazwą: **filozofia dla dzieci**. Program ten, który przybrał postać światowego ruchu, został stworzony w latach 60. XX wieku przez Mathew Lipmana, profesora filozofii w Montclair State College USA⁴. Jego zasługą stanowi zwrócenie uwagi, że w edukacji należy **wyjąć naprzeciw aktualnym potrzebom dzieci** (dodałabym: również dorosłych⁵), jakimi są dostrzeżenie **sensu w ich codziennym doświadczeniu** oraz dążenie do **rozumienia świata jako całości**. Drogę prowadzącą do osiągnięcia tak zakreślonego celu stanowi, zdaniem Lipmana, proces **samodzielnego** odkrywania znaczeń rzeczywistości. Natomiast instrumentem, który zaleca on do pokonywania tej drogi, jest **filozofia** z jej podstawowymi narzędziami: **refleksyjnym myśleniem i dialogiem**. Lipman odchodzi jednak od schematu komunikacji stosowanego w klasycznych formach dialogu i tradycyjnym nauczaniu. Na proponowanych przez niego lekcjach rozmowa nie toczy się bowiem ani pomiędzy dwoma interlokutorami, ani na linii nauczyciel - uczeń, lecz pomiędzy **wszystkimi uczestnikami grupy** (co charakteryzuje zajęcia warsztatowe).

Zastosowanie dialogu w edukacji nieodparcie odsyła **do pomysłu Sokratesa**. Również projekt Lipmana jest z nim niekiedy utożsamiany. Poniżej zestawiam ze sobą obie te metody pod kątem odniesienia do dialogu. Przy czym nie omawiam ich kolejnych etapów⁶, lecz koncen-

⁴ Patrz: M. Lipman, A.M. Sharp, F.S. Oscanyan: *Filozofia w szkole*. Warszawa 1996.

⁵ O czym świadczy ciągle przybierający na sile trend organizowania spotkań w ramach *Socrates Cafe* (patrz www.socratescafe.pl) oraz popularność zajęć z filozofii na uniwersytetach trzeciego wieku.

⁶ Poszczególne fazy realizacji warsztatów z dociekań filozoficznych przedstawiałam w innych tekstach, na przykład A. Pobjowska: *Warsztaty z dociekań filozoficznych*. „Edukacja Filozoficzna” nr 25, 1998.

truję się na fazie maieutycznej metody Sokratejskiej oraz dociekaniach filozoficznych zajęć warsztatowych, tam bowiem ma być prowadzony dialog.

*

Co łączy, a co dzieli Sokratejską metodę maieutyczną i dociekania prowadzone w ramach warsztatów filozoficznych? W kontekście niniejszego tekstu pierwszoplanową kwestią pozostaje ich **relacja do dialogu**, czy spełniają wymogi bycia nim. Ponieważ nie każda wymiana poglądów jest dialogiem, a ostatnio termin ten stosuje się powszechnie i często go nadużywa, zaczynam zatem od przedstawienia **modelu dialogu intelektualnego**. Choć jego archetyp stworzył Sokrates⁷, to metodycznie został on opracowany dopiero w XX wieku, w efekcie konfrontacji z wizją dialogu egzystencjalnego zaproponowaną przez filozofię dialogu, inaczej, filozofię spotkania (Rozenzweiga, Bubera, Jaspersa, Levinasa⁸). W niniejszym tekście zajmuję się wyłącznie dialogiem intelektualnym, ponieważ zarówno metoda maieutyczna, jak i dociekania prowadzone w ramach warsztatów filozoficznych mają charakter **intelektualny**⁹. Przesądzą o tym **bezpośredni cel** ich namysłu - **prawda pozasubiektywna**¹⁰ oraz charakter używanych w nich narzędzi - języka i kryteriów kwalifikacji sądów. Odwołują się one do tego, **co racjonalne, logiczne**,

⁷ Więcej na ten temat piszę w: A. Pobjewska: *O dialogu (w kontekście edukacji)*, w: M. K. Stasiak, L. Frydzyńska-Świątczak (red.): *Od twórczości do podmiotowości*. Łódź 2005, s. 37 inn.

⁸ Por. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner: *Twarz innego*. Kraków 1985; B. Baran: *Filozofia dialogu*. Kraków 1991; K. Jaspers: *Filozofia egzystencji*, w: tenże: *Filozofia egzystencji*. Warszawa 1990; K. Jaspers: *Rozum i egzystencja*, w: tenże: *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*. Warszawa 1991.

⁹ Oba te typy dialogu omawia W. Gromczyński: *Dialog egzystencjalny i egzystencjalna komunikacja (Buber, Jaspers)*, w: L. Frydzyńska-Frątczak, M. K. Stasiak: *Odkrywanie podmiotowości*. Łódź 2002. Również ja piszę o nich w tekście: A. Pobjewska: *O dialogu (w kontekście edukacji)*, w: M. K. Stasiak, L. Frydzyńska-Świątczak (red.): *Od twórczości do podmiotowości*. Łódź 2005.

¹⁰ Nie jest istotne, czy prawdę ujmuje się tu w sposób klasyczny jako absolutnie obiektywną, czy nawiązuje do którejś z **intersubiektywistycznych** jej koncepcji. W dialogu intelektualnym nie może natomiast chodzić o prawdę egzystencjalną, tj. indywidualną, pojedynczą, niepowtarzalną („swojość” „sobość” *Selbst, Selbstheit*). Jest ona bowiem dostępna wyłącznie danemu człowiekowi i nie poddaje się narzędziom o charakterze intersubiektywnym, takim jak język czy zasady logiki.

a więc ogólne i powszechnie rozumiane oraz akceptowane. Subiektywne są natomiast wyjściowe przeświadczenia rozmówców, a dialog służy ich ujawnieniu. W szkicowanym przeze mnie modelu wskazuję nie tylko cel i formę dialogu, ale również niezbędne postawy i umiejętności osób biorących w nim udział.

Fundamentalną cechą dialogu intelektualnego jest to, że rozwija się on **nie w obrębie jednej**, lecz dwu lub więcej racji. Otóż w jego punkcie wyjścia, inaczej niż w przypadku monologu i sporu, zakłada się, że nie tylko ja **mogę mieć rację**, ale potencjalnie **może ją mieć również mój rozmówca** (czy rozmówcy). Ta przesłanka pociąga za sobą ważne konsekwencje, mianowicie konieczność **równouprawnienia** wchodzących w dialog i to nie ze względu na przysługujący im status osoby, lecz ze względu na głoszone przez nich poglądy. Stosunki daleko idącej **partnerskiej symetrii** są **konstytutywne dla dialogu** i bezwzględnie należy je zachować nie tylko na początku, ale również w trakcie całego jego przebiegu. Zachwianie tej równowagi powoduje zerwanie dialogu.

Rezygnacja z dogmatycznego przekonania o własnej racji winna iść w parze z kolejnym wymogiem niezbędnym do wejścia w dialog i kontynuowania go, mianowicie z przyjęciem postawy **intelektualnej pokory**. Mówiąc inaczej, dopuszczeniu możliwości swojej omyłności¹¹ winna towarzyszyć gotowość przyznania się do błędu i do korekty własnego stanowiska. Takie nastawienie sprzyja zaangażowaniu danej osoby w dialog.

Porzucenie dogmatycznego odniesienia do własnych przekonań i równouprawnienie uczestników komunikacji nie są wystarczającymi warunkami, które muszą być spełnione, aby prowadzić dialog. Rozmówcy mogą być bowiem równouprawnieni przy luźnej wymianie poglądów, czy przy wygłaszaniu oderwanych od siebie monologów, kiedy to są zainteresowani wyłącznie swoimi sądami, mimo że nie są przekonani o ich bezwzględnej prawdziwości. Do zaistnienia dialogu potrzeba ponadto **otworzenia się na inność**, tzn. wymaga się gotowości wyjścia z kręgu swoich poglądów i podjęcia próby zrozumienia drugiego sta-

¹¹ Stygmie Sokratejskie „wiem, że nic nie wiem”. Sokrates utrzymuje nawet, iż ma w tej kwestii więcej wątpliwości niż inni (por. Platon: *Menon*, 80 C, w: Platon: *Gorgiasz, Menon*, tłum P. Siwek. Warszawa 1991).

nowiska. W efekcie tego, w dialogu **mówi się oraz słucha**. Mówi się, przedstawiając własne zdanie na dany temat, uzasadniając je, tj. przytaczając racje przemawiające na jego korzyść, ale również pytając w celu ujęcia specyfiki innego stanowiska, czy prześledzenia przyjętej w nim argumentacji. Ponadto słucha się i nie jest to wyłącznie uprzejme milczenie, lecz - używając języka współczesnej pedagogiki - jest to słuchanie aktywne, które nie tylko czyni miejsce dla wypowiedzi drugiej osoby, ale w trakcie którego podejmuje się maksymalny wysiłek zrozumienia zapatrywań rozmówcy.

Bezpośredni cel dialogu stanowi prawda. Również konieczną i jedyną motywacją uczestnictwa w nim jest **dążenie do prawdy**, któremu winno ponadto towarzyszyć przekonanie o skuteczności (wyłączności?) dialogu jako drogi do tej prawdy prowadzącej. Spełnienie tych warunków pociąga określone następstwa. Raz - przystąpienie do dialogu nie może nastąpić inaczej, niż na **mocy dobrowolnej decyzji**. Przeto nie można nikogo zmusić do dialogu, lecz każdy samodzielnie decyduje się na uczestnictwo w nim z przeświadczeniem, że ma on sens, gdyż jest skuteczny i niezbędny w dochodzeniu do prawdy, której ta osoba poszukuje. Dwa - wiara w sens oraz wyłączność dialogu w dochodzeniu do prawdy pociąga za sobą **konieczność respektowania wszystkich warunków i reguł** jego prowadzenia (powyżej była już mowa o równouprawnieniu rozmówców, intelektualnej pokorze, otworzeniu się na inność) oraz przyświeca gotowości zmiany własnego stanowiska. Trzy - dążenie do prawdy ma być **jedyną motywacją** przystąpienia do dialogu, co wyklucza realizację w jego toku wszelkich innych zamiarów, na przykład podkreślania czy budowania własnego, jakkolwiek rozumianego, prestiżu itp. W rezultacie, dialogujący zobowiązują się do przestrzegania zasad **autentyczności wypowiedzi**, tj. do wygłaszania sądów, co do których sami są przekonani, odstępują przy tym od popisów erudycyjnych czy erystycznych. Eliminuje to z dialogu wszelką grę, pozę oraz współzawodnictwo, a wprowadza jako zasadę szczerłość (tak w mówieniu, jak też słuchaniu), która splota się z postulatem zaufania do partnera. Tak oto przedstawia się w zarysie wizja dialogu intelektualnego.

Powstaje pytanie, na ile komunikacja w metodzie maieutycznej i ta prowadzona w ramach dociekań na warsztatach filozoficznych spełniają przedstawione powyżej modelowe wymogi dialogu. Otóż Sokrates rezygnuje w nauczaniu ze stosowanego przez sofistów długiego, popisowego monologu, skierowanego do wszystkich słuchaczy, ponieważ dochodzi w nim - jego zdaniem - do wielu zafałszowań¹², gdyż używa się tam chwytów retorycznych i nie uwzględnia indywidualności poszczególnych osób. Sam stosuje „mowę krótką”, w której zwraca się stawiając pytania bezpośrednio do jednego¹³, konkretnego ucznia i od niego oczekuje odpowiedzi. Prowadzi rozmowę stawiając odpowiednie pytania, którymi nakierowuje rozmówcę na określony przez siebie cel. Jest „położnikiem” znającym arkana swej sztuki. Przede wszystkim **lepiej od ucznia orientuje się w problematyce** rozmowy. Ponadto dysponuje **wiedzą psychologiczną**¹⁴, która umożliwia mu rozpoznanie, kim jest jego rozmówca, co sobą reprezentuje. Pozwala mu to dobrać środki wypowiedzi odpowiadające poziomowi intelektualnemu konkretnej jednostki w taki sposób, aby przekonać ją do swoich racji. Przy czym Sokratesowi nie chodzi o ostateczne rozwiązanie jakiejś kwestii, lecz o wywołanie u ucznia wątpliwości i skłonienia go do dalszego namysłu nad nią¹⁵.

Nie z każdym Sokrates przystępuje do fazy maieutycznej, położniczej, rozmowy. Niezbędne do tego przejścia jest **jego pozytywne nastawienie do rozmówcy**. Taka opinię znajdujemy w jego wypowiedziach, gdy zaznacza¹⁶, że wymiana zdań między przyjaciółmi przybiera

¹² W takiej mowie „musi być dużo rzeczy nie na serio” (Platon: *Fajdros*, 277 E).

¹³ „Ja bowiem dla tego, co mówię, potrafię przedstawić jednego świadka - mojego rozmówcę, a tłum odprawiam; i umiem skłonić do głosowania jednego, a z tłumem nie rozmawiam” (Platon: *Gorgiasz*, 474 B, tłum. P. Siwek. Warszawa 1991).

¹⁴ „...pokąd (nauczyciel - A.P.) nie potrafi mów swoich tak układać i zdobić, żeby duszom bogatym i subtelnym mógł podawać mowy haftowane i dźwięczne, a duszom prostym proste - lak długo nie potrafi być artystą, mistrzem w narodzie mów, i cała jego robota nie przyda się na nic, bo ani nie nauczy nikogo, ani nie przekona” (Platon: *Fajdros*, 277 C, tłum. W. Witwicki. Warszawa 1958).

¹⁵ Platon: *Menon*, 80 B, C, D.

¹⁶ Tamże, 75 D.

łagodniejszą postać i jest bardziej zgodna z duchem rozmowy, niż między przypadkowymi osobami. W pierwszej sytuacji odpowiada się bowiem zgodnie z prawdą i odwołuje do tego, co się wie samemu, w drugiej natomiast - polemizuje, dążąc do osiągnięcia przewagi erystycznej, zatrzymują się na powierzchniowej warstwie dyskursu, który w efekcie tego przestaje być rozmową, a nabiera charakteru dyskusji czy sprzeczki. Również, kiedy Sokrates mówi, że zajmuje się wyłącznie brzemieniami w prawdę, to i w tej konstatacji przejawia się konieczność przychylnego stosunku do rozmówcy¹⁷. Tym razem chodzi o wiarę w jego intelektualne możliwości. Podsumowując ten fragment, powtórzę, dialog jest możliwy, gdy rozmówcy są życzliwie nastawieni do siebie. Postawa aprobaty skłania bowiem do większej uwagi, cierpliwości oraz powagi, które angażuje się w słuchanie interlokutora i odpowiadanie mu, tj. nie stosuje się ogólników czy wykrętów, lecz mówi zgodnie z własnym przekonaniem oraz z uwagą przysłuchuje się jego wypowiedziom.

Zatem odcinając się od sofistów Sokrates uważa, że wypowiedzi nauczyciela muszą być „serio”, tj. winien być w nich szczerzy i **identyfikować się z głoszonymi w nich treściami**¹⁸. Identyfikacja ta ma zachodzić nie tylko na poziomie poglądów, ale również na poziomie działania. Dzięki temu zyskuje on wiarygodność. W przypadku Sokratesa, owo utożsamienie się z przekazywanymi przez siebie naukami poświadcza on własnym życiem i śmiercią, gdyż nie tylko głosił pewne prawdy i według nich żył, ale nawet - jak wiemy - umarł za nie.

Inaczej niż w rozmowie Sokratejskiej przebiega komunikacja na warsztatach filozoficznych. Toczy się ona **na forum grupy** i to w jej ramach wyłania się pytania oraz problemy, precyzuje je, rozwija, kwestionuje itd. Wszyscy jej uczestnicy są **równouprawnieni w głoszeniu swoich sądów**. Winni odejść też od uważania siebie i swoich poglądów za najważniejsze, a skupić się na **rozważanym problemie i poszukiwaniu jego rozwiązania**. Winni też zaniechać wszelkiej rywalizacji oraz porzucić inne motywy i cele rozmowy poza chęcią rozjaśnienia danej

¹⁷ „...jeśli mi się jakoś wydaje, że któryś nie bardzo tam jest ciężarny, i widzę, że mu się na nic nie przydam, wtedy go bardzo życzliwie swatam...” (Platon: *Teajtet*, 151 B, tłum W. Witwicki. Kęty 2002).

¹⁸ Platon: *Fajdros*, 278 B.

kwestii, co stanowi - jak była już mowa - niezbywalny warunek zaistnienia między nimi dialogu. Sprawia to również, że w takiej rozmowie nie używa się świadomie innych środków oddziaływania na rozmówców jak rzeczowe argumenty. Grupę osób przestrzegających tych zasad oraz świadomie angażujących się w rozmowę, której celem jest dążenie do prawdy, Lipman nazwa **wspólnotą dociekającą**¹⁹.

W konsekwencji przyjęcia wielostronnie ukierunkowanej komunikacji, przy równoczesnym zachowaniu zasady równouprawnienia rozmówców, ulega **przekształceniu rola nauczyciela** w stosunku do tej, którą pełni Sokrates. Prowadzący warsztaty filozoficzne **rezygnuje z pozycji „wiedzącego lepiej”**, jednak nie zostaje „zwykłym” uczestnikiem, któremu przysługuje pełne prawo głosu, lecz na **żadnym etapie zajęć nie powinien zajmować stanowiska w rozważanych przez grupę kwestiach merytorycznych**²⁰. Jego rola koncentruje się na organizacji zajęć, tworzeniu koniecznego dla nich klimatu i czuwaniu, czy respektowane są zasady ich przebiegu. Stara się też wyzwać nakierowaną na określony cel, spontaniczną aktywność oraz osobiste zaangażowanie wszystkich członków grupy. W odpowiednio poprowadzonych zajęciach warsztatowych uczestnicy **sami** werbalizują interesujące ich problemy i **sami** próbują je rozwiązywać, wyrażają **własne** opinie, wątpliwości i komentarze na temat poruszanych zagadnień. Jedyłą dopuszczalną formą merytorycznej ingerencji prowadzącego w tok zajęć jest **postawienie pytania**, które podważa oczywistość jakiegoś sądu, otwiera nową perspektywę danego zagadnienia, czy po prostu daje do myślenia.

Prowadzący winien wycofać się z merytorycznej warstwy dociekań, tj. z dialogu, aby stworzyć uczestnikom jak największą przestrzeń dla rozwijania ich samodzielności intelektualnej, co stanowi **podstawowy, choć pośredni i odroczony w czasie cel** tych zajęć. Chcąc osiągnąć ten efekt nauczyciel nie naprowadza uczniów zręczne na „właściwe” rozwiązanie danego problemu, nie przekonuje ich do jakichkolwiek poglą-

¹⁹ M. Lipman, A.M. Sharp, E.S. Oscanyan: *Filozofia w szkole*, s. 61.

²⁰ Prezentowane tu przeze mnie stanowisko jest radykalniejsze niż niektórych moich kolegów, którzy dopuszczają możliwość wyrażania przez prowadzącego własnych poglądów w toku moderowanych przez niego warsztatów filozoficznych. Uważam, że jest to błąd, który w dużej mierze przeszkadza uzyskaniu podstawowych celów tych zajęć, o czym będzie dalej.

dów, lecz stwarza sytuację, w której oni **sami** wyrabiają sobie stanowisko w poruszanych kwestiach. Sprzyjają temu okoliczności, gdy to uczestnicy prezentują **własne** przemyślenia i konfrontują je ze zdaniem innych członków grupy, uświadamiając sobie przy tym jak rozmaicie można zrealizować powierzone im zadania. Ponadto każdy z nich winien **sam** poddawać refleksji **własne doświadczenia**, jak również **samodzielnie** wyciągać wnioski z obserwowanej sytuacji oraz odkrywać nowe dla niego rozwiązania. Innymi słowy, prowadzący warsztaty filozoficzne chcąc kształtować u uczniów samodzielność intelektualną powierza im do samodzielnego wykonywania zadania (role), które w tradycyjnych metodach dydaktycznych są zarezerwowane dla nauczyciela. Niezbędne do realizacji tego zamierzenia staje się zainicjowanie i utrzymanie u uczniów/studentów wysokiego stopnia ich osobistego zainteresowania poruszonymi tematami²¹.

Prowadzący warsztaty filozoficzne nie powinien zabierać głosu w kwestiach merytorycznych, gdyż swoimi opiniami, jakiekolwiek by one były, ogranicza przestrzeń samodzielności rozstrzygnięć uczestników. Jego wypowiedzi ważą bowiem więcej niż zdanie każdego innego członka dociekań, ponieważ uczniowie odnoszą się do nich w sposób szczególny, czy to je z różnych względów aprobuje, czy też się im sprzeciwiając. Źródło tego specyficznego statusu opinii nauczyciela tkwi w uprzywilejowanej pozycji, jaką posiada on w sytuacji edukacyjnej, o czym będzie mowa dalej. Oprócz tego ograniczenie się prowadzącego w kwestiach merytorycznych do zadawania pytań, sprzyja intensyfikowaniu uwagi i aktywności uczestników zajęć. Jaspers ujmuje to następująco: „Wszelkie bezpośrednie stwierdzenia na temat prawdy, zamiast się utrzymywać w formie pytań, niszczą przekaz prawdy, ponieważ drugi (człowiek), skoro się go nie pyta, właściwie już nie słucha”²². Natomiast pytanie stanowi otwarte zadanie, przeto prowokuje do zastanowienia się nad daną kwestią, uwypukla jej problematyczność. Poza wszystkim, gdyby prowadzący wygłaszał sądy twierdzące w kwestiach merytorycz-

²¹ Służą temu określone techniki stosowane w fazach zajęć poprzedzających etap dociekań filozoficznych.

²² K. Jaspers: *Rozum i egzystencja*, w: tenże: *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. Cz. Piecuch. Warszawa 1991, przypis 1, s. 260.

nych, to sprzeniewierzałyby się regułom warsztatów filozoficznych. Otóż - albo musiałby ukrywać, że wie więcej, niż ujawnia w swoich wypowiedziach, tym samym łamałby zasadę szczerości i bycia „serio”; albo przedstawiałby wyczerpująco zajmowane przez siebie stanowisko, przez co blokowałby w dużej mierze dociekania prowadzone przez grupę.

Wskazany powyżej brak symetrii w relacji uczniów - nauczyciel wpisuje się w sytuację edukacyjną i nie daje się go uniknąć. W przypadku Sokratesa zakłócenie równowagi w rozmowie z wychowankiem wynika z przewagi, którą daje temu pierwszemu posiadana przez niego wiedza. Nikt nie jest bowiem - jak mówi wyrocznia - mądrzejszy od Sokratesa²³. Nie ma między nimi równości również w kwestii umiejętności prowadzenia dialogu. Sokrates jest tu mistrzem i dobrze zna zasady tej sztuki, zatem zawsze dominuje nad uczniem. Z powodu tej dysproporcji wielu (Buber) słusznie odmawia dyskursowi Sokratejskiemu statusu dialogu. Do jego zaistnienia nie wystarcza bowiem przyjęcie przez nauczyciela postawy dialogicznej, którą cechuje szczerość, zaangażowanie, aprobata, jak również uznanie godności ucznia. Dialog wymaga ponadto partnerstwa między rozmówcami, a do niego niezbędna jest **pełna symetryczność wzajemnego odniesienia osób, wynikająca z ich pozycji.**

Natomiast nauczyciel we współczesnej szkole oprócz **autorytetu opartego na wiedzy**, który mu się niezmiennie przypisuje, (tzn. abstrahując od stanu faktycznego uznaje się, że on wie, a uczniowie nie wiedzą) obdarzony jest jeszcze **instytucjonalną władzą zwierzchnika**. Do niego należy wymaganie, opiniowanie, ocenianie, karanie i nagradzanie podopiecznych. Symetrię relacji między nauczycielem i uczniem zaburza również **odmienne rozłożenie odpowiedzialności** za przebieg procesu nauczania i wychowania. Nie jest tak, że wychowanek nie ponosi jej wcale, lecz w większej mierze spoczywa ona na wychowawcy. To on zna jej generalne oraz szczegółowe cele, organizuje zajęcia i ma za zadanie pomagać podopiecznemu w ich realizacji, gdyż to uczeń jest podmiotem edukacji. Wszystko to sprawia, że zdanie nauczyciela posiada inną moc, wagę i charakter niż zdanie ucznia. Dominuje ono we wszystkich podejmowanych w obrębie tej relacji kwestiach i nie daje się na

²³Platon: *Obrona Sokratesa*, 21 A, tłum W. Witwicki. Warszawa 1982.

jakichkolwiek zajęciach, również warsztatowych, abstrahować od tej głęboko utrwalonej w społecznej świadomości, sytuacji²⁴.

Reasumując, w powodu braku symetrii (równości) między nauczycielem a uczniem dialog między nimi nie jest możliwy. Rozmowa, którą prowadzi **Sokrates nie jest w pełni dialogiem**. Natomiast prowadzący warsztaty **nie wchodzi w dialog** z uczestnikami zajęć, ma zaś stworzyć sytuację, aby zaistniał on na forum grupy. Niezbędne do tego jest przyjęcie przez prowadzącego warsztaty filozoficzne postawy dialogicznej, czyli winna go cechować: szczerość, zaangażowanie, uznanie godności każdego z uczestników, ale ponadto wiara w ich zdolności do samodzielnego wykonania postawionego przed nimi zadania i przyznanie im prawa do własnego stanowiska oraz do błędu (czego nie ma w rozmowie Sokratejskiej). Sytuacja przedstawia się więc nieco paradoksalnie - prowadzący dociekania winien przyjąć postawę dialogiczną, natomiast nie może wchodzić w dialog, który prowadzą między sobą uczestnicy warsztatów.

*

Przechodząc do tytułowego problemu wyjdę od tego, że nie ma analogii między metodą maieutyczną a warsztatami filozoficznymi w kwestii roli, jaką pełni w nich nauczyciel. Krótko można ująć tę różnicę w następujący sposób: Sokrates pełni funkcję **mistrza**, a prowadzący warsztaty - **facylitatora**. W konsekwencji tego również odmienne jest odniesienie obu metod do dialogu. Rozmowa Sokratesa z wychowankiem **nie jest dialogiem**, choć można ją uznać za jego prototyp. Natomiast w warsztatach filozoficznych dociekania prowadzone przez ich uczestników (bez merytorycznego udziału prowadzącego), po spełnieniu wymaganych warunków, mogą stać się dialogiem.

Wspólny rozmowie Sokratejskiej i warsztatom filozoficznym jest natomiast ich nadrzędny, odroczony w czasie cel. Nie jest nim przekazanie, czy nawet dojście z wychowankiem do konkretnej, pojedynczej

²⁴ Jak mocny jest autorytet/władza ludzi nauki (nauczyciela) w naszej kulturze świadczą efekty słynnego eksperymentu Milgrama, w którym losowo dobrane osoby gotowe były po uzyskaniu milczącej aprobaty (kiwnięcie głową) „naukowca/nauczyciela w białym fartuchu razić śmiertelnymi dawkami prądu osoby, które niezbyt szybko robiły postępy w uczeniu się podawanych im treści (E. Aronson: *Człowiek - istota społeczna*. Warszawa 1978, s. 65 i nn.).

prawdy, nie jest nim również nauczanie go uczestniczenia w dialogu (cel cząstkowy). Nadrzędny cel obu interesujących nas tu metod stanowi wdrożenie ucznia **do głębokiego namysłu**²⁵, który ma zaowocować intelektualną oraz moralną samodzielnością. Sokrates nazywa to dbałością o duszę²⁶ i utożsamia z odejściem jednostki od bezkrytycznego przyjmowania obiegowych rozwiązań oraz z podjęciem indywidualnego wysiłku związanego z dążeniem do wiedzy. Owa refleksja ma się pojawić jako rezultat swoistej intersubiektywności, tzn. komunikacji, która przybiera postać dialogu²⁷. Nadrzędne zadanie nauczyciela polega tu na przebudzeniu ucznia z poznawczego letargu²⁸. Można zatem powiedzieć, że w obu metodach moment wychowawczy przeważa nad poznawczym²⁹. W tym miejscu przesłanie starożytnych zbiega się z postulatem współczesnych tendencji w pedagogice.

Wspólny obu koncepcjom jest również środek, którego używają do realizacji tego celu: mianowicie **pytanie**. Sokrates odkrywa jego edukacyjną moc, a warsztaty filozoficzne idą tą drogą. Nie chodzi tu o szkolną sytuację odpytywania, lecz **zapytywanie**, które sprowokuje wychowania do samodzielnego poszukiwania rozwiązań danej kwestii. Sokrates nie posługuje się - jak wiemy - „mową długą”, czyli mówiąc współczesnym językiem - wykładem, narzędziem metody podawczej w nauczaniu, lecz używa metody interaktywnej - stawia pytania, a uczeń

²⁵ Por. K. Jaspers: *Autorytety: Sokrates, Budda, Konfucjusz, Jezus*, tłum. P. Bentkowski i R. Flaszak. Warszawa 2000, s. 8.

²⁶ Por. Platon: *Obrona Sokratesa*, XXVI c.

²⁷ „Najpierw mówię z innymi, zanim zacznę mówić ze sobą, sprawdzając, czy rozmowa jest prawdziwa i wtedy odkrywam, że mogę prowadzić dialog ze sobą, a nie tylko z innymi” (H. Arendt: *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz. Warszawa 1991. s. 253; por. też M. J. Siemek: *Logos jako dialogos. Greckie źródła intersubiektywnej racjonalności*. „PRINCIPIA” (pismo koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej), Kraków 2000, t. XXVH-XXVIII, s. 81).

²⁸ Znana jest metafora, w której Sokrates przyrównuje się do bąka wypuszczonego z ręki boga, który ma żądlić Ateńczyków, pobudzając ich do myślenia (Platon: *Obrona Sokratesa*, 30 E).

²⁹ Por. G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. Lublin 1993, t. 1, s. 369 i nn. Istnieją różne ujęcia istoty dialogu sokratejskiego. H. Arendt uważa na przykład, że zawiera się ona w wewnętrznym dyskursie, który prowadzimy sami z sobą, kiedy rewidujemy powszechnie ustalone opinie (H. Arendt: *Myślenie*, wyd. cyt., s. 249 i nn.). K. Jaspers twierdzi, że w dialogu Sokratejskim chodzi o samą jednostkę (por. K. Jaspers: *Sokrates*, w: tenże: *Autorytety*, wyd. cyt., s. 8).

ma szukać na nie odpowiedzi. Natomiast prowadzący warsztaty filozoficzne przygotowuje na zajęcia odpowiedni materiał, który ma zainspirować uczestników do **samodzielnego** formułowania pytań problemowych, na które następnie oni sami poszukują odpowiedzi. W stosunku do antycznej sytuacji pojawia się tu zatem dodatkowy aspekt wyzwalający zaangażowanie ucznia: rozwiązuje on problemy, które **sam** formułuje, można więc przypuszczać, że autentycznie go one interesują, ponadto rozważa je na poziomie swoich możliwości intelektualnych i językowych³⁰.

W dwóch aspektach - generalnego celu metody i jednego z używanych w niej środków - odniesienie maieutycznej metody Sokratesa i zajęć warsztatowych z filozofii pozostaje trafne.

Summary

The methods of the Workshops in Philosophical Investigations are often identified with the Socratic Method. It is a plausible comparison but only up to a certain point. Its plausibility is the topic of this paper. I analyse both methods in the light of their relationship to dialogue, and I show the differences between them. The Socratic conversation is not fully dialogical. The leader of the philosophical workshop does not enter into dialogue with the participants. His or her task is to create good conditions for bringing about dialogue. However, Workshops in Philosophical Investigations and the Socratic Method have the same purpose, namely to encourage the participants to undertake profound reflection that will induce intellectual and moral independence. Also they possess common means for achieving this purpose, i.e., raising questions.

Key words: philosophical education, dialogue, Socratic method, philosophical investigations, intellectual and moral independence.

Łódź, kwiecień 2011

³⁰ Więcej na ten temat piszę w: A. Pobojevska: *Warsztaty z dociekań filozoficznych - narzędzie edukacji filozoficznej (i nie tylko)*, w: A. Pobojevska (red.), *Interaktywna edukacja filozoficzna*.

MARCIN TREPCZYŃSKI
Uniwersytet Warszawski

AD DEUM ET MEMORANDUM CZYLI MNEMOTECHNIKA W DYDAKTYCE BONAWENTURY

Pisma mistyczne św. Bonawentury (Giovanni Fidanza, 1221-1274) są tekstami dydaktycznymi. Przekonuje o tym nie tylko cel pisania tego typu tekstów, lecz przede wszystkim przyjęta przez Bonawenturę forma. Po pierwsze - nie są one „dzienniczkami duszy”, ale uporządkowanymi wykładami, a skoro tak - należy się domyślać¹, że pisane są dla kogoś, zwłaszcza gdy ich autorem jest wykładowca, mistrz duchowy i zarazem generał zakonu franciszkańskiego, mający na względzie jego odnowę moralną, duchową i intelektualną. Po drugie - w tekście widoczne są wyraźnie zabiegi mnemotechniczne, które znów - jak można się domyślać - zastosowane są właśnie w celach dydaktycznych. Poniżej pokażę właśnie przykłady zastosowania przez Bonawenturę mnemotechniki w *Drodze duszy do Boga*, odnosząc się również do innych jego pism, a także zaproponuję wnioski dotyczące znaczenia i zastosowania mnemotechniki w dydaktyce w ramach edukacji filozoficznej.

1. Liczby. „Grecy intuicyjnie rozumieli, że pamięcią doskonałą rządzą: wyobrażenia i skojarzenia” - pisze współczesny teoretyk sztuki pamięci Tony Buzan². Dobrą drogą do skutecznego zapamiętywania jest więc tworzenie „żywych obrazów” i skojarzeń. Buzan wylicza kilkanaście cech takich obrazów, które zwiększają skuteczność zapamiętywania. Jedną z nich jest używanie liczb i numeracja.

Bonawentura w swoich tekstach mistycznych konsekwentnie trzyma się tej zasady. Widać to choćby w miejscach, które wyglądają na czysto narracyjne, a tymczasem wprowadzają najczęściej używane przez niego

¹ Często nie trzeba się nawet domyślać, gdyż wielokrotnie Bonawentura używa drugiej osoby liczby pojedynczej, a czasem zdradza cel tekstu, mianowicie - by ktoś zrozumiał lub dla rozbudzenia pobożności.

² T. Buzan: *Pamięć na zawołanie. Metody i techniki pamięciowe*. Łódź 2005, s. 52.

w obrazach myślowych liczby: „Ja, grzesznik, w 33 roku życia, kiedy byłem siódmym ministrem generalnym...” - pisze Bonawentura we wstępie *Drogi duszy do Boga*³. Następnie zaś już wyraźnie stosuje numerowanie, tyle że jako cel podaje lepsze zrozumienie. Nie wyklucza to jednak funkcji mnemotechnicznej, którą zabieg taki niewątpliwie spełnia: „Uważałem, że dla łatwiejszego zrozumienia traktatu dobrze będzie podzielić go na siedem rozdziałów...”⁴. Dalej zaś Bonawentura stosuje najczęściej trójki⁵, szóstki (np. sześć skrzydeł Serafina, sześć dni stworzenia) i siódemki, które zazwyczaj, ale nie zawsze, są złożeniem szóstki i jedynki (np. sześć dni z dodanym szabatem). Dwójkę stosuje właściwie tylko w kontekście szóstki jako 2×3 . W omawianych tekście tylko raz występuje czwórka. W innych tekstach sporadycznie zdarzają się wielokrotności trójki lub np. piątka, co jednak spowodowane jest tematem lub zastosowanym w danym przypadku obrazem myślowym⁶. Zazwyczaj nie wykracza poza trzy wybrane liczby, uważając je za doskonałe. Szóstkę nazywa doskonałą być może ze względu na tę jej właściwość⁷: $6 = 1 + 2 + 3 = 1 \times 2 \times 3$. Siódemka jest za taką uważana tradycyjnie. Za trójką przemawiają zaś oczywiście: jej właściwości, tradycja i triadyczność Trójcy Świętej. Przede wszystkim jednak te trzy liczby pasują do wykorzystywanych przezeń obrazów.

³ Św. Bonawentura: *Droga duszy do Boga*, tłum. C.S. Napiórkowski, w: S. Kafel (red.), *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 1. Warszawa 1985, s. 171.

⁴ Tamże.

⁵ Teksty mistyczne Bonawentury pełne są właśnie przede wszystkim zestawów trójkowych, np.: „Taka jest więc droga trzech dni na pustkowiu (por. Wj 3, 18). W ten sposób przedstawia się potrójna jasność (illuminatio) jednego dnia...” - tamże, s. 174. Bardzo wiele schematów trójkowych, i to wielopiętrowych, gdyż kolejne trójki dzielą się znów na trójki itd., znajduje się w tekście Bonawentury: *Trzy drogi albo inaczej ogień miłości*, tłum. C. Niezgoda, w: św. Bonawentura: *Pisma ascetyczno-mistyczne*. Warszawa 1984.

⁶ Np. piątka jest wymuszona przez stanowiące jakąś całość pięć święt, które omawia w danym tekście - zob. św. Bonawentura, *Pięć święt Dzieciątka Jezus*, przeł. S. Kafel, w: św. Bonawentura: *Pisma...*, s. 145-152.

⁷ „Liczba sześć, jako złożona ze swych części ilościowych, jest pierwszą liczbą doskonałą w swoim rodzaju...” - Św. Bonawentura, *Sześć skrzydeł Serafinów*, tłum. C. Niezgoda, w: św. Bonawentura: *Pisma...*, s. 85.

2. Schematy-porządki. Kolejna z wyliczonych przez Buzana cech obrazów myślowych, którą stosuje Bonawentura, to kolejność i porządek. „W połączeniu z innymi metodami grupowanie, ustawianie w szeregi lub klasyfikacja tworzą bardzo skuteczne «łącza pamięciowe» i zwiększają prawdopodobieństwo «przypadkowego dostępu» do potrzebnej informacji” - pisze Buzan⁸. Bonawentura buduje różnego rodzaju porządki, dodatkowo za każdym razem ujmując je w swoje ulubione liczby. Każdy z takich ujętych w liczby schematów jest rzeczywiście porządkiem, gdyż mamy w nim do czynienia ze stopniowym wzrostem doskonałości lub uporządkowaną zmianą. Jednym z rodzajów tych schematów jest porządek liniowy. Oto przykłady:

- 3 sposoby bytowania - w materii, w umyśle i w wiecznej sztuce (*ars aeterna*);
- 3 substancje w Chrystusie - cielesna, duchowa i boska;
- 3 ukierunkowania umysłu - na rzeczy zewnętrzne, na wewnątrz i na to, co ponad nami, czemu odpowiada - zmysłowość, duch (*spiritus*) i umysł (*mens*)⁹
- 6 stopni władz duszy (od najniższych do najwyższych, od zewnętrznych do wewnętrznych, od uwarunkowanych czasowo do wiecznych): *sensus*, *imaginatio*, *ratio*, *intellects*, *intelligentia*, *apex mentis*¹⁰.

Wśród schematów liniowych można też wskazać w pismach Bonawentury porządki z wyróżnionym elementem, zazwyczaj przedstawiane jako 6 + 1, gdzie dodany siódmy element oznacza zazwyczaj odpoczynek, kontemplację poprzednich sześciu, czy też ich pojednanie lub zjednoczenie¹¹.

Innym rodzajem są schematy macierzowe. Bonawentura zastosował taki schemat do przedstawienia szczebli kontemplacji. Wykorzystał tu macierz 3x2. Mamy bowiem trzy uporządkowane poziomy, od dołu do

⁸ T. Buzan: *Pamięć na zawołanie...*, s. 55.

⁹ Zob. św. Bonawentura: *Droga duszy...*, s. 174.

¹⁰ Zob. św. Bonawentura: *Droga duszy*—, s. 174.

¹¹ Por. np. tamże, s. 175, 186. Ponadto schemat ten znajduje się w tekście nie mającym charakteru mistycznego: *O sprowadzeniu sztuk do teologii*, gdzie sześć światła nauk odpoczywa w końcu w świetle chwały jak w siódmym dniu, por. *De reductione artium ad theologiam*, 6.

góry - dostrzeganie Boga: 1) poza nami, 2) w nas, 3) ponad nami, a ponadto każdy z tych poziomów dzielimy na dwie części: widzenie Boga jakby: 1) przez zwierciadło i 2) w zwierciadle¹². Innym przykładem schematu macierzowego jest przedstawienie funkcjonowania intelektu¹³. Można je oddać w następującej tabelce:

Działanie intelektu	1	2	3
Rodzaj działania:	intelektualnie kontempluje	niezłomnie wierzy	racjonalnie śledzi
Rozważa w rzeczach:	aktualne bytowanie	ustawiczne przemijanie	potencjalną wspaniałość
Dostrzega w nich:	ciężar, liczbę i miarę; sposób istnienia, piękno i porządek; substancję, władzę i działanie	początek, bieg i koniec	istnienie, istnienie + życie, istnienie + życie + sądzenie

Przedstawiona przez tabelkę macierz 3x3 jest złożeniem dwóch porządków. Jeden z nich można zrekonstruować następująco: 1) zadziałanie intelektu, 2) aspekt rozważania, 3) przedmiot czy rezultat poznania. Drugi zaś można nazwać porządkiem dodawania wymiarów i przedstawić tak: 1) chwila, 2) interwał czasowy, 3) dodatkowe wymiary.

Poza liniowymi i macierzowymi możemy wyróżnić schematy polegające na powiązaniu elementów relacjami. Takie uporządkowanie znajdujemy w przedstawieniu Trójcy Świętej oraz władz ludzkiego umysłu. W teologii chrześcijańskiej stosunki istniejące między poszczególnymi osobami Trójcy określa się mianem stosunków rzeczowych, jednak na potrzeby naszej „logiki Trójcy” posłużmy się pojęciem relacji. Przyjmijmy, że: R - rodzenie, T - tchnienie, M - miłość, x - Bóg Ojciec, y -

¹² Św. Bonawentura: *Droga duszy...*, s. 174-175.

¹³ Tamże, s. 177.

Syn Boży, z - Duch Święty. Bonawentura opisuje Trójkę przez następujące relacje: $R(x,y)$, $T(x,z)$, $T(y,z)$ lub zamiast dwóch poprzednich $T(x,y,z)$, a także $M(x,y) = z = M(y,x)$ ¹⁴. Porządek władz ludzkiego umysłu jest izomorficzny w stosunku do powyższego¹⁶; trzeba tylko dokonać podstawienia: x - pamięć, y - rozum czy inteligencja, z - wola. Na marginesie należy zaznaczyć, że władze umysłu są zarazem uporządkowane liniowo w porządku warunkowania jednej przez drugą: „duch (mens) twój najgoręcej kocha samego siebie, a nie mógłby kochać, gdyby nie poznawał, nie poznawałby zaś siebie, gdyby o sobie nie pamiętał...”¹⁰.

Należy wreszcie zauważyć, że Bonawentura często wskazuje na odpowiedniości między uporządkowanymi schematami - najczęściej po prostu zestawia ze sobą trójki czy szóstki, czasem jednak pokazuje izomorficzność schematów, jak w przypadku wspomnianego wyżej izomorfizmu Trójcy Świętej i trzech władz umysłu.

3. Obraz, „haki” i „historie”. Po pierwsze, jak już wspomniano, kluczową rolę w sztuce zapamiętywania odgrywają „żywe” obrazy, i dlatego dobrze jest ujmować w nie również tworzone schematy. Po drugie, w zapamiętywaniu bardzo pomagają - jak wskazuje Buzan - „słowa-klucze”, które oczywiście nie muszą być tylko słowami. Chodzi tu o tzw. „haki” lub stałe zakładki, z którymi można wiązać dowolnie wiele informacji”. Podkreśla, że muszą być obrazowe - „łatwe do wyświetlenia na ekranie umysłu” i łączenia z nimi informacji¹⁷. Jako „haków” czy załadek można używać wielu rzeczy. Szczególnym ich przypadkiem są stosowane od starożytności „załadki mieszkaniowe” (przypinanie informacji do stałych przedmiotów czy miejsc w pokoju, w

¹⁴ Należy zastrzec, że teologia chrześcijańska, posługując się wspomnianym wyżej pojęciem stosunków rzeczowych istniejących w Bogu wyróżnia cztery takie stosunki: ojcostwo, synostwo, tchnienie czynne, tchnienie bierne, z których pierwszy odpowiada relacji $R(x,y)$, drugi jej konwersowi, trzeci relacji $T(x,y,z)$ lub relacjom $T(x,z)$ i $T(y,z)$, zaś czwarty ich konwersom.

¹⁵ „Władze te rozważane pod względem ich porządku, genezy i relacji prowadzą do samej Trójcy Przenajświętszej. Z pamięci rodzi się, jako jej córka, inteligencja (...). Pamięć oraz inteligencja tchną miłość jako węzeł, który je wzajemnie zespala. Ta trójka, mianowicie rodzający umysł, słowo i miłość, suponują istnienie w duszy pamięci, inteligencji i woli, które są współistotne, równe i współwielkie oraz wzajemnie się przenikają” - tamże, s. 181.

¹⁶ Tamże, s. 179.

¹⁷ T. Buzan: *Pamięć na zawołanie...*, s. 56.

mieszkaniu, a u wytrawnych zapamiętywaczy - jak wskazuje Buzan - do całych miast). Innymi typami zakładek, choć pominiętymi przez Buzana, są elementy ujęte w takie struktury jak ciało człowieka czy, wykorzystywane przede wszystkim w renesansie, teatry¹⁸. Po trzecie, ważną cechą obrazów myślowych umożliwiających zapamiętywanie jest akcja, w myśl zasady: obraz + akcja = pamięć¹⁹. Dobrze więc, gdy w ramach obrazu coś się dzieje, gdy elementy obrazu czy - jeszcze lepiej - „haki” skleja jakąś historia. Bonawentura często stosuje te zabiegi w połączeniu z przedstawionymi wyżej rozwiązaniami. Budując obraz, który ma utrwalić dany schemat, wkłada w niego „haki” lub krótką nieskomplikowaną fabułę.

Tego typu prostym schematem obrazowym są np. pory doby - „potrójna jasność jednego dnia”, na którą składają się: 1) jasność wieczorna, 2) jasność poranna, 3) jasność południa. Po pierwsze są one „hakami”. Z punktu widzenia jasności, jaką jest światło rozumowe - intelligibilność, to, co materialne jest ciemniejsze niż to, co duchowe (spirytualne), od czego z kolei jeszcze jaśniejsze jest to, co czysto umysłowe, boskie, wieczne. Dlatego Bonawentura wybiera obrazowe jasności w porządku wzrastającego natężenia, i całkiem naturalnie: na haku „wieczór” czy „Jasność wieczorna” wiesza bytowanie w materii, na haku „poranek” - bytowanie w umyśle, na haku „południe” - bytowanie w wiecznej sztuce. Ponieważ te same „haki” warto wykorzystywać do różnych zestawów informacji, również Bonawentura dokonuje kolejnych zawiesznień odnośnie do substancji w Chrystusie (cielesna, duchowa i boska) i ukierunkowań umysłu (zmysłowość, duch i umysł)²⁰. Po drugie, w schemacie tym widać minimalną akcję - ruch od wieczoru, przez poranek, ku południu.

Niektóre obrazy Bonawentury nie zawierają może „haków” (lub mają ich zbyt mało), ale poprzez widoczną w nich analogię do schematu, pomagają w jego utrwaleniu. Tego typu obrazy myślowe podaje on dla schematu sześciu szczebli, po których następuje odpoczynek kontempla-

¹⁸ Skomplikowaną strukturę mnemoniczną w postaci teatru pamięci stworzył m.in. Giulio Camillo (1480-1544), zob. G. Camillo: *L'idea del teatro*, ed. L. Bolzoni, Palermo 1991.

¹⁹ T. Buzan: *Pamięć na zawołanie...*, s. 56.

²⁰ Zob. św. Bonawentura: *Droga duszy...*, s. 174.

cji (6 + 1): „jak Bóg w sześciu dniach stworzył makrokosmos (universus mundus), a w siódmym dniu odpoczął, tak mikrokosmos (minor mundus), po sześciu następujących po sobie stopniach, w sposób doskonale uporządkowany dochodzi do odpoczynku kontemplacji”. Podobnie - po sześciu stopniach dochodziło się do tronu Salomona, a Chrystus po sześciu dniach wyprowadził uczniów na górę i przemienił się przed nimi²¹. Pomagającym zapamiętać schemat obrazem jest też Serafin o sześciu skrzydłach, który ukazał się św. Franciszkowi, a potem Bonawenturze. Jest on o tyle różny od poprzednich obrazów, że rozkład skrzydeł odpowiada omówionemu wcześniej schematowi macierzowemu²².

Do utrwalenia i uporządkowania schematu stopni kontemplacji Bonawentura używa też obrazu Świątyni Jerozolimskiej. Trzem jej stopniom odpowiadają kolejne miejsca świątyni: 1) przedsionek tabernakulum, 2) miejsce święte, 3) miejsce najświętsze, gdzie znajduje się arka. Kolejne te miejsca służą jako „haki”. Ale są też „haki” dodatkowe, które znajdujemy w samym trzecim pomieszczeniu, „gdzie ponad arką znajdują się dwaj Cherubini ocieniający ołtarz pojednania”. Cherubini ci oznaczają dwa rodzaje kontemplowania tego, co w Bogu wieczne i niewidzialne - 1) natury Boga, 2) właściwości Jego Osób²³. Natomiast ołtarz pojednania - „Ubłagałnia” to Chrystus, którego konteplują obaj Cherubuni. Należy zauważyć, że w obrazie tym obecna jest również „historia” - stopniowe wchodzenie do środka w towarzystwie kapłana.

Bardzo ciekawym przypadkiem jest użyty w innym tekście Bonawentury obraz winnego krzewu, który ma pomóc w rozważaniu męki Jezusa Chrystusa, będącego Niebiańskim Krzewem Winnym. W obrazie tym mamy zarówno elementy akcji, a wręcz pewną historię, jak i wyraźne „haki”. Najpierw Bonawentura przedstawia odpowiadające wydarzeniom z życia Chrystusa, pełne akcji i układające się w pewną historię działania, które wykonuje się wokół winnego krzewu: posadzenie (poćcie Jezusa), przycinanie (obrzezanie), okopywanie (zastawianie na Niego zasadzek), przywiązywanie (1. posłuszeństwo Ojcu, 2. łono Dzie-

²¹ Tamże, s. 175.

²² Serafin ten jest też głównym obrazem we wspomnianym wyżej tekście *Sześć skrzydeł Serafinów*, jednak nie ujmuje on tam schematu macierzowego, lecz liniowy.

²³ Tamże, s. 182.

wicy, 3. żłóbek, 4. powróż, którym Go spętano, 5. więzy, którymi przywiązano Go do słupa przy biczowaniu, 6. cierniowa korona, 7. więzy, którymi został spętany na krzyżu). Następnie zaś podaje „haki” na zasadzie podobieństwa: samego winnego krzewu do Ciała Chrystusa; 7 liści winnego krzewu do 7 słów Chrystusa na krzyżu (i następuje ich przyporządkowanie); kwiatów (róż) do Jego cnót (1. róża płonąca i czerwona, 2. róża miłości, 3. róża męki). Na końcu zaś umieszcza siódmkę: siedem wylań krwi Chrystusa²⁴.

Nawiasem mówiąc, struktura drzewa (tu: samo drzewo, liście, kwiaty) powoduje, że Bonawentura zbliża się do kolejnego zabiegu mnemotechnicznego, jakim jest tworzenie rozgałęziających się map myśli. Dużo bardziej rozwinięty obraz drzewa, który jest tego typu mapą, znajduje się natomiast w tekście *Drzewo życia*. Tytułowe drzewo ma pień, z którego wyrasta 12 gałęzi, a na każdej z nich jest owoc i 4 liście²⁵. Dodatkowo wszystkie te elementy są „hakami”: gałęzie dla kolejnych aspektów życia Jezusa czy wydarzeń z Jego życia, owoce dla Jego cnót, zaś liście to opiewające te cnoty wersety z Pisma Świętego.

4. „Ja” w obrazach mentalnych. Wymienianą przez Buzana cechą wzmacniającą skuteczność obrazów myślowych, którą możemy spotkać u Bonawentury, jest obecność „ja”²⁶ - czyli obecność podmiotu, który odtwarza obraz, w samym tym obrazie. Widać to w przedstawionym wyżej obrazie wnętrza świątyni. Bonawentura opisując dwóch Cherubimów znajdujących się nad ołtarzem zwraca się w końcu do czytelnika: „kontemplując to, co należy do Bożej istoty, jesteś pierwszym Cherubinem i dziwisz się, że boski byt jest zarazem pierwszy i ostatni... (...) Spójrz więc na Ubłagalnię i zdumiej się”, a dalej: „Kontemplując to, co należy do osób Boskich, jesteś drugim Cherubinem i zdumiewasz się... (...) Spójrz na Ubłagalnię i podziwiaj”. Ten, kto przedstawia sobie ten obraz, ma wejść w niego i wcielać się kolejno w jego bohaterów. Zabieg

²⁴ Św. Bonawentura: *Mistyczny krzew winny czyli traktat o Mące Pańskiej*, przeł. S. Kafel, w: św. Bonawentura: *Pisma...*, s. 163-186.

²⁵ Św. Bonawentura: *Drzewo życia*, przeł. K. Żuchowski, w: św. Bonawentura: *Pisma...*, s. 261.

²⁶ Zob. T. Buzan: *Pamięć na zawołanie...*, s. 55.

ten wzmacnia skuteczność przez zaangażowanie, ruch i zmianę punktów widzenia.

5. Zastosowanie w dydaktyce. Podsumujmy. Bonawentura stosuje następujące zabiegi mnemotechniczne: 1) wyliczanki, które należy zapamiętać, ogranicza z bardzo rzadkimi wyjątkami do trzech liczb: 3, 6 lub 7; 2) często ujmuje je w uporządkowane schematy - liniowe, macierzowe lub będące bardziej skomplikowanymi modelami złożonymi z powiązanych różnymi relacjami elementów, a do tego przedstawia je w grupach (razem trójki lub razem szóstki), czasem wskazując na zachodzący między nimi izomorfizm, a ponadto zdarza się, że w schematach liniowych używa elementów wyróżnionych; 3) dla utrwalenia schematów stosuje obrazy, a ponadto obrazkowe „haki” i spajające obrazy „historie”, 4) buduje mapy myśli, 5) zaprasza do wejścia w obraz i wcielenie się w jego bohaterów.

Przeglądając prezentowany przez Buzana zestaw cech wzmacniających skuteczność obrazów myślowych, można wskazać, że Bonawentura nie korzysta lub mało korzysta z następujących: barwa, ruch, absurdalność i humor, przesada, szczegółowość, synestezja. Poza wskazanymi wcześniej używa zaś następujących: pozytywność (unika obrazów negatywnych, które pamięć mogłaby blokować), estetyka, niecodziennosc, aktywna wyobraźnia, „czystość” skojarzeń. Wydaje się, że w swoich pismach mistycznych nastawionych na dydaktykę wykorzystał większość proponowanych obecnie zabiegów mnemotechnicznych przydatnych do zapamiętywania podawanych przez niego informacji.

Doświadczenie Bonawentury i zdobycze współczesnej nam sztuki zapamiętywania można odnieść do dydaktyki filozoficznej. Nie należy zapominać, że jej głównym celem powinno być zrozumienie i wykształcenie zdolności poprawnego analizowania i wnioskowania. Mimo to edukacja filozoficzna wiąże się z koniecznością zapamiętania dużej ilości wiedzy. Warto więc zastanowić się, co dobrze by było wykorzystać w procesie nauczania.

Uważam, że niekonieczne jest korzystanie z pomysłu stałego rozmiaru wyliczanek (3, 6 lub 7). Zwłaszcza, gdy miałyby to się wiązać ze sztucznym dopasowywaniem materiału. Bardziej przydatne byłoby już budowanie uporządkowanych schematów i zestawianie ich ze sobą.

Dużo bardziej skuteczne, ale przede wszystkim sensowne, byłoby stosowanie obrazów, „historii” i „haków” połączone z takimi elementami jak niecodziennosc i chociażby niewykorzystane przez Bonawenturę: absurd i synestezja. Przykładem może być wspólne stworzenie z uczniami obrazu czy symbolu, który zapadnie w pamięć i zdolny będzie odesłać do skrywanego przezeń sensu. Być może skutecznym symbolem dla studentów, dla których prowadziłem ćwiczenia z historii filozofii średniowiecznej, będzie nasz wspólnie wykreowany zastępnik Ekhartowej „dziewicy-niewiasty”, która codziennie rodzi setki czy tysiące owoców ducha, a mianowicie narysowana podczas ćwiczeń „hiperkura”. Warto też skorzystać z synestezji i łączyć informację z charakterystycznymi dźwiękami czy wyobrażeniami zapachów. Przydatne do tego może być przeprowadzanie podczas zajęć krótkich wizualizacji wyobrażeńowych, najlepiej z obecnym w nich aktywnym „ja”. Jeśli chodzi o „haki”, to warto wykorzystać fakt, że dane zajęcia odbywają się zazwyczaj w tej samej sali, i wspólnie przyczepiać informacje, problemy filozoficzne czy bohaterów zajęć do poszczególnych znajdujących się w niej przedmiotów. Świetnie mogą się do tego nadawać również wiszące w niej obrazy, co w pomieszczeniach uniwersyteckich czasem jeszcze się zdarza.

Wreszcie można też potraktować cały kurs dydaktyczny (np. semestr danego przedmiotu) jako schemat do zapamiętania. Warto, żeby program zajęć był odpowiednio uporządkowany i możliwy do odtworzenia w pamięci. Można w tym celu zauważać cechy charakterystyczne dnia, w którym odbywały się konkretne zajęcia (np. burza, dziwny humor uczestników, przyjazd ważnej osobistości), i powiązać je z omawianym tematem jakąś uwagą czy historią, a następnie co jakiś czas to wspominać. Można też samodzielnie stwarzać takie „haki” przez różnicowanie zajęć - stosowanie różnych form ich prowadzenia (raz niestandardowe warsztaty, raz dodatkowa prezentacja multimedialna, raz zajęcia na dworze, raz wykorzystanie do wyjaśnienia jakiegoś dziwnego przedmiotu). Można wreszcie tworzyć „elementy charakterystyczne”, bardzo potrzebne w strukturach mnemonicznych, choć mało eksploatowane przez Bonawenturę, które studenci zapamiętają na zawsze. W niedawnej historii Instytutu Filozofii UW z pewnością przez wielu zostały zapamiętane:

wyjaśnienie, na czym polega zmiana formy życia u Wittgensteina na przykładzie zachowania ludzi w *Metrze Warszawskim* po tym, jak nagle posadzono ich naprzeciwko siebie; uratowanie wróbelka, który przypadkiem wleciał do sali; obieranie cebuli w poszukiwaniu jej istoty; przecięcie dyskusji za pomocą wielkich nożyc. Punkty charakterystyczne stają się osią porządkującą i punktem zaczepienia potrzebnym do odtworzenia całego porządku. Gdy zaś to się udaje, można odtworzyć w myśli cały kurs dydaktyczny i doprecyzowawszy szczegóły, sprawnie się po nim poruszać.

Wszystko po to, by potem w zadowoleniu z ciężkiej, ale owocnej pracy, jak po sześciu dniach stworzenia, zasłużenie odpocząć w siódmym dniu wakacji.

Summary

The mystical writings of saint Bonaventure are didactic texts. What is more, the author uses in them profusely mnemotechnical tricks. In my article I show examples of the use by him of this art, such as schemes-orders, mental images, “hooks” and stories. At the end I suggest some conclusions about the meaning and use of mnemotechnique in didactics within the philosophical education.

Key words: Bonaventure, tricks, mnemotechnique, scheme-order, mental image, “hook”, Story.

JASPERS O HEIDEGGERZE

ZAPIS DO HISTORII FILOZOFII EGZYSTENCJI

KAROL MICHALSKI

Rastenfeld, Austria

Filozofia nie jest spokojną i bezstronną mądrością. Budzi i rozgrzewa emocje. Dzieli na strony, obozy, szkoły. Rozpala entuzjazm bądź wywołuje niechęć, a nawet wrogość. Gromadzi i jednoczy towarzyszy wspólnej myśli i walki lub rozdziela na przeciwników. W historii filozofii znanych jest wiele szkół, ale wielkie przyjaźnie między równymi sobie były rzadkie.

Karl Jaspers (1883-1969) poznał Martina Heideggera (1889-1976) w 1920 r. u Husserla. Wywiązała się między nimi przyjaźń, która trwała do 1933 r. Rozpadła się, kiedy Heidegger zwrócił się w stronę narodowego socjalizmu i już nigdy nie odżyła w pełni na nowo. W latach trwania znajomości Heidegger był częstym gościem u Jaspersa w Heidelbergu. Łączyła ich idea przeciwstawienia się ówczesnym tendencjom uczonej akademickiej filozofii oraz usiłowaniu zdegradowania filozofii do refleksji nad naukami lub rozbicia jej istotnej swoistości.

Jaspers nigdy nie studiował filozofii. Kiedy niejako wkradł się do tego fachu poprzez psychiatrię i psychologię, nie czuł się bynajmniej za-domowiony pośród swoich kolegów. Odnosił wrażenie, że na katedrach filozofii w większości panują dążenia sztuczne i pozbawione treści: pielęgnacja czystej formy połączona z roszczeniem do ścisłości naukowej. Ponadto w środowisku akademickim kotłowało się od emocji. Każde nowo wydane dzieło stawało w ogniu dyskusji, dzieliło od razu na zagorzałych krytyków i wrogów oraz entuzjastów i sympatyków. Zwracano ogromną uwagę na to, kto pod czym jest wpływem, kto kogo cytuje, a nawet kto komu swoje dzieło dedykował. Jaspersa najbardziej poruszali Kierkegaard, Nietzsche i ze współczesnych Max Weber. Do fenomenologii żywił szacunek i podziw, ale widział jej zastosowanie raczej w naukach ścisłych niż w filozofii. Uniwersyteckie uprawianie filozofii uwa-

żał za zbędną formę uczoności. Ten sposób myślenia zdawał mu się być pozbawiony przedmiotu i egzystencjalnej relewancji. Filozofia uniwersytecka utraciła w egzystencjalnym myśleniu swoje uzasadnienie i uprawomocnienie. Tak więc, musi ona znaleźć jakąś inną rację bytu, inne ugruntowanie. Wydawało mu się to możliwe poprzez odnowę, która przyswoi sobie źródłowe myślenie wielkich filozofów. Filozofia powinna zawrócić z drogi wymyślania czystych konstrukcji i formuł, zorientować się ku światu (*Weltorientierung*) w rozjaśnianiu egzystencji (*Existenzerhellung*) i budowaniu metafizyki.

W tym nowym zadaniu filozofii Jaspers widział w Heideggerze sojusznika i towarzysza walki. Podobnie sądził Heidegger, który po wydaniu *Sein und. Zeit* powiedział, że tylko Jaspers i Bultmann¹ mogą go zrozumieć. Jako myśliciel pozostał Heidegger dla Jaspersa jedynym znaczącym filozofem wśród jemu współczesnych. „Pośród niemieckich profesorów filozofii naszych czasów interesował mnie tylko jeden: Heidegger”². Z biegiem czasu ten towarzysz z wczesnych lat coraz bardziej zostawał postrzegany jako „wróg z podstawy myślenia” („Feind aus dem Grunde des Denkens”), jako przeciwnik, z którym łączyły Jaspersa różne rzeczy, już tylko powierzchownie. Z biegiem lat powstawał u Jaspersa plan poddania krytyce myślenie i osobę Heideggera. W krytyce tej polityczna postawa Heideggera została ukazana jako konsekwencja jego filozoficznego sposobu myślenia. Nie odnosi się ona do poszczególnych tematów filozoficznych, by je fachowo zanalizować. Jaspers czytał dzieła Heideggera tylko pobieżnie i nie do końca. Ta krytyka szuka pobudek i sił rządzących tym myśleniem. Jest to krytyka egzystencjalna posługująca się metodą filozoficzną, psychologiczną i filologiczną, by za ich pomocą pokazać wielowymiarowo i plastycznie sylwetkę myśliciela.

Z myśleniem i postacią Heideggera zmierzył się Jaspers w *Philosophische Autobiographie*, która z rozdziałem o nim ukazała się po raz

¹ Rudolf Bultmann (1884-1976) był ewangelickim teologiem, profesorem Uniwersytetu w Marburgu. Tam w 1922 roku spotkał się i zaprzyjaźnił z Heideggerem. Pod wpływem jego myślenia, zwłaszcza lektury *Sein und Zeit*, dokonał się zasadniczy zwrot w jego poszukiwaniach teologicznych. Jaspers, który szukał ciągle okazji do zaatakowania Heideggera, krytycznie i zastępczo odniósł się do Bultmannowskiej teorii odmitologizowania w teologii biblijnej.

² K. Jaspers: *Notizen zu Martin Heidegger*, Herausgegeben von Hans Saner, R. Piper & Co. Verlag München Zürich, 1977, Fragment 48, s.75.

pierwszy w 1977 r., czyli w rok po śmierci Heideggera oraz w *Notizen zu Martin Heidegger*. Ta pierwsza książka ma charakter czysto biograficzny i personalny, i nie ma znaczenia dla poznania Jaspersa rozumienia filozofii Heideggera. Natomiast *Notizen zu Martin Heidegger* są zbiorem luźnych notatek dotyczących myślenia i osoby Heideggera. Zebrane w niej notatki są materiałem do krytyki, która w inny sposób nie została napisana. Notatki te nie były w pierwotnej formie przeznaczone do publikacji. Ta właśnie okoliczność nadaje im szczególną wartość. Napisane są bez konwencji i kompromisu. Notatki te, około 300 stron z lat 1928-1964 leżały w chwili śmierci Jaspersa na jego biurku. Mimo, że od prawie 5 lat nie pracował już nad nimi, były w zasięgu ręki, jak gdyby rozmowa, jaką toczył w nich z Heideggerem, w każdej chwili mogła zostać podjęta na nowo. Ukazały się po raz pierwszy drukiem w 1978, czyli w 2 lata po śmierci Heideggera i 9 lat po śmierci Jaspersa. Notatki te obfitują w wiele emocjonalnych i niepochlebnych uwag pod adresem Heideggera, których przytoczenie i komentowanie ze względu na dobro Jaspersa (*sic!*), zostało tutaj pominięte.

Jaspersowska krytyka filozofii Heideggera streszcza się w trzech słowach: „Kommunikationslos, weltlos, gottlos”³. To znaczy, że całe jego myślenie filozoficzne jest zdaniem Jaspersa niekomunikatywne, obce światu, bez Boga. W pierwszym zarzucie nie chodzi tylko o to, że Heidegger nie podejmuje w swojej filozofii, zwłaszcza w egzystencjalnej fundamentalnej ontologii, tak zwanego problemu „drugiego” czy problemu komunikacji między ludźmi. Jaspers uważa, że filozofia Heideggera jest w ogóle monologiczna, to znaczy, ma charakter polemiczny, ale nie dyskusyjny. Heidegger wyraża się zawsze z góry z pozycji lepiej wiedzącego, a jego sąd jest autorytarny, nie podlegający dyskusji. Zarzut obcości wobec świata dotyczy tego, że podejmowana przez Heideggera problematyka filozoficzna unika tak zwanych problemów światowych. Rozwija się ona we własnym, sztucznie skonstruowanym, hermetycznym świecie.

Zarzut bezbożności wyraża brak zajmowania się problemem Boga lub Transcendencji. Heidegger nie zajmował się tą problematyką, ponieważ uważał, że nie należy ona do filozofii, zwłaszcza filozofii posłu-

³Tamże, Fragment 7, s. 31.

gującej się metodą fenomenologiczną. Ponadto był zdania, że możliwość teologii jako nauki budzi ogromne trudności i wątpliwości. „Mimo wszystko u Heideggera «głęboki szacunek wobec religii i teologii». Heidegger nie stawia problemu Boga. Nie jest to ateizm”⁴. Jaspers atakuje Heideggera nie za braki i słabości jego sposobu myślenia, lecz za niedostatki tematyczne jego filozofowania. Widzi w tym, co on pisze, żelazną dyscyplinę, stanowczość, zdecydowanie, perfekcjonizm konstrukcyjny: jakiś nowy pozytywizm. A jednocześnie brakuje temu myśleniu ducha wiary, pasji, fantazji. Brakuje mu patosu. Notuje Jaspers: „Dzieło Heideggera. Pozbawione miłości, nastroju miłości, pozbawione Erosu wielkich myślicieli. Żeby nie było to źle zrozumiane: ten osąd nie może dotyczyć H. jako osoby, biograficznie - według mojego doświadczenia w młodości można by co do jego osoby potwierdzić raczej coś przeciwnego, choćby nawet nie promieniowało to dostatecznie mocno i nie rozprzestrzeniało się - lecz przerodziło się, z jakiegoś zatracenia, w agresywne, gorzkie, złośliwe nastawienie do życia, następnie lekko błyszcząc, bez namietności, być może sobie samemu nie ufając. To dzieło: «rzecz sama w sobie», o której traktuje, nie leży w atmosferze chłodu, który byłby wyrazem nieśmiałej miłości, ale w chłodzie bez litości i bez serca - siły rozkładu, kwestionowania, zaprzeczania, ale też bez zwątpienia miłości, która chciałaby czegoś przeciwnego. Doświadcza (on) samotności, nie ufa żadnym próbom wyjścia z niej, cierpi z jej powodu i uznaje ją przekornie za nieuniknioną”⁵. Dzieło Heideggera odarte jest z filozoficznej romantyki. Myślenie Heideggera jest dla niego w ogóle pozbawione treści (*inhaltlos*), jest tylko wyrachowaną kalkulacją i grą intelektualną. Jaspers życzyłby sobie, żeby Heidegger rozwijał filozofię w duchu jego filozoficznego konceptu.

Gdyby podjął egzystencjalną problematykę i stosował metodę rozjaśniania egzystencji (*Existenzerhellung*), to mógłby stać się przekonywującym myślicielem. Jaspers jest przekonany, że krytykuje Heideggera w słusznym interesie, dla jego dobra. Wielokrotnie powtarzał w *Notatkach* słowa Nietzschego: czynię zaszczyt, kiedy atakuję. Uważał, że rozgłos i sława Heideggera są niezrozumiałe i niczym nieuzasadnione, a

⁴ Tamże, Fragment 101, s. 125.

⁵ Tamże, Fragment 179, s. 197.

zainteresowanie się nim jest modą filozoficzną. „Wśród współczesnych - najbardziej ekscytujący myśliciel - przez nic (*durch nichts*)”⁶. Sugeruje, że myśleniem Heideggera rządzą jakieś ukryte siły. A skoro nie mają one źródła religijnego, to są to siły gnostyckie. Ta filozofia jest rodzajem gnozy, to znaczy, pozareligijną próbą odpowiedzi na irracjonalne pytania: Kim byliśmy przedtem? Jak się tutaj znaleźliśmy? W co zostaliśmy wrzuceni? Dokąd zmierzamy? Z czego będziemy wyzwoleni? Czym są narodziny? Czym ponowne narodziny? Dla Jaspersa u podłoża myślenia, także myślenia filozoficznego, leży jakaś wiara. Dla niego była to wiara filozoficzna, którą można rozumieć jako wiarę w przesłanie filozofii, wiarę w służbie odwiecznej mądrości filozoficznej. Heideggera widzi jako gnostyka tajemnej wiedzy o byciu, proroka upadania świata, wizjonera jakiejś nowej filozofii - w sceptycznym i cynicznym znaczeniu. To, co u Heideggera było dla innych przedmiotem fascynacji i inspiracji filozoficznej, to dla Jaspersa jest myślowym kręceniem się w kółko, zniewoleniem własnego myślenia, nieetycznym uwodzeniem niewprawionego w rzemiośle miłośnika mądrości filozoficznej. Píše Jaspers „«Dopytywanie» się jako rzeczywista metoda, którą można sobie refleksyjnie w określony sposób logicznie uświadomić. Albo jako styl mówienia, pisanie i przedstawiania, który wytwarza dramatykę, przy której należałoby się zapytać, co ona oznacza: sugestie prawdziwej drogi, drogi pozornej? Forma napięcia czytelnika, które oczekuje i na końcu nie trafia na obiecane i oto stoi w rozczarowaniu albo zdziwieniu przed tajemniczą pustką? Faktycznie całymi fragmentami to typowe metody argumentacji - wykładanie słów i tekstów. Te ciągle powracające pytania: zdania, słowa, tezy, pojęcia, które nie mówią tego, co oznaczają dla przeciętnego rozumienia, tylko coś innego. Stąd odruch obronny rozwiniętego niezrozumienia, ale właściwe rozumienie nie jest chybione, tylko jest otwartością wypełnioną dziwnymi figurami słownymi, poleceniami, przypowieściami⁷”.

Dla Heideggera pytanie jest pobożnością myślenia. Liturgią myślenia jest nieustanne pytanie, zapytywanie, dopytywanie się. Fenomenologiczne kwestionowanie. Myślenie pytające, kwestionujące zajęte pozy-

⁶ Tamże, Fragment 17, s.46.

⁷ Tamże., Fragment 190, s. 208.

cje, otwiera nową przestrzeń dla pytania. Nie usiłuje gromadzić w spichlerzu gotowej wiedzy, po którą można stale sięgać. Pozytywna destrukcja pytanitwórcza. To wszystko dla Jaspersa jest grą, zabawą, igraniem z obiorcą, pragnącym rozumieć i zrozumieć, przyswoić i korzystać, a nie brać udziału w konkursie pytań bez konkretnych odpowiedzi. Według Jaspersa, u Heideggera brakuje rozwiązań, wyników, ustaleń; brakuje czegoś, na czym można by było się oprzeć. To myślenie jest zawieszone w próżni.

Heidegger w oczach Jaspersa nie odkrywa nic nowego. Powtarza Arystotelesa, Augustyna, Scholastykę, Kierkegaarda, Pascala, Lutra, Eckharta⁸. Stawiane przez niego problemy nie są nowe, lecz należą do skarbcza duchowego metafizyki europejskiej. Podsumowuje dawne filozofie i obwieszcza nową filozofię. Czyni się grabarzem przeszłości i pionierem przyszłości filozoficznej. Kant powiedział, że przed nim nie było filozofii, a Hegel, że po nim nie będzie już filozofii. Heidegger zapowiada koniec pewnej postaci filozofowania. Wszyscy trzej mają rację. Postać filozofii, jaką nadał jej Kant kulminuje to, co było. Po Heglu trudno już sobie wyobrazić, jak filozofia mogłaby się jeszcze rozwinąć. Natomiast w filozofii Heideggera ukrywa się możliwość, jaka postać filozofii mogłaby jeszcze przetrwać w swoim rozwinięciu. Dla Jaspersa taki sposób rozumienia filozofii jest bluźnierstwem, zniewagą dla przeszłości filozoficznej, Zeusowym rzucaniem gromów, wyprawianiem pogrzebu bez zgody innych żałobników, rzucaniem się w otchłan bez spadochronu. Píše Jaspers „To właśnie czyni Heidegger w wielkim stylu: Streszcza całą zachodnioeuropejską metafizykę jako całość, poprzez próbę ukazania jej przewodniego pytania, które dla niej samej (tej metafizyki) przestało już być przedmiotem dociekań. Wydaje mu się, że to pytanie odkrywa, że dokonuje krytycznego przeglądu przez całą metafizykę, poprzez spojrzenie na jej założenie, a zarazem na jej granice, aby je sobie niejako przyswoić i przekroczyć je za pomocą pytania podstawowego (*Grundfrage*), poprzez które (wydaje mu się), że rozpoczyna w obliczu tysiącleci nowe filozofowanie - o ile chce tu nazwę filozofii w ogóle zachować - albo jakieś nowe myślenie, a mianowicie tak, że dostrzega możliwość i konieczność tego myślenia, ale bardziej przygoto-

⁸ Por. tamże, Fragment 143, s. 161.

wuje jego urzeczywistnienie, niż go dokonuje”⁹. Metafizyka Zachodnia - filozofia pierwsza wyczerpała się w swoim rozwinięciu, stała się w końcu filozofią ostatnią. Trzeba dokonać radykalnego zwrotu (*Kehre*). Heidegger obwieszcza nową epokę myślenia filozoficznego. Powtarza za Schopenhauerem, że każdy wielki filozof ma tylko jedną myśl. Tą myślą jest u niego saga o byciu. W *Sein und Zeit* wyłożył egzystencjalną fundamentalną ontologię jako swój dar dla metafizyki Zachodniej, otwierając jednocześnie drogę do niezliczonych filozoficznych rozwinięć. Fundamenty Heideggerowskiej egzystencjalnej ontologii próbowano wykorzystać niemal we wszystkich dziedzinach humanistycznych i duchowych. Z drugiej strony, jest to jedno z najbardziej niezrozumianych i źle rozumianych dzieł, jakie kiedykolwiek powstały w filozofii. Na próżno oczekiwano, że rozwinie on podjęte tam problemy. Tego spodziewał się również Jaspers, który zarzuca mu brak konsekwencji w tworzeniu, a nawet nieetyczność, nieodpowiedzialność, niedojrzałość, chłopięcość¹⁰. Dla niego Heidegger jest Piotrusiem Panem współczesnej filozofii egzystencji, który zaprzepącił wielką szansę rozwinięcia sposobów bycia bytu ludzkiego (*Dasein*), dzięki czemu mógłby osiągnąć filozoficzną dojrzałość. Píše Jaspers: „Filozofia Heideggera jest myślowym obwieszczeniem jednej absolutnej prawdy - w tradycji jest to prawda tego prądu filozofii, który nie odrzucił spuścizny teologii, lecz ją przetworzył. Stąd też to bardzo autorytarne roszczenie, dyktatorska forma wystąpienia.

Stąd ta koncentracja na metafizyce i tylko metafizyce w postaci przewycięzania metafizyki. Stąd też ten dla niektórych fascynujący efekt wywołany przez doświadczenie uczestniczenia w rzeczach istotnych i najważniejszych - ale nie w rzeczach poważnych, tylko w rzeczach wielkich; myśląc nie z egzystencji, tylko z bycia (*Sein*), degradując egzystencję, wywyższając bycie, a następnie prowadząc drogą niezobowiązującą. Dopóki to bycie pozostaje przedmiotem myślenia, sprawą rozumienia, a nie źródłem całości działania i życia, i urzeczywistniania, nie może się ono ani domagać, ani żądać, ani spełniać¹¹. Jaspers w wielu

⁹ Tamże, Fragment 196, s. 212-213.

¹⁰ Por., tamże, Fragment 31, s. 60.

¹¹ Tamże, Fragment 213, s. 228.

miejscach tekstu sugeruje nie tylko to, że fundamentalna ontologia jest pozbawiona egzystencjalnej *praxis*, lecz również, że wyrosła ona z mentalności teologicznej, dogmatycznej, totalitarnej, katolickiego rygoru, pruskiej dyscypliny. W tym też widział źródło politycznych ambicji Heideggera w poparciu dla narodowego socjalizmu. Z drugiej zaś strony, zarzucał mu brak zaangażowania w życie publiczne i polityczne, w ogóle uchylanie się od odpowiedzialności w życiu praktycznym¹². Podobnie krytycznie oceniał Heideggera nastawienie do techniki. Widział w nim strach przed postępem technicznym, demonizowanie techniki. Heideggerowi zaś chodziło o to, żeby technika i natura miały swoje miejsce w myśleniu; żeby technika była sposobem na ujawnienie się istoty natury rzeczy. Pisał: „Elektrownia wodna nie jest zbudowana na nurcie rzeki, tak jak stary most drewniany, który łączy od stuleci jeden brzeg z drugim. To raczej ten prąd rzeki jest wbudowany w elektrownię. Jest tym, czym teraz jest jako nurt, mianowicie dostarczycielem ciśnienia wody”¹⁴. Heidegger był filozoficznym estetą, marzył o krajobrazie usianym wiatrakami, harmonijnie wkomponowanymi w naturalne otoczenie człowieka. Tymczasem widział za oknem elektrownie atomowe. Technika wraz z krajobrazem przemysłowym jawiły mu się przede wszystkim jako gwałcenie istoty natury rzeczy, naturalnego otoczenia człowieka. W opanowywaniu przestrzeni kosmicznej widział wykorzezenie się z ziemi i jej zdradę. Dokopał się do źródła zagrożenia człowieka głębiej niż próbowali to zrobić inni: „Duchowy rozpad świata, ucieczka bogów, zniszczenie ziemi, umasowienie człowieka osiągnęło już wszędzie na ziemi taki rozmiar, że tak dziecinne kategorie jak pesymizm i optymizm są już od dawna śmieszne”¹⁵.

Jaspers pisze: „Moja krytyka Heideggera musi być nieznośna dla kogoś, kto oczekuje jakiegoś zdecydowanego za lub przeciw wobec pewnego duchowego zjawiska. Moje zapiski i sądy będą mu ukazywać

¹² Tamże, Fragment 178, s. 197.

¹³ Por. Tamże, Fragment 162, s. 178.

¹⁴ M. Heidegger: *Aus dem Wesen des Kraftwerks, Die Frage nach der Technik*, w: *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), Herausgeber: F.-H. von Herrmann, Gesamtausgabe 9. Ausgabe letzter Hand, Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 2000, s. 16.

¹⁵ M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe 40, Ausgabe letzter Hand. Herausgeberin: Petra Jäger, Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, s. 29.

jedynie jakąś sprzeczność, która mu poświadczy, że nie rozumiałem przedmiotu. Jedną z przyczyn tej sprzeczności jest to: Między współcześnie żyjącymi myślicielami tylko u niego widzę, że działa w nim jakaś siła, którą widzę niejako w niego wcieloną i (postrzegam ją) jako antagonizm, któremu opłaca się spojrzeć w oczy, podczas gdy cały pozostały filozoficzny obóz jest tak rozmazany, że nie sposób wdawać się w jego krytykę, bo nie natrafia się na substancję. Ale to oznacza jednocześnie wysoką ocenę Heideggera, a zarazem jego negację idącą aż do granicy odwrócenia się ze wstrętem. Uznanie znaczenia jego pism zmusza do ich czytania, ale wewnętrzny sprzeciw podczas czytania prowadzi aż do granicy, tak jakby tu właściwie chodziło o nic i zaraz chciałbym przestać czytać. Ponieważ nie czuję się uskrzydłony, zachęcony, zobowiązany. Ale zrozumienie tej formy umożliwia nie tylko przyjemność z artyzmu. To jest coś więcej: jakaś więź powstała poprzez to, że w końcu poruszamy się na jakimś terenie, na którym mało kogo się spotyka. Tak to czasem odbierałem, tak niegdyś się czułem, a jednak nie wiem, czy dzisiaj się w tym nie łudzę¹⁶. Jaspersa krytyka jest pełna sprzeczności: podziwu i odrzucenia. Jak to się mówi w niemieckim obszarze językowym: *eine Hassliebe*. Nie jest mu obojętny. Heidegger jest do dziś myślicielem, którego się uwielbia lub nienawidzi. Sukces przyznaje mu rację.

Nawet, jeżeli próbuje się go ignorować, to ukrywa się za tym jakieś pozytywne lub negatywne nastawienie. Jest to myśliciel, który nie tylko daje do myślenia, ale wzbudza emocje, nawet, jeżeli jego myślenie wydaje się być pozbawione emocji. Mimo sprzecznych uczuć odczuwa Jaspers głęboką więź z Heideggerem, więź w myśleniu filozoficznym, więź w walce z tym, co sprzeciwia się filozofii, co odziera ją z filozoficzności. Francuski myśliciel i teoretyk literatury Roland Barthes (1915-1980) mówił o literackości literatury, że literatura ma być przede wszystkim literacka, niezależnie od tego, co opisuje i wyraża. Zarówno Heidegger, jak i Jaspers walczyli o to, żeby filozofia była filozoficzna, to znaczy, taka, jak ją kiedyś zapoczątkowali starożytni Grecy i taka, jaka jeszcze była u Kanta i Hegla. Píše Jaspers: „Filozofującym w dzisiejszych czasach wspólne jest to, że żyją w świecie, w którym się ich nie

¹⁶ K. Jaspers: *Notizen zu Martin Heidegger*, dz. cyt., Fragment 226, s. 238-239.

ślucha. Z Heideggerem, moim najgorszym przeciwnikiem wśród współczesnych łączy mnie to, że wydaje mi się odczuwać, że w pewien sposób, choćby nawet w błędny sposób, wie on czym jest filozofia i przeprowadza filozofowanie tak jak ja, a ja, patrząc z jego punktu widzenia, idę jego filozoficzną drogą, ale w błędny sposób. To przecież jest tak, jakbyśmy się - jako przeciwnicy mimo wszystko spotykali przynajmniej w tej krainie, która dziś jest przez świat publiczny nieznana i nie szanowana. Nie może nas łudzić fakt literacki, że nasze książki się sprzedają, nie może łudzić i to, że są kręgi literackie, które się nimi zajmują i nie może łudzić nas też to, że niektórzy «cisi wielbiciiele» piszą nam listy, poświadczające zrozumienie, które nas wzrusza. Nie jesteśmy całkiem sami. To, że spotykamy się w jednej krainie, a z drugiej strony właściwie nie spotykamy, ale przynajmniej przechodzimy obok siebie w tej krainie, do której wstępują dziś nieliczni, to ma dziwną konsekwencję: Liczne krytyki Heideggera, na tyle, na ile się z nimi zapoznałem, wciągają mnie w paradoksalny sposób na jego stronę, nie dlatego, żebym go popierał, tylko dlatego, że sposób tej krytyki nie trafia w to, co wydaje mi się filozoficznie istotne. Są wyjątki prostych i jasnych sądów, które jednak znów tylko dlatego nie zadowolają, że nie wchodzą w myśl filozoficzną¹⁷.

Notatka zdradza łagodniejszy ton krytyki niż poprzednie, nawet współczucie i braterstwo z krytykowanym. Pochodzi ona z czasów, kiedy myślenie obu myślicieli było znane, studiowane, rozpowszechniane i poddawane ocenie. Oceny tego myślenia były w większości nie trafne albo płytkie. Najgorszy jednak był ciągle niewystarczający zasięg jego oddziaływania, i to nie tylko w dziedzinach nauki i życia, lecz również w środowisku filozoficznym. Filozofia pragnie rozjaśniania umysłów i mądrzejszego życia. Jest zawiedziona, kiedy tak nie jest, zwłaszcza w czasach głupoty, czasach nieludzkich. W tekście *Wozu Dichter?* próbuje Heidegger dać odpowiedź na pytanie postawione przez Hölderlina w elegii *Brot und Wein*: „(...) und wozu Dichter in der dürftigen

¹⁷ Tamże, Fragment 239, s. 255.

Zeit?“ (I po co poeta w czasie nędzy?)¹⁸. Na co poeta, kiedy nad światem nadciągnęła noc? Dokąd zmierza jego śpiew? Gdzie będzie on jeszcze słuchany? Dla Heideggera poeta i filozof mają to samo posłanie i dzielą ten sam los. To przesłanie i ten los stają się dramatyczne, a nawet tragiczne, w czasach nędzy. Pisze Jaspers w ostatniej notatce, którą na samym wierzchu wśród innych, znaleziono po śmierci na jego biurku: „Wysoko w górach na rozległym skalnym płaskowyżu spotykają się od dawien dawna filozofowie różnych czasów. Stamtąd spoglądają w dół na ośnieżone góry i jeszcze niżej na zamieszkałe przez ludzi doliny i we wszystkie strony pod niebem, na daleki horyzont. Słońce i gwiazdy są tam jaśniejsze niż gdziekolwiek. Powietrze jest tak czyste, że pochłania wszystko, co mętne, tak chłodne, że nie wzbija się żaden dym, tak jasne, że myślenie wznosi się w nieodgadnione przestrzenie. Dojście tam nie jest trudne. Ten, kto wspina się po wielu drogach, musi być tylko zdecydowany opuścić raz po raz na jakiś czas swoje zamieszkanie, aby na tej wysokości doświadczyć, co właściwie jest. Tam stają filozofowie ze sobą do zdumiewiającej walki bez przemocy. Są pod władaniem sił, które poprzez ich myśli, ludzkie myśli, zmagają się ze sobą. Rozmawiają, słuchają, pytają, mówią w tej jednej przetrzeni, która ich łączy, mimo tych walk. Bo chodzi im o wielką powagę istotnych przedmiotów, które człowiek może dotknąć. Do nich się wspólnie odnoszą. Ich przeciwnictwa idą też głębiej niż jakiegokolwiek skończone cele w zmaganiach materialnych tego świata.

Ale ten płaskowyż, ten wyższy poziom, jest nadal w tym świecie, jest cudem w świecie: ludzie wychodzą myślą ponad wszelką granicę i nie spadają w próżnię. Wydaje się, że dziś nie można tam nikogo już spotkać. Mnie się jednak wydawało, szukając daremnie we wiecznych spekulacjach ludzi, którzy uważali je za ważne, jakoby spotkał jednego i nikogo więcej. Ale ten jeden był moim uprzejmym wrogiem. Bo siły, którym służyliśmy, nie dawały się pojednać. Wkrótce okazało się, że nie potrafiliśmy wcale ze sobą rozmawiać. Radość stała się bólem, dziwnie

¹⁸ M. Heidegger: *Wozu Dichter?*, w: Holzwege, Gesamtausgabe 5, Ausgabe letzter Hand, Herausgegeben von F.-W. Herrmann, Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 2003, s. 269-321.

beznadziejnym, tak jakby zaprzepaszczona została jakaś możliwość, która była blisko, w zasięgu ręki. Tak przeżyłem Heideggera. Dlatego uważam krytyki, których doświadczył, ogólnie za nie do zniesienia, ponieważ nie odbywają się one na tamtej płaszczyźnie, tam wysoko. Dlatego szukam takiej krytyki, która stałaby się rzeczywista w substancji samego myślenia, walki, która przełamałaby niekomunikatywność tego, co niepojednalne, solidarności, która jest jeszcze możliwa między najbardziej obcym, tam, gdzie chodzi o filozofię. Taka krytyka i taka walka jest być może niemożliwa. Chciałbym spróbować pochwycić jedynie jakiś jej cień”¹⁹. Krytyka ma sens, jeżeli krytykowany ma możliwość odpowiedzi. Jaspers nie dał tej szansy Heideggerowi. Może potrzebował tej rozmowy dla siebie samego. Czym są Notatki Jaspersa o Heideggerze? Krytyką lepiej znającego się na rzeczy? Dobrymi radami przyjaciela? Karcącymi uwagami starszego brata? Spostrzeżeniami kolegi bardziej doświadczonego w świecie? Jak przyjąłby je Heidegger, gdyby się z nimi zapoznał? Z oburzeniem? Z pokorą? Z obojętnością? Z namysłem? Sam Heidegger wie to najlepiej, kiedy jest teraz w mieszkaniu swojego nieba i nie chce, żeby go niepotrzebnie niepokoić. Dlatego te notatki nie są słuszną lub niesłuszną krytyką Heideggera. One dotyczą właściwie samej istoty filozofii, która musi pozostać swoim własnym myśleniem i rozwinięciem, w rozmowie ze swoją historią.

Summary

Philosophy is no quiet wisdom, but arouses strong emotions and divides into opposing camps. In history there have been major philosophical schools, but great friendships between philosophers have been rare. Jaspers and Heidegger met in 1920 at Husserl's and for several years were friends and nurtured hopes of a cooperative of the philosophy. Despite the diversity of their ways of thinking, the relationship lasted until 1933 and fell apart when Heidegger turns to the national socialism. In all these years Jaspers perceived Heidegger more and more as a philosophical opponent and had subjected his personality and his way of thinking of a sharp criticism. This criticism, included in *Notizen zu Martin Heidegger*, was released 1978, only after the death of both of them, could be summarized as “uncommunicative, unworldly, godless”. Despite the negative assessment of his thought Jaspers felt a deep connection with Heidegger, almost an admiration for him, whom he regarded as one of the greatest contemporary philosophers.

Key words: Jaspers, Heidegger, relationship, criticism, philosophical opponent.

¹⁹ K. Jaspers: *Notizen zu Martin Heidegger*, dz. cyt., Fragment 252, s. 263.

KATARZYNA TUSZYŃSKA

SNS PAN, Warszawa

PROBLEMATYKA KOBIECOŚCI W FILOZOFII SIMONE DE BEAUVOIR

„Na wpół ofiary, na wpół współniczki - jak wszyscy” - te słowa Sartre’a odnoszące się do kobiet, które Simone de Beauvoir uczyniła mottem *Drugiej płci*, z pozoru niewiele znaczące czy nawet puste, wyrażają prawdę kobiety jako *egzystującego*. Podobnie, jak każdy *egzystujący*, samica człowieka nie jest nosicielem żadnej treści, która wypływałaby z faktu, że przyszła na świat jako osobnik takiej, a nie innej płci. Mimo to sam termin „kobieta” niesie w sobie różnorodne, pozytywne i negatywne, znaczenia. Są to sensy konstytuujące to, co powszechnie nazywa się kobiecością i co ma być rzekomo uosabiane przez każdą poszczególną jednostkę płci żeńskiej. Nie można zaprzeczyć, że owe treści istnieją. Bardziej istotne wydaje się pytanie o to, w jaki sposób istnieją. Czy są zakorzenione w samej jednostce, w jej „naturze”, czy, być może, stanowią pewien wzorzec kulturowy?

Beauvoir nie może zgodzić się na esencjonalistyczne rozwiązanie kwestii kobiecej. Wszystko, co powiedziano o kobietach w ogóle, czego się od kobiet oczekuje, jest zespołem sensów wypracowanym w ramach kultury i społeczeństwa, kształtowanym przez historię i określone interpretacje faktów biologicznych. Schematy kobiecości żyją w świadomościach jednostek i społeczeństw, wpływając na sposób postrzegania *egzystującego* w jego wymiarze ontologicznym, społecznym, psychologicznym, politycznym i ekonomicznym. Dlatego też kształtują sytuację, w jakiej jednostka płci żeńskiej rodzi się, przechodzi przez proces socjalizacji pierwotnej i wtórnej, funkcjonuje w środowisku i w końcu umiera. Jak pokazuje Beauvoir, bycie „jak wszyscy” napotyka w owej sytuacji przeszkodę.

Wolność ontologiczna nie jest równoznaczna z wolnością społeczną czy emocjonalną. Sytuacja kobiety, z góry wpisująca w nią określone treści, utrudnia realizację charakterystycznej dla każdego istniejącego

struktury *pour-soi'* i zamyka tym samym drogę do transcendencji. Sytuacja ta jest w dużej mierze niezmienna, gdyż wyznacza ją nieśmiertelna, choć bliżej nieokreślona „kobiecość”, czyli to wszystko, co ludzki osobnik płci żeńskiej powinien reprezentować, aby mieć prawo nazywać się kobietą. Sytuacja kształtowana przez ideę „kobiecości”, bez względu na to, czy jej konsekwencją będzie wyniesienie czy poniżenie kobiety, jest sytuacją Inności.

Ukazanie się *Drugiej płci* wywołało skandal i oburzenie także w środowisku francuskich intelektualistów. Przez niektórych książka została uznana za pornograficzną, a Camus mówił, że Beauvoir obraziła francuskiego mężczyznę. Zamierzeniem autorki było dokonanie egzystencjalistycznego opisu sytuacji kobiety. Jednak źródłem oburzenia odbiorców stało się odważne zdemaskowanie mitu „kobiecości”, a więc mitu Inności kobiety. Beauvoir rozkłada pojęcie „kobiecości” na czynniki pierwsze, wykazuje jego źródła i konsekwencje. Ten wątek twórczości Beauvoir wzbudzał do tej pory największe zainteresowanie. Jednak koncepcja autorki posiada nie tylko stronę negatywną, krytyczną, ale także konstruktywną, czego już nie dostrzega się tak często. Aktualne pozostaje pytanie postawione przez Nancy Bauer: jeśli bowiem kobieta jest tworem sztucznym i nienaturalne są jej relacje ze światem i z innymi, to czym być powinna i jakie powinny być jej społeczne stosunki? Kim stanie się kobieta, gdy przezwycięży męskie fantazje i pragnienia?² .

Odpowiedzi należy szukać w ogólnej koncepcji życia społecznego, jaką kreśli Beauvoir, a w szczególności w koncepcji relacji międzyludzkich, zwłaszcza miłości. Beauvoir stwarza bowiem w ramach egzystencjalizmu miejsce na intersubiektywność, i tym samym czyni miłość możliwą. Sartre, przynajmniej we wczesnej fazie twórczości, uznał, że konflikt jest podstawą relacji z innymi. Tak zatem żaden kontakt ze współ-istniejącym nie jest możliwy ze względu na strukturę Inny-Tożsamy. Dlatego też wielu badaczy uznaje, że Sartre stał na stanowisku solipsyzmu, czemu jednak sam filozof stanowczo zaprzeczał. Karen Vintges wprowadza nawet rozróżnienie pomiędzy „emocjonalnym” i

¹ „Byt-dla-siebie” - termin używany przez Sartre’a na określenie świadomości; przeciwieństwo rzeczy, tj. „bytu-w-sobie”.

² Por. N. Bauer: *Simone de Beauvoir, philosophy, and feminism*. New York 2001, s. 201.

„intelektualnym praktycznym solipsyzmem” Sartre’a³. Beauvoir przełamała solipsyzm, odrzucając jego emocjonalne konsekwencje przy jednoczesnej akceptacji wersji intelektualnej. Odrzuca więc założenie, że dwie świadomości nie mogą się „spotkać”. Autorka podkreśla zdecydowanie, że *egzystujący* mogą wchodzić ze sobą w relacje i mogą to być relacje pozytywne. Zanim jednak prześledzimy kwestie relacji międzyludzkich, należy się wcześniej odnieść do koncepcji samej jednostki, która w owe relacje wchodzi.

Chociaż sama Beauvoir pozbawia się autonomii na gruncie filozoficznym i określa się przede wszystkim jako literat, to jednak niektórzy badacze twórczości Beauvoir, np. Margaret A. Simons, wskazują na fakt, że niektóre, istotne dla sartreizmu, kwestie pojawiają się najpierw u Beauvoir, a dopiero potem u samego Sartre’a. Oryginalna myśl autorki oddziaływała nie tylko na fakt podjęcia danych problemów przez filozofa, ale także na ewolucję jego poglądów i rozwiązań w kierunku często zupełnie przeciwnym do tego, jaki pierwotnie wyznaczył Sartre. Simons proponuje nowe ujęcie twórczości Sartre’a i Beauvoir jako całości, której nie można rozbić na części. W ten sposób Beauvoir jawi się nie tylko jako kontynuatorka, ale jako współautorka systemu. Simons pisze: „Studia nad twórczością Beauvoir potwierdziły moje początkowe wrażenie, że wyraża ona zainteresowania i perspektywy różne od sartreowskich, ale co najmniej w części przejęte przez Sartre’a w jego późniejszych pracach”⁴. I dodaje: „Tak jak w przeszłości było oczywiste, że prace Beauvoir nie mogą być właściwie zrozumiane bez odniesienia ich do twórczości Sartre’a, tak obecnie powinno być równie oczywiste, że żadne właściwe zrozumienie rozwoju stanowiska Sartre’a nie jest możliwe bez rozważenia prac Beauvoir, które miały na niego ogromny wpływ”⁵. Analiza wczesnej twórczości literackiej Simone de Beauvoir, jakiej dokonała Simons, filozoficzne treści *Drugiej płci* i *Bytu i Nicości* oraz pamiętniki Beauvoir mogą wskazywać na trafność takiego podej-

³ Por. K. Vintges; *Philosophy as passion: the thinking of Simone de Beauvoir*. Bloomington, Ind 1996, s. 61.

⁴ M. A. Simons; *Beauvoir and The second sex: feminism, race, and the origins of existentialism*. Lanham, Md 1999, s. 43 (tłum, własne).

⁵ Tamże, s. 54 (tłum, własne).

ścia. Problemem tak dokonanej interpretacji jest fakt, że Simone de Beauvoir pozostawiła po sobie niewiele dzieł filozoficznych w ścisłym tego słowa znaczeniu. Poza tym sama autorka wielokrotnie wskazywała na filozoficzny wpływ Sartre'a na swoją twórczość. Nigdy nie uznawała się za filozofa, lecz za literata. Właśnie *Druga płeć* jest, według niej, esejem a nie pracą filozoficzną. Należy jednak zwrócić uwagę na specyficzny sposób rozumienia terminu „filozofia” i „filozof”. Zdaniem Beauvoir, filozofem jest ten, kto buduje system, czego ona nie robi. Dlatego też wszelkie oddziaływanie filozoficzne mogło wyjść tylko od Sartre'a. Podobne stanowisko odnajdujemy w drugim tomie wspomnień autorki. „Jednakże nie uważałam się za filozofa; wiedziałam, że ta łatwość wchodzenia w każdy tekst bierze się właśnie z braku myśli oryginalnej. W tej dziedzinie umysły rzeczywiście twórcze są tak nieliczne, że nie warto pytać, dlaczego nie starałam się do ich grona dostać (...)”⁶. Nie zaprzecza natomiast, że oboje z Sartrem wpływali na siebie poprzez dyskusje i krytykę swych powstających prac⁷.

Simons wskazuje na następujące obszary myśli Beauvoir, które później znalazły odzwierciedlenie w systemie Sartre'a: problem relacji z Innym i problem sytuacji, w której jednostka jest osadzona, jako ograniczającej jej wolne działania. Wydaje się, że podział ten można rozszerzyć na trzy sfery. Po pierwsze: zagadnienie Innego i stosunku *egzystującego* do Innego. Po drugie: problem indywidualnej wolności i jej indywidualnych ograniczeń (tutaj przede wszystkim wpływ przeszłości, doświadczeń dzieciństwa czy konstytucji psychofizycznej przy dostrzeżeniu znaczenia cielesności). I po trzecie: problem wolnego wyboru dokonywanego w sytuacji oraz ograniczeń, jakie owa sytuacja może na tenże wybór nakładać (chodzi tu przede wszystkim o kontekst społeczny i historyczny). Zagadnienia te nie tylko wyglądają inaczej u Beauvoir i Sartre'a, ale również można przyjąć, że to Beauvoir pierwsza zwróciła na nie uwagę i je podjęła. Wpłynęła tym samym na podjęcie ich przez Sartre'a. W wielu wypadkach dokonana przez nią interpretacja miała znaczenie dla przekształcenia poglądów filozofa. Dlatego też

⁶ S. de Beauvoir: *W sile wieku*. Warszawa 1964, s. 223.

⁷ Por. Beauvoir interview (1979) w: M. A. Simons: *Beauvoir and The second sex...* Lanham, Md 1999, s. 9.

omawiając kwestie jednostki należy zwrócić uwagę na wzajemne relacje koncepcji Sartre'a i Beauvoir.

1. Istnienie. Analizując problemy zawarte w *Drugiej płci* i *Bycie i nicości* można dostrzec, że sposób ujęcia człowieka u obu autorów znacznie się różni. Sartre rozpatruje *egzystującego* jako samodzielną jednostkę, natomiast Beauvoir kładzie nacisk na relacje, w jakie wchodzi on z innymi jednostkami. Właśnie w kontekście tych stosunków rodzi się problem Innego. Podstawą relacji między *egzystującymi* i punktem wyjścia badań nad człowiekiem Simone de Beauvoir czyni „egzystencjalną strukturę” jednostki. Ponieważ jest ona czymś pierwotnym, należy najpierw dokonać egzystencjalnego ujęcia istoty ludzkiej. Wyprzedza ono wszelkie inne ujęcia. Człowiek w sensie psychologicznym, społecznym czy biologicznym może być rozważony dopiero po wykryciu tej „egzystencjalnej struktury”. Podobne spojrzenie na indywidualnego *egzystującego* odnajdujemy w *Bycie i nicości*. Sartre podkreśla wręcz, że człowiek jest czymś innym na gruncie filozofii, a czymś innym dla nauk takich jak: biologia, psychologia, fizjologia itd. Stanowi zupełnie inny przedmiot badań, a i dyscypliny te posługują się odmiennymi metodami. Każda z dyscyplin nauk szczegółowych poznaje istotę ludzką tylko na pewnej płaszczyźnie, w określonym aspekcie. Nie może więc dać pełnego obrazu *egzystującego*. Nauki szczegółowe nie badają ludzkiego istnienia nie tylko dlatego, że wynika to z ich niemocy w tej kwestii, ale przede wszystkim dlatego, że, jak już zostało powiedziane, stanowi ono inny przedmiot badań niż człowiek w sensie np. biologicznym. Dlatego tak istotne wydaje się wykrycie struktury, o której pisze Simone de Beauvoir. Zwłaszcza, że jak dodaje Sartre, takie poznanie jest bardziej pierwotne niż poznanie naukowe, stanowi zupełnie inny, bardziej podstawowy poziom poznania. Człowiek jawi się więc jako byt wyjątkowy w świecie przyrody, a o wyjątkowości tej stanowi struktura jego istnienia.

Simone de Beauvoir powtarza za Sartrem, że „(...) istota ludzka, ujmowana w swej czystej podmiotowości, jest niczym”⁸, czyli, że jest bytem, w którym esencja nie może poprzedzać egzystencji. Sartre dodałby, że jest jedynym takim bytem. Na tym właśnie polega wyjątko-

⁸ S. de Beauvoir: *Druga płeć*, t. I: *Fakty i mity*. Kraków 1972, s. 361.

wość człowieka wśród innych bytów. Ponieważ istnienie jest czymś bardziej pierwotnym niż istota, autorka określa treść słowa „być”. Słowo to ma znaczenie dynamiczne. „(...) być oznacza stać się, a więc tak zostać ukształtowanym, jakim się dziś objawiam (...)”⁹. Bycie, czyli stawanie się, ma miejsce z woli i poprzez samego *egzystującego*. Stawanie się to nadawanie treści swemu własnemu istnieniu. Właśnie ta beztreściowość wydaje się odgrywać rolę pierwszoplanową u Simone de Beauvoir. Również Sartre na ten właśnie aspekt istnienia kładzie nacisk w *Egzystencjalizm jest humanizmem*. „(...) człowiek najpierw istnieje, zdarza się, powstaje w świecie, a dopiero później się definiuje. Człowieka w pojęciu egzystencjalisty nie można zdefiniować dlatego, że jest on pierwotnie niczym. Będzie on czymś dopiero później, i to będzie takim, jakim się sam uczyni”¹⁰. Jednak określając świadomość w *Bycie i nicości* dokonuje innego rozkładu akcentów. Świadomość stanowi „Byt dla siebie”, w przeciwieństwie do bytu przyrodniczego, który jest „Bytem w sobie”. Świadomość jest brakiem tożsamości ze sobą, podczas gdy byt materialny jest pełnią tożsamości. Dlatego o bycie można powiedzieć tylko tyle, że „jest natomiast świadomość nigdy „nie jest”, zawsze się „staje”. Simone de Beauvoir, wyjaśniając „stawanie się” *egzystującego*, pomija najniższy, ontologiczny poziom procesu. Wydaje się więc, że akceptuje rozwiązanie tej kwestii dokonane przez Sartre’a. Świadomość jako brak tożsamości stanowi byt przejrzysty, w którym może wytworzyć się „szczelina” pozwalająca na dystans poznawczy wobec siebie i rzeczywistości zewnętrznej. Byt materialny jest nieprzejrzysty, masywny, zgęszczony. Dlatego może stać się jedynie przedmiotem poznania, nigdy podmiotem. *Egzystujący* zaś stanowi jedno i drugie. „Szczelina” i dystans sprawiają, że świadomość przechodzi z jednej swej postaci w drugą. Oczywiście proces ten ma charakter aktywny. Simone de Beauvoir czyni przedmiotem swych rozważań stronę bardziej praktyczną, konkretną samokształtowania się *egzystującego*. Człowiek dokonuje konstrukcji siebie dzięki różnym życiowym projektom, dzięki swoim czynom. Dlatego nie jest niczym więcej niż tym, co uczynił. Co

⁹ Tamże, 36.

¹⁰ Jean-Paul Sartre, *Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 2001, 131.

ważne, człowieka nie wyznacza nigdy perspektywa tego, co mógłby zrobić, ale tylko tego, co już zrobił. Tylko to stanowi jego miarę. Człowiek jest tym, czym jawi się obecnie. Być może jutro to się zmieni, ale ponieważ „(...) możliwe nie sięga dalej niż rzeczywiste

(...)”¹¹, to określając, czym „jest” *egzystujący*, trzeba ująć go w perspektywie terażniejszości. Ponieważ człowiek pierwotnie w swej treści jest niczym, to nie istnieje żadna hierarchia dana z góry. Tę hierarchię ustalają dopiero ludzkie działania, a „(...) zasługę trzeba zdobywać nieustannie (...)”¹². Takie „zdefiniowanie” *egzystującego* poprzez jego dokonania nie zmienia oczywiście faktu, że każdy jego projekt rzutowany jest w przyszłość. Z punktu widzenia ludzkiej działalności człowiek rozważony musi być w perspektywie przyszłości. Później autorka znacznie zmodyfikuje swe wcześniejsze twierdzenia i, przynajmniej w odniesieniu do kobiety, zacznie ujmować jednostkę nie tylko w perspektywie przyszłości, ale także jej możliwości i tego, czym mogłaby się stać.

2. Istniejący wobec współ-istniejącego. Simone de Beauvoir wprowadza dwa niezwykle istotne pojęcia sartreizmu - Inny i Tożsamy. Jak wykazuje Simons, problem ten pojawia się we wszystkich literackich pracach Beauvoir. Dopiero później relacja Inny - Tożsamy została wykorzystana przez Sartre'a w *Bycie i Nicości*. Ma ona charakter wieloaspektowy. Przede wszystkim, jak pokazuje autorka *Drugiej płci* (posługując się szerokim materiałem antropologicznym i historycznym), alternatywizm jest zasadniczą cechą myśli ludzkiej. Ta dwoistość tkwiąca w ludzkiej świadomości znajduje odbicie w mitologiach, religiach i organizacji społeczeństw pierwotnych, gdzie mamy do czynienia z odwiecznym przeciwstawieniem, np. księżyc - słońce, dobro - zło, Uran - Zeus itd. Przekłada się ona na relację pomiędzy świadomościami. Inny jest więc świadomością uprzedmiotowioną przez drugą świadomość, określającą się jako Tożsamy. Nawet gdy Inny uzna się za Innego, to nie określa on tym samym Tożsamego. Jest odwrotnie: to Inny staje się Innym przez uznanie się Tożsamego za Tożsamego. Jednak role mogłyby się odwrócić, dlatego konieczne jest, aby Inny uznał się za Innego. Ale żaden podmiot nie godzi się ód razu na określenie siebie jako to, co nie-

¹¹ S. de Beauvoir: *Druga płeć*, t.I: *Fakty i mity*. Kraków 1972, s. 361.

¹² Tamże, s. 304.

istotne. Każda bowiem świadomość przeciwstawia innej świadomości podobne żądania. *Egzystujący* uznany za Innego, zanim sam się takim określi, określa się jako Tożsamy i wskazuje „swoich” Innych. Podróżny wśród obcych dostrzega ze zdumieniem, że to on uznawany jest za obcego. Autorka mówi, że „(...) nawet zapracowany i zastraszone niewolnik uważa sam siebie za najbardziej istotnego; dzięki dialektycznemu odwróceniu, nieistotnym wydaje mu się pan”.

Podmiot może albo zgodzić się na rolę Innego, nieistotnego, choć jak pisze Simone de Beauvoir, nie przychodzi mu to łatwo, lub na zasadzie wzajemności odpowiedzieć reifikacją Tożsamego, uczynić go przedmiotem, a siebie podmiotem. Jako świadomość, odczuwając w sobie brak Bytu, *egzystujący* stanowi jego negację. Jeśli Bytem, przedmiotem uczyni inną świadomość (a tak się zazwyczaj dzieje), to odkryje siebie jako podmiot tylko negując przedmiot, spychając go do sfery wszystkiego tego, co Inne. Dlatego też kwestią zasadniczą staje się rozstrzygnięcie, kto zajmie jaką pozycję. Nie czyniąc z siebie podmiotu, *egzystujący* pozwala się uprzedmiotowić, Inny staje się zagrożeniem - może doprowadzić do odwrócenia relacji. Dlatego stosunki między ludźmi zawsze zasadzają się na opozycji przedmiot - podmiot czy też Inny - Tożsamy. Relacja dwu świadomości nigdy nie jest równorzędna. Inny jest Innym, a świadomość tak go określająca Innym nie jest. Jest Tożsamym. Ta relacja jest podstawą istnienia świadomości. Dzięki niej odkrywa ona swą podmiotowość. Pierwotna tendencja do władania innymi świadomościami, chęć narzucenia swej przewagi prowadzi w wypadku spotkania się dwóch istot ludzkich albo do podporządkowania się jednej z nich, albo, gdy żadna ze stron nie rezygnuje ze swych dążeń, do wytworzenia się przyjaznego lub wrogiego stosunku między nimi. W każdym wypadku jest to jednak stosunek pełen napięcia. Ale relacja Inny - Tożsamy nie jest nie do pokonania. Autorka tak opisuje proces uznania wzajemności stosunków: „Można ten dramat przewyciężyć: niech tylko każda jednostka rozpozna się swobodnie we wszystkich innych; niechaj wszyscy - ja i inny, inny i ja - ustawią się dialektycznie jako podmiot i przedmiot jednocześnie. Przyjaźń, wielkoduszność to praktyczny wyraz *

¹³S. de Beauvoir: *Druga pleć*, t. I: *Fakty i mity*. Kraków 1972, s. 220.

wzajemnego uznania dwu wolności. Dzięki nim człowiek odnajduje się w swej prawdzie, spełnia się najdoskonalej (...)”¹⁴.

Z drugiej strony, wzajemność nie jest tu zasadą o charakterze bezwzględny. Jak zauważa autorka, pan i niewolnik połączeni są zależnością i potrzebą ekonomiczną, jednak „(...) pan nie podkreśla faktu istnienia tej potrzeby, rozporządza on władzą zaspokajania potrzeb i nie przekazuje jej; odwrotnie niewolnik - w swej zależności, u podstaw której leży nadzieja lub strach - czyni z potrzeby, jaka wiąże go z panem, integralną część samego siebie; nasilenie potrzeby, nawet jeśli jest jednakowe po obu stronach, działa zawsze na korzyść ciemieży, przeciwko ciemiezonemu (...)”¹⁵. Simone de Beauvoir wprowadza kategorię Absolutnego Innego, przez co modyfikuje heglowską relację. Oznacza to, że nie odrzuca zupełnie sytuacji, w której jedna z jej stron zostanie uprzedmiotowiona i, co więcej, sama się uprzedmiotowi.

Takim wyjątkiem, wymykającym się dialektyce pana i niewolnika, jest najszersze uogólnienie Inności i Tożsamości, obejmujące rozdział płci. Stosunki między płciami nie przewidują wzajemności. Wkracza w nie bowiem kategoria Absolutnego Innego. Kobieta została uznana za Innego i sama się nim określiła. Stała się tym samym Absolutnym Innym. Samica człowieka nigdy nie istnieje w sensie neutralnym. Mężczyzna, na pewnej skali tożsamości, stanowi zarazem neutralny punkt środkowy jak i punkt skrajnie dodatni, oznaczający męskość. Osobnik płci męskiej reprezentuje absolutny typ ludzki; jest punktem odniesienia. Dlatego nie jest niczym niezwykłym bycie mężczyzną, a ludzkość jawi się w społecznej i jednostkowej świadomości jako rodzaju męskiego. Gdy mówimy „człowiek”, przed oczyma staje nam osobnik płci męskiej. Kobieta zaś jest tylko biegunem przeciwnym, ujemnym, nie ma w niej neutralności. Nie ma też obiektywizmu. W subiektywności zamykają kobietę jajniki i macica. Mężczyźnie wydaje się, że patrzy na świat obiektywnie. Z tym obiektywnym światem ma dla niego związek jego ciało. Zapomina, że także on posiada gruczoły. Dlatego kobieta określana jest dopiero w stosunku do neutralnego punktu, jakim jest mężczyzna. Nie posiada samoistnej egzystencji. Fakt ten znajduje wyraz nawet

¹⁴ Tamże, s. 220.

¹⁵ Tamże, s. 31.

w systemie językowym. Słowo „człowiek” w wielu językach oznacza również mężczyznę. Na określenie kobiety ukuto osobny termin.

Kobieta mogła wprowadzić element wzajemności w swe stosunki z mężczyzną, korzystając z faktu, że stanowi wraz z nim pewną całość, której obie części są sobie potrzebne. Tak się jednak nie stało. To, iż mężczyzna reifikuje kobietę, nie jest zaskakujące (reifikacja drugiej świadomości jest reakcją zwyczajną). Tożsamy broni w ten sposób swych interesów zarówno na grancie ontologicznym (jako podmiot), psychologicznym i bardziej praktycznym (jako właściciel, władca). Dzięki kobiecie, podobnie jak dzięki własności czy niedostępnej przyrodzie, mężczyzna może odnaleźć się w przedmiocie, którym sam nie jest. Może odnaleźć to, czego brak odczuwa. Dzięki temu wyzwala swą transcendencję, staje się podmiotem.

Zagadnieniem centralnym, wokół którego *Druga płeć* została zbudowana, jest pytanie, dlaczego kobieta jako świadomość tak łatwo godzi się na uprzedmiotowienie, i dlaczego ze swej przedmiotowej pozycji niewolnika nie zreifikowała pana. Simone de Beauvoir pozostaje wierna egzystencjalizmowi i nie chce pozbawić jednostki wolności wyboru. Decyzja podejmowana jest w sytuacji, ale zawsze w sposób autonomiczny. Zależność kobiety od mężczyzny wydaje się tak naturalna, że nie odwracalna. Jednak, jak pisze autorka, „(...) natura jest nie mniej zmiennym czynnikiem niż rzeczywistość historyczna. Jeśli stwierdzimy, że kobieta rozpoznaje się jako «nieistotne», które nigdy nie powraca do roli «istotnego», to dlatego, że ona sama nie powoduje tego powrotu”¹⁶. Kobiety nie odwzajemniają się Tożsamemu, określając go Innym. Nie tworząc solidarnej wspólnoty, nie mogą zbudować opozycji. „(...) Żyd lub Murzyn-fanatyk mógłby śnić o zdobyciu tajemnicy bomby atomowej i stworzeniu ludzkości całkowicie żydowskiej lub całkowicie czarnej: ale kobieta, nawet we śnie, nie mogłaby marzyć o eksterminacji mężczyzn”¹⁷.

W tej sytuacji pytanie podstawowe dotyczy podłoża kształtowania się relacji międzyludzkich. *Egzystujący* nie ma dostępu do *pour-soi* współ-istniejącego. Może jedynie spostrzec jego istnienie-w-świecie,

¹⁶ S. de Beauvoir: *Druga płeć*, t. I: *Fakty i mity*. Kraków 1972, s. 30.

¹⁷ Tamże.

czyli osadzenie w sytuacji. Tylko wcielenie na intelektualnym poziomie pozwoliłoby na spotkanie dwóch świadomości w ich czystej obecności. Intelektualny praktyczny solipsyzm zaprzecza jednak możliwości poznania podmiotowości Innego jako takiego. Bezpośrednią konsekwencją tego stanowiska jest uznanie przez autorkę, że niczyjemu sądowi wartościującemu nie może zostać nadany status powszechności, a żadna generalna teoria moralna nie ma racji bytu. Nikt bowiem nie ma prawa mówić w imieniu, ani za współ-istniejącego. Na tym poziomie stanowisko Beauvoir właściwie nie różni się od stanowiska Sartre'a. Jednak intelektualny solipsyzm nie idzie w parze z solipsyzmem emocjonalnym. Fakt, że odniesienie się do *egzystującego* na gruncie intelektualnym nie jest możliwe nie oznacza, że niemożliwe jest także „spotkanie” współ-istniejącego w wymiarze emocjonalnym czy fizyczno-emocjonalnym. Emocja jawi się jako psychofizjologicznie pozytywny akt świadomości. *Egzystujący* akceptuje fakt, że jest zależny od istnienia innych wokół niego i wchodzi z nimi w moralne relacje. Nie oznacza to jednak, że wyzbywa się swojej wciąż aktualnej „natury *pour-soi*”. Beauvoir udało się rozwiązać dylemat teorii Sartre'a, tj. niemożność intersubiektywnej i szczerzej relacji ze *współ-egzystującym*, bez eliminowania sedna sartre'owskiego praktycznego solipsyzmu. Szczególnie ważne dla rozwiązania kwestii kobiecej wydaje się spojrzenie autorki na miłość. Ale nie miłość w wypaczonej formie, jaką jest miłość narcystki, kochanki i mistyczki, ale w formie postulowanej, takiej, jaką miłość powinna przyjmować.

3. Miłość. Zagadnienie miłości pojawia się wprost w twórczości Beauvoir w *Must we burn Sade?*. Miłość przedstawia się tu jako połączenie, zjednoczenie, co w wypadku markiza de Sade nie było możliwe. Autorce jest go żal z powodu jego emocjonalnej izolacji. Preferencje markiza były jedynie nieudaną próbą rekompensaty emocjonalnej ułomności. Ale trzeba jednocześnie uznać, że Sade ma odwagę pokazać seksualność jako formę egoizmu, okrucieństwa i tyranii. Wskazuje na fakt, że interesy ludzi są często nie do pogodzenia i zwraca uwagę na ten wymiar relacji międzyludzkich, który narzuca się ze zbyt wielką siłą, aby został stłumiony - na relację pan - niewolnik. Stawia w ten sposób problem Innego (choć trzeba przyznać, że w wariacie skrajnym) i

ujawnia sedno konfrontacji pomiędzy człowiekiem-podmiotem a człowiekiem-przedmiotem. Zdaniem Beauvoir, odkrycie tej warstwy miłości i życia społecznego w ogóle jest niezwykle ważne. Aby przezwyciężyć stan permanentnej izolacji jednostek, należy najpierw go rozpoznać¹⁸.

Ideę miłości jako połączenia odnajdujemy także w *Drugiej płci*, choć pojawia się ona w sposób bardziej pośredni. Kluczowym staje się tu pojęcie „wielkoduszności”, bez której szczerza miłość nie jest możliwa. Ideały romantycznej miłości są niewystarczające, gdyż wskazują tylko na fakt zjednoczenia, a to za mało. Miłość pojawia się jako moralna postawa, w której człowiek przyjmuje swoją ontologiczną wolność i jednocześnie wielkodusznie otwiera się na drugiego *egzystującego* (zarówno na poziomie świadomościowym, jak i cielesnym). Istniejący ma w swoim pragnieniu egzystencji skłonność do wykorzystywania współistniejącego jako lustra, w którym może oglądać swe odbicie, czy też jako rozszerzenia, dopełnienia samego siebie. Jeśli jednak weźmie pod uwagę i przyjmie swój ontologiczny brak Bytu, swoją nicość i swoje położenie w świecie, może „spotkać” drugiego *egzystującego*. Jeśli zaakceptuje siebie i współistniejącego jako oddzielną, wolną, ludzką indywidualność i nie będzie próbował używać go do zapełnienia swojej nicości, wtedy miłość, zmysłowość i czułość są możliwe. Struktura relacji Inny - Tożsamy jest nadal obecna i nienaruszona, gdyż *pour-soi* stanowi zawsze podstawę naszej egzystencji. Dlatego też musi być wciąż na nowo przełamywana, a miłość jako moralna postawa musi być bezustannie potwierdzana. Z założeń egzystencjalizmu wynika bowiem, że człowiek powinien sam kształtować swoje relacje z innymi. Miłość, przyjaźń nie są stanem „naturalnym” międzyludzkich stosunków; nie są dane z góry, raz na zawsze, ale muszą być ustanawiane wciąż od nowa. Karen Vintges uważa, że egzystencjalizm nie wzbudza kontrowersji dlatego, że nie pokłada nadziei w istocie ludzkiej, ale dlatego, że wymaga od niej nieustannego wysiłku¹⁹.

Istotną rolę odgrywa tu także miłość seksualna. Dla Beauvoir jest to wyzwolenie ze swej własnej, zamkniętej obecności i spełnienie bezpo-

¹⁸ Por. K. Vintges: *Philosophy as passion: the thinking of Simone de Beauvoir*. Bloomington, Ind 1996, s. 47.

¹⁹ Tamże, s. 61.

średniego kontaktu z drugim *egzystującym*. W postulowanej formie jest to doświadczenie siebie i Innego jako podmiotu i przedmiotu jednocześnie. W filozofii Sartre'a Inny może stanowić dla Tożsamego tylko i wyłącznie przedmiot. Niemożność „spotkania” drugiego *egzystującego* jako podmiotu sprawia, że również próby osiągnięcia tego poprzez miłość fizyczną są daremne. Podmiotowość Innego, jego wolność, wymyka się drugiej świadomości. W sadyzmie dopełnia się porażka seksualnej miłości. Podczas gdy dla Beauvoir miłość i sadyzm przeciwstawiają się sobie, to Sartre traktuje sadyzm jako krańcową, patologicznie rozszerzoną formę miłości. Z drugiej strony człowiek pragnie usprawiedliwić swoje istnienie i chce raczej „być” niż „egzystować”, przekraczać siebie. Dlatego często pragnie stać się przedmiotem dla innych. Owa masochistyczna motywacja musi prowadzić do konfliktu, a nie do wzajemności i może dopuszczać tylko relacje sadomasochistyczne. W *Must we burn Sade?* Beauvoir zaprzecza nie tylko istnieniu konfliktu pomiędzy świadomościami, ale także między świadomością i ciałem. Autorka mówi o jedności psychofizycznej - ciało i świadomość stają się jednością, gdy świadomość zaabsorbowana jest ciałem. W ten sposób miłość seksualna nie jest tylko kontaktem fizycznym, ale przede wszystkim kontaktem z drugą świadomością. Sade zaś pozostaje emocjonalnie ograniczony; jest naznaczony totalną emocjonalną izolacją. W jego historiach zmysłowość nie jawi się jako samozapomnienie i uniesienie a niepokój, który zawsze towarzyszy kontaktom z Innym, zastąpiony jest przez zadawanie cierpienia i bólu²⁰.

4. Wolność. Beauvoir uznaje przyjaźń i miłość za możliwe, ale tylko pod warunkiem, że będą wolne. Uznanie wzajemnej wolności *egzystujących* powinno stanowić fundament relacji pomiędzy *egzystującymi*, zarówno w kontaktach osobistych, jak i w życiu społecznym. Każda jednostka, także kobieta, musi otrzymać szansę doświadczenia elementu *pour-soi* w swej egzystencji, ponieważ to on właśnie stanowi podstawę jej ewolucji w podmiot. Beauvoir chce, aby kobieta stała się moralnym podmiotem, który potrafi odnieść się w swej wolności do wolności drugiego podmiotu. Tylko w ten sposób możliwa jest równa relacja między

²⁰ Por. K. Vintges, *Philosophy as passion: the thinking of Simone de Beauvoir*. Bloomington, Ind 1996, s. 47-48.

plęciami. I tylko w ten sposób możliwa jest prawdziwa miłość i przyjaźń między partnerami, między rodzicami i dziećmi.

Nawet patologiczne formy miłości, jakimi są narcyzm, mistycyzm czy rola kochanki, mogą odsłonić swoje drugie, pozytywne oblicze. Żadna z tych ról nie jest ostatecznie i jednoznacznie niszcząca. Może prowadzić do wyzwolenia i stać się częścią aktywnego życia kobiety. Kochanka realizuje się w miłości autentycznej, a czasem rozstanie, które wydaje się być największym jej nieszczęściem, przekształca się w podstawę do budowania nowego, wolnego życia. Mistyczka, pod wpływem swych doświadczeń, wkracza niekiedy na drogę konkretnego działania. Niektórym kobietom nie wystarcza bowiem sam kontakt z Bogiem i ekstazy, jakie przeżywają. Chcą przekazać swe doświadczenia innym. Może się to realizować w dwojaki sposób. Gdy chodzi o kobiety czynu, takie jak św. Teresa, św. Katarzyna czy Joanna d'Arc, to ich przeżycia „(...) są tylko obiektywnym wyrazem ich wewnętrznych przekonań (...)”²¹. Takie kobiety wiedzą, co pragną osiągnąć i w jaki sposób można tego dokonać; znają cele i drogi do nich prowadzące. I, co ważne, nie boją się nimi kroczyć. Jeśli zaś chodzi o mistyczki ze skłonnościami narcystycznymi, to nie posiadają żadnych celów. Chcą robić cokolwiek dla samego działania: „(...) nie mogąc już wytrzymać w milczącej żarliwości, popadają nagle w «stan apostolski»”²². Wymienione postacie działały pozytywnie na rzecz społeczeństwa, rzutowały siebie w społeczny świat. Dlatego dla nich mistycyzm stał się elementem aktywnego życia. Narcystka natomiast może stać się prawdziwą artystką świadomą swej twórczości. Są to pozytywne przekształcenia ról, które same w sobie mogą przynieść kobiecie jedynie klęskę, służą bowiem „indywidualnemu zbawieniu”, a nie społeczności. Same w sobie polegają na tym, że „(...) albo kobieta wchodzi w kontakt z nierealną istotą swym sobowtorem lub Bogiem, albo stwarza nierealny kontakt z realną istotą; ale ani w jednym, ani w drugim wypadku nie ma władzy nad światem: nie wymyka się subiektywności, a jej wolność pozostaje mistyfikacją. Istnieje tylko jedna droga autentycznego spełnienia wolności - rzutowanie jej

²¹ S. de Beauvoir: *Druga płeć*, t. II: *Kształtowanie się kobiety, sytuacja, usprawiedliwienia i ku wyzwoleniu*. Kraków 1972, s. 523.

²² Tamże.

pozytywnym czynem ku ludzkiemu społeczeństwu”²³. Czyli umiejętność zapomnienia o sobie na rzecz drugiej świadomości-wolności. Gdy zaś kobieta dąży jedynie do swego ocalenia - przegrywa.

„Wielkoduszność” jest wyrazem innej niż sartre’owska koncepcji emocji. Emocje, rozumiane pozytywnie, są podstawą wszelkich więzi z otoczeniem społecznym. To one decydują o tym, że człowiek nie jest tylko rzeczą w świecie. W innym wypadku *egzystujący* popadłby w zupełną obojętność i niczego nie mógłby już nazwać „swoim”, gdyż wszelkie związki z rzeczywistością, poczynając od tych najpierwotniejszych, organicznych, a kończąc na politycznych i ekonomicznych, przebiegałyby z pominięciem jednostki. Człowiek stanowi podmiotowość, a to zakłada ukierunkowanie, otwarcie się na innych. Emocje sprawiają, że *egzystujący* jest nie tyle samą nicością, co spontanicznością, obdarzoną wolą, pragnącą i podejmującą działanie. A przede wszystkim wolną w kategoriach ontologicznych.

Jednak wolność ontologiczna nie jest równoznaczna z wolnością ujętą w kategoriach moralnych. Fakt pojawienia się w świecie ontologicznie wolnego *egzystującego* nie przesądza jeszcze o tym, co dana jednostka uczyni ze swoją wolnością. Człowiek może ją zaprzepaścić poprzez tchórzostwo, uzależnienie, kłamstwo wobec siebie lub innych, lenistwo, usprawiedliwianie siebie i swego niedołęstwa oraz wszystko to, co Sartre nazwał „złą wiarą”. Ale może także przełożyć ją na pozytywne rozpoznanie i świadomość swojej nicości, w konsekwencji czego nie chce tylko „być”, ale pragnie być wolny w świecie. Wolność ontologiczna jest podstawą, na której kształtuje się wolność jednostki osadzonej w sytuacji. Wymaga to jednak od *egzystującego* nieustannego wysiłku, gdyż skłonność do „złej wiary” nigdy nie zostaje wyeliminowana. Według Sartre’a, uosobieniem Człowieka Egzystencjalnego jest Jean Genet, który w sposób świadomy i wolny wybrał swoją auto-definicję i przyjął wszelkie jej konsekwencje. Bezwzględność wyborów Geneta nie ma tu znaczenia. Według Beauvoir jednostka, pragnąc wolności dla siebie, pragnie wolności jako takiej i sprzeciwia się każdej formie zniewolenia, zarówno jeśli chodzi o nią samą, jak i o innych. Rodzi to zobowiązanie do brania pod uwagę dobra współ-istniejących. Owa „wielkodusz-

²³ Tamże, s. 524.

ność” stanowi jednocześnie poszanowanie praw każdej jednostki do kształtowania siebie i swej egzystencji zgodnie z ontologiczną strukturą *pour-soi*, czyli skłonnością do transcendencji. Wyklucza to oczywiście każdą formę uniwersalnej moralności i słuszność abstrakcyjnych zasad, które nie biorą pod uwagę specyfiki samej jednostki i jej sytuacji. Rozwiązuje również problem relacji Inny - Tożsamy.

5. Istnienie-w-świecie jako moralne zobowiązanie. Człowiek jest istotą cielesną i świadomą, i jako taka cieszy się, cierpi, smuci itd. Jej fizyczność sprawia, że istnieje w czasie i miejscu. Może pragnąć wznieść się ponad swą ziemską naturę, próbować zdystansować wobec sytuacji. Ale wtedy nigdy nie pozna szczęścia, pragnień, zwycięstw i porażek. Radości swej egzystencji doświadcza tylko poprzez konkretne działanie w świecie, a nie poprzez obojętność i bezwład. „Widok ze szczytu góry jest prawdziwą radością tylko wtedy, gdy najpierw wspięliśmy się na niego; to długa wędrówka sprawia, że odpoczynek jest przyjemnością, a pragnienie nadaje smak wodzie”²⁴.

Egzystujący dzieli świat ze współ-istniejącymi, którzy także funkcjonują jako jedność ciała i świadomości, więc jego kontakt z nimi może być intersubiektywny. Jest istotą ludzką pośród innych istot ludzkich, a to pozwala na stworzenie społecznej wspólnoty. Co więcej, każdy jest zależny od tej wspólnoty. Gdyby człowiek istniał sam w świecie, wtedy jego działania nie miałyby sensu. Nabierają go dopiero w rzeczywistości znaczeń. Inni są konieczni, aby rozpoznać działania jednostki jako wolne i nadać im znaczenie. W tym sensie sfera emocji stanowi u Beauvoir miejsce, w którym dochodzi do „spotkania” *egzystującego* z Innym. Nie usuwa to separacji między ludźmi, gdyż każdy jest podmiotem tylko dla siebie, a doświadczenie swej podmiotowości nigdy nie może być, jako takie, dzielone z Innym. Interpersonalny kontakt nigdy nie sięga do rdzenia ludzkiej wolności - czystego *pour-soi*. Struktura *pour-soi* jest źródłem separacji, natomiast wspólna sytuacja - źródłem więzi. Dlatego Simone de Beauvoir pisze w *All said and done*. „Rzucona w świat byłam podporządkowana jego prawom i ewentualnościom, rządzona przez wole inne niż moja, przez okoliczności i historię: jest więc rozsądnie uznać swą zależność. Co mną jednocześnie wstrząsa to fakt, że w tym

²⁴K. Vintges: *Philosophy as passion....* Bloomington, Ind 1996, s. 54 (tłum, własne).

samym czasie *nie* jestem zależna. (...) Moje życie: jest zarazem dobrze znane i odległe; określa mnie, a mimo to stoję poza nim. (...) Jak wszechświat Einsteina, jest równocześnie bezgraniczne i skończone. Bezgraniczne: sięga poprzez czas i przestrzeń do najwcześniejszych początków świata i do jego ostatecznych granic. W moim byciu sumuje się ziemskie dziedzictwo i stan świata na ten moment. (...) Mimo to życie jest także rzeczywistością skończoną. Posiada wewnętrzne serce, ośrodek interioryzacji, *mnie*, co zapewnia, że jest tym samym przez cały czas. Życie jest osadzone w danej przestrzeni czasu; ma swój początek i koniec (...)”²⁵.

Wnioski z powyższych rozważań są następujące: aby kształtować swe relacje z innymi jednostkami i ze światem na zasadach wolności i „wielkoduszności”, kobieta powinna mieć możliwości znalezienia się w sytuacji „jak wszyscy”, czyli sytuacji Tożsamości, a nie Inności. Ponieważ wszystko to, co miałyby przysługiwać kobiecie egzystencjalistycznej jest dokładnie tym samym, co powinno przysługiwać każdemu *egzystującemu*, próba definiowania jej w jakichś szczególnych, odrębnych kategoriach nie ma sensu.

Bibliografia

- Beauvoir, Simone de, *Druga płeć*, t. I i II, Kraków 1972.
- Beauvoir, Simone de, *Must we bum Sade?*, [w]: *Marquis de Sade. Selections from his writings and a study by Simone de Beauvoir*, New York 1954.
- Beauvoir, Simone, *All said and done*, New York 1993.
- Bauer, Nancy, *Simone de Beauvoir, philosophy, and feminism*, New York 2001.
- Gromczyński, Wiesław, *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre’a*, Warszawa 1969.
- Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness. An essay on phenomenological ontology*, London 1972.
- Sartre, Jean-Paul, *Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 2001.
- Sartre, Jean-Paul, *Saint Genet, actor & martyr*, New York 1983.

²⁵ S. de Beauvoir: *All said and done*. New York 1993, s. 1-2 (tłum, własne).

- Simons, Margaret A., *Beauvoir and The second sex; feminism, race, and the origins of existentialism*, Lanham, Md 1999.
- Vintges, Karen, *Philosophy as passion: the thinking of Simone de Beauvoir*, Bloomington, Ind 1996.

Summary

In *The Second Sex* Simone de Beauvoir outlines the historical, social and biological picture of the contemporary woman on the basis of sartrean existentialism. Based on the number of historical and literary sources, the author presents an ontological and social situation of women. She also shows women's involvement in the relationships with others, especially with men. In order to do so she uses sartrean category of Other and Hegel's category of master-slave relationship.

According to Beauvoir woman is the Absolute Other, who. agreed to her supine position in relation with Self. At the same time Beauvoir indicates the chance to form an equal relationship between the sexes. She shows the way out of sartrean solipsism, gives a chance for love and freedom in relationships between individuals.

Author's writings are to be recognized directly inspired by Sartre's ontology. But the author proposes a number of new, specific solutions. What is more Sartre's philosophy has evolved under the influence of Beauvoir's conceptions. Their conceptions should not be considered in isolation because these are the complementary concepts.

MONIKA STASIUK
Uniwersytet Warszawski

HEIDEGGEROWSKIE INSPIRACJE W ANALIZIE EGZYSTENCJALNEJ LUDWIGA BINSWANGERA

Wprowadzenie. Kwestią, którą podejmuję w poniższym esej, jest analiza egzystencjalna stworzona przez austriackiego psychiatrę Ludwiga Binswanger (1881-1966) i jej związki z myślą Martina Heideggera, na gruncie której powstała. Związki te, po dokładniejszym ich przeanalizowaniu, wydają się problematyczne. Można bowiem odnieść wrażenie, że Binswanger posłużył się pojęciowym systemem przedstawionym w *Byciu i czasie* jedynie jako narzędziem do stworzenia własnej teorii, znacznie odbiegającej od Heideggerowskiej myśli, że wykorzystał Heideggerowskie pojęcia, nadając im jednak nowe znaczenia. Zastanowię się, co Binswanger miał na myśli używając terminów takich jak *Dasein*, *Bycie-w-świecie*, *Troska*, co faktycznie przejął od Heideggera, a co stanowi jego własny wkład do egzystencjalnej analizy, i w konsekwencji „egzystencjalnego nurtu w psychiatrii”. Nazwa chybiona, ponieważ nie chodzi tu o egzystencjalne teorie, ale o filozofię egzystencji, filozofię *Dasein*. Wydaje się również, że sposób wykorzystania myśli Heideggera nie pozwala na sytuowanie jej u podstaw nurtu zainicjowanego przez Binswanger, ponieważ kierunek myślowy jaki nurt ów obiera, stoi w jawnej sprzeczności z wymową *Bycia i czasu*, książki, w której autor opowiada się raczej po stronie szaleństwa - autentycznego bycia na sposób „Siebie”, podczas gdy psychiatria stoi na straży społecznego świata „Się”, w którym rządzi wszechobecna opinia publiczna, a ludzie obcuja ze sobą za pośrednictwem języka, będącego, według Heideggera, upadłą mową - gadaniną, w następstwie czego wszelkie relacje, jakie powstają w tym świecie są z gruntu nieautentyczne. W procesie leczenia psychiatra stara się jednak wyciągnąć człowieka, który za

bardzo zapędził się w kierunku „Siebie” z powrotem do bezpiecznego, wspólnego świata „Się”.

Poręczność narzędzia - rozumienie; obecność przedmiotu - poznanie; bycie-w-świecie *Dasein* - źródłowo rozumiejące współbycie. Zanim przejdziemy do Heideggerowskich wątków i koncepcji w myśli Binswanger, zatrzymamy się nad samą możliwością psychiatrii egzystencjalnej jako psychiatrii rozumiejącej, która, w odróżnieniu od klasycznej psychiatrii, nie uprzedmiotawia człowieka, traktując go jako wolny, stanowiący o sobie i sobie ustanawiający byt, który w pewien właściwy sobie sposób egzystuje. Czy pozostając w zgodzie z myślą Heideggera, można by uznać ją za coś możliwego, za coś, co ma sens i jakiegokolwiek szanse powodzenia? Już na pierwszy rzut oka jasno widać, że nie.

Dla Heideggera bardzo ważne jest rozróżnienie między rozumieniem a poznaniem, które implikuje różne sposoby bycia spotykanych w świecie bytów. Rozumiemy narzędzie, poznajemy przedmiot, przy czym to rozumienie jest bardziej pierwotnym, naturalnym sposobem obcowania *Dasein* z rzeczywistością. Kiedy chcemy coś poznać, dokonać musimy nienaturalnej operacji myślowej, zamieniając tym samym narzędzie w przedmiot, abstrahując, wyciągając na światło dzienne coś, co do tej pory stało nam pod ręką, w mroku, nie przyciągając naszej uwagi. Poręczność określa bycie danego bytu jako bycie „czymś do czegoś”. Bycie narzędzia, które *Dasein* spotyka w zatroskaniu, to bycie bytu samego w sobie, „poręczność jest ontologiczno-kategorialnym określeniem bytu takiego, jakim on jest «w sobie»”¹, to podstawowy, najbardziej naturalny sposób bycia świata, w którym *Dasein* egzystuje. *Dasein* rozumie świat, jeśli potrafi w nim żyć, działać; wszystko, co *Dasein* robi, zakłada już rozumienie całego świata jako siatki relacji, w której zanurzone są byty i inne *Dasein*. To postawa praktyczna jest pierwszą i naturalną postawą, z którą człowiek wchodzi w świat. „Postępowanie teoretyczne jest nieprzeglądowym zaledwie-tylko-spolgądaniem”². Ujmując cokolwiek w perspektywie poznawczej, naukowej *Dasein* niejako oddala od siebie bliską i nie zwracającą dotąd na siebie uwagi poręczną rzeczywistość,

¹ M. Heidegger: *Bycie i czas*, przeł. B. Baran. Warszawa 1994, s. 102.

² Tamże, s. 99.

zmieniając tym samym sposób bycia tego, ku czemu zwraca się jako poznające, przesłaniając jednocześnie coś, co było dla tej rzeczywistości istotowe - jej sposób bycia - poręczność.

Jednak poza narzędziami i przedmiotami, które *Dasein* może spotkać w świecie, istnieją również inne *Dasein*, których sposób bycia nie może być określony ani przez narzędziowość, ani przez przedmiotowość. *Dasein* egzystuje na sposób bycia egzystencji. „Sposób bycia jestestwa³ innych spotykanego wewnątrz świata różni się od poręczności i obecności. Świat jestestwa wydaje więc byt, który nie tylko różni się od narzędzia i od rzeczy w ogóle, lecz zgodnie ze swym sposobem bycia sam *jako jestestwo* jest w sposób bycia-w-świecie «w» świecie, w którym jest on zarazem wewnątrzświatowo napotykanym. Ten byt nie jest ani obecny, ani poręczny, lecz jest *tak, jak* samo wydające jestestwo: jest *także i wspólnie* tu oto”⁴. Co dla nas ważne, to sposób w jaki można inne *Dasein* „poznać”. I okazuje się, że *Dasein* z natury jest czymś, czego poznać się nie da, co można jedynie zrozumieć, ale nie tak jak na co dzień *rozumienie* rozumiemy, ponieważ rozumiemy je jako poznawanie, czyli jako ogląd intelektualny, który zawsze musi najpierw zamienić swój przedmiot w *przedmiot* właśnie. A jest to główny *grzech* klasycznej psychiatrii, któremu psychiatria egzystencjalna chciała się przeciwstawić. „Znajomość siebie nawzajem opiera się na źródłowo rozumiejącym współbyciu. W rozumieniu bycia *Dasein* zawiera się rozumienie innych”. Zrozumieć innych możemy więc jedynie poprzez wspólne z nimi przebywanie, poprzez posługiwanie się tymi samymi narzędziami w podobnym celu, lub poprzez korzystanie z wytworów, które posługując się tymi narzędziami inni wykonali, jak również robiąc coś, z czego ci inni będą mogli korzystać w założonym przez ten wytwór celu. Można powiedzieć, że według Heideggera lepiej rozumiemy drugiego człowieka nosząc np. ubranie, które uszył, niż próbując poznać go z perspektywy badawczej - naukowej. Nosząc ubranie, rozumiemy bowiem całość świata, w którym ubranie to jest ubraniem, w którym nosi się je z jakichś przyczyn i w jakimś celu, w którym z jakichś powodów nosi się

³ B. Baran, tłumacząc Heideggerowskie *Dasein*, używa pojęcia *jestestwo*, ja jednak, poza cytatami, pozostaję przy *Dasein*.

⁴ M. Heidegger: *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 168.

takie ubranie, a nie inne, w którym płaci się za nie pieniędzmi, uznawanymi powszechnie za środek płatniczy... i tak w nieskończoność. „«Naoczność» i «myślenie» to już odległe pochodne rozumienia”⁵ mówi Heidegger, w dodatku „decydujące dla «powstania» postawy teoretycznej byłoby przeto *zanikanie* praktyki”⁶.

Kolejną, niezmiernie istotną charakterystyką rozumienia jest jego nastrojowość. „Rozumienie jest zawsze nastrojowe. Gdy interpretujemy je jako fundamentalny egzystencja!, to daje o sobie przez to znać, że fenomen ten jest pojmowany jako podstawowy *modus* bycia jestestwa”⁷. Nastroje są jak okulary, których nie możemy zdjąć, a które w zależności od koloru, który bardzo szybko może się zmieniać, udostępniają nam świat w taki lub inny sposób. Nastroje, w heideggerowskim duchu opisuje Antonii Kępiński: „Przez koloryt czyjegoś świata będziemy rozumieć jego atmosferę emocjonalną - nastrój, dynamikę życiową, stosunek uczuciowy człowieka do siebie i do otoczenia. Określenie to - więcej literackie niż naukowe - oddaje jednak istotny sens zagadnienia. Koloryt jest bowiem tą cechą widzialnego świata, która nie zmieniając w zasadzie jego istoty, tj. struktury i tematyki, zmienia jednocześnie wszystko, sprawiając, że ten sam obraz w zmienionych barwach staje się innym obrazem. Ta zmienność w niezmienności jest też zasadniczą cechą naszego życia uczuciowego. W zasadzie nic się nie zmieniło - poza przejściowym nastawieniem uczuciowym do innej rzeczy czy osoby, a jednocześnie w tym momencie zmieniło się wszystko. Świat przed chwilą piękny i pociągający, stał się szary i ponury. Osoba niedawno podziwiana i pożądana odpycha swoją brzydotą fizyczną i psychiczną. A my sami z mądrych, pięknych i szlachetnych przekształcamy się w odwrotność tych przymiotów. Drugą cechą kolorytu jest jego wszechobecność; każda widziana rzecz ma swą barwę”⁸. W badaniu psychiatrycznym jednak nastroje są czymś wielce niepożądanym. Lekarz powinien zachować obiektywność i nie sugerować się np. negatywnym stosunkiem do pa-

⁵ Tamże, s. 209.

⁶ Tamże, s. 501.

⁷ Tamże, s. 203.

⁸ A. Kępiński: *Schizofrenia*. Warszawa 1981, s. 219.

cja, który dla niego, jako dla człowieka, bywa czasami nie do uniknięcia.

Język jako przynależąca „Się” gadanina. Bardzo ważna z perspektywy *Bycia i czasu* jest komunikacja lekarza z pacjentem. Narzędziem, które umożliwia ich spotkanie, nawet jako dwóch równorzędnych egzystencji, jest język. Badanie psychiatryczne polega na rozmowie. Jednak język, według Heideggera, nie tylko nie czyni drugiego *Dasein* dostępnym, ale wręcz je przesłania, odcinając drogę rozumieniu, w ten sam, co teoretyczny ogląd sposób, zmieniając egzystencję nie do poznania. „Utrzymywany we wstępnym zasobie byt, np. młotek, jest zrazu poręczny jako narzędzie. Gdy ów byt staje się «przedmiotem» jakiejś wypowiedzi, to wraz z jej rozpoczęciem dokonuje się już pewna zmiana we wstępnym zasobie. (...) Wstępny ogląd kieruje się na coś obecnego w tym, co poręczne. Przez taki wgląd i dla niego to coś poręcznego jako poręcznego zostaje przesłonięte”⁹. „Gadanina (...) jest z natury zamykaniem, (...) powstrzymuje wszelkie nowe zapytywanie i wszelką dyskusję, w swoisty sposób je tłumiąc i opóźniając”¹⁰, a co za tym idzie, nie może służyć jako narzędzie rozumienia. Jednak, jak mówi Heidegger, *Dasein* jako bycie-w-świecie, jako współ-bycie z innymi *Dasein* jest na język skazane, na język, który przynależy wspólnemu światu - Się, który jest już zawsze, ze swej istoty gadaniną.

Mowa, będąca artykulacją zrozumiałości, sensu, jako jeden z egzystencjałów, jest fundamentem języka. Świat jest sensowny i *Dasein*, będąc mową, może go rozumieć. Kiedy natomiast zaczyna o tym świecie mówić, sprzeniewierza się niejako tej pierwotnej zrozumiałości, zamieniając świat w obiekt poznania, w coś, co może być komunikowane. Jesteśmy rzucony w język, będąc rzuconymi w świat, w którym współ-byc z innymi możemy tylko na nieautentycznej płaszczyźnie Się, a co za tym idzie, na drodze językowego obcowania, które zawsze może być jedynie gadaniną. Heidegger twierdzi co prawda, że używając wszystkich tych pejoratywnych określeń jak *gadanina*, *upadek*, *wina*, nie podaje zjawisk tak określanych ocenie, jednak w perspektywie całości jego rozważań nad światem społecznym, wydaje się to mało przekonujące.

⁹ M. Heidegger: *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 224.

¹⁰ Tamże, s. 240.

Jeśli więc chodzi o relacje lekarz - pacjent i psychiatryczne badanie, to jasno widać, że filozofia Heideggera jest jej z gruntu przeciwna, a co za tym idzie, trudno byłoby tworzyć koncepcje psychiatryczne ściśle się jej trzymając. Wydaje się, że Binswanger nie miał nawet takiego zamiaru. Tego, co wzięł od Heideggera, używa bowiem niezależnie od całości myśli zawartej w *Byciu i czasie*.

Dasein jako rzucony Projekt, który stwarzając siebie, tym samym się ogranicza. Binswanger twierdzi, że wykorzystanie Heideggerowskich koncepcji w psychiatrii pozwala lekarzowi podejść do pacjenta bez „uprzedzeń jakiejkolwiek teorii naukowej, pozwala badać i opisywać napotykanne *fenomeny* w ich pełnym fenomenologicznym wymiarze i ich rzeczywistym kontekście”^{11,12}. Binswanger przejął Heideggerowską koncepcję *Dasein* jako bycia-w-świecie i w zgodzie z twierdzeniem, że egzystencja jest zawsze moja, twoja, jego, przeniósł ją na grunt indywidualnego *Dasein*, zawsze konkretnego człowieka. Heidegger mówi o *Dasein*, o egzystencji, Binswanger natomiast zawsze odnosi się do konkretnych przypadków klinicznych, ponieważ każdy z pacjentów egzystuje na sposób sobie tylko właściwy, a co za tym idzie, każdy ma swoją własną chorobę psychiczną, która jest sposobem jego bycia-w-świecie. Tutaj można by się zastanowić, skąd w ogóle wzięło się pojęcie choroby psychicznej, skoro mieliśmy pozbyć się definicji i systemów, a do człowieka podchodzić w sposób wolny od jakichkolwiek uprzednich klasyfikacji, dając mu niejako czystą kartę. Jest to jedna z wielu aporii nie do uniknięcia.

Pomysłem, na którym ufundowana została egzystencjalna analiza Binswanger, jest koncepcja *Dasein* jako egzystencji, która zawsze jest już w świecie wspólny z innymi *Dasein*. To, że *Dasein* egzystuje oznacza, iż zawsze siebie przekracza, nigdy nie jest tym czym jest, będąc czymś więcej, a jednocześnie zawsze czymś mniej, jest bowiem rzuconym projektem, a jako takie ma przed sobą otwarty horyzont możliwości,

¹¹ L. Binswanger: *Heidegger's Analytic of Existence and Its Meaning for Psychiatry*, w: *Being-in-the-world. Selected Papers of Ludwig Binswanger*. Translated and with a Critical Introduction to His Existential Psychoanalysis by Jacob Needleman, Basic Books, Inc., Nowy York 1963, s. 206.

¹² Wszystkie tłumaczenia z tego tomu, z angielskiego na polski, M.S.

realizując które stwarza samo siebie. Jednak stwarzając siebie, jednocześnie siebie ogranicza, ponieważ wybierając jedne możliwości automatycznie rezygnuje z innych, jeszcze inne same się przed nim zamykają. *Dasein* jest projektem z góry ograniczonym przez różnego rodzaju uwarunkowania: biologiczne, historyczne, społeczne. Binswanger wielką zasługę Heideggera widzi w tym, że jego koncepcja pozwala ująć człowieka w całości, nie sprowadzając go jedynie do biologii, co zarzucał freudyzmowi i klasycznej psychiatrii, ani z drugiej strony do bytu absolutnie wolnego, co stoi w jawnej sprzeczności z codziennym doświadczeniem, zwłaszcza z praktyką psychiatryczną. Heidegger definiuje człowieka jako byt wolny, ale nie absolutnie wolny, jego wolność jest bowiem ograniczona przez jego faktyczność - rzucenie. Rzucenie w możliwości, ale zawsze już jakoś ograniczone. *Dasein* realizuje siebie jako Projekt poruszając się w owym polu możliwości, wybiega w przyszłość, ale zawsze ma już za sobą coś, czego przeskoczyć w swojej wolności nie może. Stwarzając się, egzystując w świecie, *Dasein* w ten świat upada. Rezygnuje z autentycznego bycia i oddaje się pod władanie opinii publicznej, wszechobecnego Się, które we wspólnym świecie zapewnia spokój, które odziera *Dasein* z odpowiedzialności za to kim jest, za to, co robi, ponieważ wszelkie decyzje zostały w tym świecie podjęte niejako w jego zastępstwie.

Egzystencjały przysługujące *Dasein* jako Trosce - rzucenie (faktyczność), egzystencja (projekt), upadanie (w świat). Rzucenie (faktyczność), egzystencja (projekt) i upadanie (w świat) to egzystencjały przysługujące *Dasein* jako Trosce. Troska, Heideggerowskie ontologiczne *a priori*, u Binswanger'a określane jest jako *a priori* egzystencjalne, ponieważ, jak powiedzieliśmy, przeniesione jest z *Dasein* jako takiego zawsze na grunt konkretnej egzystencji. Chodzi jednak o to samo. „Jako podstawowe ukonstytuowanie jestestwa została uwidoczniiona troska. Ontologiczne znaczenie terminu «troska» wyrażone zostało w takiej oto definicji: «antycypujące-się-bycie-już-w (świecie) jako bycie-przy (wewnątrz świata) napotykanym bycie». W ten sposób znalazły wyraz fundamentalne charaktery bycia jestestwa: w «samoantycypacji»

- egzystencja, w «byciu-już-w...» - faktyczność, w «byciu przy...» - upadanie¹³.

Umwelt, Mitwelt, Eigenwelt. Heideggerowskie *Dasein* jest byciem-w-świecie zawsze wspólnie z innymi. Binswanger, przejmując tę koncepcję, wprowadził do niej jednak pewne modyfikacje, co mogłoby sugerować, że nie do końca Heideggera zrozumiał, do jego *Umwelt* (świata przedmiotowego, świata natury — również tej w nas) i *Mitwelt* (świata społecznego, wspólnoświata) dodał *Eigenwelt*, czyli „własny świat, (bycie-samo-w-sobie) określający subiektywny świat podmiotowy, samoświadomość przynależną jedynie człowiekowi, będącą sposobem transcendencji samego siebie, wyrażającą się w takim a nie innym postrzeganiu znaczenia świata ludzi i rzeczy w perspektywie własnej samorealizacji”¹⁴, który na gruncie Heideggerowskiej koncepcji niemożliwy jest jako osobny świat, ponieważ w formie, w jakiej rozumie ów *Eigenwelt* Binswanger, jest on już zawsze częścią *Mitwelt*. Heideggerowskie *Dasein* egzystuje w sieci relacji, z których nigdy nie jest się w stanie do końca wyrwać. Zamieszkujące wspólny świat *Dasein* łączą nie tylko narzędzia i to, co za ich pomocą powstaje, ale przede wszystkim wspólny obraz świata, w którym się poruszają, wartości do których odnoszą się w taki lub inny sposób. Poszczególne *Dasein* są ze sobą na gruncie rozumienia, rozumienia praktycznego, które pozwala im współbyć. Bycie-wspólnie należy do istoty *Dasein* i nawet będąc w samotności, *Dasein* jest zawsze razem z innymi, choć w *modi* samotności własnie. Według Heideggera samotność nie tylko nie jest zaprzeczeniem wspólnotowości *Dasein*, ale stanowi wręcz dowód na to, że człowiek jest istotą społeczną. „Współbycie określa egzystencjalnie jestestwo także wtedy, gdy inny faktycznie nie jest ani obecny, ani postrzegany. Także bycie jestestwa samotnym jest współbyciem w świecie. Brakować może innego tylko we współbyciu i dla niego. Bycie samotnym to niepełny *modus* współbycia; możliwość takiego bycia stanowi dowód na współbycie”¹⁵. Dla Binswanger’a natomiast psychoza schizofreniczna

¹³ Tamże, s. 351.

¹⁴ T. Nasierowski: *Gdy rozum śpi a w mięśniach budzi się obłąd. O życiu i chorobie Wacława Niżyńskiego*. Warszawa 2004, s. 402.

¹⁵ M. Heidegger: *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 172.

czy autyzm są przykładem egzystowania we własnym świecie, w *Eigenwelt*. Heidegger musiałby tu ostro zaprotestować. Schizofrenia i autyzm byłyby dla niego co prawda wyrwaniem się Dasein ze wspólnoty sensu, z językowej wspólnoty. Się, wycofaniem ze wspólnego świata, jednak jako takie stanowiłyby dla niego dowód na to, że do istoty człowieka należy właśnie bycie razem, mówienie zrozumiałym językiem, reagowanie w odpowiedni sposób na takie czy inne zachowania ludzi. Schizofrenik i chory na autyzm należą do wspólnoty, stanowią drugą stronę tego, co uważa się za normalne i dlatego też zostały przydane im nazwy, mające wskazywać na fakt, że coś jest nie w porządku. Jako odmińcy, szaleńcy, chorzy psychicznie, zawsze pozostają w ogarniającej wszystkich ludzi siatce relacji. Nawet po śmierci nie można się z niej do końca uwolnić. Zmarły nie staje się bowiem zwykłym przedmiotem - częścią *Umwelt*, ale jest byłym kiedyś tu oto człowiekiem, przyjacielem, ojcem, pracownikiem itd., który coś po sobie zostawił, być może coś, z czego długo po jego śmierci będą korzystać inni ludzie, w ten sposób wciąż odnosząc się do zmarłego jako do współ-Dasein.

„W *Mitwelt* Binswanger wydzielił i opisał cztery sposoby egzystencji podmiotu: 1) dualistyczny, będący najbardziej pożądaną formą związków międzyosobowych opartą na wzajemnym zrozumieniu, zaufaniu, przyjaźni i miłości (bycie-w-miłości); 2) pluralistyczny, dominujący w praktyce społecznej, określający związki formalne w kontaktach międzyludzkich, charakteryzujące się współzawodnictwem i rywalizacją między ludźmi; 3) pojedynczy polegający na izolowaniu się jednostki lub narcystycznym koncentrowaniu się na własnym ja, czego przejawem jest np. objaw autyzmu, osobowość schizoidalna, a w skrajnej postaci schizofrenia; 4) anonimowy, będący nieautentycznym sposobem egzystencji, opisanym przez Binswanger'a formułą bycie-poza-swiatem.

Przy opisie sposobów bycia-w-świecie Binswanger posługiwał się trzema podstawowymi wymiarami fenomenologicznymi, a więc przedstawionym powyżej wymiarem podmiotowym, a obok tego wymiarem opisującym swoisty dla danego podmiotu sposób włączania się w świat, który nazwał ruchem egzystencjalnym oraz wymiarem stanowiącym subiektywną reprezentację świata, opisującym swoisty dla danego podmiotu aparat fenomenologiczny, poprzez który doświadcza on rzeczywi-

stości, nazwany przez Binswangera projektem świata. Według Binswanger, wszystkie trzy sposoby bycia-w-świecie, jak również wszystkie cztery sposoby egzystencji podmiotu w świecie społecznym powinny być ze sobą w równowadze dynamicznej. Gdy następuje zachwianie tejże równowagi pojawiają się zaburzenia psychiczne¹⁶. Nie wiem jednak, czy teoria ta stoi w zgodzie z twierdzeniem psychiatrów uważających się za egzystencjalistów, w tym Binswanger, o bezzałożeniowości ich koncepcji, jak również z przewodnim hasłem *Daseinanalizy*, mówiącym o tym, że każdy człowiek to niepowtarzalna jednostka, która egzystuje na sobie tylko właściwy sposób bycia-w-świecie. Skoro tak, to skąd te bardzo szczegółowe jednak wyznaczniki zdrowia psychicznego? Skąd w ogóle pomysł, że jakiś sposób bycia-w-świecie może być zaburzony, niewłaściwy? Aby było to możliwe, trzeba zdefiniować najpierw normalność, wyjść od jakiejś definicji zdrowia, i psychiatria egzystencjalna robi to, pozostając zadziwiająco blisko klasycznej psychiatrii, od której przecież, jako uprzedmiotawiającej, odmawiającej człowiekowi wolności i kreatywności, próbowała się odciąć.

Poziomy i pionowy wektor w rozumieniu egzystencji *Dasein*; Dezintegracja pozytywna; Ekstrawagancja. Kolejną modyfikacją przejętego od Heideggera systemu myślowego jest dodanie przez Binswanger pionowego wektora w rozumieniu *Dasein*. Heidegger rozumie egzystencję *Dasein* niejako w poziomie, na osi czasu, jako Projekt zakorzeniony w przeszłości, będący ku przyszłości, która jest pierwotnym wymiarem czasu. Ponieważ *Dasein* określają jego możliwości, jest ono zawsze tym, czym być może. „Projekt jest egzystencjalnym ukonstytuowaniem bycia przestrzeni faktycznej możliwości bycia. Jako rzucone, jestestwo jest rzucone w bycie w sposób projektowania”¹⁷. Określenie egzystencji jako bycia-ku-śmierci również wskazuje na ów poziomy, jak go sobie wyobrażamy, wektor czasu jako na to, co definiuje i pozwala zrozumieć *Dasein* w jego byciu. Dla Binswanger jednak ważniejszy jest wektor pionowy, charakteryzujący egzystencję jako wznosząco-upadającą. *Dasein* jest dla niego Projektem nie tylko rzutującym się w przód, ku przyszłości, ale również ku górze. Szczególnie znaczące są

¹⁶ Tamże.

¹⁷ M. Heidegger: *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 206.

dwa eseje, *Sen i egzystencja* oraz *Ekstrawagancja*, w których Binswanger, analizując sny swoich pacjentów, wykląda ową koncepcję. Tak oto zaczyna się pierwszy z nich: „Kiedy znajdujemy się w stanie głęboko przeżywanej nadziei lub oczekiwania i to, czego oczekiwaliśmy okazuje się iluzoryczne, wtedy świat - w jednej chwili - staje się radykalnie «inny». Jesteśmy kompletnie wykorzeni, tracimy zakorzenienie w świecie. Kiedy ma to miejsce, mówimy potem - kiedy odzyskamy już równowagę - że było tak «jakby grunt osunął nam się spod nóg». Tak oto ujmujemy nasze doświadczenie wielkiego rozczarowania w poetyckim porównaniu, które powstaje nie w wyobraźni jednego konkretnego poety, ale które wypływa z samego języka. Dlatego też język jest duchowym korzeniem każdego człowieka”¹⁸.

Binswanger mówi, że nie jest to czysto metaforyczne sformułowanie, że kiedy ten grunt, na którym staliśmy, osunie się pod nami, wtedy faktycznie spadamy, spada cała nasza egzystencja i spadać tak będzie do czasu odzyskania przez nas równowagi w relacji ze światem, którą zaburzyło, czy nawet zburzyło rozczarowanie. Jednak nie zawsze rozczarowanie prowadzić musi do upadku *Dasein*, w momencie kiedy grunt osuwa mu się spod nóg, znajduje się ono bowiem w ambiwalentnym stanie zawieszenia, które może również oznaczać oswobodzenie i możliwość wzniesienia się egzystencji na wyższe poziomy bycia¹⁹. Jest to wątek obecny w myśli wielu przedstawicieli tzw. nurtu antypsychiatrii. Mam tu na myśli m.in. Ronalda Lainga, Antoniego Kępińskiego czy Kazimierza Dąbrowskiego. Uważali oni, że rozchwianie, zaburzenie wewnętrznej struktury naszej osobowości niekoniecznie musi być dla nas czymś złym, będąc właśnie wyrwaniem się ze sztywnych ram i systemów narzucanych przez świat, w którym żyjemy. Możliwe jest, że taka rozchwiana psychicznie jednostka ulegnie degradacji jako istota ludzka, że popadnie w taki rodzaj szaleństwa, który uczyni ją bardziej podobną zwierzętom niż ludziom. Jest jednak równie prawdopodobne, że stanie się ona kreatywna i w sposób wolny, twórczy odbuduje strukturę swej osobowości, na wyższym już poziomie. Kazimierz Dąbrowski

¹⁸ L. Binswanger: *Dream and existence*, w: *Being-in-the-world. Selected Papers of Ludwig Binswanger*, s. 222.

¹⁹ Tamże, s. 224.

w książce *O dezintegracji pozytywnej*²⁰ przytacza wiele przykładów osób, które po przebytych epizodach psychotycznych zaczęły inaczej patrzeć na świat, odkryły w sobie nieznane talenty, stały się twórcami. Co więcej, badania dowodzą, że ponad 80% ludzi uznawanych powszechnie za geniuszy w różnych dziedzinach sztuki czy nauki doświadczyło stanów psychotycznych. Opis takiej wewnętrznej przemiany znajdujemy również u Lwa Szestowa. Szestowowska *prawdziwa filozofia*, mająca bardzo niewiele wspólnego z tym, co za filozofię zwykło się uważać, jest dziedziną tego, co irracjonalne, obszarem na którym nie obowiązują logiczne prawa rozumu czy prawa fizyki, gdzie doświadczyć można wielkich olśnień, objawień prawdy, za które jednak płaci się cenę wielkiego cierpienia, rozbijania się wciąż o nowe absurdy. Nie mając żadnego punktu oparcia, skazanym się jest na wszechwładny kaprys rządzący tą rzeczywistością, na absolutną samotność, ponieważ gdzie nie ma logiki, nie ma też języka, a jeśli nie ma języka, nie ma wspólnoty, w której można by się odnaleźć. Taka filozofia nie jest jednak kwestią wolnego wyboru, nie można się na nią zdecydować, przyszły filozof naznaczony zostać musi nadprzyrodzonym wzrokiem przez anioła śmierci, musi zostać wytracony przez niego ze spokojnej rzeczywistości współdzielonego z innymi świata, aby mógł zobaczyć świata tego głupotę i zakłamanie, a jednocześnie to wszystko, co zaoferować mu może tzw. prawdziwa filozofia. Wybór jest ciężki, ponieważ, z jednej strony, mamy spokojne życie w *głupim* świecie, z drugiej - okupioną wielkim cierpieniem nadzieję na dojście do prawdy, która, według Szestowa, miałaby być boską wszechmocą i absolutną wolnością w tworzeniu siebie i własnego świata, który odbudować trzeba po tym, jak został przez anioła śmierci zburzony²¹. Co ciekawe, u Heideggera znajdujemy niemalże identyczny opis. Jego podział obszarów rzeczywistości na rządzone przez Się i obszar Siebie, jak również przypisanie śmierci funkcji przenoszenia *Dasein* z Się ku temu drugiemu, bardzo dobrze, moim zdaniem, oddaje to, o co chodziło Szestowowi.

²⁰ K. Dąbrowski, *O dezintegracji pozytywnej. Rola nerwic i psychonerwic w rozwoju człowieka*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1961.

²¹ Zob. L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, przeł. J. Chmielewski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.

Według Binswängera, częste w naszych snach motywy tonięcia czy spadania, atak drapieżnika na bezbronnego, pięknego ptaka wskazują na powszechną siatkę znaczeniową, znaczeniowy wektor skierowany ku dołowi, który ma szczególne egzystencjalne znaczenie dla naszego *Dasein*²². Jak już powiedzieliśmy, człowiek rzutuje się ku górze, jednak czasem spada, a spадanie to, czy częściej lęk przed nim manifestuje się w marzeniach sennych. Podobne motywy odnajdujemy w starożytnej i współczesnej literaturze, w snach i mitach wszystkich okresów. „Zawsze orzeł i sokół, kania lub jastrząb uosabiają naszą egzystencję jako wznoszącą się lub za owym wznoszeniem się tęskniącą, oraz jako opadającą. Świadczy to jedynie o tym, jak istotne dla ludzkiej egzystencji jest określanie się jako wzlatującej lub spadającej. Ta zasadnicza tendencja nie może być naturalnie mylona ze świadomym, celowym pragnieniem wznoszenia się, ani ze świadomym strachem przed spadaniem. Są to już bowiem odzwierciedlenia owej fundamentalnej tendencji w świadomości. To właśnie ten nie będący przedmiotem rozważań, lub - w języku psychoanalitycznym - nieświadomy czynnik, w obrazie szybującej egzystencji drapieżnego ptaka, porusza w nas tak silnie strunę współczucia”²³.

Ta istotowa tendencja do projektowania własnej egzystencji ku górze, której pochodną jest dążenie do „wybicia” się w świecie ludzi, w świecie społecznym, jest przede wszystkim tendencją do wychodzenia poza ten świat, manifestującą się w towarzyszącym człowiekowi pragnieniu transcendencji, przekroczenia jego ludzkiej kondycji, stania się bogiem. Posuwając się jednak zbyt daleko w owym projektowaniu się ku górze, a jednocześnie ku przodowi *Dasein* staje się, według Binswängera, *Ekstrawaganckie*²⁴. „Ludzka egzystencja projektuje się na wektorze szerokości, jak również wysokości; nie tylko kroczy naprzód, ale także pnie się ku górze. W obu tych aspektach możliwe jest zatem, aby posunęła się w owym projektowaniu siebie za daleko, stając się tym sa-

²² Zob. L. Binswanger: *Dream and existence*, s. 224.

²³ Tamże, s. 227.

²⁴ L. Binswanger: *Extravagance*, w: *Being-in-the-world. Selected Papers of Ludwig Binswanger*.

mym Ekstrawagancką”²⁵. Ekstrawagancja jest formą „antropologicznej dysproporcji, «porażką» stosunku wysokości do szerokości w antropologicznym sensie”²⁶. Jako Ekstrawaganckie Binswanger określa *Dasein*, które utknęło w martwym punkcie, które utraciło grunt, pozwalający mu zrewidować sytuację, w jakiej się znalazło, które nie może posunąć się naprzód, nie mogąc się już również cofnąć do punktu wyjścia. Mamy wtedy do czynienia z różnego rodzaju zaburzeniami psychicznymi. Dla przykładu schizofreniczne szaleństwo może być, według Binswanger, interpretowane jedynie jako „egzystencjalne *modi* Ekstrawagancji”²⁷, a „dysproporcja obserwowana w maniakalnym sposobie życia, określona została jako *lotność/tendencja do wzlatywania (/tightness)*”²⁸, ponieważ tym, co charakteryzuje maniakalne *Dasein* jest projektowanie się ku górze bez jakiegokolwiek odniesienia do rzeczywistości, tak jakby wydawało mu się, że potrafi latać, jakby zapominało zupełnie o tym, że jest również bytem cielesnym. Zadaniem terapii jest sprowadzenie pacjenta z wyżyn Ekstrawagancji z powrotem na ziemię, przywrócenie owego gruntu, który usunął mu się pod nogi.

Upadanie „w świat”. Heidegger również mówi o upadaniu *Dasein*. To jednak, jak owo upadanie rozumie, stoi w jawnej sprzeczności z tym, jak upadanie rozumie Binswanger. Heideggerowskie *Dasein* upada w świat, co oznacza, że przy tym świecie jest, że kurczowo się go trzyma, jako tego, co również za pośrednictwem innych *Dasein* zapewnia mu spokojne życie. Im *Dasein* jest bardziej do świata przystosowane, tym bardziej jest upadłe. W praktyce psychiatrycznej takie przystosowanie jest jednak wartością najwyższą. W terapii chodzi o to, aby chorego człowieka przywrócić światu, znaleźć mu w nim miejsce, ugruntować w Heideggerowskim Się *Dasein*, które za daleko zapędziło się w Siebie, które stało się ekstrawaganckie. Na gruncie *Bycia i czasu* psychiatrię rozumieć można jako narzędzie, którym posługuje się Się, aby zachować porządek w świecie. „Się ma samo własne sposoby bycia. (...). Wspólne bycie jako takie troska się o *przeciętność*. Stanowi ona egzystencjalny

²⁵ Tamże, s. 342.

²⁶ Tamże, s. 343.

²⁷ Tamże, s. 345.

²⁸ Tamże, s. 346.

charakter Się. Temu Się w jego byciu chodzi z istoty o nią. Dlatego utrzymuje się ono faktycznie wśród faktyczności tego, co przystoi, co się akceptuje i odrzuca, co się uważa za sukces i za porażkę. Ta przeciętność wyznaczająca wszystko, na co można i wypada się odważyć, pilnie zważa na wszelkie wybijające się wyjątki. Każda przewaga zostanie po cichu zniwelowana. Wszystko, co głębokie, zostanie z dnia na dzień wygładzone do postaci dawno znanej. Wszystko, co wywalczone, staje się obiegowe. Każda tajemnica traci swą moc. Troska przeciętności odsłania znów pewną istotową tendencję jestestwa, którą nazwiemy *niwelacją* (...) wszelkich możliwości bycia. Zdystansowanie, przeciętność, niwelacja konstytuują jako sposoby bycia Się coś, co znamy pod nazwą «opinii publicznej». To przede wszystkim ona rządzi wszelką wykładnią świata i ma we wszystkim rację (..)»²⁹. Mówi o tym również Michael Foucault w *Historii szaleństwa*³⁰.

Śmierć jako ostateczna możliwość w horyzoncie możliwości *Dasein*; Trwoga; Siebie/Się. W Heideggerowskim systemie istotne miejsce zajmuje śmierć. Jest ona rozumiana nie jako koniec życia organizmu, lecz jako ostateczna, nieprześcigniona i nie dająca się uniknąć możliwość w horyzoncie możliwości, w które jako Projekt rzucone zostało *Dasein*. Tak rozumiana śmierć nie jest czymś, do czego *Dasein* zbliża się żyjąc, co czeka je na koniec życia. Śmierć zawsze już tu jest, od czasu narodzin towarzyszy człowiekowi, który nie żyje po to, aby kiedyś umrzeć, ale żyjąc umiera, zawsze i w każdej chwili. *Dasein* do śmierci jako utraty życia odnosi się w lęku, do śmierci jako już tu będącej - w Trwodze. Binswanger przejmując tę koncepcję. Opisując przypadek swojej pacjentki Ellen West, interpretuje jej próbę samobójczą jako ucieczkę w śmierć, która miała być wytchnieniem i wyzwoleniem z ciągłego uczucia trwogi, odcinającego egzystencję od jej korzeni, czyniąc ją tym samym *bezdomną*. Trwoga jako droga ku śmierci jest anihilacją egzystencji, a to dla Ellen było koszmarem nie do zniesienia³¹.

²⁹ M. Heidegger: *Bycie i czas*, wyd. cyt., s.181.

³⁰ Zob. M. Foucault: *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka. Warszawa 1987.

³¹ Zob. L. Binswanger: *The Case of Lola Voss*, w: *Being-in-the-world. Selected Papers of Ludwig Binswanger*, s. 322-323.

„Lęk to upadła w «świat», niewłaściwa i jako taka sama przed sobą zakryta trwoga”³². Heidegger mówi, że *Dasein* broni się przed uczuciem trwogi uciekając do świata, upadając w Się, które chroni *Dasein* przed śmiercią niemalże w każdym wymiarze, nie tylko ukrywa ją jako egzystencjalną możliwość zamieniając w to, co może przydarzyć się jedynie ciału, ale nawet tego rodzaju śmierć prawie całkowicie usuwa nam z oczu. „Publiczny charakter powszedniej wspólnoty «zna» tę śmierć jako ciągle występujące zdarzenie, jako «przypadek śmierci». Ten czy ów, bliski lub dalszy znajomy, «umiera». Nieznajomi «umierają» każdego dnia i każdej godziny. «Śmierć» napotykamy jako znane, wewnątrz świata występujące zdarzenie. (...) Analiza owego «umiera się» odsłania niedwuznacznie sposób bycia powszedniego bycia ku śmierci. W takim mówieniu pojmuje się śmierć jako coś nieokreślonego, co ostatecznie musi skądś nadejść, ale co na razie *jeszcze się* człowiekowi nawet *nie uobecnilo* i dlatego nie jest groźne. Owo «umiera się» rozpowszechnia mniemanie, jakoby śmierć spotykała niejako Się. (...) Owo Się to Nikt. (...) Umieranie, które w sposób z istoty nie do zastąpienia jest moje, zostaje obrócone w przytrafiające się owemu Się zdarzenie o charakterze publicznym. (...) Się troska się w ten sposób o *ciągle uspokajanie w sprawie śmierci*. (...) Się *nie pozwala odważyć się na trwogę przed śmiercią*. (...) Tym, co według niepisanego dekretu Się «wypada», jest obojętny spokój wobec «faktu», że się umiera. Wykształcenie takiej «wyższej» obojętności *wyobcowuje* jestestwo z jego najbardziej własnej, bezwzględnej możności bycia. Pokusa, uspokojenie i wyobcowanie charakteryzują sposób bycia *upadania*. Powszednie bycie ku śmierci jest jako upadające ciąglą *ucieczką przed nią*”³³. Powiedzieliśmy, że owo dające *Dasein* wytchnienie Się, to wspólny świat, świat społeczny, w którym ludzie są ze sobą głównie za pośrednictwem języka, będącego już zawsze upadłą w świat mową, gadaniną. Gadanina, nie mogąc oddać prawdy rzeczywistości, skazuje ludzi na nieautentyczne bycie w nieprawdzie. Jednak o to właśnie chodzi, o nieprawdę. *Dasein*, nie mogąc znieść prawdy, chce być oszukiwane. Niekiedy jednak Trwoga daje o sobie znać, wyrywa *Dasein* z bezpiecznej klatki kłamstwa, czyniąc życie

³² M. Heidegger: *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 268.

³³ Tamże, s. 355-357.

nieznośnym, jednocześnie dając jednak coś, czego świat dać nie może, prawdę, samowiedzę. „Zew sumienia ma charakter *wezwania* jestestwa do jego najbardziej własnej możliwości bycia Sobą”³⁴. „Do czego sumienie przyzywa wezwanego? Ściśle biorąc - do niczego”³⁵. Co więcej „*sumienie przemawia wyłącznie i ciągle w modus milczenia*”.³⁶ Zew

poprzez który charakteryzujemy sumienie to wezwanie Siebie-Się w jego Sobie; jako to wezwanie - pozwanie Siebie ku swej możliwości-bycia-Sobą”³⁷. „Sumienie pozywa Siebie z zatruty w Sie”³⁸.

Wspólnota dnia i samotność nocy. Heidegger mówi o odchodzeniu ze świata Sie i zanurzaniu w Siebie, które jest niemal tym samym czym Szestowska prawdziwa filozofia, dziedziną prawdy, która zawsze okupiona być musi samotnością, wewnętrznym chaosem i cierpieniem. W *Byciu i czasie* słowo *szaleństwo* nie pada, nie da się jednak nie zauważyć, że Heideggerowskie opisy zanurzania się *Dasein* w Siebie bardzo przypominają psychiatryczne opisy popadania w choroby psychiczne. W duchu heideggerowsko-szestowskim, tam gdzie mowa o Sie/Siebie, świecie wszystkości/obszarze prawdziwej filozofii, Antonii Kępiński mówi o wspólnocie dnia i samotności nocy. „W psychice ludzkiej rytm dnia i nocy nie wiąże się tylko z zasadniczym rytmem biologicznego czuwania i snu, ale też z innym stosunkiem do rzeczywistości. W świetle słonecznym rzeczywistość jest jasna, racjonalna, związki z nią udaje się kształtować w logiczne struktury. W nocy staje się ona ciemna, budzi nieraz grozę, pustkę ciemności wypełniają twory własnej fantazji i uczuć, stosunek do niej jest przede wszystkim irracjonalny. (...) Przeżycia dnia są jakby ujęte w karby określonych norm; to, co do nich nie jest dostosowane, ulega na ogół stłumieniu. Jasność dnia jest jasnością określonego porządku, porządku wspólnego wszystkim ludziom, słońce bowiem wszystkim świeci. *Koinos kosmos* («wspólny świat») powstać mógł jedynie w słonecznym świetle dnia. Bo w nocy odsłania się to, co w człowieku najbardziej intymne i własne - jego pożądania, lęki, eks-

³⁴ Tamże, s. 379.

³⁵ Tamże, s. 384.

³⁶ Tamże, s. 385.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 386.

tazy, nienawiście itd. Noc jest samotna, dzień jest kolektywny”³⁹. Również Binswanger opisuje choroby psychiczne jako przebywanie *Dasein* w prywatnym świecie, który konstytuuje się na drodze odchodzenia ze świata wspólnego. Zadaniem lekarza jest przeprowadzenie pacjenta z jego własnego świata z powrotem do wspólnego. „(...) Lekarz, mądry mediator pomiędzy światem prywatnym i społecznym, pomiędzy złudą i prawdą”⁴⁰. Jak widać, o ile podział na świat własny i wspólny jest ten sam, to jednak Binswanger rozumie te światy zupełnie inaczej niż Heidegger, Szestow, czy antypsychiatrzy. Tam, gdzie oni widzą prawdę i autentyczność, Binswanger, jak na lekarza przystało, dostrzega złudę i żyjącą w niej nieautentyczną egzystencję, którą trzeba leczyć. Według Heideggera, aby *Dasein* mogło być autentycznie, ihusi owo niezakorzenie, z którego Binswanger chce leczyć, w sobie odnaleźć, odkryć swoją pierwotną bezdomność, siebie jako Nikogo, a świat jako Nicość i świadomie się do tej sytuacji, do siebie jako rzuconego Projektu, będącej ku śmierci egzystencji ustosunkować. Zanurzone w świecie *Dasein* jest bowiem zniewolone, poddane dyktaturze Się, które ostro reaguje na wszystkie próby wydostania się spod niej. U Binswangera wręcz odwrotnie, wolne jest *Dasein* we wspólnym świecie, a odchodząc z niego oddaje się we władanie obcej sile, wyrzekając się swojej wolności, co określone zostaje jako radykalna kapitulacja *Dasein*⁴¹. “Jesteśmy zmuszeni powiedzieć o takiej osobie, że jest ofiarą, marionetką lub więzieniem w rękach obcych mocy”⁴².

Zakończenie. Uzasadnione będzie zatem ponowne pytanie o to, czy system, jaki proponuje Ludwig Binswanger można nazwać egzystencjalnym? Wydaje się, że nie. Czy możemy mówić o nim jako o zastosowaniu Heideggerowskiej filozofii *Dasein* na gruncie psychiatrii? Choć Binswanger stworzył swój system obficie czerpiąc z Heideggerowskiej *Daseinanalizy*, to jednak po dokładniejszym przyjrzeniu się owemu systemowi nie da się nie zauważyć, że posłużył się zaczerpnię-

³⁹ A. Kępiński: *Melancholia*. Warszawa 1985, s. 100-102.

⁴⁰ L. Binswanger: *Dream and Existence*, s. 244.

⁴¹ Zob. L. Binswanger: *Introduction to Schizophrenie*, w: *Being-in-the-world. Selected Papers of Ludwig Binswanger*, s. 259.

⁴² Tamże.

tymi z *Bycia i czasu* koncepcjami do własnych celów, w sposób, który bardzo często odbiega od linii filozofowania Martina Heideggera. Biorąc te spostrzeżenia za punkt wyjścia należałoby, być może, zrewidować poglądy na temat psychiatrii egzystencjalnej, jej źródeł i inspiracji, a przynajmniej jeszcze raz, dokładniej się im przyjrzeć.

Summary

The essay *Heideggerian inspirations in the Existential Analysis of Ludwig Binswanger* is the attempt to investigate the influence of Heidegger's thought on Binswanger's work. When we consider terms used by Heidegger in *Being and Time* and the same terms applied by Binswanger in his works, it becomes clear that very often they have utterly different, sometimes even opposite meanings. It seems that Binswanger either didn't understand Heidegger, or intentionally used his conceptual framework for his own purposes. Binswanger is thought of as the pioneer of existential psychiatry based on Existential Analysis of Heidegger. However, even without knowing Binswanger's writings, we may expect that applying Heidegger's thought to any of psychiatric theories must prove impossible. The two conceptual horizons are incompatible in various ways. Enough to say that what psychiatry defines as coexisting with others in the social world, mentally healthy person, for Heidegger is nothing but fallen "toward the world", existing in an inauthentic mode of being, *Dasein*.

Key words: *Dasein*, Existence, Being-in-the-world, Fallenness "toward the world", Psychiatry, *Daseinanalyse*.

CHRISTIAN WOLFF

SŁOWO WSTĘPNE O FILOZOFII¹

Co to jest filozofia ?

§ 1. Filozofia to nauka o wszystkich rzeczach możliwych, o tym jak i dlaczego są możliwe.

Co to jest nauka ?

§ 2. Przez naukę rozumiem zdolność intelektu do dowodzenia w sposób niezbity wszystkiego, co się twierdzi, z bezspornych racji. To, jakie racje są bezsporne i jak się czegoś dowodzi w sposób niezbity, wykażemy w niniejszych *Myślach o użyciu władz intelektu w poznaniu prawdy*.

Co jest możliwe?

§ 3. Możliwym nazywam wszystko, co może istnieć, niezależnie od tego, czy istnieje to aktualnie, czy nie.

Wszystko posiada jakąś rację, dla której istnieje.

§ 4. Ponieważ o niczym nie sposób niczego pomyśleć, to wszystko, co może istnieć, musi mieć dostateczną rację (czyli *raison*), dzięki której dostrzec można, dlaczego to raczej istnieje, niż nie istnieje - czego dowodzimy dalej w stosownym miejscu (w paragrafach 30 i 31 mojej *Metafizyki*)².

¹ Niniejsze słowo wstępne zostało zamieszczone w wydany przez Christiana Wolffa w 1712 roku dziele *Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntniß der Wahrheit*, czyli *Myślach rozumnych o władzach ludzkiego intelektu i ich właściwym użyciu w poznaniu prawdy*. Podstawą przekładu jest wydanie z Halle z 1742 roku.

² Ch. Wolff: *Vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Halle 1751, s. 16-18. Powyższe wnioskowanie w oderwaniu od fragmentu *Metafizyki*, do którego odsyła Wolff, wydaje się niejasne. W rzeczywistości występuje

Poznanie filozofa.

§ 5. W ten sposób, nie tylko musi filozof wiedzieć, że coś jest możliwe, lecz także powinien on móc wskazać rację, dla której może to istnieć (por. § 1 i 2). Nie wystarczy na przykład, iż filozof wie, że może padać deszcz, lecz musi też móc powiedzieć, jak to się dzieje, że deszcz pada i z jakich pada przyczyn.

W jaki sposób różni się ono od poznania pospolitego?

§ 6. Tym różni się poznanie pospolite od poznania filozofa. Ktoś mianowicie, kto filozofii nie rozumie, może się wprowadzić także nauczyć wiele z doświadczenia o tym, co jest możliwe; nie potrafi jednak wskazać racji, dla której może to istnieć. Uczy się on na przykład dzięki doświadczeniu, że może padać deszcz, nie potrafi jednak powiedzieć, jak to się dzieje, że pada, ani wskazać przyczyn, z jakich pada.

Korzyść płynąca z poznania filozofa.

§. 7. Moglibyśmy wprowadzić sądzić, że pospolite poznanie wystarcza, by przyczynić się do szczęśliwości ludzkiego życia. Atoli skoro wszystkie rzeczy zachodzą tylko w pewnych okolicznościach, to ktoś, kto posiada jedynie pospolite ich poznanie, częściej przeoczą jakąś okoliczność i uznaje za powszechne to, co sprawdza się tylko w określonych przypadkach. Doświadczenie poucza o tym wystarczająco. Widzimy na przykład, że czujemy litość wobec nędzarza gdy poznajemy jego rozpacz i wyobrażamy sobie jako powszechne, że chcąc sprawić, by ktoś odczuwał litość, trzeba by tylko przedstawić mu rozpacz tego, kto cierpi. Podobnie i w ogrodach widać, że rozmaryn się rozmnoży, kiedy zetnie się młode gałązki i dolną częścią wetknie je w ziemię. Okpiłibyśmy się jednak bardzo, gdybyśmy czegoś takiego chcieli dokonać ze wszystkimi roślinami, które są trwałe. Filozof natomiast nie musi się lękać, że swe twierdzenia stawia niewłaściwie, znając przyczynę, dla czego i kiedy muszą okazać się słuszne (§ 6.) - jak w pierwszym przykładzie, gdy wie, że przedstawienie nędzy tego, kto cierpi, dopiero

tutaj skrócona wersja rozumowania mówiącego, że nicość nie może być dostateczną racją tego, co istnieje.

wówczas wywołuje litość, gdy wcześniej umysł skłonny był cieszyć się czymś szczęściem; w drugim zaś przykładzie, że gałązka, którą wtyka się w ziemię, puści korzenie, jeśli w glebie umieścimy sadzonkę, bowiem wówczas gałązka nie zwiędnie, a przełamane korzenie z łatwością przebiją korę. Filozof może ponadto z tych poznanych prawd wywieść inne, nieznane i czerpać z ich poznania tak słodką przyjemność, jaka w inny sposób nie może się na tym świecie stać naszym udziałem.

Zarzut wobec definicji filozofii.

§ 8. Niektórzy będą się może dziwić, że filozofia ma się rozciągać na wszystkie możliwe rzeczy, skoro przecież nawet najmądrzejszy na świecie człowiek nie może szczerzyć się niczym więcej, aniżeli tym, że pojął tylko niewielką ich część. Nie byłoby zatem lepiej sformułować mniej butne określenie filozofii?

§ 9. Odpowiedź na ów zarzut.

Komu myśli takie przyszły do głowy, temu daję pod rozwagę, że jest jednak o wiele bardziej wskazane, by formułować określenie filozofii zgodnie z największą doskonałością, jaką może ona w sobie posiadać, aniżeli czynić to kierując się już to swym własnym, już to posiadanym przez kogoś innego pojęciem. W ten bowiem sposób nie ustanawia się dla wiedzy żadnych niepotrzebnych granic, które wielu powstrzymują od dalszego namysłu nad rzeczami, wskutek czego opóźnia się wiele pożytecznych wynalazków - jak dowodzą tego te czasy, gdy wierzono, że Arystoteles osiągnął w filozofii najwyższy cel, jakiego ludzki intelekt jest w stanie dopiąć. Co więcej, każdy zyska odwagę, by iść dalej niż poprzednik, gdy zobaczy, że wiele jeszcze pozostało do odkrycia - co pokazują czasy współczesne, w szczególności jeśli idzie o matematyków. Nabierzemy także jednocześnie pokory, aby się nazbyt nie chęłpić swymi rzekomymi wielkimi darami, skoro poznamy, że największa część tego, co wiemy, jest najmniejszą z tych rzeczy, których jeszcze nie wiemy. Ponadto wiadomo również, że rzeczy, które mogą posiadać różne stopnie, definiuje się zawsze *in abstracto*, nie bacząc na konkretny stopień. Na przykład, pośród ludzi, którzy są ciężcy, nie każdy posiada ciężkość w równym stopniu. Kiedy więc chcemy ciężkość zdefiniować, nie kierujemy się stopniem, w którym występuje ciężkość u tego czy

owego, lecz definiuje się ją taką, jaka powinna być, gdy osiąga stopień najwyższy, aby nie dało się jej już dokładniej określić.

Pierwsza część filozofii.

§ 10. Jeśli kierujemy uwagę na samych siebie, to przekonujemy się, że istnieje w nas zdolność do myślenia tego, co możliwe, którą zwykliśmy nazywać intelektem (*Verstand*). To jednakże, jak daleko się owa zdolność rozciąga i jak trzeba by się nią posługiwać, aby dzięki własnemu namysłowi nie tylko poznawać prawdę przed nami ukrytą, lecz także rozumnie osądzać tę odkrytą przez innych, nie dla każdego jest to równie widoczne. Dlatego, aby się przekonać, czy jesteśmy zdolni do uprawiania filozofii, czy nie, winniśmy się wpierw wyuczyć władz ludzkiego intelektu i ich właściwego użycia w poznaniu prawdy. Część filozofii, w której się to pokazuje, zwie się logiką, czyli sztuką kierowania rozumem (*Vernunft-Kunst*) lub też nauką o rozumie (*Vernunft-Lehre*).

Druga część filozofii.

§ 11. Pośród tych bytów, które są możliwe, musi koniecznie jeden być samoistny, ponieważ w przeciwnym razie byłoby możliwe coś, co do czego nie można by wskazać żadnej racji, dla której to istnieje, co pozostawałoby w sprzeczności z tym, co już wyżej (§ 4) stwierdzono. Tę samoistną istotę zwiemy Bogiem, zaś inne byty, które swą rację, dla której istnieją, mają w istocie samoistnej, nazywają się stworzeniami (*Creaturen*). Skoro więc filozofia wskazuje rację, dla której coś może istnieć (§ 5), to słusznie, nim się oddamy dokładnemu poznaniu stworzeń, które się doprowadza aż do pierwszych racji, czy raczej, z nich wywodzi, trzeba wpierw przedsięwziąć naukę o Bogu, czyli istocie samoistnej. Nie przeczymy przy tym, że ktoś, by sięgać do filozofii, musi wcześniej posiadać jakieś ich pospolite, lecz pozbawione konieczności poznanie, ponieważ dochodzimy do niego od młodości za sprawą codziennego doświadczenia (§ 6). Część filozofii, w której traktuje się o Bogu i pochodzeniu odeń stworzenia, zwie się naturalna teologia, czyli nauka o Bogu (*Gottes-Gelehrtheit*).

Trzecia część filozofii.

§ 12. Stworzenia manifestują swoją aktywność już to poprzez ruch, już to przez myślenie. Pierwsze zwiemy ciałami, drugie - duchami. Skoro więc filozofia stara się wskazać właściwą rację wszystkich bytów, to musi badać zarówno władze i działania tych bytów, które tego, co dla nich swoiste, dokonują poprzez ruch, jak też i tych drugich, które dzięki własnym aktom percepcji są świadome siebie. Pokazuje ona przeto, co jest na świecie możliwe zarówno za sprawą władz przynależnych ciałom, jak i duchom. Ta część filozofii, w której wyjaśnia się, co jest możliwe za sprawą władz właściwym duchom zwana jest pneumatologią, czyli nauką o duchach (*Geister-lehre*). Druga natomiast, w której się pokazuje, co jest możliwe za sprawą władzy przynależnej ciałom, otrzymuje miano fizyki, czyli nauki o przyrodzie (*Natur-Lehre*).

Czwarta filozofii.

§ 13. Istotę, która w nas myśli, zwiemy duszą. Skoro więc zalicza się ona do duchów (§ 12.), a poza intelektem posiada także wolę, będącą przyczyną wielu zdarzeń zachodzących w świecie, to należy również w filozofii pokazać, co jest możliwe za sprawą woli, którą posiada dusza - do czego należy to wszystko, co zazwyczaj mówi się o prawie naturalnym, etyce, czyli nauce o moralności (*Sitten-Lehre*), polityce, czyli sztuce rządzenia państwem (*Staats-Kunst*) itd.

Piąta filozofii.

§ 14. Ponieważ wszystkie byty, niezależnie od tego, czy są to ciała, czy duchy i dusze, są do siebie w pewnych aspektach podobne, to należy także rozważyć, co przysługuje wszystkim bytom w ogóle i jaką można między nimi znaleźć istotną różnicę. Zwie się zaś część filozofii, która traktuje o poznaniu bytów w ogóle ontologią, czyli filozofia pierwszą (*Grund-wissenschaft*). Ontologią, pneumatologią i teologią naturalną³ tworzą metafizykę, czyli naukę najwyższą (*Haupt-wissenschaft*).

³W tekście odpowiednio: *Grundwissenschaft*, *Geisterlehre* i *Gottes-Gelehrheit*.

Źródło matematyki.

§ 15. Poznanie nasze albo się zatrzymuje, jeśli wiemy jakie siły powodują coś w przyrodzie, albo postępuje dalej i najdokładniej mierzy nie tylko wielkość tych sił, lecz także wielkość skutku, aby objaśnić w sposób oczywisty, że pewien skutek może być spowodowany przez pewne siły. Na przykład, albo zadowala mnie, gdy wiem, że przymocowaną do ściany wodę w fontannie, albo staram się dowiedzieć jak bardzo wzrasta siła powietrza po tym, jak zostało ono przetłoczone przez drugą, trzecią, lub czwartą część poprzedniej przestrzeni i na ile stóp w każdym przypadku może unieść wodę. Ostatni stopień poznania wymaga, by móc zmierzyć wszystkie rzeczy, które posiadają wielkość, co było motywem wynalezienia matematyki. O różnych jej częściach traktowałem w *Elementach nauk matematycznych*⁴ i sporządzonym z dzieła tego wyciągu.

Korzyść płynąca z matematyki.

§ 16. W ten sposób prowadzi nas matematyka do najdokładniejszego i najdoskonalszego poznania, jakie możliwym jest do osiągnięcia.

Zamysł niniejszego dzieła.

§ 17. Skoro jednak nie jest zadaniem każdego zagłębiać się tak dalece w filozofię, to nie będziemy się starać w obecnych podstawach o ten tak doskonały stopień poznania, lecz zadowolimy się tym, że właściwie poznajemy władze przysługujące bytom i uczymy się osądzać, co za ich sprawą jest w przyrodzie możliwe. Tym jednak, którzy postanowili następnie pójść dalej, tym, z bożej woli, przy innej sposobności posłużyć należy pożyteczną nauką; pomijając już to, iż w moich matematycznych pismach, szczególnie tych wydanych w języku łacińskim, znajdują już w tym względzie dobre pouczenie.

Przełożył: Sławomir Stasikowski

⁴Ch. Wolff: *Der Anfangs-Gründe aller mathematischen Wissenschaften*, Halle, 1710.

ILONA MATEJKO

PRAWDA, PRAWO I AUTORYTET W TEORII MORALNEJ WILHELMA OCKHAMA

Katarzyna Kornacka: *Prawda, prawo, autorytet. Podstawy osądu moralnego w etyce Wilhelma Ockhama.* Toruń. Wydawnictwo Adam Marszałek, 2010, 167 s.

Praca Katarzyny Kornackiej stanowi pozycję z zakresu etyki. Za główny cel autorka stawia w niej sobie znalezienie odpowiedzi na pytanie: jaką rolę w teorii moralnej Wilhelma Ockhama odgrywają trzy kategorie, tj. prawda, prawo i autorytet, oraz w jakiej relacji pozostają one do jego założeń woluntarystycznych. Rozstrzygnięcia tych problemów poszukuje w *Dialogu*, jednym z najważniejszych dzieł filozofa.

Książka składa się z czterech rozdziałów podzielonych na podrozdziały. Poprzedza je autorska przedmowa, w której zostały zarysowane najważniejsze aspekty biografii i twórczości filozoficznej W. Ockhama. W pierwszym rozdziale K. Kornacka rozważa pojęcie aktu moralnego, poddając szczegółowej analizie poszczególne jego elementy. Swoje dociekania rozpoczyna od kategorii wolności, która w ujęciu franciszkańskiego myśliciela stanowi warunek konieczny do tego, aby ów akt mógł podlegać ocenie moralnej. Wolność ta wynika w jego myśli z wolnej woli, która dzięki niej może realizować wolne akty. Akty te mogą być wewnętrzne (bezpośrednio lub pośrednio wolne), bądź zewnętrzne. Ocenie moralnej podlegają jednak tylko te pierwsze, gdyż o tym, czy akty zewnętrzne są dobre czy złe, decyduje wartość, jaką otrzymują od aktów wewnętrznych, które są ich przyczyną sprawczą.

Drugim istotnym czynnikiem w koncepcji aktu moralnego w etyce W. Ockhama jest rozeznanie przez podmiot wartości czynu. Główną rolę w tym zakresie filozof przyznał rozumowi, o czym mowa w dalszej części recenzowanego rozdziału. Rozum, jak powiada, pomaga człowie-

kowi dokonywać słuszných wyborów. Bez niego nie może istnieć żadna cnota moralna ani akt moralny. K. Kornacka zauważa jednak, że w myśli W. Ockhama rozum jest nie tylko przyczyną sprawczą aktu moralnie pozytywnego, ale także jego częściowym przedmiotem. Wola dąży bowiem do realizacji takiego czynu, który będzie zgodny z nakazem rozumu, a to oznacza, że jednocześnie wyraża pragnienie samego rozumu. W ten sposób staje się on częściowym przedmiotem owego aktu.

Podobny status u franciszkańskiego filozofa posiadają także okoliczności, będące trzecim warunkiem aktu moralnego. Są one, tak samo jak dyktat prawego rozumu, częściowymi obiektami aktu cnotliwego wewnętrznie, który pod ich wpływem może ulegać zmianie. Zdaniem autorki, ma to swoje uzasadnienie m.in. w fakcie, iż ów akt może być raz cnotliwy, a innym razem grzeszny, co wskazuje na jego przedmiotową zmianę. Jeśli zaś zmienia się przedmiot aktu, to i musi przeobrażać się i sam akt. Sytuacja ta nie dotyczy jednak aktu zewnętrznie cnotliwego, gdyż na jego strukturę okoliczności nie mają żadnego wpływu.

Wilhelm Ockham w dziele pt. *Dialog* wyróżnił trzy grupy aktów cnotliwych. Pierwszą z nich stanowią akty realizowane ze względu na Boga, drugą - podejmowane zgodnie z nakazem rozumu, trzecią - spełniane z przyczyn utylitarnych. K. Kornacka, analizując wspomniane grupy aktów, zwraca uwagę na zmianę, jaka nastąpiła w twórczości filozoficznej myśliciela. Otóż w jednej z wcześniejszych jego prac pt. *Quaestiones Variae* występuje pięć rodzajów aktów cnoty, z których w późniejszym *Dialogu* zostało powtórzonych tylko dwa (akty dokonywane ze względu na miłość Boga i akty podejmowane z racji dyktatu rozumu). Redukcja ta, jak twierdzi autorka, miała swój pozytywny skutek. Wpłynęła wszakże na to, iż przemyślenia filozofa stały się o wiele bardziej jasne.

W drugim rozdziale, złożonym z czterech podrozdziałów, autorka podejmuje kwestię znaczenia prawdy w teorii moralnej W. Ockhama. Swoje rozważania rozpoczyna od poszukiwania definicji tej kategorii w różnych dziełach filozofa. Odwołuje się przede wszystkim do *Summy teologicznej*, w której ów myśliciel poczynił najwięcej spostrzeżeń na ten temat, czerpiąc przy tym znacznie z dorobku Arystotelesa. W dalszej części pracy autorka prezentuje hierarchię prawd W. Ockhama przed-

stawioną przezeń w *Dialogu*. Tworzą ją dwie grupy: prawdy katolickie oraz prawdy wiary. Wśród tych pierwszych znalazły się m.in. prawdy zawarte w *Piśmie Świętym* oraz przekazane przez apostołów, natomiast wśród tych drugich np. te, które można odnaleźć w tekstach synodów lub w dziełach Ojców Kościoła.

Dążenie do poznania prawdy, jak i jej obrona powinny, zdaniem oksfordzkiego filozofa, stać się obowiązkiem każdego człowieka. Należy bowiem, jak powiada, być „ucznem prawdy”, ale głównie tej zawartej w *Piśmie Świętym*. Szczególne predyspozycje do jej wykrywania mają przede wszystkim uczeni, a zwłaszcza teologowie i filozofowie. Posiadają wszakże umiejętność interpretacji tekstów biblijnych. Duże znaczenie ma także ich wiedza oraz solidne wykształcenie. Poszukiwanie prawdy zawartej w *Biblii* nie należy jednak, o czym mowa w ostatniej części omawianego rozdziału, do zadań łatwych. Dzieło to zawiera bowiem dużo wieloznacznych słów oraz określeń. Z tego też względu do jego pełnego zrozumienia, oprócz kompetencji intelektualnych, potrzebne jest także, według twórcy *Dialogu*, Boże Objawienie.

Kolejnym problemem rozważanym przez autorkę w recenzowanej pracy jest zagadnienie prawa moralnego. W. Ockham, zgodnie ze scholastyczną tradycją, dzieli je we wspomnianym powyżej dziele na naturalne i pozytywne, o czym K. Kornacka pisze w rozdziale trzecim, złożonym z dwóch części. W pierwszej z nich, składającej się z czterech podrozdziałów, przedmiotem swoich refleksji czyni teorię prawa naturalnego. Analizę tej koncepcji rozpoczyna od wskazania trudności w jej interpretowaniu wynikających głównie, jak uważa, z braku stosowania przez oksfordzkiego filozofa precyzyjnych pojęć. W dalszej partii pracy traktuje natomiast o boskich źródłach owego prawa. W. Ockham twierdził bowiem, że wszelkie prawa naturalne zostały ustanowione przez Boga. Jedyną cechą odróżniającą prawo naturalne od boskiego jest fakt, iż to pierwsze może być poznawalne przez wszystkich ludzi. W oparciu o tę teorię myśliciel stworzył kilka jego podziałów, które autorka szczegółowo omawia w ostatnim podrozdziale.

Tematem drugiej części rozdziału trzeciego jest z kolei prawo pozytywne. Pierwszy, z dwóch artykułów o nim traktujących, może być odpowiedzią na pytanie: w jakim sensie W. Ockham używa pojęcia „prawo

Bożego”, i czy jego etykę można nazwać pozytywistyczną? Jeden z interpretatorów poglądów owego myśliciela, hiszpański filozof i teolog, Franciszek Suarez, przypisywał W. Ockhamowi pozytywizm moralny twierdząc, że w jego koncepcji prawo naturalne jest tożsame z Bożymi nakazami. Z poglądem tym nie zgadza się jednak do końca K. Kornacka przytaczając wiele argumentów zaprzeczających owej tezie. Jednym z nich jest fakt nie występowania w *Dialogu* żadnych katalogów pozytywnych praw Bożych. Pozwala to zgodzić się jej ze stwierdzeniem znanego teologa i filozofa Sigrida Müllera, że „(...) w etyce Ockhama nie idzie o objawienie Bożych norm, ale o objawienie się Boga samego” (s. 107).

Artykuł drugi omawiającej części pracy dotyczy natomiast pozytywnego prawa ludzkiego, które stanowi jedno z centralnych zagadnień *Dialogu*. W tym miejscu autorka opisuje, jakie cechy, zdaniem W. Ockhama, powinno posiadać prawo kościelne. W szczególności podkreśla fakt, iż według owego myśliciela prawo kanoniczne, w przeciwieństwie do prawdy katolickiej, może pozostać chrześcijanom nieznane. Nie jest ono bowiem czymś stałym jak prawo boskie, lecz zmienia się, gdyż zostało wymyślone przez człowieka. Z tego też względu filozof często propagował pogląd, że ludzie nie powinni być „niewolnikami” papieża i jego dekretoów, ponieważ nad prawem stanowionym prym posiada prawo naturalne.

W ostatnim rozdziale K. Kornacka zajmuje się kwestią znaczenia autorytetów w procesie oceny poprawności wyborów moralnych. Rozpatruje je w trzech podrozdziałach. W pierwszym z nich rozważa autorytet Boga, który był dla W. Ockhama najwyższy i w sposób absolutny niepodważalny. W drugim podejmuje kwestię autorytetu wynikającego z wiedzy. W tej części pracy zwraca przede wszystkim uwagę na to, iż dla owego myśliciela większe znaczenie miała teoretyczna wiedza filozoficzna niż praktyczna wiedza prawników. W trzecim paragrafie opisuje natomiast jego poglądy na temat autorytetów instytucjonalnych, które były przezeń szczególnie ostro krytykowane.

Najogólniej mówiąc, praca K. Kornackiej oferuje propozycję interpretacji najważniejszych poglądów etycznych Wilhelma Ockhama, przedstawionych przez niego w jednym z najważniejszych jego dzieł, tj. *Dialogu*. Stanowi interesującą pozycję wydawniczą, gdyż autorka po-

dejmuje w niej wiele ważnych problemów badawczych, które przekonująco rozwiązuje. Praca ta, dzięki przyjętemu układowi narracji poszczególnych rozdziałów, jest dla czytelnika zrozumiała. Zaopatrzona w bibliografię pozwala dokładnie poznać źródła, które tworzyły podstawę wywodów autorki. Pomimo tego, iż została napisana żywym i jasnym językiem, nie stanowi jednak lektury łatwej. Wymaga wszakże dobrej znajomości myśli filozoficznej nie tylko W. Ockhama, ale także i innych myślicieli, do których filozofii K. Kornacka często się odwołuje.

Jaką rolę odgrywają więc w teorii moralnej franciszkańskiego filozofa prawda, prawo i autorytet? Są przede wszystkim kryteriami osądu umożliwiającymi ocenę aktu moralnego - odpowiada K. Kornacka - i wnosi tym samym wiele cennych spostrzeżeń na temat ich roli w rozpoznawaniu powinności moralnej. Spośród tych kategorii największe znaczenie posiada kryterium prawdy, którą W. Ockham postrzegał zarówno jako cnotę, jak i cel wiedzy praktycznej.

Prawda, prawo, autorytet. Podstawy osądu moralnego w etyce Wilhelma Ockhama stanowi interesującą pozycję wydawniczą, po którą niewątpliwie warto sięgnąć. Praca ta podejmuje bowiem problematykę, która dotąd w Polsce była mało znana. Autorzy badający filozofię W. Ockhama analizowali wszakże najczęściej jego poglądy w kontekście refleksji historycznej, podejmując zazwyczaj w niewielkim stopniu kwestie z zakresu etyki.

CEZARY JÓZEF OLBROMSKI

INGARDEN O CZASIE

Filip Kobiela: *Filozofia czasu Romana Ingardena. Wobec sporów o zmienność świata.* Kraków, TAIWPN UNIVERSITAS, 2011, 352 s.

Przeczytałem ostatnio książkę Filipa Kobieli rekonstruującą filozofię czasu Romana Ingardena, dokonaną przy niezłej znajomości literatury przedmiotu, do tego na niezwykle trudny, acz niezmiernie ważny dla filozofii temat.

We wprowadzeniu do książki (s. 7) Autor pisze, że, między innymi, zamierza dokonać „oceny” dzieła Ingardena - na szczęście słowa nie dotrzymuje starając się, „zaprezentować spójną, całościową wizję czasu Ingardena” (s. 8). Na samym wstępie oraz w dalszej części wywodów (np. s. 84) Autor dodatkowo informuje Czytelnika, że ograniczy się tylko do możliwie najwierniejszej rekonstrukcji poglądów Ingardena, oraz (s. 322) że „praca (...) prezentuje (...) głównie badania przygotowawcze”. Istotnie, książka jest wielowątkową rekonstrukcją poglądów na temat czasu stanowiących element filozofii Ingardena.

Nie sposób w tak krótkiej recenzji przytoczyć wszystkich wartych odnotowania cech książki oraz dyskutować ze wszystkim, co skłaniać by mogło do odmiennych wniosków. Przedstawię zatem jedynie kilka uwag, sformułowanych raczej z subiektywnego punktu widzenia badacza, któremu problematyka filozofii czasu oraz filozofii świadomości czasu jest bliska, w samej książce markując na marginesie - czasem komentując - fragmenty wymagające, moim zdaniem, przedyskutowania.

Zacznę od tego, że Autor przyjmuje perspektywę ingardenocentryczną: (1a) co jest o tyle zrozumiałe, iż rozważania, w sposób, w jaki rekonstruuje je Autor, posiadają ograniczony związek z Husserla filozofią świadomości czasu. Tak jest chociażby w przypadku rekonstrukcji poglądów Ingardena na temat tożsamości osoby w kontekście rozciągłości

w czasie i przestrzeni (s. 26-27), *nota bene* ta krótka dygresja wpleciona jest w rozważania na temat czasu przyrodniczego; (lb) co byłoby zrozumiałe, gdyby Autor wypracował własne stanowisko na temat Ingardenowskiej filozofii czasu łączącej niezwykle różnorodne konteksty i sposoby ujęcia problematyki czasu przez Ingardena; (lc) co nie dziwi, ponieważ Autor utrzymuje - popełniwszy pierwiej chyba nadinterpretację myśli B. Łagowskiego (ostateczny werdykt pozostawiam Czytelnikom) - iż (s. 33) filozofia Ingardena „dorównuje dziełu Platona; (2) co wszakże dziwi, ponieważ Ingardena filozofia czasu (tu pozwolę sobie na niewielkie uproszczenie) zrezygnowała (tu zaś pamiętać należy o wielowątkowości, także zmienności tej filozofii) z odniesienia do podmiotu na rzecz „realności świata (...), jak i jego zawisłości od bytu absolutnego” (s. 62). Zabieg ten miał być może zbliżyć Ingardenowską filozofię czasu do postulowanego ideału intersubiektywności, której źródło jest „niezawisłe od czystej świadomości ludzkiego typu” (*ibidem*), a faktycznie postawił przed niemożliwym do sforsowania murem metafizyk dedykowanych, od tego ideału jeszcze bardziej odległych. Niestety, Autor ogranicza się tylko do - co prawda obszernego - zreferowania (m.in. na s. 67) w zasadzie nie poddających się falsyfikacji poglądów na temat aktualności i sub-momentałości (szczelinowości) bytu realnego i nieszczelinowości bytu absolutnego. Dyskusja zatem niemal całkowicie opuszcza poziom intersubiektywny pogrążając się w rozważaniach *quasi*-teologicznych bądź pozostawiając Czytelnika sam na sam z jego własnymi wątpliwościami, intuicjami, wczuciami, przejawami, wewnętrznymi głosami *etc.* Dodatkowo, Autor zdaje się powielać metafizyczny błąd o bardzo długiej tradycji polegający na określaniu cech bytu absolutnego poprzez spotęgowanie cech bytu realnego. Sub-momentałość jako szczelinowy aspekt aktualności bytu realnego umieszczony jest w *continuum* prowadzącym do nieszczelinowości bytu absolutnego rozumianej jako „(a) nieskończonej (b) wartości (c) szczelinowości” (s. 67). Mamy zatem trzy różniące się ontologicznie terminy. Zapytam jedynie i całkiem poważnie - wykluczając wykładnię alegoryczną przywołanej troistości sensu - czy ilość przechodzi w jakość w kierunku „od”, czy „do” bytu absolutnego? Leszek Kołakowski stwierdził swego czasu, być może

niewielko przekornie, że absolut to coś, na temat czego absolutnie nic nie można powiedzieć. Opowiadałbym się raczej po jego stronie.

Moje największe wątpliwości wzbudza dyferencjacja na czas ciągły (rzeczywisty) oraz czas nieciągły (przedstawiony). Pozorna nieciągłość czasu (a) tego, którego domeną są pojedyncze wydarzenia oraz (b) to, co nieokreślone między nimi, przyjęta przez Autora byłaby właśnie możliwa - stosując literalnie definicje Ingardena - dzięki ciągłości czasu rzeczywistego, w którym przedstawieniowa aspektowość ma miejsce. Czy jednak czas rzeczywisty, realny, obiektywny, konkretny *etc.* istnieje? - z tym pytaniem pozostawiam Czytelnika.

Po drugie, Autor zakłada - i to jest niewątpliwie zaletą książki - że Czytelnik dysponuje określoną, raczej dużą, wiedzą na temat dwudziestowiecznej filozofii czasu i w swoją rekonstrukcję nie wplata w zasadzie rudymetów.

Po trzecie, widoczne jest, że Autor podejmuje wysiłki wyjścia poza terminologię Ingardenowską, z którą jest niezwykle zfamiliaryzowany (o czym świadczą chociażby strony 319-321 książki) - próbuje zatem wyrazić niezwykle trudną do zintersubiektywizowania - zresztą nie tylko u Ingardena - problematykę czasu. Jednakowoż zdarzają się w pracy fragmenty wymykające się intersubiektywnej dyskusji.

Po czwarte, gdybym miał trochę pogrymasić - mimo iż książka nosi trwałe ślady rzetelnej pracy redakcyjnej TAIWPN Universitas - to (1) wskazałbym między innymi na to, że praca zatytułowana *Intuicja i intelekt u Henri Bergsona...* ukazała się w roku 1963, a nie, jak widnieje w bibliografii prac Romana Ingardena zamieszczonej przez Autora, w roku 1965. (2) Zwróciłby również moją uwagę brak indeksu rzeczowego - szczegółowy spis treści czyni tę uwagę po części bezzasadną, (3) jak i to, że książka nie posiada zestawienia licznych skrótów terminów związanych z różnorodną przecież tematyką pracy. (4) Wskazałbym także na widoczne niekiedy niekonsekwencje w interpretacji poglądów Ingardena (przykładowo: s. 67 vs. s. 145-146) oraz na niekiedy zbyt hermetyczny język, za pomocą którego Autor stara się, czasem z powodzeniem, oddać sens poglądów Ingardena (np. uwagi na temat intersubiektywności). Przykładowo w paragrafie 5.3.2.2. zatytułowanym *Wielopodmiotowe stany rzeczy a stosunki* Autor pisze: «Stosunek jaki zachodzi między

przedmiotami, można (...) ujmować z różnych perspektyw („punktów widzenia”) przynależnych poszczególnym przedmiotom pozostającym w tym stosunku. Uzyskuje się w ten sposób różne aspekty (postaci zrelatywizowane na poszczególne człony stosunku), czy, jak pisze Ingarden, różne „wywartościowania” czy „wykładniki” tego samego stosunku. Jednak stosunek w swym pierwotnym bycie - niezależnie od relatywizowania czy „wywartościowywania”, nie wyróżnia żadnego swego członu, zachodzi „równomiernie” pomiędzy swoimi członami» (s. 209-210).

Lektura książki Filipa Kobieli skłania do sformułowania kilku dodatkowych uwag. (1) Autor zdaje się niekiedy uprawiać dialektykę fenomenologiczną, którym to terminem określić zbyt dowolne (nieadekwatne) łączenie pojęć i skrajnych stanowisk. (2) Mocną stroną książki jest *szczegółowe* drążenie tematu, co jednak - w sytuacji, gdy Autor popada w formalną dygresyjność - ma także swoje ujemne konsekwencje: zbyt wielowątkowe ujęcie tematu i niedostatecznie *głębokie* jego drążenie. (3) Książka pełna jest rozpoczętych tematów, jednakże na drodze do ich uporządkowania stoi chyba dodatkowa, ujawniona przez Autora, meta-matryca. Po części Autor sam to wyjaśnia traktując książkę jako rezultat badań przygotowawczych. (4) Autor wydaje się uznawać identyczność narzędzi służących do analizy czasu i przestrzeni - zatem podobną ich naturę - co nie wydaje się całkowicie uprawnione (s. 89), bądź nawet dziwi, ponieważ przeczą temu wcześniejsze rozważania Autora (s. 63-64).

Na uwagę zasługuje zatem samodzielne podjęcie przez Autora badań nad Ingardena poszukiwaniami różnych aspektów czasu oraz deklarowanie kontynuowania badań; także obietnica wypracowania własnego - tuszę pozbawionego ocen - stanowiska na temat Ingardena filozofii czasu.

Dziele się z Czytelnikami kilkoma tylko - co spowodowane jest ograniczoną formą wypowiedzi - spostrzeżeniami i uwagami oraz nie wychodząc poza zaproponowany przez Autora pracy zakres dziedzinowy mając świadomość, iż lektura dzieła najlepiej zaspokoi ciekawość.

AGNIESZKA SMROKOWSKA-REICHMANN

PAŃSTWO JAKO DZIEŁO SZTUKI? CZYTAJĄC HEGŁA NA NOWO

Katarzyna Guczalska: *Państwo jako dzieło sztuki. Piękno i wolność w filozofii Hegla*. Kraków, Wydawnictwo Aureus, 2010, 233 s.

Praca Katarzyny Guczalskiej ukazuje Hegla w perspektywie innej niż ta najpopularniejsza i najbardziej dominująca. Mimo licznych świeżych interpretacji, filozofia Hegla wciąż ma problemy z pozbyciem się pewnego odium, do którego powstania przyczyniły się niewątpliwie opinie postaci tak wybitnych jak choćby Schopenhauer, Nietzsche czy Popper. Hegel - z jednej strony nazwany przez Heideggera ostatnim wielkim filozofem Zachodu, z drugiej strony - (zbyt) często pozostaje niezrozumiany.

Katarzyna Guczalska przedstawia Hegla nie jako złowróżbnego proroka historycyzmu czy apostoła bezwzględnego Ducha, ani nie jako propagatora teutońskiej doskonałości czy apologetę pruskiego państwa - ale jako poszukiwacza piękna i wolności. Zafascynowany (choć bez zaślepienia) filozofią starożytnej Grecji, a zwłaszcza pięknem *polis* - Hegel pozostaje trzeźwym teoretykiem państwa nowożytnego. Wyłuskuje ze świata antyku kategorię piękna, by na jej podstawie stworzyć „polityczne dzieło sztuki”. Przy czym nie istnieje tu ryzyko nadmiernej estetyzacji, jako że w państwie Hegla prymat dzierży rozumność i wolność, toteż: „Wbrew obiegowym przekonaniom, Hegłowi nie zależy na *podporządkowaniu* obywatela państwu - autorytaryzm i siła nie są rozumne. Obywatel ma zyskać w państwie możliwość doskonalenia swojego życia” (s. 11).

Autorka podejmuje w związku z powyższym śmiałą i udaną próbę opowiedzenia o społeczeństwie obywatelskim w politycznej (ale również historiozoficznej) myśli Hegla. Odnajduje u Hegla subtelne zapośredniczenie między państwem a społeczeństwem obywatelskim (a więc,

wbrew sugestiom Poppera, społeczeństwem **nie zamkniętym**), tym samym dystansując się od dwóch najpopularniejszych w Polsce linii interpretacji Hegłowskiej dychotomii państwo - społeczeństwo. Dla pierwszej z nich charakterystyczne jest podkreślanie roli społeczeństwa obywatelskiego w heglizmie, przy pomijaniu znaczenia państwa (np. Marek J. Siemek), dla drugiej - skupianie się na państwie, przy niskim wartościowaniu społeczeństwa obywatelskiego (np. Zbigniew Stawrowski).

Hegel w książce Katarzyny Guczalskiej przedstawiony jest jako postać niejednoznaczna i złożona, którą trudno zasufladkować i opatrzyć sztampowym komentarzem. Na przykład anty-rewolucyjny zwrot Hegła, kiedy po okresie młodzieńczej fascynacji rewolucją francuską stał się jej krytykiem, tylko pozornie czyni z niego konserwatystę. Autorka proponuje, aby widzieć w Heglu rzecznika nie tyle konserwatyzmu, ile raczej stabilności. Gdziekolwiek jednak ta stabilność staje się sprzeczna z racjonalnością - tam Hegel-tradycjonalista bez wahania zrywa z tradycją i opowiada się za zmianami. Na podobnej zasadzie Hegel, będąc krytykiem Oświecenia, odcina się jednocześnie od Romantyzmu i: „odrzuca wszelkie mistyczne nastroje i wzloty, odrzuca intuicję, uważając, że wszelki irracjonalizm, jako rezygnacja z przytomnej postawy refleksyjnej, prowadzi do zła” (s. 59).

Hegel występuje zatem w roli jednego z kluczowych uczestników dyskursu nowoczesności - tak jak chce tego Habermas, pojawiający się w książce od czasu do czasu jako komentator i punkt odniesienia. Takich komentatorów i punktów odniesienia znajdziemy zresztą znacznie więcej. Autorka nie zatrzymuje się bowiem na rekonstrukcji estetyczno-politycznych poglądów Hegła ani nawet na przedstawieniu swych własnych oryginalnych interpretacji. Ogromną wartość pracy stanowi także bogactwo odniesień do wielu innych, w tym najnowszych, koncepcji z dziedziny estetyki, filozofii społecznej, filozofii politycznej, filozofii religii *etc.* Wszystkie one są zderzane z tezami Hegła lub służą im za tło, pozwalając na precyzyjniejsze wyeksplikowanie niełatwej specyfiki myśli Hegłowskiej. Uwagę zwraca przy tym starannie przemysłany kontekst, w którym autorka każe przemawiać komentatorom, oponentom i zwolennikom heglizmu.

Książka zaczyna się od wnikliwej analizy podobieństw i różnic istniejących między Schillerowską a Hegłowską wizją piękna, wolności i na koniec - państwa (część I: *Piękno jako źródło odnowy społecznej* (Schiller)). Schiller jako pesymistyczny utopista, pogrążony w jałowej nostalgii za starożytnością, zostaje skonstrastowany z anty-utopistą Heglem ceniącym starożytność, ale pokładającym nadzieję w epoce obecnej jako okresie intensyfikacji rozumności. Dla Schillera osiągnięcie pełnej rozumności pozostaje poza zasięgiem możliwości niedojrzałego nowoczesnego człowieka, a w takim razie - również poza zasięgiem możliwości państwa. Schiller nie potrafi rozwiązać sprzeczności istniejących w konflikcie między naturą a kulturą, popędem a rozumem, zmysłowością a moralnością. Stąd też dualistyczny charakter jego własnej epoki jest przedstawiany przez Schillera w kategoriach głębokiego załamania, a historiozofia, jaką odczytujemy z *Listów o estetycznym wychowaniu człowieka* przybiera momentami wymiar nieomal katastroficzny. Społeczeństwo (chciałoby się powiedzieć: podobnie jak u Ortegi y Gasset) ulega degeneracji - klasy wyższe poprzez zgnuśnienie, klasy niższe poprzez zdziczenie. Schiller - spadkobierca Rousseau - proponuje estetyzację państwa jako sposób ucieczki od nowożytnego państwa-maszyny. Wolność ma uwidocznić się w pięknie, które znosi wszelkie jednostronności.

Hegel również widzi bolączki teraźniejszości, ale zarazem uważa swoją epokę za bardziej rozumną niż poprzednie, a przez to doskonalszą od nich. „Wzrost czynnika refleksyjnego (postęp ducha) powoduje, że Hegel nie idzie drogą piękna wytyczoną przez Schillera. Piękno jako *naoczność* prawdy ustępuje w heglizmie miejsca prawdzie refleksyjnej (...)” (s. 44).

Rezygnując ze swoich młodzieńczych fascynacji, dojrzały Hegel stwierdza, że piękno samo nie zdoła scalić potrzaskanego świata. Jest ono heroldem wolności, jednak ani piękno, ani wolność nie stanowią w heglizmie postulatów transcendentálnych. Hegel, doceniając dorobek Schillera, poddaje krytyce jego estetyczną utopię. Mimo to sporo zawdzięcza Schillerowi, przede wszystkim przejmując od niego ideę myśli i wyobrażenia zmysłowego, które łączą się w ideę piękna. „Estetyka

Schillera umożliwia Hegłowi ułatwioną drogę do rozwinięcia własnego systemu filozoficznego” (s. 50).

Piękno splata się u Hegla z wolnością, jednak zrozumieć obie te zasady można jedynie przez pryzmat rozwoju i biegu dziejów, gdyż ludzie stają się coraz bardziej wolnymi jako podmioty historii, przez które działa rozum. „To wolność jest podstawowym przedmiotem i przewodnią zasadą rozwoju dziejów. Wolność jest sensem i znaczeniem historii” (s. 62).

Idea wolności realizuje się w czasie historycznym, który zostaje przez Hegla ujęty w kategoriach estetycznych, co dobrze wyjaśnia m. in. rozdział *Estetyka dziejów* z drugiej części książki (*Artystyczny duch Grecji*). Sztuka (choć nie każda) może być manifestacją prawdy, a tym samym manifestacją duchowej wolności. W związku z tym Hegel w swojej estetyce (a właściwie filozofii sztuki) - wykracza daleko poza granice estetyki. Autorka dobrze tłumaczy sprzężenie zwrotne istniejące między społeczeństwem, które warunkuje powstawanie sztuki, a sztuką, która jest „w stosunku do życia społecznego, doskonalszym przejawem duchowej rzeczywistości” (s. 88).

W tej części na uwagę zasługuje również metodyczne, jasne i spokojne wyjaśnienie, czym jest, a czym nie jest dla Hegla nie tylko sztuka, ale przede wszystkim: wolność. Katarzyna Gučalska etapami „rozbraja” argumenty tych krytyków, którzy wydają się być przestraszeni Hegłowską apoteozą ogólności. Pokazuje, jak i dlaczego rzeczywistość państwa jest tożsama z rzeczywistością wolności i w jaki sposób poprzez ograniczenie jednostki - paradoksalnie - dochodzi do afirmacji wolności, wymagającej dla swej realizacji określonej przestrzeni. Przestrzeni państwa właśnie. Można powiedzieć, że tak jak Hegel broni pojęcia wolności przed spływaniem - tak Autorka przed spływaniem broni samego Hegla.

Jednocześnie Katarzyna Gučalska dostrzega niedociągnięcia i słabości historiozofii Hegla, wymieniając m. in. niewspółmierność perspektywy spekulatywnej i historycznej czy idealistyczną „obróbkę” faktów historycznych. Jednak, jak zwraca uwagę, przy całej zgodzie na zarzut archaiczności filozofii dziejów Hegla, musimy uznać jego zasługi dla naszego własnego „dziejopisarstwa” i historiozofii oraz docenić, że

to przecież on „po raz pierwszy uczynił z metody filozofowania historię, zaś z historii metodę” (s. 63).

Część trzecia wydaje się być najbardziej wielowątkowym segmentem recenzowanej książki (*Apokalipsa według filozofa Jerzego*). Autorka podejmuje kilka odrębnych, ale posiadających sporą część wspólną tematów. Pokazuje - chyba najdobitniej w całej swej pracy - ścisły związek istniejący w heglizmie między filozofią sztuki, filozofią społeczeństwa, filozofią państwa, filozofią religii i filozofią historii. Uwagę zwraca przede wszystkim udanie przeprowadzona analiza dość zawiłych rozważań Hegla na temat etyczności oraz zapośredniczenia jednostkowości i ogólności. Jak nadmieniałam już na początku niniejszej recenzji, wiele miejsca zostało poświęcone wyjaśnieniu, w jaki sposób Hegel pojmuje społeczeństwo obywatelskie. Autorka słusznie skoncentrowała się na tym aspekcie, gdyż jest on kluczowy dla prawidłowego zrozumienia roli i atrybutów, jakie Hegel przypisuje państwu i rodzinie. U wielu czytelników Hegla pewien dyskomfort wywołuje to, że państwo zostało przez niego usytuowane ponad społeczeństwem obywatelskim - a tymczasem państwo w heglizmie musi być przecież rozumiane w kategoriach etyczności oraz realizacji wolności. „Chociaż państwo jest ‘wyższą koniecznością’ i celem społeczeństwa obywatelskiego, to zależy ono od społeczeństwa obywatelskiego w sensie zależności od zasady wolności podmiotowej. Państwo Hegla, zapośredniczone w społeczeństwie obywatelskim i zachowujące w sobie cele swoich obywateli, staje się ekspozyturą wolności jednostkowej” (s. 142).

Innym starannie przemyślanym i zaprezentowanym wątkiem jest teza o końcu sztuki, która - jak wiele innych pojęć heglizmu - w istocie wcale nie oznacza tego, co zdaje się sugerować sam termin. Tytułowa apokalipsa jest raczej „apokalipsą”, a kres sztuki to skrót stosowany na określenie „przeszłościowego charakteru” sztuki (s. 162). Rozpisana punkt po punkcie analiza tego zagadnienia (s. 162-166) należy do jednego z najbardziej wartościowych poznawczo fragmentów książki.

W tej części pracy Hegel zostaje też pokazany w jeszcze innej roli - jako szczery, choć nie wolny od uproszczeń protestant, broniący prawidłowej wykładni chrześcijaństwa zarówno przed oświeceniowym deizmem, jak i przed katolicyzmem uwikłanym w magiczne obrządk. Dla

Hegla chrześcijaństwo jest religią otwierającą drogę do wolności wszystkim ludziom - a nie tylko grupie wybranych - i w związku z tym zostaje uznane przez filozofia za początek nowoczesności. Jednak, zdaniem Hegla, dopiero Reformacja urzeczywistnia zasadę wolności chrześcijańskiej. Urzeczywistnia ją wprowadzie nie całkiem doskonale, ale i tak pełniej niż katolicyzm, który podporządkowuje człowieka instytucji kościoła i koncentruje się na sferze zewnętrzości, gubiąc prawdę ducha. Autorka pokazuje kwintesencję stosunku Hegla do protestantyzmu, celnie komentując: „W oczach Hegla, rozumna religia znosi wszelkie ekstrema, zarówno świeckie, jak i religijne, przez co otwiera ona człowiekowi drogę do wolności i rozumnego uczestnictwa w rozumnym państwie” (s. 131).

Zapewne znawcom Hegla wątki poruszone w książce Katarzyny Guetzalskiej nie są obce, jednak nawet dla tych osób proponowana przez autorkę perspektywa rekonstrukcji może być bardzo wartościowa poznawczo. Tym większą korzyść odniosą czytelnicy gorzej orientujący się w meandrach heglizmu. Katarzyna Guetzalska prostuje wybrane przez siebie kontrowersje i niejednoznaczności narosłe wokół koncepcji Hegla. Udaje się jej wyjaśnić - a może raczej rozjaśnić - niektóre z kluczowych kategorii heglizmu, przy jednoczesnym uniknięciu upraszczania.

Książka stanowi jednak nie tylko zręczną rekapitulację ważnych wątków heglizmu. W polskiej literaturze hegloznawczej do tej pory brak było analiz problematyki „państwa jako dzieła sztuki”. Jest to hasło, obok którego wielu nawet wytrawnych komentatorów heglizmu wydaje się przechodzić dość obojętnie. Tymczasem Katarzyna Guetzalska właśnie przez pryzmat tegoż zapoznanego hasła pokazuje całościowo filozofię heglizmu, tym samym wypełniając (wreszcie) poważną lukę w interpretacjach. Autorka odnajduje głęboki związek między estetyką a filozofią społeczną Hegla i argumentuje, że te dwa elementy w systemie Heglowskim stanowią swe wzajemne odzwierciedlenie. Katarzyna Guetzalska rozwija także inną, raczej słabo omawianą w polskiej literaturze tematykę, jaką jest estetyka Hegla, a zwłaszcza jego teza o końcu sztuki. Stanowi to dla Autorki jednoczesną okazję do dokonania obszernej analizy tego, jak sam Hegel postrzega dorobek grecki w swojej filozofii.

Pisząc o Heglu, można łatwo popaść w męczącą dla czytelnika frazę - również pod tym względem książka Katarzyny Guczalskiej pozytywnie wyróżnia się na tle wielu innych. Przejrzysty a zarazem dynamiczny styl czyni lekturę rzeczywiście „przyjazną odbiorcy”.

Oceniając samą tylko warstwę doksograficzną - należy powiedzieć, że Autorka wykonała ogromną pracę. A jednak mimo obfitości odwołań i szczegółów - pozostaje wrażenie pełnej kontroli Autorki nad tekstem. Chociaż książka jest bardzo bogata treściowo, a jej trzy części koncentrują się wokół odmiennych aspektów - to jednak nigdzie nie zostaje zagubiony wątek, który spaja poszczególne rozdziały w jedną całość.

Na koniec trzeba jeszcze powiedzieć, że jest to książka o Heglu - ale nie tylko o nim. Zapewne w dużej mierze wynika to z bogactwa i złożoności filozofii Hegla. Z jego koncepcjami można się zgadzać lub nie, ale nie sposób uniknąć bezpośredniego lub pośredniego odnoszenia się do nich - stąd nagromadzone dotychczas w piśmiennictwie filozoficznym (i nie tylko) bogactwo odwołań i komentarzy. System Hegla należy do tych wydarzeń w świecie filozofii, obok których nie da się przejść obojętnie. Stąd poniekąd sama przez się zrozumiała staje się wieloaspektowość i wielowarstwowość książki. Niemniej jednak istotną część zasługi należy w tym względzie przypisać też samej Autorce.

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. Kiełbaśnicza; 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), oraz **Warszawska Drukarnia Naukowa PAN**, ul. Śniadeckich 8, 00-656 Warszawa, tel./fax 22-628-76-14 w. 102, e-mail: dystribucja@wdnpan.pl.