

Edukacja Filozoficzna

W NUMERZE MIĘDZY INNYMI

- Konrad Waloszczyk: *O koncepcji prawdy symbolicznej;*
- Witold Mackiewicz: *Ludzka i nieludzka wartość słowa;*
- Agnieszka Switalska: *Spór o moralną ocenę odpowiedzialności zbiorowej;*
- Marcin Trepczyński: *Hermesa Trismegistosa lekcja o przestrzeni;*
- ~ Bohdan Chwedeńczuk: *Wittgenstein — spojrzenie z oddali;*
- Tomasz A. Puczyłowski: *Kilka uwag o uzasadnieniu kontekstualizmu epistemicznego;*
- Olga Bialer: *Afirmacja życia u Levinasa;*
- Sebastian Bakuła: *Uwagi o transcendentnym podmiocie poznania;*
- Joanna Dudek: *Marii Ossowskiej „Przysposobienie wzoru obywatela do studenta”;*
- Alfred Skorupka: *Co to jest eurocentyzm?;*
- Piotr Stankiewicz: *Niewolnictwo spraw żadnych czyli Henryk Elzenberg o życiu społecznym;*

oraz recenzje i noty.

**UNIwersytet
Warszawski**

instytut filozofii
53 2012 warszawa

NOTY O AUTORACH:

Konrad Waloszczyk - dr teologii (1972) i dr hab. filozofii (1997).

Profesor w Szkole Głównej Pożarniczej w Warszawie;

Agnieszka Świtalska - mgr, doktorantka w Zakładzie Etyki, Instytut Filozofii UW;

Marcin Trepczyński - mgr, doktorant w Zakładzie Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej, Instytut Filozofii, UW;

Bohdan Chwedeńczuk - dr hab., emerytowany wykładowca filozofii, Instytut Filozofii, Uniwersytet Warszawski;

Tomasz A. Puczyłowski - dr, adiunkt w Zakładzie Logiki, Instytut Filozofii, Uniwersytet Warszawski;

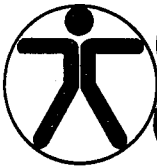
Olga Bialer - mgr, absolwentka filozofii w Instytucie Filozofii UW, aktualnie Instytut Kształcenia Obcokrajowców w Warszawie;

Sebastian Bakula - dr, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa;

Joanna Dudek - dr, adiunkt w Instytucie Filozofii, Uniwersytet Zielonogórski;

Alfred Skorupka - dr, adiunkt w Politechnice Śląskiej, Katowice;

Piotr Stankiewicz - mgr, doktorant w Zakładzie Filozofii Religii, Instytut Filozofii UW.



Edukacja filozoficzna

UNIwersYTET INSTYTUT FILOZOFIi
WARSAWSKI 53 2012 warszawa

Rada Programowa

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

Zespół Redakcyjny i Recenzyjny

Marcin Będkowski (strona internetowa), Seweryn Blandzi (filozofia starożytna, metafizyka, ontologia), Stanisław Czerniak (filozofia niemiecka, antropologia filozoficzna), Antoni Jarnuszkiewicz SJ (filozofia religii), Anna Michalska (filozofia nauki, epistemologia), Krystyna Krauze-Błachowicz (filozofia średniowieczna i nowożytna), Witold Mackiewicz, redaktor naczelny (etyka, filozofia współczesna), Tomasz Pawlikowski (filozofia średniowieczna), Tomasz A. Puczyłowski (filozofia analityczna), Anna Wojtowicz, zastępca redaktora naczelnego (logika)

Numer dotowany z funduszków
Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego
na Badania Statutowe

© Copyright by Edukacja Filozoficzna 2012

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

POLEMIKI I DYSKUSJE

Konrad Waloszczyk — <i>O koncepcji prawdy symbolicznej</i>	5
Witold Mackiewicz - <i>Ludzka i nieludzka wartość słowa (na marginesie parlamentarnej nienawiści)</i>	27
Agnieszka Świtalska <i>Spór o moralną ocenę odpowiedzialności zbiorowej</i> . .	33

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

Marcin Trepczyński - <i>Hermesa Trismegistosa lekcja o przestrzeni</i>	47
--	----

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

Bohdan Chwedeńczuk - <i>Wittgenstein - spojrzenie z oddali</i>	59
Tomasz A. Puczyłowski - <i>Kilka uwag o uzasadnieniu kontekstualizmu epistemicznego</i>	65
Olga Bialer - <i>Afirmacja życia u Levinasa</i>	81
Sebastian Bakuła - <i>Uwagi o transcendentálním podmiocie poznania</i>	103

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA

Joanna Dudek — <i>Marii Ossowskiej „Przysposobienie wzoru obywatela do studenta”</i>	113
Alfred Skorupka - <i>Co to jest eurocentryzm?</i>	133
Piotr Stankiewicz - <i>Niewolnictwo spraw żadnych, czyli Henryk Elzenberg o życiu społecznym</i>	153
Marcin Trepczyński - <i>Ile wiemy o wiedzy Bożej?</i>	161

RECENZJE I NOTY

Joanna Zczuła-Nowak-Bogusław Wolniewicz <i>o filozofii i polityce</i> (B. Wolniewicz: <i>O Polsce i życiu</i> . Komorów 2011).....	173
Katarzyna Gućalska- <i>Katolicyzm contra liberalizm</i> (D. Sepczyńska: <i>Katolicyzm a liberalizm</i>).....	179
Monika Stasiuk - <i>O komizmie na poważnie</i> (B. Dziemidok: <i>O komizmie</i>).....	187
Mateusz Pencuła - <i>Ateisty wyznanie wiary</i> (A. Comte-Sponville: <i>Duchowość ateistyczna</i> . Warszawa 2011).....	195

CONTENTS

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Konrad Waloszczyk - <i>On a Concept of Symbolic Truth</i>	5
Witold Mackiewicz - <i>Human and Inhuman Value of the Word (on the Margins of the Parliamentary Hate)</i>	27
Agnieszka Świtalska - <i>Dispute about the Collective Responsibility of Morał Jumgement</i>	33

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

Marcin Trepczyński - <i>Hermes Trismegistos's Lesson about Space</i>	47
--	----

REKONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Bohdan Chwedeńczuk - <i>Wittgenstein — a Glance from Afar</i>	59
Tomasz A. Puczyłowski - <i>Some Remarks on Justification of Epistemic Contextualism</i>	65
Olga Bialer - <i>Affirmation of Life in Levinas</i>	81
Sebastian Bakula - <i>Comments on the Transcendental Subject of Knowledge</i>	103

ANNOUNCEMENTS, NEWS, ARCHIVAL MATERIALS

Joanna Dudek - <i>Maria Ossowska "Adoption on Citizen to the Student"</i> ...	113
Alfred Skorupka - <i>What is Eurorecentivism?</i>	133
Piotr Stankiewicz - <i>Slavery of non-existent Matters. Henryk Elzenberg on Social Life</i>	153
Marcin Trepczyński - <i>How do We Know About the Knowledge of God?</i> . . .	161

REVIEWS AND NOTES

Joanna Zegzuła-Nowak-Bogzzs/ow <i>Wolniewicz about Philosophy and Politics</i> Y13	
Katarzyna Guczalska - <i>Catholicism versus Liberalism</i>	179
Monika Stasiuk - <i>A Comedy Seriously</i>	187
Mateusz Pencuła - <i>Atheistic Creed</i>	195

KONRAD WAŁOSZCZYK

Szkoła Główna Służby Pożarniczej

w Warszawie

O KONCEPCJI PRAWDY SYMBOLICZNEJ

Artykuł w części pierwszej zawiera omówienie treści książki Małgorzaty Czarnockiej *Droga do koncepcji prawdy symbolicznej* (Warszawa 2009, IFiS PAN), a w części drugiej pytania i uwagi pod jej adresem.

I. Prezentacja dzieła. Główna teza: ***Prawda, poczynając od zmysłowej percepcji, nie odzwierciedla, lecz symbolizuje rzeczywistość.*** To, że istnieją prawdy symboliczne w matematyce, logice, sztuce, religii, że także słowa, nuty, wykresy itp. są symbolami, czyli znakami reprezentującymi, nie zaś kalkującymi to, co oznaczają, jest w filozofii od dawna uznawane. Podkreślali to już Gottfried Wilhelm Leibniz czy Charles S. Peirce, który pisał, że „każde słowo, zdanie i książka są tego przykładem” (zob. Ferrari, Stamatescu 2010, 104). Małgorzata Czarnocka uważa jednak, że nie tylko słowa czy liczby, ale także postrzeżenia drzew, stołów i w ogóle wszystkiego, co się widzi, słyszy itd. są tylko symbolami swoich desygnatów, nie zaś odbiciami do nich podobnymi. Symbolizm miałby charakteryzować samą podstawę poznania, jaką jest percepcja zmysłowa, a konsekwentnie także, a nawet tym bardziej, myślenie dyskursywne, które się na niej opiera. Ta teza sprzeciwia się nie tylko mniemaniu potocznemu, ale także poglądom wielu dawnych i współczesnych filozofów.

Autorka koncentruje się na koncepcji prawdy korespondencyjnej, zwanej też klasyczną, która ma w filozofii najstarszą tradycję i tę właściwość, że nowsze, nieklasyczne teorie potrafi zasymilować jako swoje kryteria pomocnicze. Teoria korespondencyjna opiera się na intuicji potocznej oraz na ujęciach natury prawdy Arystotelesa, scholastyków, neotomistów, Russella, Wittgensteina, Tarskiego, Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, filozofii analitycznej i w ogóle większości epistemologów. Prawdę pojmuje się w niej jako zgodność umysłu z rzeczywistością, a nie jako (lub nie tylko jako) zgodność wypowiedzi z ogółem wypowiedzi już istniejących (koherencjonizm), jako to, co oczywiste (ewidencjonizm), to, co daje pożądane rezultaty w praktyce (pragmatyzm), czy jako potencjalną zgodę wszystkich kompetentnych uczestników dyskursu (konsensualizm). Na czym jednak polega zgodność umysłu z

rzeczywistością? Małgorzata Czarnocka z aprobatą cytuje wypowiedź Hilarego Putnama, że dopóki się tego nie określi, klasyczna definicja prawdy nie jest nawet błędna, lecz pusta (s. 11). Uważa, że wszystkie dotychczasowe wyjaśnienia owej zgodności, na przykład przyjmowane w filozofii analitycznej, są oparte na przeświadczeniach potocznych, a te są naiwnymi iluzjami.

Dogmatyczna drzemka współczesnej filozofii. Pierwsza, krytyczna część rozprawy obejmuje większość współczesnych kierunków zajmujących stanowisko w kwestii natury poznania. Już we *Wprowadzeniu* pada oskarżenie o sztywny dogmatyzm w założeniach metodologicznych filozofii analitycznej, scjentyzmu, naturalizmu, logicznego konstrukcjonizmu, „czystej” metafizyki, hermeneutyki, fenomenologii, filozofii języka. Zdaniem Autorki, wszystkie te kierunki cechuje „zmniejszanie obszaru intelektualnej wolności i zarazem zwiększanie dogmatyczności: wytyczane są restryktywne, nieprzekraczalne ramy, w których okopują się poszczególne szkoły filozoficzne, poszczególne programy, stanowiska i poszczególne filozofie” (s. 17). Wolność i kreatywność filozoficznego myślenia pozostają dziś stłumione. Aby umożliwić ruch w twórczym kierunku, trzeba zrewidować pojęcie prawdy w samym jego źródle, jak się okaże - w analizie natury percepcji.

Wittgenstein, Russell i Tarski zabity „naiwnymi” realistami. Małgorzata Czarnocka uważa, że ci trzej przesądzieli o pojmowaniu prawdy korespondencyjnej w całej nowoczesności, do ostatnich lat (ś. 36). W jej interpretacji, Wittgenstein opiera się na poglądach potocznych, czyli na literalnie obrazowej funkcji języka. Zakłada błędnie strukturalną identyczność pomiędzy zdaniem prawdziwym a reprezentowanym przezeń faktem, jest on zatem „naiwnym realistą epistemologicznym” (s. 27). Pojawia się w tym miejscu wątpliwość, czy ta ocena jest w pełni trafna, gdyż zdaje się dotyczyć wyłącznie twierdzeń zawartych w *Traktacie*. Tymczasem w późniejszej fazie twórczości Wittgenstein odszedł od zawartej tam obrazkowej teorii znaczenia, „nie wyjaśniał też prawdziwości zdania poprzez jego korespondencję z faktami, a nawet uważał to za niewłaściwe” (Woleński, 2003, 79-80). Z krytyczną oceną spotyka się też koncepcja Bertranda Russella, według której prawdziwe są zdania atomowe, jeśli fakty czyniące te zdania prawdziwymi mają tę samą lub przynajmniej podobną do nich strukturę, czyli są wobec nich izomorficzne. Wprowadził też dodatkowy, kauzalny model korespondencji umysłu z faktami, ale, zdaniem Autorki, niezdecydowanie i bez należytego uzasadnienia. Uważa ona, że koncepcja prawdy Russella jest „zdecydowanie błędna”, choćby dlatego, że wypowiedzi prawdziwe odnoszą się nie

tylko do struktur przedmiotów, ale także do ich własności, funkcji czy konotacji czasoprzestrzennych. Zarówno Wittgenstein, jak Russell bazują na naoczności, na pierwotnych przeświadczeniach potocznych, sądzą, „że wiedza odzwierciedla świat, że jest jego obrazem w silnym sensie kalkowania, kopiowania, bez żadnych zapośredniczających obraz środków wyrazu” (s. 32). Co więcej:

„Ogólna idea aspektowej identyczności lub podobieństwa pomiędzy wiedzą a tymi fragmentami rzeczywistości, które wiedza reprezentuje, jest obsesją nie tylko tych dwóch klasyków (Russella, Wittgensteina) korespondencyjnego rozumienia prawdy. Idea ta jest też akceptowana przez Tarskiego właściwie bezkrytycznie, jako oczywista. Jednak fundowanie relacji wiedzy do przedstawianej w niej rzeczywistości ma znacznie szerszy zakres; trwa od starożytności. Można powziąć przeświadczenie, że dla większości filozofów jest ono jedynym możliwym konstruktywnym rozstrzygnięciem problemu reprezentacyjnego charakteru wiedzy” (s. 35).

Nie dla paradygmatu lingwistycznego. Krytyce podlegają następnie „redundacyjne” ujęcia prawdy korespondencyjnej Willarda van Ormana Quine’a i Donalda Davidsona. Zdaniem Małgorzaty Czarnockiej, wyznają oni błędną tezę, iż nie ma sposobu wyjścia poza język w jakimkolwiek poznaniu. Jej zdaniem, takie wyjście trzeba założyć, prawda bowiem polega na poznaniu rzeczy niezależnych od umysłu, w jej terminologii - „rzeczywistości metafizycznej”. Tymczasem w paradygmacie lingwistycznym „znika sam świat niezależny od języka, silniej, niewytworzony przez język, a w szczególności znika rzeczywistość przedjęzykowa, przedpojęciowa, niezależna od jakichkolwiek przedsięwzięć podmiotu poznania, a więc rzeczywistość metafizyczna konieczna dla ekspozycji istoty korespondencyjności” (s. 39). Zarazem filozofowie analityczni podzielają przeświadczenie, że prawdy są doskonałymi, absolutnie wiernymi kopiami ontycznych elementów (najczęściej struktury, części struktury lub innymi) rzeczywistości pozaepistemicznej, stosują dychotomię prawdy metafizycznej (korespondencyjnej) i prawdy epistemicznej. Wygląda to na wewnętrzną sprzeczność tego kierunku, gdyż jeśli język i prawda tylko epistemiczna (komunikacyjna, interpodmiotowa) są wszystkim, to tematu prawdy korespondencyjnej powinno w ogóle nie być. W sumie, filozofia analityczna ogranicza się do modyfikowania tradycyjnej idei prawdy jako idealnego lub quasi-idealnego odzwierciedlania bytu, aczkolwiek interpretacja tego odzwierciedlania bywa zmiękczana czy rozmywana (s. 41).

Małgorzata Czarnocka odrzuca zarazem radykalną krytykę prawdy korespondencyjnej, jaką przeprowadzają Jacques Derrida, Richard

Rorty, Hilary Putnam i inni przedstawiciele postmodernizmu i neopragmatyzmu. Jej zdaniem, dyskredytują oni samo pojęcie korespondencyjności, zakładając jedynie komunikacyjną naturę i funkcję języka. „Jednak to założenie jest bezsensowne, ponieważ komunikacja, jeśli nie odnosi się do czegokolwiek, co jest komunikowane, jest po prostu kakofonią dźwięków lub napisów. Odmawia językowi i komunikacji sensu istnienia i funkcjonowania” (s. 43).

Nie dla modelowo-semantycznej i aproksymacyjnej koncepcji prawdy. Krytycznie oceniane są również wybrane przez Autorkę, szczególnie ważne koncepcje prawdy korespondencyjnej. Pierwszą jest semantyczna koncepcja korespondencji Jana Woleńskiego. Ten znany w świecie polski epistemolog próbuje uzupełnić teorię Alfreda Tarskiego, która, jego zdaniem, odnosi się zasadniczo do nauk dedukcyjnych (matematyki i logiki), o eksplikację charakteru prawd o świecie empirycznym. Posiłkuje się w tym celu pojęciem modelu semantycznego jako pośrednika między teorią a rzeczywistością. Model taki jest podobny (choć nie identyczny) do układów równań w fizyce teoretycznej. W tym ujęciu relacja prawdziwościowa nie zachodzi bezpośrednio między wypowiedziami danego języka a rzeczywistością empiryczną, ale między tymi wypowiedziami a modelami rzeczywistości. „W różnych formach (Woleński) prezentuje tezę, że model i świat są prawie identyczne, przynajmniej - można mniemać - z dokładnością do błędu. Modele różnią się nieznacznie od rzeczywistości” (s. 55). To przekonanie jest jednak, zdaniem Autorki, pozbawione wystarczającej argumentacji, trudno czytelne, niedokończone.

Kolejnym przedmiotem krytyki są koncepcje prawdy aproksymacyjnej, traktujące prawdę faktycznie uzyskiwaną jako zawsze niedoskonałe, rozmyte przybliżenie prawdy absolutnej, osiąganey w nieokreślonym ciągu badań i pokoleń uczonych. Tak uważają, między innymi, Władysław Krajewski i Leszek Nowak, a w wersji zakładającej pogląd, że rozmyta jest sama rzeczywistość, a nie tylko wiedza o niej - Ryszard Wójcicki. W koncepcjach tych zakłada się istnienie prawdy absolutnej. Nowak przedstawia dwukierunkową metodę dążenia do tego rodzaju prawdy. Pierwszym kierunkiem jest procedura idealizacyjna, która polega na pomijaniu wiedzy nieistotnej, pobocznej i na dążeniu do uchwycenia prawidłowości istotnych w badanym zjawisku. Drugi kierunek zmierza do konkretyzacji tak poznanych prawidłowości, czyli do powrotu do pominiętych czynników nieistotnych, po to, by poznać formy przejawiania się prawidłowości. Autorka potwierdza, że tak rzeczywiście postępują naukowcy, ale przeczy, by ich celem była prawda absolutna, gdyż ta jest całkowicie jałowa i nieokreślona. Jej zdaniem, wiedza

wartościowa polega na metodycznym obliczaniu błędów, w których czynniki subiektywne i spekulacyjne odgrywają nieusuwalną rolę:

Nie dla Poppera. Koncepcja podobieństwa do prawdy (*verisimilitude*), jaką wyznaje Karl Popper i jego zwolennicy, tacy jak Ilkka Niiniluoto i Theo Kuipers, również nie znajduje uznania Małgorzaty Czarnockiej. Według Poppera, „(teoria) x jest bliższa prawdy niż T_1 , wtedy i tylko wtedy, gdy wynika z niej więcej zdań prawdziwych, ale nie więcej zdań fałszywych, albo przynajmniej równa ilość zdań prawdziwych, ale mniej fałszywych”. Jej zdaniem, pogląd ten cechuje sztywny falsyfikacjonizm, sprzeczności, niejednoznaczności, niejasność pojęcia aproksymacji, przekonanie o kumulatywnym charakterze nauki i o istnieniu prawd absolutnych. Autorka uważa, że Popper, podobnie jak Tarski, opowiada się za zdroworozsądkowym, przedfilozoficznym pojęciem prawdy korespondencyjnej, w której zakłada się istnienie prawd absolutnych. To jest podstawowa wada jego koncepcji podobieństwa do prawdy. Z jednej strony, odrzuca on prawdę absolutną jako nieosiągalną mrzonkę, a z drugiej ją zakłada, gdyż jego koncepcja *verisimilitude* składa się z prawd absolutnych i absolutnych fałszów w odpowiednich proporcjach (s. 89). Popper wprawdzie wyraźnie nie określał, czy prawda absolutna jest osiągalna, czy też jest tylko ideałem poznawczym, ale „skoro w kolejnych krokach rozwoju nauki liczba prawdziwych konsekwencji ma się zwiększać, a fałszywych zmniejszać, to w końcu liczba konsekwencji fałszywych stanie się zerowa. A to znaczy, iż nauka osiągnie prawdę całkowitą, pełną, absolutną” (s. 90). Autor *Wiedzy obiektywnej* - twierdzi dalej Małgorzata Czarnocka - chciał wyeliminować metafizykę z nauki, tymczasem w jego pojęciu prawdy naukowej uprawdopodobnionej jest element metafizyczny: „Metafizyczność polega na tym, że prawda w jej korespondencyjnej wersji dociera do obiektów epistemicznie nie zaburzonych, czyli w rzeczywistości wolnej od procesów poznawczych” (s. 91). Z tego powodu pojęcie prawdy Poppera i Tarskiego krytykowali także neopragmatyści - Putnam, Rorty, Quine, podkreślając nieusuwalny moment interpretacji w relacji myśl - rzeczywistość. Ci jednak obrali, jako alternatywę, koncepcję prawdy epistemicznej, czyli całkowicie wewnątrzpodmiotowej. „Konsekwentny pragmatysta nie może powoływać pojęcia referencji (podmiotu) do świata, gdyż odrzucenie tego pojęcia jest fundamentem jego epistemologicznej koncepcji” (s. 161). Autorka krytykuje zwłaszcza Hilarego Putnama, którego zaliczą do kręgu nowożytnych idealistów. Uważa, że ułatwił on sobie zadanie odrzucając jedynie mocną wersję realizmu metafizycznego. Tymczasem, jej zdaniem, można utrzymywać tezę „słabego realizmu metafizycznego”, w którym podmiot nie jest uwięziony w

swym zamkniętym umyśle i języku, lecz poznawczo dociera do rzeczywistości samej w sobie (s. 96 - 97). Jak się jednak w drugiej części rozprawy okaże - nie na sposób korespondencji odzwierciedlającej rzeczywistość, ale symboliczny. Symbol niczego nie kopiuje, tylko reprezentuje. Prawda korespondencyjna zostanie ocalona, ale w wersji najsłabszego realizmu.

Nie dla prawdy częściowej i postępowego modelu nauki. Eklektyczna i przebrzmiała jest też, zdaniem Małgorzaty Czarnockiej, koncepcja prawdy Charlesa Sandersa Peirce'a i jej współczesnych kontynuatorów - Newtona D. A. Costy i Stevena Frencha, zawarta w dziele *Science and Partial Truth. A Unitary Approach to Models and Scientific Reasoning* (Oxford 2003). Łączy ona kompromisowo wątki korespondencyjnej i pragmatycznej koncepcji prawdy. Według tych autorów, kompletna (totalna) prawda jest nieosiągalnym ideałem poznawczym, jednak trzeba do niej dążyć poprzez prawdy częściowe, dające efekty w praktyce, z tym, że warunkiem owych efektów jest prawda korespondencyjna, aczkolwiek w osłabionej wersji częściowego izomorfizmu. Tak pojmowanej prawdzie towarzyszy optymistyczny, kumulatywno-konwergencyjny model postępu naukowego, który podzielało też wielu innych uczonych i teoretyków nauki, między innymi Izabella i Leszek Nowakowie oraz Władysław Krajewski. Według tego poglądu, naukowe poznanie rzeczywistości polega na „ciągach aproksymacyjnych”, na przykład na podchodzeniu coraz niżej pod powierzchnię zjawisk i zbliżaniu się do jądra rzeczy samych. Nauka miałaby się stopniowo zbiegać z rzeczywistością, prezentując poznanie coraz głębsze, bogatsze, dokładniejsze i skuteczne w praktyce. Autorka zgłasza wiele wątpliwości pod adresem tego poglądu. Jakie są cele nauki, kryteria jej postępu, wyboru jej ukierunkowań? - Jej zdaniem, musi to pozostać sprawą indywidualnych wyborów lub społecznych preferencji (chciałoby się dodać, że także politycznych nacisków), a te, należy się domyślać, niekoniecznie są zawsze postępowe. Co więcej:

„Model konwergencyjny jest wadliwy głównie z tego powodu, że nie dopuszcza pojęciowych przeskoków i konceptualnych zmian pomiędzy kolejnymi teoriami. Wszystkie teorie konwergencyjnego ciągu mają być podporządkowane jednemu konceptualnemu schematowi. Warunek konwergencji wyklucza więc istotnie nowe idee pojawiające się w nauce, kreowanie nowych perspektyw widzenia, istotnie nowe prezentacje mniej więcej tej samej dziedziny zjawisk... w rezultacie model konwergencyjny pomija najbardziej kreatywną stronę przedsięwzięć w nauce” (s. 121).

Nie dla metody analitycznej. Analityczne koncepcje prawdy filozofów analitycznych - Russella, Wittgensteina i Tarskiego - były krytykowane już wcześniej, jednak w kolejnym, dziewiątym rozdziale osobna krytyka przypada na samą metodę analityczną, która zdominowała prawie wszystkie współczesne korespondencyjne teorie prawdy. Jest ona, zdaniem Małgorzaty Czarnockiej, oparta na rozjaśnianiu prawd zdroworozsądkowych, które w tej filozofii uważa się za wiarygodne jądro wiedzy potocznej o niepowątpiewalnej adekwatności, bez epistemicznych wad. Jednak powszechność uznawania jakichś prawd nie jest ich uzasadnieniem. Subiektywna oczywistość nie daje żadnej istotnej gwarancji prawdziwości. Autorka podkreśla, że „wiedza potoczna i wiedza zdroworozsądkowa mają taki sam poznawczy status - wiedzy zawodnej, obciążonej fałszami, mitami, iluzjami i ogólną ułomnością” (s. 136). Metoda analityczna nie odpowiada na pytanie, jak oczywistość można wyabstrahować z sądów mętnych, nieokreślonych, jak w ogóle można ją z takimi sądami pogodzić, skoro nie może być mętna i nieokreślona. Błędna jest sama podstawa tego kierunku, jaką jest opieranie się na „nieszczęsnym, stanowiącym źródło trudności nie do pokonania” zdrowym rozsądku (s. 145). Przedmiotem analizy musi być całość ludzkiej wiedzy, a nie tylko niepewna, epistemicznie najsłabsza i ograniczona jej część, jaką jest wiedza potoczna. Metoda filozofii analitycznej jest konserwatywna, minimalistyczna, dogmatyczna, samoograniczająca się, ostatecznie irracjonalna, nawet obskurancka (s. 140, 145). Traktuje przewroty pojęciowe i schodzenie pod poziom zdroworozsądkowego myślenia za skok w nieznanne. Preferuje myślowe bezpieczeństwo, wyjaśnia tylko to, co już wiadome. Tymczasem filozofia ma być pasją odkrywczą nie obawiającą się ryzyka.

Prawda w filozofii analitycznej - kontynuuje swą krytykę Małgorzata Czarnocka - jest realizmem bezpośrednim, „prawdy mają ujmować przedmiot wprost, w sposób niezapośredniczony przez jakiekolwiek czynniki epistemiczne, podmiotowe i inne” (s. 141). Prawda kopiuje rzeczywistość, nie imitując jej całkiem naiwnie, tylko odzwierciedlając jej struktury: „Najczęściej za Russellem, Wittgensteinem lub Tarskim imitowanie jest szczególnie spreparowane. Całkowite i perfekcyjne byłoby jawnym absurdem, gdyż w sposób oczywisty nie jest kalkowana, na przykład; materia, zapachy, kolory. Niedookreślone kalkowanie, zgodność, obrazowanie sprowadza się wobec tego do perfekcyjnego transformowania struktur, czyli do izomorfizmu - struktury obiektu prawdy (obektu, o którym mówi się w zdaniu prawdziwym) i struktury tego prawdziwego zdania” (141 - 142).

Teza o izomorfizmie struktur jest, zdaniem autorki, nie do utrzymania. Niektóre obiekty zdań prawdziwych struktury nie mają, większość innych ma strukturę bogatszą niż opisujące je zdania. Nielinearność i różnorodność struktur świata oraz linearność języka przeczą tej tezie (s. 142). Wreszcie filozofowie analityczni są niekonsekwentni w tym, że głoszą niezależność prawdy od jakichkolwiek sądów ludzkich, jednocześnie zaś przyjmują społeczny konsens za jej jedyną i ostateczną podstawę. Odwołują się do obszaru mniemań, co do których panuje powszechna zgoda. Tak więc „analityczna metoda badania przyjmuje jako podstawę dociekań prawdę w rozumieniu pragmatycznym Jamesa” (s. 144).

Krytyka nie omija także Hilarego Putnama. Jego teza o niemożności wyjścia poza „boski punkt widzenia” oznacza, że nie sposób zdystansować się zarówno wobec języka, jak wobec rzeczywistości metafizycznej (samej w sobie), a zdaniem Autorki, jest to możliwe. Ponadto „w wątpliwy sposób Putnam przyjmuje, że mamy do dyspozycji już istniejący zbiór zdań danego języka oraz zbiór stanów rzeczy i dokonujemy wyboru zdań, które mają korespondować ze stanami rzeczy” (s. 152). Tymczasem poznanie polega raczej na tworzeniu relacji korespondencji, a nie na ich wybieraniu ze zbioru istniejącego przed procesami poznawczymi.

Polemika, jak widać, nie ominęła bodaj żadnego z panujących współcześnie kierunków i autorytetów wypowiadających się w kwestii natury prawdy. Następuje teraz część konstruktywna rozprawy, w której Małgorzata Czarnocka przedstawia własną koncepcję - prawdy symbolicznej.

Tak dla realizmu w wersji minimalnej. Autorka najpierw deklaruje swą przynależność do obozu realistów metafizycznych: „Trzeba mianowicie przyjąć, że wiedza ma charakter reprezentujący, to znaczy, że jest niekonwencjonalnie związana z rzeczywistością pozaepistemiczną” (metafizyczną, s. 154). Wyznaje jednak ten pogląd w wersji minimalnej: „Jest poznawalna i bywa poznawana rzeczywistość poza podmiotem poznania (pozapodmiotowa) i poza procesami poznawczymi - pozaepistemiczna, wcześniejsza i ontycznie pierwotniejsza niż procesy poznawcze i tworzone w nich prawdy” (s. 156). Przyjmując takie założenie odcina się, po pierwsze, od realizmu naiwnego, odtwórczego, niezapośredniczonego. Po drugie, od kartezjańskiej wersji realizmu, w której ma miejsce ostre przeciwstawienie rzeczywistości metafizycznej i podmiotu poznającego. Jej zdaniem paradygmat ten prowadzi do agnostycyzmu, toteż trzeba przyjąć warunek słabszy, głoszący, „że w aktach świadomości rzeczywistość nie jest tworzona, lecz że jest pierwotna w

porządku ontycznym i determinuje odnoszące się do niej świadomościowe, a następnie ewentualnie językowe konstrukcje” (s. 155). Po trzecie, odżegnuje się od tezy realizmu głoszącego, że istnieje rzeczywistość niezależna od języka, gdyż język, odseparowany od rzeczywistości, traci swoje funkcje.

Teza minimalnego realizmu nie postuluje kopiującej, ani przyczynowej natury poznania. Nie przesądza jego bezpośredniości, ani, co z tym związane, „czystości” rezultatów poznawczych. Nie wiąże się z wyborem określonej ontologii, jak to czynią Russell, Wittgenstein i Tarski (dwaj pierwsi zakładają ontologię faktów, Tarski zaś modeli semantycznych). Zakłada jedynie, że rzeczywistość nie jest wyłącznie konstrukcją podmiotową i że nie jest amorficzna, tylko jest mnogością obiektów jakoś powiązanych, bez przesądzania natury i zasięgu związków między nimi. Teza ta nie wyróżnia żadnej szczególnej koncepcji poznania, lecz tylko stawia ogólny i enigmatyczny warunek poznawczego dostępu do rzeczywistości. Nie określa, czy ten dostęp jest zapośredniczony, czy nie, dopuszcza realizmy bezpośrednie i pośrednie, także głoszące obecność elementów konstrukcyjnych (jednak nie wyłącznie) w poznaniu (s. 157). Nie głosi istnienia jedynej prawdziwej teorii ani tego, że świat jest wyrobem gotowym, o co realizm poznawczy posądzają Putnam i Rorty tendencyjnie go rekonstruując.

Analiza percepcji drogą do prawdy symbolicznej. Małgorzata Czarnocka dowodzi swej tezy o symbolicznym charakterze prawdy metodą analizy percepcji zmysłowej. Zdaje sobie sprawę z tego, że metoda ta nie dotyczy prawdy w matematyce, religii i w dziedzinie mistycznych wglądów, jednak odnosząc się do prawd empirycznych pozwala na odsłonięcie transformacji świata w wiedzę. Nie zakłada przy tym empiryzmu w jakiegokolwiek postaci. „Empiryzmy w ich nowożytnych wersjach redukcjonistycznych uznaje się (współcześnie) za anachroniczne” (s. 160). Mimo iż narzuca się nieodparcie, analiza percepcji jako metoda roztrząsania problemu prawdy nie jest - zdaniem Autorki - współcześnie stosowana, nie jest nawet zauważana, to zaś z kilku powodów: (1) Zagadnienie prawdy przerzucono do obszaru logiki, a tam rafinowanie formalnych środków wyrazu zastąpiło prawdziwy filozoficzny namysł; (2) współcześnie poznanie przededefiniowano, zastępując pojęcie prawdy innymi wartościami poznawczymi, takimi jak możliwość uzasadnienia, koroboracja, falsyfikacja itp.; (3) paradygmat świadomościowy w epistemologii ustąpił miejsca lingwistycznemu, który mało interesuje się naturą percepcji, a tylko obiektami językowymi; (4) współcześnie dość powszechnie neguje się empiryzm, akcentując pogląd o teoretycznym obciążeniu danych zmysłowych. Ta

ostatnia teza jest banalna lub niejasna, choćby dlatego, że ogranicza się tylko do końcowego punktu doświadczenia, zamiast wziąć pod uwagę cały jego proces (s. 161 - 165).

Poznanie zmysłowe - twierdzi dalej Autorka - wykracza poza język i poza świadomość, angażując także cielesność podmiotu. W percepcji jednoczą się warstwy poznania - fizyczna, cielesna, umysłowa oraz językowa. Podmiot percepcji jest wielowymiarowy: fizyczny, fizjologiczny i umysłowy, zdeterminowany kulturowo i biologicznie, działający świadomie, nieświadomie i aświadomie, funkcjonujący w języku oraz w sferze niejęzykowych, umysłowych wyobrażeń (s. 171). Autorka w tym miejscu odsyła do swej wcześniejszej pracy (*Podmiot poznania a nauka*, 2003), gdzie dowodzi, że obok rozumu niezbywalną rolę w poznaniu odgrywają także uwarunkowania kulturowe, cielesność, emocjonalność i nieświadomość. Istotną rolę w określeniu korespondencyjnego charakteru prawdy odgrywa także język. Jej zdaniem, jego funkcja jest nie tylko komunikująca, ale także reprezentująca rzeczywistość, aczkolwiek nie w sposób kopiujący. Zarówno naturalizm, jak konwencjonalizm w interpretacji roli języka zostają odrzucone.

Analiza percepcji wzrokowej: protoinformacja fotonowa tylko tropem rzeczywistości. Argumentacja na rzecz symbolicznej natury prawdy zostaje ograniczona do analizy percepcji wzrokowej. Przede wszystkim „fotony emitowane przez atomy (przedmiotu widzianego), uprzednio wzbudzone przez fotony z wiązki oświetlającej, nie są tymi samymi, ani takimi samymi fotonami, które padają na atomy”. Ponadto istotny jest udział w percepcji wzrokowej otoczenia, które „nie jest medium neutralnym epistemicznie, lecz jest ośrodkiem zaburzającym i zarazem umożliwiającym zachodzenie percepcji”. Do obserwatora dociera nieuporządkowany rój fotonów z całej przestrzeni i jest godne podziwu, że z tego szumu informacyjnego podmiot może wyróżnić zamierzony obiekt. Dokonuje się to tylko na podstawie śladów czy tropów rzeczywistości, za pomocą rekonstrukcji, która z trudem zasługuje na to miano. Ponadto Jak w ogóle z informacji o różnicach poziomów energetycznych powłok elektronowych tych atomów, z których jest zbudowany intencjonalny przedmiot percepcji, można w świadomości utworzyć jego całościowy obraz, z pewnością nie realistyczny, w rozumieniu realistyczności stosowanym w teorii sztuki?” (s. 180-182). Tak więc analiza fizykalna mechanizmów fundujących postrzeganie zmysłowe neguje większość potocznych, a także filozoficznych i kognitywistycznych przeświadczeń, które upatrują w percepcji wzrokowej mniej lub więcej dokładnych odbić rzeczy.

Liczne transformacje sygnału sensorycznego. Uzyskana protoinformacja fizyczna podlega najpierw transformacjom w fizjologii podmiotu. Następuje pobudzenie siatkówki, potem droga przez nerw wzrokowy i ośrodek w mózgu. Nauka wie jeszcze mało o zmianach, jakim podlega sygnał na wejściu, zanim stanie się obrazem w świadomości. To jednak pewne, że są one wielokrotne i dokonują się według schematów zakodowanych w pamięci gatunkowej, ewolucyjnie ukonstytuowanej. W rezultacie podmiot staje się nie tyle medium, ile źródłem informacji o rzeczywistości (s. 183-186).

Dalsze śledzenie formowania się percepcji musi pozostać już nie tyle naukowe, co filozoficzne. Kiedy materiał sensoryczny znika z pola widzenia, wyłania się obiekt całkiem nowego rodzaju, mianowicie pojęciowy model percepcji. Stany fizjologiczne przekształcają się w obiekty mentalne, następuje - według różnych określeń - konwersja pojęciowa, pojęciowe preformowanie itp. Zdaniem Autorki, pojęcia i w ogóle natura świadomości, są idealne, nie zaś materialne, jak utrzymują materialistyczne koncepcje, utożsamiając treści wiedzy z jej nośnikami. Ponadto pojęcia mają charakter intersubiektywny i w procesie komunikacji międzyludzkiej autonomizują się, tworząc zbiór kulturowych artefaktów, Popperowski „trzeci świat”. Wbrew wyobrażeniom potocznym pojęcia nie są odbiciem w umyśle istotnych cech i relacji rzeczywistego obiektu. „Odbijanie (równoważnie, odzwierciedlanie, kalkowanie, kopiowanie) jest zbyt silną i niewiarygodną relacją” (s. 191).

Czytamy dalej, że pojęcia, podobnie jak kwarki, pojawiają się wyłączenie w zespołach powiązanych w struktury, na przykład kolory występują zawsze z kształtami i z parametrami czasoprzestrzennymi. Zespoły pojęć tworzą „modele percepcyjne”. Są one pierwotnymi i fundamentalnymi jednostkami wiedzy, prawdopodobnie pierwotniejszymi w rozwoju cywilizacyjnym człowieka niż język. Przypuszczalnie były obecne już w psychice gatunków wcześniejszych od *homo sapiens*, może nawet wszystkich ssaków. To twierdzenie jest niezgodne z założeniami paradygmatu lingwistycznego, który ogranicza wiedzę do obiektów językowych.

„Fitowanie” ciała i umysłu. W konwersji pojęciowej dokonuje się skok ontologiczny, który w filozofii jest dyskutowany jako problem współzależności umysłu i ciała. Małgorzata Czarnocka opowiada się nie za paralelizmem między tymi warstwami ludzkiego bytu, ale za ich interakcjonizmem. Jej zdaniem, wymiary cielesny i umysłowy są komplementarne, nie zaś „sklejone”, jak u Kartezjusza. Tworzą jedność elementów, które nie mogą istnieć samodzielnie i których istnienie jest wzajemnie determinowane. Wymiarów tych nie łączy jednak relacja

przyczynowa, gdyż jeśliby się taką przyjęło, „sekularny świat zdroworozsądkowej i naukowej wiedzy zaludniłby się tworam i niematerialnymi”, nauka przestałaby się różnić od magii (s. 198). Zatem świadomość i ciało wiąże raczej relacja uzgadniania („fitowania”):

„Pojęciowe konwertowanie sygnałów sensorycznych nie redukuje się do relacji kauzalnej, ani nie zachodzi tu emergencja, ponieważ oba wymiary podmiotu, cielesny i umysłowy, są w nim stale obecne, współstanowią jego naturę. Są ontycznie równorzędne i nie wyłaniają się jeden z drugiego”. „W komplementarnym sprzężeniu wymiarów podmiot uzgadnia, a inaczej, fituje sygnały sensoryczne z tworzonymi przez umysł pojęciowymi modelami... nie jest tak, że ciało podmiotu oddziałując na świadomość generuje skutek, który jest modelem percepcyjnym” (s. 197).

Związek między modelem percepcyjnym a intencjonalnym przedmiotem - twierdzi dalej Małgorzata Czarnocka - jest na tyle złożony, że nie można go nazwać izomorfizmem, częściowym izomorfizmem, analogią czy „permanentnie niedookreślonym podobieństwem”. Zarazem nie jest czysto umowny, gdyż wprowadzie rzeczywistość („sygnały sensoryczne”) uległa w nim daleko idącym przeformułowaniom, jednak pozostaje w nim obecna. „Przedmiot percepcji nie jest mianowicie tworzony, a jest abstrakcyjnie obrazowany (w sensie abstrakcyjności zbliżonym do estetycznego) w podmiotowej konstrukcji” (s. 199).

Cechy modeli percepcyjnych: różnorodność, nadmiarowość, pierwotność w stosunku do języka. Te same sygnały sensoryczne ulegają konwersji w różne modele percepcyjne, co widać zarówno w poznaniu potocznym, jak naukowym. Na przykład, inaczej widzą tę samą krowę plastyk, zoolog i weterynarz, a różnice tej percepcji są jeszcze większe w przypadku małego dziecka, polskiego hodowcy bydła i Eskimosa, który nigdy krowy nie widział i kojarzy mu się ona z foką lub białym niedźwiedziem. Podobnie inaczej widzą ten sam las zoolog, botanik, ekolog, geodeta i teoretyk budowy żaglowców, choć ryzykowne byłoby twierdzenie, że każdy widzi zupełnie co innego. Tak więc podmiot nie przedstawia tego, „co widzi w rzeczywistości”, w jedyny, obiektywny sposób. Już sama protoinformacja w postaci wiązki fotonów, które docierają do oka, jest zmieszana z szumami informacyjnymi, ale, co ważniejsze, „ludzkie zdolności pojęciowego ujmowania są zbyt bogate, a fitowanie zbyt kreatywne i dowolne, aby ograniczało się do jednego modelu”. Poznawczy nadmiar wkładu podmiotu w percepcję „załamuje stanowisko poznawczej jedyności zakładane dosyć często w epistemologii i uniwersalnie w wiedzy zdroworozsądkowej (s. 202). Autorzy tacy, jak Benjamin Whorf, Edward Sapir, Max Black uważają,

że modele percepcyjne są fundowane przez język, jednak pogląd Małgorzaty Czarnockiej jest odwrotny: „Modele są od zdań epistemicznie pierwotniejsze, a język ma wobec nich funkcję wtórną, służąc do ich komunikowania, w tym do przechowywania”. Język ma tylko funkcję komunikacyjną, a pierwotną warstwą wiedzy są modele pojęciowe - symboliczne twory umysłu (s. 203, 209). W formowaniu się modelu percepcyjnego swój udział mają oczywiście także naukowe paradygmaty, czynniki społeczne i kulturowe, a akcentowanie wagi tylko jednego z nich wikła obraz licznych zapośredniczeń, jakim podlega percepcja zmysłowa (s. 205). W łańcuchu wszystkich transformacji, jakim podlega wypowiedź prawdziwa oparta na percepcji zmysłowej, ostatnim ogniwem jest redukcja alinearnej (to jest zawierającej wiele możliwości ujmowania) struktury modelu pojęciowego do linearnych struktur językowych. Ostatecznie „analiza percepcji prowadzi do wniosku, że żadne z zastanych standardowych stanowisk w kwestii relacji korespondencji jest nie do utrzymania” (s. 208).

Realizm symboliczny. W ostatnim rozdziale dociekań nad naturą prawdy Małgorzata Czarnocka raz jeszcze, odrzucając realizm w wersji silnej i słabszej (realizm strukturalny Russella i Tarskiego), idealizm, społeczny konstrukcjonizm i pragmatyzm, opowiada się za realizmem symbolicznym. Zakłada on daleko posuniętą rolę czynników podmiotowych w uzyskiwaniu wiedzy, ale zarazem jej charakter reprezentacyjny. Nie jest to jednak reprezentacja naśladowcza, ale na tak wiele sposobów zapośredniczona przez podmiot (przez jego fizjologię, ewolucyjnie rozwinięte modele pojęciowe, paradygmaty naukowe, kulturę, język, interesy), że należy go określić jako Jeden z najsłabszych możliwych realizmów” (s. 251). Z rzeczywistości samej w sobie („metafizycznej”) pozostaje tylko wiązka fotonów, częściowo zmieniona przez otoczenie (które zaburza, ale zarazem umożliwia poznanie - obiekty całkowicie izolowane od innych byłyby niepoznawalne), jest też przez podmiot niejasno wyodrębniona z całego fizycznego szumu informacyjnego. Mimo to autorka utrzymuje, że teza realizmu symbolicznego nie zamyka wiedzy w sferze podmiotowej, lecz uznaje ją „za zakorzenioną w rzeczywistości metafizycznej - zewnętrznej względem podmiotu i względem języka, uznaje byt za ontyczny fundament przedmiotu poznania” (s. 251).

Istotnym aspektem symbolicznej koncepcji prawdy jest jej potencjalny pluralizm, czyli wielowartościowa, nie zaś jedno-jednoznaczna relacja pomiotu i przedmiotu już w samym korzeniu poznania, czyli w percepcji. Przedmiot (rzecz, fakt, proces itp.), ku któremu kieruje się poznanie, zawsze jest ujmowany częściowo, z określonej perspektywy i

w określonej sytuacji. Potencjalnie różne są też - nawet w tej samej głowie - modele pojęciowe, które intencjonalny przedmiot przetwarzają w sądy i zdania: „Rzeczywistość nie przejawia się w poznaniu na jeden sposób, a na różne alternatywne albo konkurencyjne...mit o jednej prawdzie, stale wiązany z korespondencyjnością jest efektem przekonania o doskonale imitującym charakterze prawdy... dla każdego przedmiotu zamierzonego można generować różne prawdy” (s. 216-217).

Teza powyższa mogłaby oznaczać daleko posunięty relatywizm poznania, gdyby nie jedno zastrzeżenie: W określonej sytuacji poznawczej można przyjąć tylko jeden system (model) pojęciowy, mimo, iż zarówno przedmiot, jak podmiot funduje ich wiele: „Dla uniknięcia nadmiarowości konstytuowania badanych fragmentów rzeczywistości i, w konsekwencji, dla uniknięcia poznawczego chaosu, niemożliwości podziału zdań na prawdziwe oraz fałszywe, poznanie musi być zamknięte w jednym zbiorze pojęć. Jednoczesne konkurencyjne pojęciowe środki kreowania pojęciowych modeli i następnie zdań są wykluczone, ponieważ w połączeniu z zastanymi nie oferowałyby jednoznacznego systemu wiedzy składającego się ze zdań prawdziwych oraz fałszywych” (s. 221). Wygląda więc na to, że chociaż w gruncie rzeczy prawda (percepcji, a co za tym idzie wszelka prawda bardziej złożona) nie jest jedna, to wypowiedzi zdające z niej sprawę muszą być jednoznaczne. Czy nie ma w tym pewnej sprzeczności, w każdym razie aporii? Niżej do tego powrócimy.

Symbol jest kodem, nie podobieństwem do poznawanej rzeczy. Ostateczna konkluzja rozprawy głosi, że relacja korespondencji między poznającym podmiotem i poznawanym przedmiotem nie jest jakimkolwiek podobieństwem, relacją przyczynową ani żadną z relacji postulowanych w literaturze przedmiotu w stanowiskach realistycznych, nie jest też czystą konwencją, tylko relacją symbolizowania. „I pojęciowy model, i powstające z niego zdanie prawdziwe są symbolami poznawanego przedmiotu” (s. 225). W tym miejscu pojawiają się dwa istotne pytania: czym jest relacja symbolizowania oraz, czy koncepcja prawdy symbolicznej miała precedensy w historii epistemologii? Na pierwsze pytanie Małgorzata Czarnocka odpowiada najpierw negacjami - symbolizowanie nie jest żadną z relacji równoważnościowych (izomorfizmem, homomorfizmem, endomorfizmem itp.), nie jest też relacją podobieństwa, nawet do samej tylko struktury rzeczywistości. Od strony pozytywnej określa symbolizowanie jako rodzaj funkcji bądź kodu. „Znając symboliczne przedstawienie podmiotu, czyli wartość funkcji symbolizowania, i samą tę funkcję, znamy zatem argument funkcji, a więc symbolizowane obiekty” (s. 244). Okazuje się jednak, że „znać funkcję” czy „rozkodo-

wać kod” nie jest ostatecznie możliwe, i to z założenia, gdyż „gdyby tak było, uzyskaloby się bezpośredni ogłąd bytu” (*ibid.*). Jeśli idzie zaś o poprzedników swej teorii, autorka powołuje się, z zastrzeżeniami, na Ernsta Cassirera oraz, za jego pośrednictwem, na Hermanna von Helmholtza i Heinricha Hertza (s. 232-235).

II. Pytania i uwagi. Książka jest bardzo odważna w części krytycznej, w której autorka bez kurtuazji, zawsze jednak rzeczowo argumentując, rozprawia się z wybitnymi autorytetami. Teza głosząca symbolizm poznania, poczynając od jego źródła jakim jest percepcja, jest na gruncie polskiej epistemologii oryginalna, nie jest też popularna w literaturze zagranicznej. Ma jednak precedensy w historii filozofii, które ją uwiarygadniają. Treść rozprawy świadczy o wielkiej erudycji Autorki i o takim panowaniu nad materiałem przedmiotu, jakie może być tylko rezultatem wielu lat profesjonalnego zajmowania się nim. Książka jest świadectwem intelektualnego samostanowienia w odniesieniu do poglądów wielu geniuszy i kierunków. Całość, a zwłaszcza część drugą, znamionuje myślenie twórczo prowokujące, przy tym metodologicznie przejrzyste i uprzedzające możliwe trudności. Książka nastraja do optymistycznych refleksji, że *philosophia prima*, jaką jest epistemologia, nie jest po dwóch tysiącach lat dziedziną martwą, ale pełną twórczego fermentu i naporu młodszego pokolenia na zasiedziałe autorytety i teorie. Odnosi się wrażenie, że nie tylko w fizyce czy w biologii, ale także w filozofii dużo dzisiaj się dzieje i że nadal jest w niej miejsce na nowość, dotyczącą nawet samych jej fundamentów. Chciałoby się jednak sformułować pewne pytania i uwagi.

Podobieństwo i „litowanie”: Czym są i czym się różnią? Centralna teza rozprawy w wersji negującej głosi, że percepcja nie jest żadnym podobieństwem do poznawanych rzeczy, nawet do ich struktury, jaką zdają się odzwierciedlać, na przykład, matematyczne obliczenia stosowane w fizyce. Czym jednak jest podobieństwo? Autorka jest świadoma wagi tego pytania, ale odpowiada na nie na jednej tylko stronie, stwierdzając, że „nie ma prawdopodobnie w ogóle ostrej, jednoznacznie, na mocy reguł logicznych wyznaczonej granicy pomiędzy podobieństwem a relacją, która już podobieństwem nie jest” (s. 116). Aby więc ocalić „najsłabszy z możliwych realizmów”, jakim jest symbolizm poznania, stosuje, zamiast podobieństwa, pojęcie „fitowania”, czyli dopasowania, przystosowania percepcji do rzeczywistości, na wzór dopasowywania się organizmów żywych do ich środowiska. Istotnie, dziwne byłoby twierdzenie, że jeleń czy wiewiórka są podobne do lasu, w którym żyją, i tak też, uważa Małgorzata Czarnocka, nie podobny, a tylko „dopasowany” jest świadomościowy obraz rzeczy do samej tej rzeczy.

Jednak oba pojęcia - podobieństwa i fitowania - pozostają na tyle niejasne, że celowość zastępowania pierwszego drugim, kluczowa dla stawianej tezy, wymagałaby dokładniejszego objaśnienia. W ogóle wydaje się, że polemika, jaką autorka toczy z ideą podobieństwa w korespondencyjnej teorii prawdy trafia skutecznie w realizm przedkrytyczny, „naiwny”, ale o wiele mniej przekonująco w ten, który liczy się z naukowym i pokantowskim obrazem poznania. Realizm pośredni, „reprezentacjonizm”, jest doskonale świadom, że rzeczy nie są takie, jakimi przedstawiają je zmysły, a jeśli stosuje pojęcia odzwierciedlania, odbicia itp., to może w sensie metaforycznym, nie zaś dosłownym?

Skąd wiadomo, że symbolizm jest realizmem? Małgorzata Czarnecka twierdzi, że symboliczna relacja korespondencji „nie jest tworzona arbitralnie albo, co bliskie, wyznaczona na mocy konwencji” (s. 224). Relacja ta ma nie być idealizmem ani konwencjonalizmem. Twierdzenie to, jako że należy do twardego rdzenia całej koncepcji prawdy symbolicznej, warto by obszerniej uzasadnić, tymczasem w obecnej wersji pracy Autorka po prostu o jego słuszności zapewnia i to jakby na marginesie swego dyskursu (s. 224-225). Wydaje się, że zakłada realistyczny charakter symbolizowania dogmatycznie i choć pewna doza dogmatyzmu jest w filozoficznym dyskursie niezbędna, warto jej przydać nieco perswazji. W całej rozprawie akcentuje się tak bardzo rolę podmiotu i tak luźny, tak daleki związek symbolu z przedmiotem symbolizowanym, że ten ostatni prawie znika z pola widzenia. Pozostaje mu tylko rola bodźca poznania, i to zakłamanego już od początku, gdyż, przypomnijmy, fotony emitowane przez przedmiot tylko częściowo go reprezentują, są też zmieniane przez otoczenie (s. 180-181). Ostatecznie mamy do czynienia tylko z kodami rzeczywistości i to niemożliwymi do rozkodowania. Nie jest możliwa jakakolwiek wiedza bezpośrednia. Idealista pod takimi twierdzeniami podpisałby się chętnie, ale realista, nawet ten krytyczny?

Prawda „protoinformacji” jedna czy wieloraka? Nie wydaje się jasne, jak można pogodzić twierdzenie, że „ten sam fakt można pojęciowo różnie preformować i wyrażać w różnych zdaniach prawdziwych” (s. 219), z drugim, że dla uniknięcia poznawczego chaosu „poznanie musi być zamknięte w jednym zbiorze pojęć” (s. 221). Jeżeli do istoty prawdy należy „nadmiarowość konstituowania badanych fragmentów rzeczywistości” i wobec tego uprawniony jest pluralizm prawdy w samych jej (aświadomych i nieświadomych) korzeniach, to twierdzenie, że przed wypowiedzeniem jakiegoś zdania orzekającego trzeba się ograniczyć do jednego tylko modelu pojęciowego, jest, być może, konieczne, ale ze względów czysto pragmatycznych. W ujęciu Autorki rzeczywi-

stość zdaje się mówić: Przedstawiam ci wiele prawd, ale wybrać możesz tylko jedną, a to dla uniknięcia wieży Babel i tylko dlatego. Prawda w swych korzeniach byłaby decyzją, ale czy nadal prawdą? Czy subiektywizm poznania nie jest w tym decydującym przypadku posunięty zbyt daleko?

Sfera fizyczna nie oddziałuje przyczynowo na poznawczą? Małgorzata Czarnocka odżegnuje się od związku przyczynowego między percepcją i rzeczywistością, gdyż odrzuca przyczynowość transkategorialną, przecinającą sfery materialną i mentalną (s. 198). Zamiast od działywania przyczynowego obiera model interakcjonizmu psychofizycznego. Swoją pogląd uzasadnia tym, że „otworzyłoby się puszkę Pandory, która zniszczyłaby naukę i wszelkie racjonalne poznanie” dopuszczając, na przykład, możliwość zniszczenia plonów przez duchy (s. 198). Argumentacja ta nie wydaje się jasna, gdyż idzie o przyczynowość ludzkiego umysłu, a nie wolno bytujących duchów. Umysły zaś, na przykład naukowców dokonujących modyfikacji genetycznych roślin, mają aż nadto rzeczywisty wpływ na plony, jak również te plony mają wpływ na ich myślenie. Pojawia się też podstawowe pytanie: Czym jest przyczynowość? Nie wnikając w całą złożoność i historię tego pojęcia, warto przypomnieć, że przyczyna lub zespół przyczyn mogą powodować swój skutek, z grubsza biorąc, na dwa sposoby: mocny, oznaczający konieczność i słaby, będący „kontrfaktyczną zależnością”. Przykład na sposób słaby: „Gdyby powstrzymano się od obwieszczenia, nie doszłoby do niepokojów”. Czy wiązka fotonów na otwartym na nią, zdrowym oku wymusza skutek widzenia? Wydaje się, że tak, tyle że w sensie słabym: gdyby jej nie było, nie byłoby też widzenia rzeczy istniejącej. Przydałoby się więc wyjaśnienie, dlaczego Autorka tak zdecydowanie odrzuca pojęcie związku przyczynowego w omawianej kwestii, tym bardziej, że w literaturze przedmiotu spotyka się pojęcie „przyczynowego interakcjonizmu” (*Interactionism is the view that mind and body — or mental events and physical events — causally influence each other*. Zob. Robinson 2007).

Nie ma postępu w nauce? Jak widzieliśmy, Małgorzata Czarnocka krytycznie ocenia możliwość zbliżania się do prawdy w naukowym poznaniu rzeczywistości. Czy istotnie wielka oświeceniowa idea postępu w życiu ludzkości pod przewodem nauki, idea Comte’a, Milla, Spencera, Duhema, Teilharda de Chardin i wielu innych, całkowicie się zdezaktualizowała wskutek głoszonej przez Kuhna i Feyerabenda tezy o niewspółmierności pojęć i paradygmatów w nauce? Czy nie można obu idei pogodzić wyobrażając sobie związek, na przykład między Arystotelem, Newtonem i Einsteinem, na sposób wspomnianej wyżej kon-

trfaktycznej zależności? Pojęcia „masy” w systemie Newtona nie sposób przełożyć na pojęcie masy w systemie Einsteina, ale czy drugie powstałoby bez pierwszego? Albo czy przejścia między paradygmatami naukowymi nie można pojmować właśnie na wzór poznania symbolicznego? Stary paradygmat dostarczałby nowemu „protoinformacji”, która następnie jest wielorako konwertowana, ale jednak obecna w paradygmacie nowym? Poza tym, jeśli prawda symboliczna polega na „litowaniu” umysłu z rzeczywistością, to czy nie należy założyć, że to fitowanie może i powinno stawać się coraz doskonalsze? Czy nie taka jest, na przykład, wymowa obecnego poszukiwania zunifikowanej teorii pola w fizyce? Wreszcie, czy sukcesy naukowo - techniczne, takie jak sondy kosmiczne, odkrycia odległych galaktyk, genomu ludzkiego i wiele innych, byłyby możliwe, gdyby kolejne teorie naukowe nie reprezentowały coraz głębszej, wszechstronniejszej, dokładniejszej prawdy o świecie?

Nie ma prawdy absolutnej? Autorka pewnie odpowiadałaby na powyższą trudność, że wszystkie modele aproksymacji prawdziwościowej, także „coraz doskonalsze fitowanie”, zakładają prawdę absolutną, a ta jej zdaniem nie jest możliwa. Wydaje się, że jednak można utrzymywać, iż prawda absolutna, nie jako osiągalna w nauce, ale jako ideał poznawczy jest możliwa, i tak w nauce, jak w filozofii, owocna. Co więcej - choć tu zaczyna się metafizyczna dyskusja - czy ideał ten nie byłby pusty, gdyby nie istniał rzeczywiście wszechwiedzący umysł? Przypomnij my, co o tym sądził Leszek Kołakowski: „Nie ma tedy prawdy fragmentarycznej bez prawdy wszystkoobjęmej; ta zaś zakłada nieskończony, wszechwiedzący intelekt...predykat «prawdziwy» pozbawiony jest znaczenia, jeśli nie odnosimy go do owej wszechogarniającej prawdy, która nie jest niczym innym, jak umysłem absolutnym” (Kołakowski 1988, 92-93).

Inni zwolennicy symbolicznej teorii prawdy. Małgorzata Czarnecka powołuje się tylko na Ernsta Cassirera, który z kolei wskazuje na Hermanna von Helmholtza i Heinricha Hertza, jako zwolenników symbolicznego charakteru poznania. Warto by jednak uwzględnić innych jeszcze filozofów i uczonych jako sprzymierzeńców teorii, która ma swoją historię. Bliższe jej omówienie byłoby osobnym tematem, w tym miejscu możliwe jest tylko wskazanie na kilka, wybitnych zresztą, nazwisk.

Przede wszystkim Gottfried Wilhelm Leibniz w eseju *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684) i w paru innych akcentował poznawczą wartość naturalnych i sztucznych znaków w algebrze, arytmetyce i „prawie wszędzie”. Poznanie symboliczne nazywał „wiedzą ciem-

ną” (*blind knowledge*) i przypisywał mu charakter raczej funkcjonalny niż wykazujący podobieństwo do rzeczy (zob. Ferrari, Stamatescu 2010, 3-32). Jest interesujące, że Leibniz upatrywał symbolizmu w samej percepcji. Nicolai Hartmann zauważa, że myślenie dyskursywne stosuje symbolikę świadomą, „to jednak, że także poznanie zmysłowe zawiera w sobie element symboliczny, i że stanowi on wręcz najbardziej immanentne sedno jego aposteriorycznej istoty, było pionierską myślą Leibniza” (Hartmann 2007 [1921], 437).

Symbolizm wszystkich form poznania, od percepcji zmysłowej poczynając, a na systemach filozoficznych kończąc, głosił George Santayana, zwłaszcza w *Scepticism and Animal Faith* (1923) i *Realms of Being* (1942). Analizując racje sceptycyzmu i posuwając go dalej niż Kartezjusz, dowodził on, że jedynym bezpośrednim przedmiotem doświadczenia są „esencje”, czyli wrażenia, wyobrażenia i pojęcia, które są całkowicie podmiotowe i nie mają same z siebie nic wspólnego z obiektywnym istnieniem. Esencje nie są abstrahowane z rzeczy lecz nadawane im jako czyste symbole całkowicie do nich niepodobne, tak jak nazwy: *The specious essence intuited is the name (podkr. w oryg.) given by the psyche to the material force encountered or exerted; it is spontaneous symbol, not abstract even in its origin; as the word cat is not drawn out of the domestic animal, yet serves to designate it in its entirety, and is much simpler.* (Realms of Being, 35). W koncepcji Santayany konieczność życiowa - strach i pożądanie - zmusza do testowania esencji w działaniu i w ten pragmatyczny sposób żyjący organizm ustala swoją prawdę o świecie. Ta nigdy nie jest dosłowna, ale zawsze, nawet w nauce (nie mówiąc o filozofii i religii), mniej lub bardziej poetycka. Wiedza jest „zwierzęcą wiarą”, omylnym, jednak do życia wystarczającym dostosowaniem fikcji do rzeczywistości. Santayana uważał swoją teorię poznania za filozoficzne odkrycie i sądził, że liberalizuje ona wszelkie myślenie, wybawiając je jednocześnie od sceptycyzmu i od „hałaśliwych dogmatów”.

Innym zwolennikiem symbolicznej teorii poznania jest Nicolai Hartmann. W części trzeciej *Zarysu metafizyki poznania* (2007 [1921]) opowiada się on zdecydowanie za tezą, że poznanie jest symboliczne, co nie przeszkadza jego możliwej prawdziwości: „Świadektwo zmysłów może być prawdziwe także wtedy, gdy nie jest podobne do bytu, o którym zaświadcza. Nie jest bowiem samym tym bytem ani jego częścią, lecz tylko jego zastępstwem, reprezentacją w tworze poznania, jego symbolem - podobnie jak słowo nie jest podobne do myśli i jedynie reprezentuje ją jako jej symbol” (s. 438). Symbolizm percepcji, twierdzi Hartmann, jest nieświadomy i cechuje go stałe, sztywne przyporządko-

wanie symboli do ich desygnatów, podczas gdy symbolizm pojęciowy jest świadomy i swobodny. Symbolizm, jego zdaniem, zanika dopiero „w stygmatycznej naoczności bytu idealnego”, gdzie też możliwość błędu jest mniejsza niż w poznaniu aposteriorycznym.

Alfred North Whitehead podjął kwestię poznania symbolicznego w cyklu wykładów na Uniwersytecie Wirginii w U S A (1927), zatytułowanych: *Symbolism. Its Meaning and Effect*, a także w swym głównym dziele *Process and Reality* (1929), w rozdziale pod tytułem *Symbolic Reference* (p. II, ch. VIII). Rozróżnił on dwa typy poznania zmysłowego: bezpośrednie i uwarunkowane przyczynowo przez naturę i otoczenie danego organizmu oraz przez jego przeszłość gatunkową i zdolność do przewidywania przyszłości. Nazwał je, odpowiednio, *by the mode of presentational immediacy* i *by the mode of causal efficacy*. Jego zdaniem, które uważał za przeciwne do poglądów Hume'a, Locke'a czy Kanta, w wyższych organizmach oba te typy poznania są zawsze ze sobą zmieszane, tworząc odniesienie symboliczne do oznaczanych przedmiotów. Symbolizm czyni poznanie poręcznym (*handy*), zarazem jednak omylnym, gdyż zawiera element interpretacji. Whitehead w swych rozważaniach przeszedł od analizy symbolicznej referencji w poznaniu zmysłowym do roli symbolizmu w życiu społecznym. Twierdził, że symboliczny kod kulturowy, a nie postęp technologiczny, zapewnia wolnemu społeczeństwu spójność i trwałość, ale kod ten musi być odważnie rewidowany przez światły rozum, by nie stać się zbiorem bezużytecznych cieni: *Those societies which cannot combine reverence to their symbols with freedom of revision, must ultimately decay either from anarchy, or from the slow atrophy of a life stifled by useless shadows* (*Symbolism*, p. II, 70). Wydaje się, że akcent, jaki Whitehead kładzie na ambiwalencję symbolizmu, na ryzyko błędu w poznaniu tego typu, a w dalszych konsekwencjach na ryzyko anarchii bądź zastoju w życiu społecznym, jest czymś, co mogłoby uzupełnić rozważania Małgorzaty Czarnockiej.

Leibniz, Santayana, Whitehead, Hartmann wyznają nie dokładnie ten sam, ale jednak podobny pogląd na naturę poznania, co Małgorzata Czarnocka. Czynią przez to jej tezę mniej oryginalną, ale zarazem dają jej wsparcie z perspektywy historii filozofii. Dochodzą oni do symbolicznej koncepcji poznania na drodze rozumowań filozoficznych, a polska autorka także na drodze analizy naukowej i opartej o filozofię nauki ostatnich dziesięcioleci. W jej ujęciu teza symbolizmu prawdy przeszła przez nowe, by tak rzec, heglowskie negacje, które tę tezę wynoszą, wolno sądzić, na wyższy poziom zrozumienia.. Tak więc nie tyle sama

koncepcja, ile sposób jej ujęcia i droga do jej uzasadnienia są oryginalnym wkładem Małgorzaty Czarnockiej do teorii poznania.

Summary

The article presents and comments upon the book by Małgorzata Czarnocka *Droga do symbolicznej koncepcji prawdy* (*The Way to a Symbolic Conception of Truth*, 2009: Warsaw, Institute of Philosophy at the Polish Academy of Sciences). Polish professor of philosophy has critically examined the main contemporary conceptions of truth in the formula of correspondence. Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, Alfred Tarski and the mainstream of analytical epistemologists have been censured as resisting on, and no more than it refining, the commonsensical realism of perception, which is naive and false. Małgorzata Czarnocka proposed her own theory which she called symbolic. In the point of departure She considers varieties of transformations affecting visual perception, to begin with the miscellaneous assemblage of photons forming the sensual stimulus and to end with the mental image. Małgorzata Czarnocka maintains that the mental images in visual perception - and *a fortiori* all the discursive forms of cognition - are mere symbols in no way similar but rather "fitting" the physical representamen. Still, symbolic correspondence between the terms of truth is not idealism but a "thinnest realism". With some reservations the Author points to Ernst Cassirer as a predecessor of her view.

The reviewer asks questions in his opinion not sufficiently explained in the book. What is the difference between the concepts of similarity and fitting? Is symbolism really realism? Can the fitting between science and reality gradually progress in perfection? Is the idea of absolute truth of no worth? Also the reviewer points to another, besides Ernst Cassirer, philosophers who were confessing similar conceptions of symbolic truth - Wilhelm Gottfried Leibniz, Gorge Santayana, Alfred North Whitehead and Nicolai Hartmann.

Despite some questions remaining unclear or controversial it seems that the book by Małgorzata Czarnocka is a pathbreaking and creative challenge to the epistemologists in Poland and possibly worldwide.

Key words: truth, correspondence, perception, symbolism, fitting.

Bibliografia

Ferrari, Massimo, Stamatescu Ion: Olimpiu (eds.). 2010: *Symbol and Physical Knowledge. On the Conceptual Structure of Physics*. Berlin, Springer Verlag.

Hartmann, Nicolai. 2007 [1921]: *Zarys metafizyki poznania*. Przekł. E. Drzazgowska, P. Piszczatowski, Warszawa, IFiS PAN.

Kołąkowski, Leszek. 1988 [1982]: *Jeśli Boga nie ma. O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*. Kraków, Znak.

Robinson, Howard. 2007: *Dualism*. Stanford Encyclopedia of Philosophy, online.

Santayana, George. 1955 [1923]: *Scepticism and Animal Faith. Introduction to a System of Philosophy*. New York, Dover Publications.

Santayana, George. 1942: *Realms of Being*. New York, Scribner's Sons.

Whitehead, Alfred North. 1927: *Symbolism. Its Meaning and Effect*. www.anthoniflood/whiteheads symbolism.htm

Whitehead, Alfred North. 1978 [1929]: *Process and Reality*. London, The Free Press.

Woleński, Jan. 2003: *Epistemologia*. Tom III, *Prawda i realizm*. Kraków, wyd. Aureus.

WITOLD MACKIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

LOUDZKA I NIELUDZKA WARTOŚĆ SŁOWA (Na marginesie parlamentarnej nienawiści)

Teza. Wszystko, co weszło i wchodzi w zakres oddziaływania człowieka, ma ludzki charakter. Inne rodzaje istnienia, które są nam nieznane i czekają na odkrycie, choćby były pod ręką, mają charakter świata poza-ludzkiego, na równi z bytami baśniowymi i mitycznymi (kartezjański sceptycyzm). Tak oto zachodzi proces „doświadczenia świata”, albo „uczłowieczania świata”, albo „jego humanizacji”.

W obrębie ludzkiego doświadczenia bezpośredniego mogą się znaleźć byty pożądane i niepożądane, bądź pożądane przez jednych, a niepożądane przez innych. Istnieje jednak, jak sądzę, podstawowy kanon wartości ludzkich, który wyznacza zakres wartości pożądanych, zgodnych z poczuciem **ludzkiej godności**, oraz innych, które nie powinny takiej roli odgrywać, chociaż istnieją osobnicy, którzy ich pożądają. Wszystkie te zakresy to terytoria kultury historycznie zmienne, a zadaniem filozofii jest określenie ich transcendentalnego wymiaru (zadanie metafizyki).

Będę tu mówić o słowie i wyrażeniu, a nie o języku czy językach, bo nie jestem gotów, by te problemy roztrząsać, wzięwszy pod uwagę mnogość języków, to jest sposobów porozumiewania się w obrębie różnych obszarów ludzkich zainteresowań.

Słowa i wyrażenia puste. Zakładam, że istnieje kulturotwórcza warstwa społeczeństwa kształtująca poprawną tożsamość słownictwa każdej nacji. Są to nauczyciele wszystkich szczebli kształcenia, dziennikarze, pisarze, artyści wokalni i teatralni, publicyści, politycy, czyli ci wszyscy, którzy winni krzewić kulturę wyrażania na wysokim szczeblu poprawności. Na straży takiej procedury kulturowej stoją językoznawcy, styliści i eksperci od składni językowej.

Degeneracja kultury słownej ma miejsce wówczas, gdy ci właśnie strażnicy zasad wpisują się w szeroki nurt kaleczenia reguł wyrażania się, i sami stają się orędownikami ich „modernizacji”. Bodajże przed dwoma laty, jako recenzent pracy magisterskiej z filozofii, zwróciłem uwagę na całkowity brak kropek w zdaniach, z których autorka budowała przypisy. Moją uwagę była zaskoczona nie tylko magistrantka, ale

także pani promotorka, profesor filozofii, która przecież tę pracę prowadziła i ją znała.

Inny uczony, doktor filozofii, a wcześniej absolwent uniwersyteckiej filologii polskiej, z maniackim upodobaniem wpłatał do swoich ustnych wywodów, co kilka słów, całkowicie zbędne zwroty: „w tym kontekście”, albo „w tym momencie”. Ten sam mędrzec, już w tekstach pisanych, eksponował błędne wyrażenie „tym niemniej”, podobnie jak to czyni znakomity sprawozdawca sportowy na antenie Eurosportu, i wielu innych. Na moją uwagę, że w takich miejscach można korzystać z wyrażen: *niemniej jednak, jednak, niemniej*, ów filolog najpierw wiódł ze mną, w obronie swoich racji, krwawą potyczkę słowną „na śmierć i życie”, a w końcu się obraził.

Inny uczony, socjolog wielkiego formatu, używał wyrażen *newralgiczny* zamiast *newralgiczny*, i *diamentamie* zamiast *diametralnie*. Jego kolega, często goszczący na ekranach telewizorów jako ekspert w różnych sprawach, co kilka słów wpłata do swoich ekspertyz zwrot *prawda*, bez najmniejszej potrzeby, bez ładu i składu. Kiedyś, w trakcie posiedzenia mojej Rady Wydziału miałem zamiar poprosić go, aby zechciał zdefiniować tak obficie używane przez siebie słowo *prawda*, nie zrobiłem tego, bowiem grono profesorskie słuchało potoku jego słów z największą uwagą i uwielbieniem. Pewien profesor filozofii, umysł przenikliwy ponad miarę, co kilka słów przekonywał słuchaczy do swoich wywodów zwrotem *nieprawdaż*. Inna pani profesor, uczestniczka tego samego zgromadzenia, wpłatała do swoich proklamacji natrętne i dziwaczne słowo, mianowicie *tutaj*. Pewien profesor, historyk filozofii, w trakcie swoich wykładów obficie wpłatał do swojego przemówienia słowo *tak*. Słuchacze z czasem może i by przywykli do tej dziwnej manieri wykładowcy, gdyby nie zabawny szczegół: mówca zniekształcał słowo *tak* i wypowiadał je jako *tek*. Zdobywało ono jakieś nowe, mistyczne brzmienie i niemiłosiernie przykuwało uwagę słuchaczy. Asystent wykładowcy, naśladowający w swoim obejściu wszystkie maniere mistrza na znak daleko posuniętej z nim identyfikacji, słowo to wzmocnił dodatkowym akcentem i wymawiał je *tyk*. W tej konfiguracji słownej wywody asystenta nabierały jakiegoś uwzniośłego wymiaru, nieomal mistycznych przepowiedni.

Jeżeli powiem tak, jak to czyni *szereg* nobilitowanych i habilitowanych głów, że *szereg* idei przychodzi mi na myśl, to popełnię kardynalny błąd pustostłowia. Albowiem *szereg* jest to ustawienie osób lub rzeczy, za sobą bądź obok siebie (np. stanąć w szeregu). W to miejsce należy wstawić słowa poprawne: wiele, kilka, mnóstwo itp.

Jednak prawdziwą karierę w gremiach kulturotwórczych zrobiły trzy puste wyrażenia: *tak naprawdę*, *odnośnie* i *przy pomocy*. Zwrot pierwszy, używany lawinowo, nic nie znaczy, ma jedynie pełnić funkcję perswazyjną, całkowicie zbyteczną. Oto dwa wyrażenia: „Tak naprawdę, Janek ma dwóch kolegów”, oraz „Janek na dwóch kolegów”, są znaczeniowo identyczne, z tym, że pierwsze z nich jest opatrzone sztucznym i pokrętnym ornamentem. W wyrażeniu: „Janek wbił dwa gwoździe w deskę przy pomocy młotka” tkwi błąd, bo wyrażenie *przy pomocy* odnosi się do osób (przy pomocy czyjejs), zaś do rzeczy należy używać zwrotu *za pomocą*. Jeśli ktoś mówi: „teraz wygłoszę swoją opinię odnośnie nawadniania pól i łąk”, to czyni błąd, bowiem odnosić można coś do kogoś lub do czegoś, zatem należy powiedzieć; „... odnośnie do nawadniania pól i łąk”. Podobną karierę „na salonach” zrobiło błędne wyrażenie pewnego „profesora mniemanologii stosowanej”, mianowicie „i to by było na tyle”. Nie mam pretensji o to, że powyższych wyrażen używają heroldzi uliczni, tacy spod budki piwnej i innych obiektów rozrywkowych podobnego formatu, jednak od siewców kultury można chyba oczekiwać czegoś więcej.

Słowa i wyrażenia obsceniczne. „Tysiąc słoni nogą tupie / my logikę mamy w sercach” - mawiał na każdym swoim inauguracyjnym wykładzie z logiki pewien szacowny profesor, wykładowca jednej z niezwykle dostojnych uczelni wyższych. Czy profesorowie Kazimierz Ajdukiewicz i Tadeusz Kotarbiński zdecydowaliby się na korzystanie z tak subtelnych środków po to, aby budować więź intelektualną ze swoimi słuchaczami?

Kiedy w czasach Renesansu i Oświecenia zaczęły rozkwiatać teatryki uliczne, to w swoich repertuarach eksponowały także kuplety i dykteryjki na temat życia dworskiego, w języku dosadnym i rubasznym, zrozumiałym dla ulicznych słuchaczy, ku ich ucieście i rozbawieniu.

Taka tendencja odradza się ze zdwojoną siłą, tyle że w dostojnych obiektach teatralnych, studiach telewizyjnych, w apartamentach władzy. W tekstach sztuk scenicznych, w prasie, w utworach literackich coraz obficiej króluje tematyka „majtek i rozporka”, a jeśli nie ma tam tzw. „momentów” rodem z poezji szalekowej i zaczerpniętej z płotów, to sztuka nie jest warta oglądania, a tekst - czytania, bo są „oderwane od życia”, z językiem narracji sztucznym, drętwym i napuszonym. Nawet bohaterem poczytnych felietonów ks. prof. Józefa Tischnera stał się niejaki Kudasik, postać z ludu, człeczyna na swój sposób sprytny i zaradny, chociaż mało rolgarnięty. Niezwykły w swej liryce *Kabaret Starszych Panów* 'Jerzego Wasowskiego i Jeremiego Przybory był jasnym

błyskiem na nieboskłonie pop-kultury, który chyba już nigdy nie wróci. Dzisiejsi artyści rozrywkowi żerują na „najniższych instynktach” widzów, a chętni do edukacji w zakresie języka obscenicznego winni słuchać i oglądać płody takiej właśnie twórczości w wykonaniu np. Kuby Wojewódzkiego czy Szymona Majewskiego, telewizyjnych „gwiazd” pierwszego formatu. Jeżeli poseł w trakcie debaty sejmowej nie „przyłoży komuś z grubej rury”, to właściwie nie miał wiele do powiedzenia. Nawet w procesie edukacyjnym młodzieży szkolnej pojawiły się próby oświecania uczniów, jakich słów i wyrażań nie powinno się używać, przy wielkiej ucieście i akceptacji szkolnej gawiedzi (przykładem telewizyjny „program oświatowy” z bohaterami: Czesiem, Anusiakiem, Maślaną i Konieczką). Eksponowany w ten sposób anty-język zalewa chwastem codzienne słownictwo.

Jest to pokłosie najnowszego nurtu w kulturze, postmodernizmem zwanego, którego przesłaniem jest przełamywanie wszelkich barier i eksponowanie szokujących płodów wyobraźni twórców, dotąd tłumionej. Dla postmodernisty - każda forma artykulacji ludzkiej myśli jest sztuką, bowiem każdy akt czynny nie jest tożsamy z innym aktem ludzkiej aktywności (nigdy x nie jest y - oto pseudoarystotelizm, zaś czystej wody nietzscheanizm i przybyszewszczyzna)

Słowo jak kamień. Nie tylko kamień, bądź inny przedmiot kopalny czy element bruku, mogą zostać użyte jako narzędzia perswazji politycznej i ideowej. W obrębie „wolności słowa” spierające się strony, zwłaszcza na forach ulicznych, nie rezygnują z żadnych argumentów, przy najczęściej biernej postawie organów porządkowych i nieudolnych regulacjach prawnych.

Ponownie muszę się odwołać do ideologii postmodernizmu. Na kanwie głoszonego tam hasła o nieograniczonej wolności każdej osoby ludzkiej powstało przekonanie o dobrodziejstwie „wychowania bezstresowego”. A wiadomo: dziecko najczęściej przeżywa stres wtedy, gdy czegoś mu się zabrania. Tak wychodowano niezliczone zastępy „nadwrażliwców”, z którymi trzeba się obchodzić jak z kurzym jajem, aby nie wypaczyć ich poczucia własnej wartości budowanej na błędnym przeświadczeniu, że „wszystko mi wolno”.

Na jednym z Wydziałów Uniwersytetu Warszawskiego, przed czekającym studentów u mnie egzaminem z filozofii, słuchacze zgłosili postulat, że powinienem (!) sformułować i podyktować im pytania egzaminacyjne, oni zaś opracują sobie odpowiedzi. W gruncie rzeczy do realizacji takiego zabiegu była potrzebna jedna sprytna osoba, zaś reszta miałaby taki materiał egzaminacyjny podany „na patelni” za pośrednictwem Internetu. Mam prawo podejrzewać, że na tym Wydziale była

to powszechna metoda zgłębiania wiedzy, bo kiedy odmówiłem realizacji tego pomysłu i odesłałem studentów do notatek z wykładów oraz do literatury, przed władzami dziekańskimi oskarżyli mnie o wywołujące stres, **niekonwencjonalne** egzaminowanie. Ich zażalenie zostało przyjęte z najwyższą powagą, jednak nigdy nie ujawniłem pytań egzaminacyjnych. Niemniej doszło do tego, że dzisiaj nauczyciel boi się ucznia. Jeden z kolegów wykładowców zapytał mnie wręcz: „Czy nie zależy panu na tym, aby słuchacze pana lubili?”.

Płodem postmodernizmu jest więc żądanie nieograniczonej wolności słowa. Najbardziej bolesnym ucieleśnieniem takiego oczekiwania jest program niektórych **obrońców życia**, wedle których należy **zgladzić** tych lekarzy, którzy dopuszczają się zabiegów przerywania ciąży, eutanazji i innych podobnych praktyk medycznych.

Człowiek jest jednością emocji, myślenia, działania, mówienia i wielu innych aspektów ludzkiego istnienia. Nie należy więc analizować czyjegoś słowa poza tym całościowym kontekstem jego obecności, jeśli jest możliwa taka wszechstronna analiza. Tymczasem niektóre czyny, jak uderzenie kogoś kijem czy kamieniem, są traktowane jako wyraz jednoznacznej agresji wobec drugiej osoby, niezależnie od tego, jakie myśli, emocje i słowa takiej napaści towarzyszyły. Tymczasem uderzenie kijem jest czynnością poprzedzoną mówieniem, bądź w jego następstwie (uderzenia) pojawia się wybuch emocji i potok słów, które działają wspólnie z aktem napaści fizycznej. Są więc tym samym także aktem napaści. Agresywne, obraźliwe słowo uwłaczające mojej godności wywołuje taki sam, a może i bardziej bolesny efekt, co uderzenie kijem. Nie widzę więc podstaw, aby takie akty agresji kwalifikować odmiennie. Jeśli uczeń ubliża nauczycielowi, to powinien ponieść karę równorzędną do napaści czynnej; konsekwencją winno być pociągnięcie do odpowiedzialności rodziców ucznia lub opiekunów. Zasada ta powinna w równym stopniu obowiązywać w Sejmie, na ulicy, w zakładzie pracy i w każdym innym miejscu publicznym (problem powstaje wówczas, jeśli napaści słownej, czynnej i każdej innej nie może potwierdzić wiarygodny, postronny obserwator).

Chodzi mi o to, aby agresji słownej nie traktować jak „wody spływającej po kaczce”, ale na równi z innymi formami napaści.

A co wówczas z wolnością słowa? To samo, co z wolnością działania: rób tak i mów tak, aby nie szkodzić innym, nawet takim, którzy mają nieczyste sumienie. (Biorąc pod uwagę mrowie rodzaju ludzkiego, musiałbym chyba w ogóle zamknąć usta. Mnie jednak chodzi o tych członków ludzkiego plemienia, z którymi wchodzę w interakcje). Czy taki postulat nie graniczy z najgłębszą naiwnością? Nie, tak nie można

sprawy stawiać. Istnieją instrumenty prawne i administracyjne, aby za-
stopować nimi ustne i czynne formy napaści. Także w szkole: zamiast
np. kar cielesnych czy grubiańskich połajanek, należy uruchomić zestaw
sankcji dyscyplinarnych, włącznie z pociąganiem do odpowiedzialności
rodziców i opiekunów. Drugi człowiek, bez względu na wiek, powinien
mieć świadomość, że nie jest bezkarny, o czym należy go otwarcie
i przystępnie poinstruować. Każdy zatem powinien wiedzieć, jakie ma
prawa, jakie obowiązki, jakie dotyczą go nakazy i zakazy, oraz jakie
sankcje za przekraczanie ustalonych granic. Wiele w tym zakresie mają
do zrobienia administracje samorządowe (np. w gminach), które same
czasami nie wiedzą, jak określone kwestie sporne regulują obowiązujące
ustawy czy rozporządzenia rządu (sprawy znane mi z autopsji).

Innymi słowy: obywatel musi przede wszystkim widzieć „czyste
ręce” u tych, którzy są odpowiedzialni za egzekwowanie prawa. Jest to
problem tak trywialny, że wywołuje nieopisane zgorszenie, gdy mają
miejsce wykroczenia rządzących. Jednak bywa, że panuje „zmowa mil-
czenia”, strach lub tak zwane „Majstrowanie” nieprawidłowości po to,
aby sobie i innym nie robić kłopotów. Należy jednak odróżnić tzw. do-
nosicielstwo od uczciwego tępienia zła (np. bolesny problem bezkarno-
ści niektórych przedstawicieli administracji państwowej, na różnych
szczeblach, tzw. „państwo w państwie”). Znana teza, że każda władza
deprawuje, nie może służyć za usprawiedliwienie takiej sytuacji.

Czy istnieje animalny poziom kontaktów międzyludzkich? Czło-
wiek, jako najdoskonalszy rodzaj istnienia na naszej planecie, może
wkroczyć na każdy poziom bytowania mniej doskonałego od siebie.
Także na poziom bytowania zwierzęcego. Jakie to smutne, że są wśród
nas tacy, którzy z tej możliwości korzystają.

grudzień 2011

Summary

A man is the most excellent being in the world. Then, every man can
exist in lower kind of subsistence, including animal behaviour towards
other people as well. Nowadays we can observe such a human superior-
ity during parliamentary relations of political parties. My question is as
follows: do we already have a free country?

Key words: human being, kind of subsistence, animal behaviour, human
superiority, parliamentary relations, free country.

AGNIESZKA ŚWITALSKA

Uniwersytet Warszawski

SPÓR O MORALNĄ OCENĘ ODPOWIEDZIALNOŚCI ZBIOROWEJ

Choć kategoria odpowiedzialności zbiorowej nie stanowi wytworu myśli XX wieku, to właśnie wydarzenia mające miejsce w pierwszej połowie owego stulecia sprawiły, że zaistniała ona zarówno w świadomości społecznej, jak i w teoretycznym dyskursie moralnym¹. Obecna od samego początku moralną niejednoznaczność odpowiedzialności zbiorowej można tłumaczyć, z jednej strony, przywiązaniem do mocno zakorzenionej w naszej moralności idei głoszącej, że odpowiedzialność moralną za dany czyn oraz jego skutki może ponosić jedynie sprawca tego czynu², z drugiej zaś, koniecznością wskazania winnych masowych zbrodni, takich jak eksterminacja Żydów w czasie II wojny światowej czy brutalna dyskryminacja czarnych Amerykanów, bądź też rażących zaniedbań, w wyniku których ucierpiały niewinne jednostki, środowisko naturalne *etc.* Choć wśród filozofów moralności panuje powszechna zgoda, że stosowanie odpowiedzialności zbiorowej nie zawsze jest uzasadnione moralnie, niektórzy z nich są przeciwni przypisywaniu zbiorowości takiej odpowiedzialności w jakimkolwiek przypadku, inni zaś dopuszczają jej stosowanie w sytuacji, gdy zostają spełnione określone warunki.

Spór o moralną ocenę odpowiedzialności zbiorowej prowadzony jest obecnie na dwóch płaszczyznach: metodologicznej i normatywnej.

¹ W dalszych analizach rozważać będę jedynie moralny aspekt odpowiedzialności zbiorowej, pozostawiając poza obszarem moich zainteresowań związane z tą kategorią zagadnienia z dziedziny prawa.

² Intuicję tę trafnie oddają słowa H. D. Lewisa: "Value belongs to the individual and it is the individual who is the sole bearer of moral responsibility. No one is morally guilty except in relation to some conduct which he himself considered to be wrong. (...) Collective responsibility is...barbarous" (zob. H. D. Lewis: *Collective Responsibility*, "Philosophy" nr 24, 1948, s. 3-6).

W pierwszym przypadku uczestnicy sporu koncentrują się na pytaniu o to, jakie są konieczne warunki zbiorowej odpowiedzialności moralnej i czy jakakolwiek zbiorowość owe warunki spełnia. Kluczowe wydają się tu być dwa stanowiska: zwolennicy tzw. indywidualizmu metodologicznego argumentują, że nie da się logicznie powiązać moralnego działania ze zbiorowościami, a tym samym negują możliwość przypisania im odpowiedzialności moralnej i pojmowania odpowiedzialności zbiorowej w innym sensie aniżeli jako zbioru indywidualnych odpowiedzialności członków danej grupy³. Ich oponenci twierdzą z kolei, że zbiorowość może być moralnym sprawcą działania i tym samym może ponosić za nie odpowiedzialność moralną⁴. Na gruncie normatywnym rozważana jest natomiast kwestia, czy za sprawiedliwe można uznać przypisywanie jednostkom moralnej odpowiedzialności za działanie członków danej grupy jedynie ze względu na ich przynależność do tejże grupy.

W dalszej części artykułu zrekonstruuje argumenty formułowane przez zwolenników i przeciwników odpowiedzialności zbiorowej, wskazując na zasadnicze trudności związane z przyjęciem tezy o moralnej akceptacji jakichkolwiek form odpowiedzialności zbiorowej na gruncie tradycyjnego rozumienia odpowiedzialności moralnej.

1. Płaszczyzna metodologiczna sporu: odpowiedzialność zbiorowa i jej warunki. Większość filozofów zajmujących się koncepcją odpowiedzialności zbiorowej rozpoczyna swoje analizy od odniesienia do tradycyjnie rozumianej odpowiedzialności moralnej i warunków, jakie musi spełnić sprawca działania, ażeby można mu było przypisać za

³ Zob. M. McKenna: *Collective Responsibility and An Agent Meaning Theory*. "Midwest Studies in Philosophy" XXX, 2006; H. D. Lewis: *Collective Responsibility*, op.cit.; M. G. Velasquez: *Why Corporations Are Not Morally Responsible for Anything They Do*, w: T. L. Beauchamp, N.E. Bowie (eds): *Ethical Theory and Business*. New Jersey 1979; J. Narveson: *Collective Responsibility*. "The Journal of Ethics" nr 6, 2002; J. Angelo Corlett: *Collective Moral Responsibility*. "Journal of Social Philosophy" nr 4, 2001.

⁴ Zob. P. A. French: *Collective and Corporate Responsibility*. New York 1984; V. Held: *Group Responsibility for Ethnic Conflict*. "The Journal of Ethics" nr 6, 2002; T. Isaacs: *Collective Moral Responsibility and Collective Intention*. "Midwest Studies in Philosophy", XXX, 2006.

nie odpowiedzialność moralną. W rozważaniach tych przyjmowany jest *explicite* lub *implicite* następujący schemat rozumowania⁵:

- (1) Sprawca M podjął działanie A w czasie t;
- (2) M zdawał sobie sprawę z tego, że czyni A;
- (3) M mógł uczynić bądź nie uczynić A;
- (4) M jest odpowiedzialny moralnie za podjęcie działania A;
- (5) Działanie A było właściwe (niewłaściwe) lub dobre (złe);
- (6) M powinien (nie powinien) uczynić A;
- (7) M zasługuje na pochwałę (potępienie).

Wśród warunków odpowiedzialności moralnej wymienia się zatem wolność sprawcy działania (przejawiającą się w braku przymusu, a co za tym idzie, w możliwości podjęcia przez podmiot swobodnej decyzji), świadomość i wiedzę niezbędną do zanalizowania okoliczności i skutków czynu oraz intencjonalne działanie podmiotu (działanie zapoczątkowane przez jego intencje). Sprawcę działania spełniającego powyższe warunki można określić mianem odpowiedzialnego moralnie za działanie i obciążyć go winą, jeśli jego działanie bądź też jego zaniechanie wiązało się z wyrządzeniem jakiegoś zła⁶.

Dla większości autorów rozpraw o odpowiedzialności zbiorowej tak określone kryteria odpowiedzialności moralnej stają się wyznacznikiem przypisywania grupom odpowiedzialności moralnej za zbiorowe działania. Tym samym uznają oni, że zbiorowość jest odpowiedzialna moralnie za działanie i można obciążyć ją winą moralną za jego złe skutki, o ile spełnione zostały następujące warunki: (a) zbiorowość jest intencjonalnym sprawcą działania i jego następstw; (b) zbiorowość jest świadomym sprawcą działania; (c) zbiorowość jest dobrowolnym sprawcą działania⁷.

Czy jakakolwiek zbiorowość spełnia te warunki, a zatem, czy można przypisać jej intencjonalność, dobrowolność i świadomość? Pojawia się

⁵ Zob. V. Held: *Can a Random Collection of Individuals Be Morally Responsible?* „The Journal of Philosophy” nr 14, 1970, s. 473-474.

⁶ Wniosku tego nie należy przyjmować bez zastrzeżeń. Stwierdzenie że sprawca działania ponosi odpowiedzialność za jego negatywny skutek nie implikuje z konieczności, że powinien zostać ukarany. Zob. D. Cooper: *Collective responsibility*. „Philosophy” nr 43, 1968, s. 261.

⁷ Zob. J. Angelo Corlett: *Collective Moral Responsibility*, s. 573.

tu wiele wątpliwości, z których wyłaniają się trzy zasadnicze problemy: (1) problem zbiorowego intencjonalnego działania; (2) problem zbiorowego świadomego działania oraz (3); problem zbiorowego dobrowolnego działania.

Problem zbiorowego intencjonalnego działania. Jeśli przyjmiemy, jak czynią to przeciwnicy indywidualizmu metodologicznego, że odpowiedzialności zbiorowej nie da się zredukować do odpowiedzialności indywidualnej poszczególnych jednostek, a tym samym, że odpowiedzialność za działanie ponosi zbiorowość jako taka, pojawia się pytanie, czy możliwe jest, aby grupa rozumiana jako odrębny byt (w odróżnieniu od „swych członków”) działała w sposób intencjonalny? Innymi słowy, należy zastanowić się, czy uzasadnione jest przekonanie, że zbiorowość *jako zbiorowość* może myśleć i formułować intencje niezbędne do podejmowania zbiorowego działania?⁸.

Większość autorów, za Peterem Frenchem, uznaje za konieczne rozróżnienie różnych typów zbiorowości⁹. Przyjmują oni zgodnie, że grupom nie sposób przypisać odpowiedzialności moralnej, jeśli stanowią one przypadkowy konglomerat jednostek (jak tłum na ulicy, pasażerowie metra, mieszkańcy osiedla etc.)¹⁰. Inaczej rzecz ma się w przypadku zorganizowanych zbiorowości (naród, wojsko, korporacja, firma etc.). Wielu filozofów przekonanych jest tu o zasadności twierdzenia o zbiorowym intencjonalnym działaniu. Przyjmują oni zwykle jedną z dwóch poniższych strategii argumentacyjnych:

(1) Przypisywanie intencjonalności zbiorowościom jest zgodne z naszymi intuicjami językowymi, stale bowiem wygłaszamy takie zdania, jak „Rząd chce podnieść podatki”, „Firma X postanowiła zwiększyć sprzedaż samochodów marki Y” czy „Firma Z planuje masowe zwolnie-

⁸ Działanie intencjonalne rozumie się tu jako następstwo posiadania przez sprawcę pewnych stanów mentalnych, takich jak przekonania czy pragnienia, stanowiących racje do podjęcia tego działania i zarazem przyczynę jego podjęcia.

⁹ Zob. P. A. French: *Collective and Corporate Responsibility*, s. 10.

¹⁰ Nieliczni autorzy podejmują próby wykazania, że również i przypadkowym zbiorowościom (*random collection of individuals*) można w pewnych okolicznościach przypisać odpowiedzialność moralną. Por. argumentację Virginii Held przedstawioną w artykule *Can a Random Collection of Individuals be Morally Responsible?* Zob. także T. Isaacs: *Collective Moral Responsibility and Collective Intention*, s. 61 i nast.

nia pracowników”, w których zbiorowościom przypisujemy pewne stany intencjonalne¹¹.

(2) Zbiorowości, takie jak narody, organizacje czy korporacje mogą działać intencjonalnie, gdyż posiadają wyraźnie określone cele i reguły działania oraz wysoko rozwinięte struktury decyzyjne umożliwiające podjęcie zbiorowej decyzji co do wykonania bądź zaniechania przez zbiorowość danego działania. Dzięki owym strukturom składającym się na kulturę działania zbiorowości, osiąga się syntezę intencji członków grupy w intencję zbiorową (intencje jednostek tworzą pewnego rodzaju sieć, która to sieć stanowi właśnie intencję zbiorową)¹². Podążając za tą intuicją, obrońcy koncepcji odpowiedzialności zbiorowej przyjmują dalej, że jeśli reguły działania i cele zbiorowości mają swoje odzwierciedlenie w decyzjach podejmowanych przez oficjalnych reprezentantów zbiorowości (prezydent, dyrektor firmy, dowódca wojska, menedżer *etc.*), i jeśli decyzje te powodowane są pragnieniami i przekonaniami zbiorowości, wówczas można powiedzieć, że zbiorowość (jako pośredni sprawca) działa intencjonalnie. Jeden z wielu podawanych w tym kontekście przykładów opisuje J. Angelo Corlett: wyobraźmy sobie, że obywatele Stanów Zjednoczonych większością głosów przegłosowują wybór X-a na swojego prezydenta, przy czym powszechnie wiadomo, że X jest przeciwnikiem Indian i planuje ich wysiedlenie, choćby siłą. Kiedy zatem X już jako prezydent wydaje rozkaz wysiedlenia Indian, działa jako reprezentant obywateli, którzy zachęcili go, zaaprobowali lub nie zaprotestowali przeciwko jego decyzjom. Tym samym należy uznać, że sama zbiorowość działa tu intencjonalnie¹³.

Czy powyższe argumenty dostarczają adekwatnego uzasadnienia tezy o intencjonalności działania zbiorowego? Wydaje się, że argument z powszechnych intuicji językowych nie może spełnić tej funkcji. Po pierwsze fakt, że przypisujemy zbiorowościom pewną odpowiedzialność nie oznacza z konieczności, że jest to odpowiedzialność moralna, nie zaś

¹¹ Zob. D. Cooper: *Collective Responsibility*, s. 258; V. Held: *Can a Random Collection of Individuals be Morally Responsible?*, s. 471.

¹² Zob. V. Held: *Group Responsibility for Ethnic Conflict*, s. 164; J. Angelo Corlett: *Collective Moral Responsibility*, s. 576.

¹³ Zob. J. Angelo Corlett: *Collective Moral Responsibility*, s. 576.

wyłącznie odpowiedzialność przyczynowa bądź też prawna¹⁴. Po drugie, nawet jeśli istnieje praktyka obarczania winą moralną zbiorowości, nie znaczy to jeszcze, że jest ona uzasadniona innymi względami aniżeli pragmatyczne (np. potrzebą zaprowadzenia porządku, podjęcia działań prewencyjnych lub zadośćuczynienia ofiarom agresji). Po trzecie zaś, należałoby udowodnić, że stosowana praktyka językowa nie jest jedynie skrótem myślowym, za którym faktycznie kryje się intuicja zgodna z perspektywą metodologicznego indywidualizmu, mianowicie że intencje zbiorowości redukują się do intencji poszczególnych członków grupy. Tym samym, przypisywanie stanów intencjonalnych zbiorowościom na gruncie naszej praktyki językowej nie może stanowić argumentu wystarczającego do obrony tezy o zbiorowym intencjonalnym działaniu.

Czy inaczej rzecz ma się w przypadku drugiego argumentu? Bez wątpienia pewne wysoko zorganizowane zbiorowości często zachowują się w zgodzie z obowiązującymi regułami i systemem procedur. Nie jest jednak oczywiste, czy takie zachowanie jest rezultatem intencjonalności samej zbiorowości, czy jedynie jej reprezentantów. Jeśli zaś zbiorowe racje utożsamia się z przekonaniami i pragnieniami oficjalnych przedstawicieli zbiorowości, to zbiorowe intencje zostają tym samym zredukowane do intencji danego organu wykonawczego czy kierownictwa. Należałoby zatem podać osobny argument na rzecz tezy, że to zbiorowość, a nie jedynie jej reprezentanci, formułuje intencje, w wyniku których podejmuje określone działania.

Z kategorią zbiorowego intencjonalnego działania wiąże się ponadto inny problem. Jednym z największych wyzwań dla obrońców odpowiedzialności zbiorowej wydaje się być trudność w ustaleniu umiejscowienia zbiorowych intencji. Jeśli bowiem uznamy, że intencje są stanami mentalnymi, powstającymi w naszych umysłach, to postulat istnienia zbiorowych intencji implikuje postulat istnienia zbiorowego umysłu.

¹⁴ Zwraca na to uwagę R. T. De George: „Corporations are not natural persons, they do not have the properties of natural persons, and they have neither all the liberties nor all the liabilities of natural persons. (...) It is not natural person, and is a person at all only for legal purposes” (zob. R. T. De George: *Can Corporations Have Moral Responsibility*, w: T. L. Beauchamp, N.E. Bowie (eds): *Ethical Theory and Business*, s. 63. Por. także M. G. Velasquez: *Why Corporations Are Not Morally Responsible for Anything They Do*, s. 74).

Powstaje wówczas pytanie, czy możemy uznać, że zbiorowość posiada swój własny umysł? Zapewne niewielu filozofów skłonnych by było bronić takiego stanowiska. Jak argumentuje David Sosa, można powiedzieć, że zbiorowość posiada umysł, ale jedynie w pewnym pochodnym sensie: w takim mianowicie, że umysł zbiorowości jest redukowalny do umysłów jej poszczególnych członków¹⁵. Przyjęcie powyższej interpretacji prowadzi jednak nieuchronnie do odrzucenia głównej tezy przeciwników indywidualizmu metodologicznego.

Można wreszcie zauważyć, że aby sprawca mógł działać intencjonalnie, musi on rozumieć wagę i znaczenie swojego działania. Podmiot nie może zaś rozumieć znaczenia czynu, jeśli nie jest bytem świadomym. Pojawia się tu pytanie wskazujące na kolejny problem: czy zbiorowość może być świadomym sprawcą działania?

Problem zbiorowego świadomego działania. Warunek świadomości zakłada, że sprawca działania musi posiadać wiedzę niezbędną do zanalizowania okoliczności i skutków czynu, bądź też, że jego niewiedza jest w jakiś sposób zawiniona. Aby świadomie naruszać obowiązujące wymogi i normy moralne, sprawca musi wiedzieć, że podejmowane przez niego działanie jest moralnie naganne, a tym samym musi mieć zdolność rozumowania, moralnego wartościowania swojego działania oraz doświadczenia pewnych stanów świadomości.

W przypadku zbiorowej świadomości można wskazać na następujące kwestie budzące wątpliwości: czy zbiorowość *jako zbiorowość* może zastanawiać się i cokolwiek rozumieć? Czy może odczuwać aprobatę lub oburzenie moralne? Czy może posiadać stany świadomości, takie jak poczucie winy, wstydu czy cierpienie psychiczne?¹⁶. Jakkolwiek jednak obrońcy koncepcji odpowiedzialności zbiorowej próbowaliby rozstrzygać powyższe zagadnienia, muszą zgodzić się, że źródłem stanów świadomości, odczuć i procesów poznawczych jest umysł. Wówczas jednak wracamy ponownie do problematycznego pytania - czy można uznać, że zbiorowość posiada swój własny umysł - w świetle

¹⁵ Zob. D. Sosa: *What is It Like to Be a Group?*. "Social Philosophy and Policy" nr 26, 2009, s. 215. Por. także M. G. Velasquez: *Why Corporations Are Not Morally Responsible for Anything They Do*, s. 72.

¹⁶ Zob. R. T. De George: *Can Corporations Have Moral Responsibility*, s. 65.

którego, jak to zostało pokazane, stanowisko przeciwne indywidualizmowi metodologicznemu jest trudne do uzasadnienia.

Pogląd, zgodnie z którym zorganizowane zbiorowości są moralnymi sprawcami działania w tym samym sensie co jednostki, wydaje się zatem błędny również z perspektywy warunku świadomego działania.

Problem zbiorowego dobrowolnego działania. Warunek dobrowolnego działania można najogólniej sformułować następująco: działanie sprawcy jest dobrowolne tylko wtedy, gdy mógł on postąpić inaczej niż postąpił. Ponadto jako warunek konieczny bycia wolną jednostką wskazuje się, za Harrym Frankfurtem, posiadanie pragnień wyższego rzędu (*second-order desires*)¹⁷.

Niektórzy mogą argumentować, że wysoce wyrafinowane i złożone zbiorowości, takie jak demokratyczne narody czy korporacje, mogą dysponować pewnym poznaniem wyższego rzędu: w ich procesach decyzyjnych dokonywane wybory są bowiem wazone i porównywane z innymi, na końcu zaś owego procesu zostaje podjęta decyzja opierająca się na pragnieniu wyższego rzędu, a nie na pragnieniach niższego rzędu. Oznacza to, że zbiorowość taka działa w sposób wolny i może być odpowiedzialnym moralnie sprawcą działania.

Czy zbiorowość jednak rzeczywiście może być autonomicznym podmiotem, którego działania są wynikiem jego własnych wolnych wyborów, a nie wyborów poszczególnych członków grupy? Wydaje się, że podobnie jak w przypadku zbiorowych intencji, nie wiadomo jak odgraniczyć tu dobrowolne działanie zbiorowości od dobrowolnego działania jej reprezentantów. Analogicznie, należy podać tu osobny argument na rzecz tego, że to zbiorowość działa dobrowolnie, a nie jedynie jej reprezentanci.

Plaszczyzna normatywna sporu: odpowiedzialność zbiorowa a kwestia racji moralnych i sprawiedliwości. Jak widać, już podstawowa analiza warunków zbiorowej odpowiedzialności moralnej wykazuje zasadnicze słabości owej koncepcji. Obrońcy odpowiedzialności zbiorowej mogliby jednak na sformułowane powyżej zarzuty i wątpliwości odpowiedzieć następująco: można wskazać dobre powody mo- *

¹⁷ Zob. H. Frankfurt: *Wolność woli i pojęcie osoby*, tłum. J. Nowotniak, w: J. Hołówka (red.): *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*. Warszawa 1997, s. 26.

ralne do traktowania niektórych zbiorowości *jak gdyby* były moralnymi podmiotami, nawet jeśli nie ma dobrych metodologicznych powodów, żeby myśleć, że nimi są.

Po pierwsze, oponenci indywidualizmu metodologicznego mogą argumentować, że stanowisko to, w przeciwieństwie do ich własnej perspektywy, nie dostarcza zadowalających odpowiedzi na istotne i nurtujące moralnie pytania, takie jak np. kto jest odpowiedzialny moralnie za Holocaust. Na gruncie koncepcji odpowiedzialności zbiorowej odpowiedź nie nastrocza większych trudności - powie się, że to naziści ponoszą odpowiedzialność moralną za eksterminację Żydów w czasie II wojny światowej. Metodologiczni indywidualiści muszą zaś odpowiedzieć, że nikt w tym przypadku nie jest odpowiedzialny, gdyż żadna jednostka nie jest sprawcą ludobójstwa - nikt indywidualnie nie popełnił ludobójstwa, co najwyżej mógł się w jakiś sposób przyczynić do niego.

Po drugie, jak mogą wykazywać oponenci indywidualizmu metodologicznego, jeśli wykluczmy odpowiedzialność moralną na poziomie zbiorowym, umniejszymy w rzeczywistości odpowiedzialność indywidualną - pracownik obozu śmierci będzie odpowiedzialny za poszczególne dokonane zabójstwa, ale już nie za zbrodnię ludobójstwa. Argumentuje się tu, że ponieważ przynajmniej niektóre działania (jak np. ludobójstwo) są ze swej natury zbiorowe i ponieważ niektóre z tych działań są moralnie istotne i wymagają moralnej oceny, jest wskazane ze względów normatywnych żebyśmy mogli odwoływać się do kategorii działania zbiorowego.

Obydwa argumenty można odeprzeć wskazując na problem dystrybucji winy moralnej, który pojawia się na gruncie niedystrybutywnej odpowiedzialności zbiorowej. Jeśli bowiem zbiorowość jest nieredukowalna do swych członków, to wina moralna zbiorowości również nie jest redukowalna do winy poszczególnych jej członków¹⁸. Jak zauważa Narveson, „jeśli wina jest ściśle zbiorowa, to nie można ukarać za nią kogokolwiek ze zbiorowości (...); nieredukowalność to wyklucza. Ka-

¹⁸ Por. stwierdzenie V. Held: „What should be conceded to the individualist, however, is that from the judgment “Collectivity C ought (ought not) to have done A” judgments of the form “Member M of C ought (ought not) to have done A” cannot be derived” (zob. V. Held: *Can a Random Collection of Individuals Be Morally Responsible?*, s. 474).

rząc tego mężczyznę, tamtą kobietę, innego mężczyznę, to dziecko itd., wszystkich po równo, zachowywalibyśmy się, jakby każda z tych jednostek była tak samo winna. Jeśli jednak działanie, za które są oni karani, jest działaniem nieredukowalnej zbiorowości, popełnilibyśmy błąd. Nie można zredukować nieredukowalnego - w tym cały problem. (...) Na tym zasadza się błędność odpowiedzialności zbiorowej”¹⁹.

Tym samym, żaden nazista pracujący w obozie koncentracyjnym nie jest osobiście winny zbrodni ludobójstwa. Co przypisywanie winy moralnej zbiorowym działaniom implikuje zatem dla przypisywania osobiście winy moralnej któremukolwiek z członków zbiorowości? Z logicznego punktu widzenia: nic. Wszystko zależy od sytuacji, postawy i zaangażowania konkretnego członka grupy. Jednakże w tym miejscu przechodzi się już na poziom odpowiedzialności indywidualnej. Na gruncie niedystrybutywnej odpowiedzialności zbiorowej żadna jednostka przynależąca do obwinianej grupy nie jest sama moralnie winna. Odpowiedź obrońców tej koncepcji na pytanie „kto jest odpowiedzialny moralnie za Holocaust” jest zatem w praktyce pusta.

Można z kolei, jak sądzę, wskazać pewne powody moralne do nie traktowania zbiorowości *jak gdyby* były moralnymi podmiotami.

Po pierwsze, przypisywanie zbiorowości odpowiedzialności moralnej za złe działania niesie ze sobą możliwość, a zarazem niebezpieczeństwo, poprzestania na obwinianiu i karaniu jedynie grup, bez uwzględniania indywidualnej winy poszczególnych ich członków, podejmujących złe działania²⁰.

Po drugie, kwalifikowanie zbiorowości jako podmiotów, które mogą działać i formułować intencje, może skutkować tym, że będziemy je postrzegać jako podmioty „znaczniejsze moralnie” niż indywidualne osoby ludzkie, których cele i dobro postrzegane będzie jako bardziej istotne niż cele i dobro poszczególnych członków tych zbiorowości.

Po trzecie, jak wskazuje Mark Reiff, przypisywanie grupom odpowiedzialności za krzywdy może prowadzić do eskalacji przemocy i złagodzenia moralnej krytyki. Reiff zwraca uwagę, że: „niektóre z najpo-

¹⁹ J. Narveson: *Collective Responsibility*, s. 185.

²⁰ Zob. A. Flores, D. G. Johnson: *Collective Responsibility and. Professional Roles*. „Ethics” nr 3, 1983, s. 537.

tworniejszych zbrodni w historii ludzkości — takich jak nazistowskie «ostateczne rozwiązanie» czy ludobójstwo w Rwandzie — były ułatwione,²¹ jeśli nie motywowane, dzięki wierze w odpowiedzialność zbiorową?»

W ramach normatywnej płaszczyzny sporu o moralną ocenę odpowiedzialności zbiorowej porusza się również kwestię sprawiedliwości przypisywania członkom grupy odpowiedzialności moralnej za działania innych członków grupy. Większość autorów rozważa owe zagadnienie na gruncie dystrybutywnej odpowiedzialności zbiorowej: zakłada się, że członkowie danej zbiorowości mają tak wiele wspólnych cech (postawy, skłonności, przekonania, szeroką wspólnotę interesów itp.), że silnie solidaryzują się ze sobą i to, co jeden z nich uważa za prawdziwe, będzie prawdą również dla reszty. Przykładem takiej zbiorowości mogą być społeczności etniczne, kluby, ruchy społeczne czy rasistowskie. Ze względu na wspólne cechy członków grupy, gdy jeden z nich odpowiada za jakąś krzywdę, inni - na mocy przynależności do tej samej zbiorowości - są w nią również uwikłani i za nią odpowiadają.

Pojawia się pytanie: czy słuszne jest założenie, że jednostki są moralnie odpowiedzialne za działanie członków danej zbiorowości jedynie ze względu na ich przynależność do tejże zbiorowości? Wydaje się, że na tak postawione pytanie można odpowiedzieć jedynie przecząco, do czego skłaniają, jak sądzę, następujące przesłanki: przynależność do grupy nie zawsze jest w pełni dobrowolna (np. w przypadku narodu, wspólnoty religijnej, etnicznej czy płci); jednostki przynależące do danej grupy mogą nie być świadome działań pozostałych członków grupy; pewne jednostki przynależące do grupy mogą nie tylko powstrzymywać się od nagannych moralnie działań podejmowanych przez innych członków grupy, lecz także starać się zapobiegać lub czynnie przeciwstawiać się owym działaniom²².

Przypisywanie odpowiedzialności moralnej za działanie członków grupy jednostkom, które nie uczestniczyły (lub uczestniczyły niedobro-

²¹ M. Reiff: *Terrorism, Retribution, and Collective Responsibility*. "Social Theory and Practice" nr 28, 2008, s. 234.

²²Zob. J. Narveson: *Collective Responsibility*, s. 181.

wolnie) w tych działaniach bądź nie wiedziały o ich zaistnieniu, narusza w sposób oczywisty nasze elementarne poczucie sprawiedliwości²³.

Postawione powyżej pytanie można jednak sformułować inaczej: czy jednostki są moralnie odpowiedzialne za działanie członków grupy, jeśli solidaryzują się z nimi, dzielą wspólne interesy bądź czerpią korzyści z tego działania? Pytanie takie stawiają w swoim artykule Larry May i Robert Strikwerda, analizując je w kontekście zbiorowej odpowiedzialności moralnej mężczyzn za gwałty²⁴. Bronią oni tezy, że w pewnych społecznościach²⁵ mężczyźni są zbiorowo odpowiedzialni za gwałty, choć mogli nigdy sami nie dokonać takiego czynu, gdyż większość z nich czerpie z gwałtów korzyści i jest w jakimś sensie podobna do gwałciiciela. Zdaniem autorów, w społecznościach tych większość mężczyzn, o ile nie wszyscy, na różne sposoby przyczynia się do rozpowszechniania kultury gwałtu, a zatem są oni wspólnie odpowiedzialni za popełniane gwałty.

Czy jest to jednak uprawnione wnioskowanie? Wydaje się, że zarówno ze względów logicznych, jak i moralnych - nie. Jeśli prawdą jest, że mężczyźni w pewnych społecznościach przyczyniają się do rozpowszechniania kultury gwałtu, to można im zapewne przypisać odpowiedzialność moralną za szerzenie owej kultury gwałtu. Nieuzasadnione i niesprawiedliwe²⁶ będzie jednak przypisywanie im odpowiedzialności moralnej za same gwałty, których nigdy nie popełnili. Nie należy bowiem mylić akceptacji odpowiedzialności zbiorowej ze względów praktycznych z przyzwoleniem na nią ze względów moralnych. Jakkolwiek perfekcyjna sprawiedliwość stanowi pewien nieosiągalny w praktyce ideał, nie oznacza to, że przejawy niesprawiedliwego traktowania jednostek są usprawiedliwione moralnie.

²³ Podzielam tu przekonanie Stephena Sverdlika: "It would be unfair, whether we are considering a result produced by more than one person's action or by a single person, to blame a person for a result that he or she did not intend to produce" (zob. S. Sverdlik: *Collective Responsibility*, „Philosophical Studies” nr 51, 1987, s. 68).

²⁴ Zob. L. May, R. Strikwerda: *Mężczyźni w grupach: zbiorowa odpowiedzialność za gwałt*, w: J. Hołówka (red.): *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*. Warszawa 2000.

²⁵ Autorom chodzi tu przede wszystkim o społeczności zachodnie.

²⁶ W klasycznym rozumieniu sprawiedliwości, wyrażającym się w zasadzie *sum cuique*.

Wnioski. W świetle przedstawionej tu argumentacji koncepcja odpowiedzialności zbiorowej wydaje się być trudna do przyjęcia, przynajmniej dopóki (a) nie poda się satysfakcjonujących argumentów rozwiązujących problemy zbiorowego intencjonalnego i dobrowolnego działania oraz zbiorowej świadomości lub (b) punktem odniesienia dla odpowiedzialności zbiorowej czyni się tradycyjnie rozumianą odpowiedzialność moralną. Należy bowiem podkreślić, że wszystkie formułowane na płaszczyźnie metodologicznej argumenty krytyczne uderzają jedynie w koncepcję odpowiedzialności zbiorowej opierającej się na warunkach indywidualnej odpowiedzialności moralnej. Nie oznacza to jednak, że jest to jedyna możliwość obrony odpowiedzialności zbiorowej. Można próbować wskazać inne kryteria zbiorowej odpowiedzialności moralnej niż te, które zwykło się podawać w przypadku tradycyjnie ujmowanej odpowiedzialności moralnej²⁷.

Przypisywanie odpowiedzialności moralnej zbiorowościom stanowi zatem albo (1) błędne użycie pojęcia odpowiedzialności moralnej, lub co najwyżej metaforę odpowiedzialności indywidualnej poszczególnych jednostek; albo (2) stwierdzenie redukowalne do stwierdzeń przypisujących odpowiedzialność moralną jednostkom bądź też (3) odniesienie do innego rodzaju odpowiedzialności moralnej aniżeli odpowiedzialność indywidualna.

Summary

The dispute over the moral assessment of collective responsibility is carried out on methodological and normative level. On the first one, participants in the dispute focus on the question, what are the necessary conditions for collective moral responsibility, and whether any collectivity meets these conditions. On the normative level the next question is considered: whether it is just to assign individuals moral

²⁷ Próbę taką podejmuje np. David Silver. Zob. jego artykuł *A Strawsonian Defense of Corporate Moral Responsibility*. "American Philosophical Quarterly" nr 4, 2005. W tym kierunku wydają się zmierzać również rozważania Virginii Held. Autorka nie podaje jednak żadnego dokładnego wyjaśnienia, w jaki sposób odpowiedzialność indywidualna i zbiorowa miałyby różnić się między sobą. Nie odpowiada także na podstawowe pytanie: jak inaczej zbiorowa odpowiedzialność moralna miałaby być analizowana, jeżeli nie w terminach intencjonalnego, dobrowolnego i świadomego działania?

responsibility for wrong action of some members of the group simply because of their belonging to that group?

In this article I reconstruct the arguments formulated by proponents and opponents of collective responsibility, pointing to the fundamental difficulties associated with the adoption of the thesis of the moral acceptance of any form of collective responsibility on the basis of the traditional understanding of moral responsibility.

Key words: collective responsibility, consciousness, intentional action, methodological individualism, moral responsibility, voluntariness.

MARCIN TREPCZYŃSKI
Uniwersytet Warszawski

HERMESA TRISMEGISTOSA LEKCJA O PRZESTRZENI

Czym jest przestrzeń, w której porusza się Kosmos? Jak ma się ona do Boga? Przez co poruszane są wszystkie rzeczy? Czy istnieje próżnia? Wreszcie, jak ma się do wszechświata i Boga Dobro? Są to pytania, na które odpowiada Hermes Trismegistos w krótkiej lekcji, jakiej udzielił Asklepiosowi, opisaney w dialogu wydanym jako księga II zbioru pism hermetycznych¹. Odpowiedzi te czasami wydają się znane jako typowe dla myśli greckiej. Bywają też jednak zupełnie zaskakujące. Poniżej postaram się je zaprezentować i przeanalizować, wydobywając ich znaczenie filozoficzne. Ponadto zaś wskażę walory dydaktyczne sposobu, w jaki Hermes prowadzi swój wywód. Najpierw jednak dodam kilka słów wprowadzenia, by ukazać kontekst tego szczególnej lekcji filozofii.

„Po pięciokroć” niezwykła lekcja. Edukacja filozoficzna, jaką prowadzi Hermes Trismegistos, jest wyjątkowa z kilku powodów. Po pierwsze, ze względu na postać samego nauczyciela. Hermes, według niektórych, jest wnukiem samego boga Hermesa Trismegistosa, czyli czczonego w Egipcie boga Thota, który w greckiej wersji jest nazywany właśnie Hermesem Po Trzykroć Wielkim (*Trismegistos*) i od którego jego wnuk odziedziczył imię; podobnie zresztą jak i jego uczeń Asklepios, który bywał uznawany za wnuka boga Asklepiosa². Sam Hermes, niezależnie od tego, czy brany za wnuka Hermesa, czy też nie, długo był uważany za staroegipskiego mędrca, którego nauki wpłynęły na kształt m.in. doktryny Platona, a nawet nauczanie Mojżesza. Podobne przeko-

¹ Por. *Libellus II* w: *Hermetica*, ed. W. Scott. Boston 1993, s. 134-140. To dwujęzyczne (grecko-angielskie) wydanie oksfordzkie z I poł. XX w. obejmuje wszystkie teksty przypisywane Hermesowi Trismegistosowi, składające się na tzw. *Corpus Hermeticum*. W artykule tym opieram się na zamieszczonym w tym wydaniu angielskim przekładzie, konfrontując go z oryginałem i łacińskim tłumaczeniem Marsilia Ficina z 1463 r.

² Por. różne informacje przekazane przez św. Augustyna: *De civitate Dei*, VIII, 26.2.

nia panowały jeszcze w średniowieczu³ i w epoce Renesansu⁴. Później dopiero ustalono, że nauki Hermesa są cytowane najwcześniej w III w. n.e. i że w związku z tym zostały zredagowane między I a III w.⁵, choć nie można zupełnie wykluczyć, że nauki te mają swoją „egipską prehistorię”⁶. Dla porządku należy dodać, że zostały one spisane w języku greckim, prawdopodobnie na terenie Egiptu, zachowały się w postaci kilkunastu niedługich tekstów, głównie dialogów, których bohaterem spajającym jest Hermes. Należy też zaznaczyć, że lekcja ta jest szczególnie również ze względu ucznia, który też jest wnukiem jednego z bogów; warto dodać, że Asklepios, obok Hermesowego syna - Tata, jest jednym z głównych uczniów występujących w tych dialogach⁷.

³ Powołuje się na niego wielokrotnie Albert Wielki, w *Komentarzu do Metafizyki* wskazując np., że pewną tezę Sokrates przejął właśnie od Hermesa: „Secutus enim est dogma Socratis, qui hoc a Trismegisto Hermete, primo huius dogmatis auctore, suscepit” - Albert Wielki: *Metaphysica*, ed. B. Meyer. Aschendorf 1960, s. 4, w. 21-23.

⁴ Pierwsze argumenty wskazujące, iż Hennes Trismegistos nie mógł żyć przed lub w czasach Mojżesza, następnie sytuujące powstanie pism w późniejszych czasach (w epoce hellenistycznej, a potem wczesnochrześcijańskiej), zaczęto formułować w II poł. XVI i w XVII w. - zob. F. Purnell: *Hermes and the Sibyl: A note on Ficino's Pimander*. „Renaissance Quarterly” 1977/3, vol. 30, s. 305-306; M. Mulsow: *Ambiguities of the Prisca Sapientia in Late Renaissance Humanism*. „Journal of the History of Ideas” 2004/1, vol. 65, s. 2-4. Jeśli zaś chodzi o autentyczność i prestiż postaci Hennesa w epoce Renesansu, warto wspomnieć o piętnastowiecznym historyku Mateo Palmieri, który - jak wskazuje K. H. Dannenfeldt - uznał Hennesa za natchnionego nauczyciela równego Mojżeszowi i żydowskiemu prorokom (K. H. Dannenfeldt: *The Pseudo-Zoroastrian Oracle in the Renaissance*. „Studies in the Renaissance” 1957, vol. 4, s. 25).

⁵ W. Scott pisze, że istnieją dowody, iż już w latach 207-213 niektóre pisma hermetyczne były znane autorom chrześcijańskim, a w 310 r. istniała już większość z obecnie znanych, choć może wiele też zaginęło; zakłada też, że III część dialogu Asklepios powstała w 270 r. (*Hermetica*, wyd. cyt., s. 8). P. Scarpi podaje ogólnie, że kompilacja powstała prawdopodobnie między I a III w. (Ermete Trismegisto: *Poimandres*, a cura di P. Scarpi. Venezia 1988, s. 31).

⁶ Zwraca na to uwagę P. Kingsley: *Poimandres; The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetics*. „Journal of the Warburg and the Courtauld Institutes” 1993, vol 56, s. 22. Wcześniej zaś analizuje on ewentualne wpływy myśli greckiej na nauki zawarte w *Pimandrze* - por. tamże, s. 15-22.

⁷ Asklepios występuje również w *Libellus III*, a także IV, VI i IX; jest też wspomniany w *Libellus X*, ponadto zaś jest do mego adresowany list Hennesa zawarty w *Libellus XIV*, a jego autorstwa miały być włączone również do *Corpus* listy do króla Ammonia.

Po drugie, prowadzona przez Hermesa edukacja jest wyjątkowa ze względu na pochodzenie samej nauki. Omawiany w tym artykule dialog znajduje się bezpośrednio po słynnym dialogu otwierającym zbiór pism hermetycznych pt. *Pimander* w którym wyjątkowo to nie Hermes jest nauczycielem. Pobiera on zaś nauki od Pimandra, będącego Umysłem samego Boga (samego Re), który go oświeca co do najważniejszych spraw (m.in. co do natury stwórczego Umysłu, stworzenia świata i kondycji człowieka). Odebrawszy tę lekcję, Hermes postanawia zostać przewodnikiem ludzkości i nauczać ludzi, jak osiągnąć poznanie i przez to zbawienie. Przekazywane przez Hermesa treści mają więc charakter objawiony, bazują na wiedzy przekazanej przez Umysł Boży oraz na iluminacji, której dostąpił wskutek kontemplacji.

Po trzecie, sama lekcja, której Hermes udziela Asklepiosowi, jest - przynajmniej w porządku *Corpus Hermeticum* - inauguracją prowadzonej przez Hermesa działalności edukacyjnej. O jej wyjątkowym charakterze świadczy fakt, że dotyczy ona najogólniejszych kwestii kosmologicznych, relacji wszechświata do Boga i ustalenia najogólniejszych pojęć. Choć główne wątki nauczania Hermesa, te i pozostałe - nie mniej ważne, powtarzają się w innych dialogach, to jednak tutaj w sposób całościowy i systematyczny zostały wyłożone podstawowe zagadnienia, od których należało zacząć, by dopiero później przejść do kwestii dotyczących Umysłu Bożego, umysłu ludzkiego, poznania, konieczności oraz ludzkiej kondycji. Sam Hermes stwierdza ponadto na końcu dialogu: „To, czego cię dziś nauczyłem, Asklepiosie, jest początkiem wiedzy (*prognosis*) o naturze wszystkich rzeczy”⁸.

Po czwarte, rozmowa ta jest charakterystyczna w kontekście tradycji dialogów, jako dość ciekawie przebiegająca lekcja. Asklepios z początku krótko przytakuje na pytania domagającego się potwierdzenia Hermesa. Kiedy zaś nie zgadza się ze swym mistrzem, słyszy np.: „Nie powinienes tak mówić”, czy „Jakże daleko błędzisz, Asklepiosie!”¹⁰. Hermes ujaw-

⁸ W niektórych wydaniach *Pimander* jest jeszcze poprzedzony dialogiem Hermesa z Tatem, któremu Hermes poleca spisać to, co poznał, wspinając się umysłem do samego Boga.

⁹ *Libellus II*, 17b, s. 144-145. Należy jednak zauważyć, że w niektórych wydaniach dialog umieszczony jest dalej jako księga IX.

¹⁰ Tamże, 10, odpowiednio: s. 138-139 i s. 140-141.

nia się więc jako nauczyciel dość apodyktyczny. Należy jednak jeszcze zwrócić uwagę na trafność i zdroworozsądkowość pytań stawianych przez Asklepiosa, który odważnie zauważa np.: „z pewnością rzeczy muszą poruszać się w próżni”, a następnie, mimo wyjaśnień Hermesa, dodaje: „ale co powiedziałbyś o pustym słoiku lub garnku (...) Czyż nie są one puste?”, a dalej konkretnie docieka: „Czym więc jest rzecz niecielesna?”, „Czym więc jest Dobro?”, „Czym więc jest Bóg?”¹¹. Dialog ten wygląda więc na lekcję apodyktycznego nauczyciela z odważnym i krytycznie myślącym uczniem.

Po piąte, tekst ten, opisujący proces dydaktyczny, sam wydaje się tekstem napisanym w celu dydaktycznym. Proste i dobrze uporządkowane tezy i ich uzasadnienia, łatwe do przyswojenia, bez zbędnych dywagacji, gier słownych, badań, bez piętrzenia trudności, co spotykamy choćby w dialogach Platona, sprawiają wrażenie, że mamy do czynienia z podręcznikiem.

Przebieg lekcji. Przejdźmy teraz do rozważenia nauki Hermesa dotyczącej wszechświata. Zaczyna on od przyjęcia dwóch aksjomatów dotyczących ruchu, na które bez wahania zgadza się Asklepios:

- ax. 1: wszystko, co jest poruszane, jest poruszane w czymś;
- ax. 2: to, w czym rzecz jest poruszana, jest z konieczności większe niż ta rzecz.

Drogą kolejnych pytań i potwierdzeń mistrz i uczeń przyjmują: 1) że Kosmos jest wielki (*megalos*) i że nie ma rzeczy większej, 2) że jest masywny (*slibaros*) - wypełniony innymi ciałami, a w zasadzie wszystkimi istniejącymi, 3) że sam jest ciałem (*soma*) i rzeczą poruszaną. Na tej podstawie ustalają wielkość i naturę przestrzeni, w której poruszany jest Kosmos. Musi być więc ona o wiele większa od Kosmosu, aby pomieścić jego ciągły ruch. Jeśli zaś chodzi o jej naturę, stwierdzają, że ponieważ to, w czym się coś porusza, musi mieć naturę przeciwną naturze rzeczy poruszanej (kolejny aksjomat - ax. 3), musi być ona niecielesna.

Na tym etapie pojawia się problem odróżnienia czegoś zawierającego Kosmos i zarazem niecielesnego - od Boga. Hermes zauważa, że to, co niecielesne, może albo przynależeć do Boga, albo być Nim samym, dodając, że „przynależące do Boga” rozumie jako „to, co nie po-¹¹

11

Tamże, odpowiednio: 10, s. 138-141; 10, s. 140-141; 12a, s. 140-141; 13, s. 142-143.

wstało”, co nie ma początku (*agenneton*). W pierwszym przypadku ma to naturę substancji wiecznej¹². W drugim - należy to odróżnić m.in. od substancji, prawdopodobnie dlatego, że Boga nie da się pojąć na sposób substancji (nie ma jednak pewności, czy tak miała brzmieć ta teza ze względu na znajdującą się w tym miejscu lukę). Odróżnienia Boga i przestrzeni (*topos*) Hermes dokonuje na poziomie czysto pojęciowym. Wskazuje, że choć jedno i drugie są przedmiotami myśli, to jednak nie w takim samym sensie. Bóg jest przedmiotem myśli przede wszystkim dla samego siebie, zaś przestrzeń jest przedmiotem myśli dla nas, lecz już nie dla samej siebie, i tym samym jest czymś od Boga różnym.

Po tych uwagach Hermes dodaje kolejne aksjomaty:

- ax. 4: wszystko, co jest poruszane, jest poruszane nie w czymś, co też się porusza, ale w czymś, co jest nieruchome;
- ax. 5: poruszający jest nieruchomy - jest niemożliwe, by to, co porusza rzecz, było razem z nią poruszane.

Tu następuje wątpliwość Asklepiosa, która, choć uznana jest przez wydawcę za dodaną później i niespójną z resztą tekstu (jego zdaniem jej autor nie zrozumiał go), warta jest jednak przytoczenia. Asklepios wskazuje, że przecież poruszająca sfery planet sfera gwiazd stałych też się porusza. Hermes odpowiada, że to nie obala jego tezy, bo jeśli sfera ta porusza się w przeciwnym kierunku, a tak rzeczywiście jest, to jest nieruchoma. Podaje przykład człowieka płynącego pod prąd, który faktycznie stoi w miejscu. Argument ten odnosi się więc do nie do końca prze-myślanej względności ruchu.

Po tym prawdopodobnie dodanym fragmencie Hermes nawiązuje do przedstawionych aksjomatów, podsumowując, że każdy ruch nie tylko dokonuje się w czymś nieruchomym, lecz także przez coś nieruchomego. Jaka jest dla niego konsekwencja tej konstatacji? Otóż, że ruch Kosmosu, a także każdego materialnego żywego stworzenia nie pochodzi z zewnątrz, ale z wnętrza - jest powodowany przez duszę lub coś innego niecielesnego. Ciało zaś nigdy nie porusza ciała. Nawet w przypadku ciał nieożywionych (niemających duszy) - poruszane są one przez duszę innego ciała, np. dusza człowieka porusza zarazem jego ciało oraz to, co on niesie.

¹²Dokładnie: „Ean men oun he Theion, ousiodes estin” - tamże, 4b, s. 134.

Kończąc pierwszą część lekcji Hermes podsumowuje, że wyjaśnił, przez co są poruszane rzeczy, a zarazem - w czym. Na to Asklepios mówi, że z pewnością muszą być one poruszane w próżni. Spotyka się to z ostrą ripostą Hermesa: nic nie jest puste (nie ma próżni); puste jest tylko to, czego nie ma; to, co istnieje, nigdy nie może stać się puste, to konsekwencja znaczenia słowa „istnienie”; to, co jest, nie mogłoby być rzeczą, jeśli nie byłoby wypełnione czymś istniejącym. Przywołane zaś przez Asklepiosa puste naczynie jest w pełni wypełnione powietrzem, a same rzeczy - jeśli nie samym powietrzem, to wszystkimi czterema elementami. Nie ma więc pustej przestrzeni¹³.

Wątpliwość została wyjaśniona, Hermes wraca więc do zagadnienia natury przestrzeni, w której porusza się Kosmos przypominając, że jest ona niecielesna. Czym jest to „coś niecielesne”? - pyta Asklepios. Tu pada dość zaskakująca odpowiedź: to Umysł (*Nous*); a następnie jego zwięzła charakterystyka: cały sam siebie obejmujący, wolny od błędnego ruchu, niedoznający, niedotykalny, stabilny w sobie, zawierający i utrzymujący w sobie wszystko, będący światłem oświecającym duszę¹⁴. Przestrzeń zatem to Umysł - w nim i przez niego porusza się cały świat.

Na koniec zaś Asklepios pyta o to, czym są Dobro i Bóg. Dobro - odpowiada Hermes - jest źródłowym światłem (dosł. „archetypicznym” - *to archetypon phos*), którego promieniami są Umysł i Prawda¹⁵. Bóg zaś nie jest ani Umysłem, ani Prawdą, lecz ich przyczyną, podobnie jak wszystkich istniejących rzeczy. „Każda poszczególna rzecz zawdzięcza mu istnienie” - mówi¹⁶. Co więcej, Bóg jest tożsamy z Dobrem. Tylko

¹³ Por. tamże, 10-11, s. 138-141. Motyw parmenidesowski powraca też później w wypowiedziach na temat Boga, według których wszystko, co powstaje, powstaje z rzeczy istniejących, nie zaś nieistniejących. Ponadto „nie taka jest natura rzeczy istniejących, że mogą kiedyś przestać być” - tamże, 13, s. 142-143.

¹⁴ Tamże, 12a, s. 140-141: „...holos ex holou heauton emperiechon, eleutheros somatikes, aplanes, apathes, anaphes, autos en Hekato estos, sygchoretikos sympanton kai soterios ton onton, to tes psyches phos”; trochę inaczej w tłumaczeniu M. Ficina: „[Mens ac ratio] se se complectens: libera ab omni corporis mole, ab errore aliena. id est impassibilis. intangibilis. ipsa sibi asistens purgans atque seruans omnia. Cuius radi sunt bonum ueritas principale lumen primumque animarum forma”.

¹⁵ Tamże, 12b, s. 140-141.

¹⁶ Tamże, 13, s. 142-143.

Boga można właściwie nazywać dobrym, i tylko Dobro - Bogiem. Nazywanie innych bogów, demonów czy ludzi dobrymi bierze się z ignorancji; określanie bogów mianem dobrych to podnoszenie ich godności, gdyż otrzymują oni wówczas tytuł przynależny tylko Bogu; Bóg zaś jest tak nazywany ze względu na swą naturę, która jest tożsama z naturą Dobra. Do wypowiedzi tej został później dodany fragment, w którym Hermes wskazuje, że Bóg nosi też miano Ojca, jako twórca wszystkich rzeczy, i że grzeszy ten, kto decyduje się być bezdzietny. Dopełnienie informacji na temat Boga znajduje się na początku *Libellus III*. Bóg jest źródłem wszystkiego - umysłu natury i materii. Pojawiają się też wzmianki o samej naturze, będącej siłą, przez którą działa Bóg; jej działanie jest podporządkowane konieczności i polega na „wygaszaniu i odnawianiu rzeczy”¹⁷.

Spostrzeżenia. Wydobywając filozoficzne znaczenie przedstawionych przez Hermesa poglądów, warto najpierw zwrócić uwagę na przyjęte przez niego aksjomaty. Z ax. 1 i ax. 2 wynika, że jeśli coś się porusza, to zawsze musi być coś większego, co obejmuje tę poruszaną rzecz. W kontekście całego Kosmosu jest to cała przestrzeń. Nie może być więc ona atrybutem samej materii, z której składa się Kosmos, lecz musi być czymś odrębnym. Z ax. 3 wiemy, że musi mieć wręcz przeciwną naturę względem natury poruszanej rzeczy. W tekście nie ma informacji, czy przestrzeń ta miałaby być sztywnym punktem odniesienia dla poruszającej się rzeczy lub Kosmosu. Z pewnością jest ona jednak punktem odniesienia dla poruszanego w takim sensie, że poruszane porusza się względem niej, skoro musi być ona większa niż rzecz poruszana, aby pomieścić jego ciągły ruch (ax 2 i jego rozwinięcie). A ponieważ to, w czym poruszane się porusza (czyli przestrzeń), samo jest nieruchome - jak wynika z ax. 4 - to można uznać, że przestrzeń ma charakter, po pierwsze: „sztywny”, a po drugie - ponieważ jest niezależna od poruszających się w niej ciał - absolutny, podobnie jak rozumiał przestrzeń Isaac Newton¹⁸.

¹⁷ *Libellus III*, la, w: *Hermetica*, wyd. cyt., s. 144—145.

¹⁸ Por. zwł. par. 6 dot. przestrzeni w: I. Newton: *De gravitatione et aequipondio fluidorum*, trans. W. B. Allen, URL: http://williambarclayallen.com/translations/De_Gravitatione_et_Aequipondio_Fluidorum_translation.pdf, s. 11.

Jeszcze mocniejszą tezę filozoficzną niesie ax. 5. Zawęża bowiem zbiór poruszcycieli wyłącznie do nieruchomych, a w konsekwencji niecielesnych źródeł ruchu, takich jak dusze oraz Umysł. Pogląd ten jest więc silnie redukcjonistyczny. Sprowadza bowiem każdy ruch do jego pierwszych źródeł w tym sensie, że nawet, gdy kula bilardowa uderzy kolejną kulę, nie należy twierdzić, że to ona ją poruszyła, lecz poszukać duszy, która spowodowała łańcuch kolejnych poruszeń. Choć przekonanie o poruszaniu ciał przez dusze, nie tylko przeciw ludzkie, bo również zwierzęce i roślinne, jest nieobce myśli greckiej, to jednak samo ograniczenie źródła ruchu do dusz lub Umysłu, w powiązaniu z tezą, że ciało nigdy nie porusza ciała, wydaje się bardzo oryginalnym poglądem filozoficznym.

Poza pięcioma wymienionymi aksjomatami Hermes wygłasza jeszcze inną ważną tezę (którą też można uznać za aksjomat), wywołującą istotną trudność, jeśli chodzi o ustalone powyżej rozumienie przestrzeni. Mianowicie Hermes twierdzi, że przestrzeń nie jest pusta, gdyż to, co istnieje, nigdy nie może być puste. Jakże więc przestrzeń może zarazem istnieć, być większa od Kosmosu, by pomieścić cały jego ruch, a zarazem nie być pusta? Hermes tego nie wyjaśnia, a rozwiązanie tej trudności nie jest łatwe. Można argumentować, że ponieważ sama przestrzeń jest niecielesna, kategoria próżni w ogóle się do niej nie stosuje. Wówczas, jeśli już coś w niej jest, to wypełnia ją w całości; w takim razie jest ona większa od Kosmosu potencjalnie, by móc pomieścić cały jego ruch, lecz aktualnie ma w sobie tylko jego. Można też podobnie wskazywać, że bycie większym może się w tym przypadku sprowadzać wyłącznie do relacji zawierania (wówczas samo to, że x obejmuje y , znaczy, że x jest większe od y), nie zaś do porównywania rozmiarów. Na proste przyjęcie tych rozwiązań nie pozwala jednak stwierdzenie Hermesa, że przestrzeń musi być większa od Kosmosu, by pomieścić jego ciągły ruch; chyba że „pomieszczenie” całego ruchu rozumiałoby się - jak zaproponowałem powyżej - potencjalnie. Wydaje się zarazem, że nie sposób wyjaśnić tej trudności wskazując na możliwość istnienia poza Kosmosem jakichś rozproszonych ciał wypełniających inne części przestrzeni, skoro to właśnie Kosmos ma być największą rzeczą, czyli sumą wszystkich ciał. Powyższe próby rozwiązania tej trudności pokazują, że

nie łatwo jest znaleźć zadowalające rozwiązanie; pozostawiam ją jako nierozstrzygniętą. Teza o nieistnieniu próżni wydaje się zaś skłaniać do uznania, że koncepcja przestrzeni Hermesa różni się jednak od koncepcji Newtona.

Bardzo ciekawy filozoficznie pomysł wyłania się również z ustalenia przez Hermesa relacji między Bogiem, przestrzenią i Umysłem. Przestrzeń nie jest Bogiem, mimo że tak jak On jest niecielesna. Choć bowiem jest przedmiotem myślenia, to nie myśli sama o sobie. Później zaś, wracając do określenia natury przestrzeni, Hermes utożsamia tę całą przestrzeń z Umysłem. Następnie zaś zaznacza, że Umysł nie jest Bogiem, lecz że Bóg jest jego przyczyną i jest „archetypicznym” światłem, którego promieniami są Umysł i Prawda. Dzięki takiemu ustaleniu relacji koncepcja przestrzeni rysuje się jeszcze ciekawiej niż dotychczas. Nie jest to już tylko bezcielesny zbiornik, w którym porusza się Kosmos. Jest ona bowiem Umysłem, czyli promieniem Bożego światła i zarazem światłem oświecającym duszę. Po pierwsze więc, choć przestrzeń ta nie myśli siebie, jest źródłem poznania dla duszy. Tym samym jawi się nie tylko jako przestrzeń ruchu, lecz przestrzeń wszystkiego, co można pomyśleć, podobna do niektórych koncepcji Bożego Logosu¹⁹. Po drugie zaś, przestrzeń ta porusza świat. Nie tylko więc w niej, lecz także przez nią świat się porusza.

W tym kontekście interesujące jest zdecydowane odróżnienie Boga i Umysłu-przestrzeni. Chociaż Umysł-przestrzeń porusza świat oraz obejmuje go sobą i oświeca, chociaż w *Pimandrze* Umysł jest nazywany „Umysłem najwyższej władzy” i określony mianem Boga²⁰, chociaż została tu użyta metafora światła i promieni, którą zazwyczaj stosowano

Por. Filon z Aleksandrii: *O stworzeniu świata*, przeł. L. Jachimowicz, w: tenże, *Pisma*, t. 1. Warszawa 1986, s. 37-38. Zarazem jednak w *Pimandrze* wydaje się, że Umysł (*Nous*) jest przeciwstawiony Logosowi, a sam Umysł jest Bogiem, a zarazem trwają one w zjednoczeniu. Pimander mówi bowiem: „Tym światłem jestem ja, Umysł, twój bóg [*ho sos theos*; w wyd. W. Scotta: *ho protos theos* - pierwszy Bóg], ja, który istniałem jeszcze przed wilgotnym ciałem, które wyszło z ciemności; Logos świetlisty, który wyszedł z Umysłu, jest zaś synem boga. (...) to, co w sobie widzisz i słyszysz to Logos Pana, zaś Umysł jest bogiem ojcem. I nie są oni od siebie oddzieleni, lecz ich zjednoczenie jest życiem” - tłum. własne za: Ennete Trismegisto: *Poimandres*, wyd. cyt., s. 44-47 (wg wydania A. D. Nocka).

Por. tamże, s. 42 (*ho tes authentias Nous*) i s. 44 (*ego Nous ho sos theos*).

do pokazania właśnie tożsamości tych dwóch rzeczy, Hermes stwierdza jednak, że Umysł ten nie jest Bogiem.

Warto wreszcie przyjrzeć się założeniom dydaktycznym lekcji Hermesa. Jej punktem wyjścia jest ustalenie aksjomatów. Uczeń musi je najpierw przemyśleć i się na nie zgodzić lub zgłosić wątpliwości (tak jak w przypadku obiekcji Asklepiosa we fragmencie dodanym później do tekstu). Wynika z tego, że proces dydaktyczny powinien zostać ufundowany na ogólnych zasadach, które uczeń sobie uświadomi i przyjmie, opierając się na własnym rozumie. Uczeń musi mieć jasność, na czym wspiera się przekazywana mu wiedza. Następnie mistrz z przyjętych aksjomatów wyprowadza wnioski. Uczeń śledzi ten wywód i potwierdza kolejne jego kroki. Z początku nauczyciel nie każe mu więc samodzielnie wnioskować i sam prowadzi rozumowanie. Wydaje się to odpowiednie do stanu wiedzy ucznia, mającego jeszcze za mało informacji, oraz jego stanu ducha - na początku lekcji Asklepios nie jest jeszcze do tego gotowy, Hermes musi go najpierw ośmielić. Zarazem jednak uczeń musi być aktywny - ma przejść za mistrzem tę samą drogę, potwierdzając każdy krok. Gdy jednak mistrz kończy pierwszą część lekcji, w ramach której zostały ustalone aksjomaty i wyciągnięte pierwsze konsekwencje, w naturalny sposób pojawia się miejsce na swobodne myślenie ucznia. Asklepios próbuje wyciągnąć własny wniosek - stwierdza, że rzeczy muszą być poruszane w próżni. Wniosek ten zostaje jednak uznany przez mistrza za fałszywy. Należy jednak zauważyć, że choć - jak zostało wcześniej wspomniane - Hermes wydaje się tu dość apodyktyczny, to jednak nie poprzestaje na samym „wyroku”, lecz podaje wyraźne podstawy swojego stanowiska, uzasadniając, że nieistnienie próżni wynika z samego sensu słów „próżnia” i „istnienie”. Po próbie samodzielnego rozumowania Asklepiosa przychodzi czas na jego pytania: czym jest owo „niecielesne”, a gdy dowiaduje się, że to tożsamy z przestrzenią *Nous*, pyta o pojęcia pokrewne - o Boga i o Dobro. Hermes zaś, udzielając odpowiedzi, nie tylko określa istotę niecielesnej przestrzeni, Boga i Dobra, lecz zarazem wskazuje zachodzące między nimi relacje.

Podsumujmy teraz rządzące lekcją Hermesa zasady. Po pierwsze, lekcja przebiega w odpowiednim porządku: wspólne przyjęcie aksjomatów; wyciąganie wniosków przez mistrza, uważnie śledzone przez

ucznia;..samodzielne próby., ucznia;, pytania ucznia; odpowiedź mistrza ustalająca relacje między najważniejszymi pojęciami. Po drugie, uczeń poznaje i przyjmuje podstawy, na których opierają się podawane mu twierdzenia. Po trzecie, uczeń najpierw jest prowadzony, a następnie przejmuje inwencję. Po czwarte, nauczyciel wszystko, co podaje, uzasadnia, zwłaszcza, gdy stwierdza, że uczeń się myli. Po piąte, nauczyciel dba o stworzenie w umyśle ucznia spójnej struktury poprzez precyzyjne określenie relacji między pojęciami. Moim zdaniem, zasady te pozwalają na łatwiejsze przyswojenie informacji oraz lepsze ćwiczenie w myśleniu, i dlatego prosta metodyka nauczania Hermesa Trismegistosa może być wartościową inspiracją, przynajmniej dla nauczycieli filozofii.

Rezultaty. Zapoznanie się z krótką lekcją Hermesa przynosi wartościowe owoce. Polegają one m.in. na poznaniu podawanych jego uczniowi tez, zawierających m.in. bardzo ciekawą koncepcję przestrzeni. To jednak nie wszystko - jej owoce to również filozoficzne wyćwiczenie. Nabywa się je poprzez intelektualne zmaganie z prezentowanymi przez Hermesa pomysłami. Dla czytelnika dialogu zmaganie to może zaś polegać na rekonstrukcji tych pomysłów, uchwyceniu ich oryginalności i odmienności od innych koncepcji, a przede wszystkim na zmierzeniu się z niełatwą do rozwiązania trudnością, która każe pogodzić koncepcję „zbiornika” większego od tego, co zawiera, z tezą o nieistnieniu próżni. Zarazem lekcja Hermesa poucza też o samym sposobie prowadzenia ucznia. Takie właśnie trojakiemu rodzajowi owoce powinna, moim zdaniem, przynosić edukacja filozoficzna.

Summary

In my article I present and analyse the second dialog of *Corpus Hermeticum* in which Hermes Trismegistos teaches his disciple Asclepius about the Kosmos, the space and its relations to *Nous*, God and Good. In the first step I consider the main philosophical problems which the master and the disciple deal with. And in the second I show that the lesson of Hermes may be an encouraging paradigm of philosophical education for teachers.

Key words: Kosmos, space, God, teaching philosophy.

BOHDAN CHWEDEŃCZUK

Uniwersytet Warszawski

WITTGENSTEIN - SPOJRZENIE Z ODDALI*

Nie dajmy się czarować!

L. Wittgenstein: *Kartki*

Spisałem to, co mam tu do powiedzenia. Spisane odczytam. Lepsze to, niżbym mówił z głowy, bo „minął już czas, w którym mógłbym” powiedzieć coś dłuższego składnie, ciekawie i ze swadą, a bez kartki.

Wittgenstein zawsze był mi daleki, dziś jest odległy do bólu, należy do mojej przeszłości, to zaś, że nie ma do niej powrotu, boli.

Przyszedłem tu, bo wierzę, że może się przydać to, co powiem. Jednego zjedna, innego odrzuci, a to może sprawić, że będziecie skłonni wziąć się do Wittgensteina lub do niego powrócić.

Powiedziałem przed chwilą o skłonności. Otóż Wittgenstein to ktoś, kogo zastanowiło, na czym polega *stan* skłonności - to, że jestem skłonny coś zrobić. Lista pytań trapiących Wittgensteina jest długa. Przytoczę kilka, a każde z nich - gdybyśmy spędzili tu z sobą więcej czasu - dałoby się ująć jako reprezentanta licznej i ważnej rodziny, każde innej. Wittgenstein notuje pytanie 26 września 1914 roku, gdzieś na froncie pierwszej wojny światowej: „Na czym opiera się nasze - z pewnością dobrze uzasadnione - przekonanie, że za pomocą naszego dwuwymiarowego pisma będziemy w stanie wyrazić dowolny sens?!”. Fundamentalniej spytać nie sposób. Kiedy indziej pyta: „Co się dzieje, kiedy ktoś zrozumiał jakieś słowo?”. Fundamentalniej spytać nie sposób. I dalej: „Jak ustanawia się związek między nazwą a tym co nazwane?”. Fundamentalniej spytać nie sposób.

Weźmy jeszcze: „Czy jest do pomyślenia język”, którego „wyrazy miałyby się odnosić do czegoś, o czym wiedzieć może tylko mówiący, do jego bezpośrednich prywatnych doznań?”. Wydajniej spytać nie sposób, droga ta bowiem prowadzi do samego sedna komunikacji językowej. A z kolei pytanie: „Czy nie ma żadnej różnicy pomiędzy mówieniem czegoś, gdy ma się to na myśli, a mówieniem czegoś, gdy się nie ma tego na myśli?”. Trudno o pytanie bardziej demaskatorskie, bo odsłaniające, że nie potrafimy znaleźć reguł wyznaczających tę różnicę. Zatrzymajmy się na koniec przy pytaniu: „Dlaczego należy się bardziej obawiać sprzeczności niż tautologii?”. Trudno o pytanie bardziej odkrywcze, kieruje bowiem naszą uwagę ku temu, że utwory językowe uchodzące za zwyczajnie jałowe są nadto niebezpieczne.

Gdyby ktoś utyskiwał, że pytania te dotyczą języka, a język to zjawisko lokalne w świecie, niech wie, że to nieprawda. Język to zjawisko uniwersalne: wszędzie, gdzie jest świat, jest język, bo tylko tam, gdzie jest język, jest świat. Wyraził to dosadnie Bogusław Wolniewicz, autor nieprześcignionych przekładów na polski dzieł głównych Wittgensteina (*Traktatu i Dociekań filozoficznych*): „Język nie jest naszym fabrykatem, jak znaki drogowe lub pasta do zębów, lecz emanacją wszechświata. My stanowimy tylko konstrukcję pomocniczą. Ażeby przemówić, świat musiał wymanować swą tubę - i tak się stało”.

Pora na moją **tezę**. Najpierw opis: rój pytań, z którego czerpałem, to produkt pewnej konstrukcji, a ta konstrukcja to dzieło człowieka, Ludwiga Wittgensteina. Teraz ocena: odnoszę wrażenie - mam je od lat i wcale nie słabnie - że obiegowy obraz tej konstrukcji i jej twórcy to karykatura, a pośmiertne losy Ludwiga Wittgensteina i jego dzieła to urągowisko. Gdy mówię o obrazie obiegowym, mam na myśli wszystkie miejsca kultury, w których mowa o Wittgensteinie, wszystkie jej słoje, od dzieł ludzi dorównujących mu lub zbliżonych do niego siłą umysłu, aż do opowieści i obrazów występujących na wybredniejszych piętach kultury masowej.

Trzeba ostrożnie z pytaniami Wittgensteina, są to bowiem pytania ciągnące za sobą liczne założenia; pytania możliwe, bo pytający swoje wie; pytania pozorne, bo w istocie utajone twierdzenia, a nawet zespoły twierdzeń, występujące w przebraniu pytań, a to, by wskazać, skąd

można czerpać ich uzasadnienia, i wciągnąć czytelnika do katorzniczej pracy uzasadniania i opędzania się od wątpliwości, którą Wittgenstein ma już za sobą.

W zasobie wiedzy natomiast, a raczej przeświadczeń Wittgensteina, wyprzedzających jego pytania i czyniących, że są to pytania z odpowiedziami, w tym zasobie są przeświadczenia o naturze świata, języka, umysłu, wiedzy, moralności, religii, sztuki. Powiecie nie bez racji, że to przeświadczenia filozoficzne, bo ogólne i głębokie. Ostrożnie - on nie przyjąłby tego, skoro mówił, że „dziedzina, którą się zajmujemy, jest jednym ze spadkobierców dziedziny, którą kiedyś zwano filozofią”.

Cały ten majątek to dzieło jednego człowieka, Ludwiga Wittgensteina. Niezupełnie. Miał bowiem wielu współpracowników, plejadę. Można ich wszystkich zdepersonalizować, mówiąc krótko - współpracowały z nim dostępne mu stany kultury, w niej matematyki i logiki, poezji, filozofii, muzyki, prozy mądrościowej, mistyki. Nie byłoby o czym mówić, bo każdy artefakt jest dziełem kolektywu, Wittgenstein zrobił jednak wszystko, by się nam zdawało, że wołał na puszczy. I nie mistyfikował. Nie cytował przecież, lecz brał, często bezwiednie, osmotycznie, by iść dalej, lub by się odzegnać, więc iść dalej. A co się dziwić, że imiennie brał od nielicznych! Ale uważny czytelnik Wittgensteina odtworzy kulturę, która go przygotowała, i będzie to nasza kultura, sama jej esencja. Mistyfikował natomiast, gdy mówił: „mam rację, gdy myślę, że jestem w moim myśleniu jedynie odtwórczy”. A zaraz po sąsiedzku mówił prawdę: „nigdy nie *wynalazłem* sposobu myślenia, lecz zawsze pochodził on od kogoś innego”.

Istnieje, powiedziałem, obraz obiegowy człowieka Ludwiga Wittgensteina i jego dzieła, koślawy. Oto ten obraz: Ludwig Wittgenstein, malowniczy dziwak stworzył pomnikowe dzieło.

To fałsz! Prawda bowiem brzmi następująco: Ludwig Wittgenstein, człowiek pomnikowy stworzył dzieło dziwaczne.

Wittgenstein nie był dziwakiem albo, co na jedno wychodzi, był dziwakiem wedle kryteriów stosowanych przez międzynarodówkę drobniomieszczan, wedle kryteriów filisterskich. Odznaczał się natomiast rzadko spotykaną mądrością życia. Przyjmuję za Arthurem Schopenhauere, że człowiek mądry czyni zadość trzem rodzajom maksym: pew-

nym maksimum dotyczącym naszego zachowania wobec siebie samych, pewnym dotyczącym naszego zachowania wobec innych ludzi, pewnym dotyczącym naszego zachowania wobec toku wydarzeń na świecie oraz losu.

Oto trzy zachowania Ludwiga Wittgensteina podporządkowane stosownym maksimum, udokumentowane w jego listach, ale też w wypowiedziach bliskich mu współczesnych.

Pisze w liście do przyjaciela: „Wiadomość, że mam raka w żaden sposób mną nie wstrząsnęła, *byłem* natomiast wstrząśnięty, kiedy dowiedziałem się, że można temu przeciwdziałać”. A w zdaniu poprzednim: „Lekarz mówi mi nawet, że będę mógł znowu pracować, lecz nie potrafię sobie tego wyobrazić”.

Pisze kiedy indziej do przyjaciela: „Chciałbym, żebyś mógł ... okazywać życzliwość i zrozumienie wszelkiego rodzaju ludziom, którzy tego *potrzebują*””. W innym liście wyznaje: „tym, co najsilniej przemawia mi do serca, jest ludzka życzliwość”. Ów przyjaciel wspomina więc: „Ludzka życzliwość, ludzka troska były dla niego znacznie ważniejszymi atrybutami człowieka niż siła intelektu lub wyrobiony smak”.

W pewnym liście wyjaśnia przyjacielowi, że po to w końcu zrezygnował z profesury, żeby móc pracować, i dodaje: „Nie wolno martwić mi się pieniędzmi *teraz*, gdybym bowiem tym się martwił, nie mógłbym pracować”. Przyjaciel natomiast opatruje to przypisem z informacją, że po śmierci ojca w 1912 roku Wittgenstein odziedziczył wielką fortunę, a wróciwszy z wojny do Wiednia natychmiast pozbył się swego bogactwa; oddał je braciom i siostram. Odnotowano przy tym iście Wittgensteinowską wypowiedź: „Mają już tyle pieniędzy, że jeszcze trochę nie wyrządzi im żadnej krzywdy!”. Ludzie „nie mogli zrozumieć, jak mógł chcieć *nieodwołalnie* pozbyć się *wszystkich* pieniędzy”, on zaś „po stokroć pragnął upewnić się, że nie ma żadnej możliwości, by jakiegokolwiek pieniądze nadal należały do niego w jakiegokolwiek formie czy postaci”.

Nie wiem, czy ktoś z was jest zdolny do postaw Wittgensteinowskich. Ja nie, jestem natomiast zdolny rozumieć, że bez nich świat byłby gorszy niż jest.

Dzieło Wittgensteina uchodzi za pomnikowe. Nie byłoby co do tego wątpliwości, gdyby miarą wiekopomnej wartości dzieła myśli był ciężar

papieru pokrytego dotyczącymi go wypowiedziami. Nie jest to jednak miara, bo jest nią liczba odkryć jako *prawd* oraz jako *metod*, czyli odkryć tego, co normatywne. Prawda bowiem jest normą i metoda jest normą; prawda normuje, że jest tak, a nie inaczej, metoda normuje, jak postępować, by wiedzieć, jak jest.

Dzieło Wittgensteina prawd nie przyniosło, a metod nie narzuciło. Ostrożniej: nie przyniosło twierdzeń, które by społeczność uczonych zgodnie uznawała za prawdziwe, i nie wskazało metod, czyli powtarzalnych sposobów postępowania badawczego, które można stosować, choć się nie jest Wittgensteinem. *Traktat logiczno-filozoficzny*, którego prawdziwość zdawała mu się „niepodważalna i definitywna”, sam on w znacznej mierze odwołał. O *Dociekaniach filozoficznych* słusznie powiedziano, że „są drogą donikąd”. O pozostałych zbiorach uwag w perspektywie *Wahrheit und Methode* nie ma co mówić, choć obcowanie z tą wyszukaną myślowo i artystycznie prozą bywa ucztą dla ducha.

Wittgenstein odznaczał się natomiast pewnym sposobem życia, który rzadko się trafia, a w nasileniu, z jakim go uosabiał, pojawił się ów sposób być może tylko raz - w wydaniu Ludwiga Wittgensteina. Był on mianowicie nastawiony bez reszty, aż do samozatraty, nastawiony ekstatycznie, bo wszystkimi siłami umysłu, na poszukiwanie z „żarliwą dociekliwością” prawdy. To dopiero, to go unieśmiertelnia.

Mamy dwa życia - oryginał i życie odzwierciedlone w życiu innych. Odzwierciedlone życie Wittgensteina, sława pośmiertna, jak mawiają, Jednego z największych i najbardziej wpływowych filozofów naszej epoki”, to urągowisko. Urągowisko ze względu na treść, a raczej na emblemat tej sławy oraz ze względu na jej siewców. O emblematycznej treści tej sławy mówiłem przed chwilą, że polega na przestawieniu epitetów - na przypisaniu człowiekowi tego, co w rzeczy samej przysługuje dziełu, dziełu zaś tego, co w rzeczy samej przysługuje człowiekowi. O siewcach tej sławy nic szczególnego nie dałoby się powiedzieć, gdyby nie sytuacja z powabem ironii, że Wittgenstein stronił od nich, bo miał ich w małym poważaniu.

Siewcami sławy Wittgensteina są uniwersytety i środowiska około-universyteckie, oddziałujące na szerszą publiczność, która najpierw łowi, co się do niej emfaticznie mówi, a dopiero potem powierzchownie

czyta. Wittgenstein tymczasem doświadczał uniwersytetu jako przeszkody w pracy i go opuścił. A przyjaciela ostrzegał, że „*tylko za sprawą cudu*” będzie „w stanie pracować porządnie, ucząc filozofii”, napominał go: „nie wolno ci oszukiwać ani siebie, ani studentów”, a w uniwersytecie „będzie *bardzo* trudno tego nie robić, a może będzie to niemożliwe”; pisał mu też: „mam nadzieję, że przybędziesz do Cambridge, zanim zdecyduję się porzucić absurdalne zajęcie profesora filozofii”.

*

Mam przed sobą trafną wypowiedź Wittgensteina o Gustavie Mahlerze: „Jeśli prawdą jest, w co wierzę, że muzyka Mahlera jest bezwartościowa, to pojawia się pytanie, co on, moim zdaniem, zrobić powinien ze swoim talentem. Albowiem do stworzenia takiej złej muzyki w sposób najzupełniej oczywisty posłużyło *bogactwo bardzo niezwykłego talentu*”.

Niezależnie, jak wyglądałaby moja parafraza tej wypowiedzi odniesiona do Wittgensteina, frazę o *bogactwie bardzo niezwykłego talentu* pozostawiłbym nietkniętą.

Summary

The commonplace opinion that Ludwig Wittgenstein was a colourful freak and his work is monumental is false. Quite the opposite: Ludwig Wittgenstein, the man, *is* monumental and his work is bizarre.

Key words: false commonplace opinion, Wittgenstein's construction, Wittgenstein's fame, Wittgenstein's problems, true distribution of epithets.

TOMASZ A. PUCZYŁOWSKI
Uniwersytet Warszawski

KILKA UWAG O UZASADNIENIU KONTEKSTUALIZMU EPISTEMICZNEGO

Kontekstualizm epistemiczny. Kontekstualizm epistemiczny to stanowisko, w którym broniona jest następująca teza:

Jeżeli z_1 i z_2 są dwoma egzemplarzami tego samego zdania podpadającego pod schemat „w chwili t : X wie, że p ” a użytymi w różnych kontekstach, to wartość logiczna z_1 i z_2 może być różna¹.

Innymi słowy, zgodnie z tym stanowiskiem, na przykład zdanie

20. 8. 20011 r.: *Tomasz Puczyłowski wie, że Warszawa jest stolicą Polski*

użyte w pewnym kontekście może być prawdziwe, w innym - fałszywe. Zdanie typu „w chwili t : _ wie, że (dalej określane mianem W-zdania (relatywizacja temporalna zostanie pominięta)) jest na gruncie kontekstualizmu epistemicznego wyrażeniem okazjonalnym (nawet gdy argumenty W-zdania będą wyrażeniami nieokazjonalnymi), czyli takim, którego korelat semantyczny ma zmieniać się wraz ze zmianą kontekstu swego użycia. W-zdanie byłoby więc pod tym względem podobne do zaimka osobowego „on”, którego odniesienie zmienia się wraz z kontekstem: dwa egzemplarze tego samego zdania, np. „On był kiedyś w Paryżu” mogą różnić się wartościami logicznymi, bowiem odniesienie zaimka w jednym kontekście użycia tego zdania może być różne od odniesienia w innym. Zależność kontekstowa wyrażenia polega również na tym, że nie wiedząc, w jakich okolicznościach zostało ono użyte, nie można określić jego odniesienia przedmiotowego, a co za tym idzie, nie można określić prawdziwości poprawnie sformułowanego zdania oznajmującego (które nie jest analityczną prawdą lub fałszem), w skład którego to wyrażenie wchodzi. Tak więc aby można było ustalić praw-

¹ K. DeRose pisze (1999, s. 187), że kontekstualizm epistemiczny to koncepcja, zgodnie z którą „warunki prawdziwości zdań przypisujących komuś wiedzę lub stwierdzających jej brak (...) różnią się w zależności od kontekstu, w których zostały wypowiedziane”.

dziwość „On był kiedyś w Paryżu” dany musi być kontekst, który pozwoli rozstrzygnąć, kto jest odniesieniem zaimka; w przypadku zaś W-zdania, kontekst powinien pozwolić rozstrzygnąć, na podstawie jakich kryteriów i standardów wiedzy dokonywana jest stosowna askrypcja wiedzy. Wartość logiczna „On był w Paryżu” zmieniała się będzie wraz ze zmianą osobowego odniesienia podmiotu, zaś wartość „20. 08. 2010 r.: Tomasz Puczyłowski wie, że Warszawa jest stolicą Polski” - wraz ze zmianą standardów nakładanych przez nadawcę na wiedzę. Innymi słowy, wiedząc, kim jest Tomasz Puczyłowski, czy Warszawa 20 sierpnia 2010 r. była stolicą Polski, czy uważał on w tym dniu to miasto za stolicę, a jeśli tak, znając jego uzasadnienie dla tego przekonania, nie będzie można ustalić wartości logicznej tego zdania, o ile nie będą znane standardy dla wiedzy przyjęte przez nadawcę w kontekście jego użycia.

Zależność kontekstowa zaimka „on” nie budzi najmniejszych zastrzeżeń. Zależność kontekstowa W-zdań oczywista jednak nie jest. Jakże więc argumenty przywołuje się, by tę tezę uzasadnić?

Uzasadnienie tezy - argument z praktyki językowej. Co najmniej dwa argumenty uzasadniać mają tezę kontekstualizmu. Żaden z tych argumentów nie jest jednak przekonujący. Zanim jednak ocenę tę uzasadnię, krótko argumenty przedstawię.

Po pierwsze - argument z praktyki: twierdzi się, że kontekstową zależność W-zdań potwierdza codzienna praktyka językowa. Keith DeRose, jeden z ważniejszych obrońców kontekstualizmu epistemicznego, pisze (2002): „Wsparcia dla kontekstualizmu należy szukać również - a pewnie i przede wszystkim - w tym, jak «wie» jest używane w niefilozoficznych konwersacjach. Gdyby nasze niefilozoficzne użycie odpowiednich wyrażenń wsparło kontekstualizm, byłoby to ważną racją za tą teorią [...]. A z drugiej, strony odwołanie się kontekstualisty do zmieniających standardów wiedzy w jego rozwiązaniu problemu sceptycyzmu zdałoby się nieumotywowane i *ad hoc*, gdybyśmy nie mieli niezależnych racji z niefilozoficznych dyskusji, by myśleć, że zachodzą takie zmiany w treści atrybucji wiedzy”. Kontekstualiści sądzą więc, że codzienna, niefilozoficzna praktyka językowa dostarcza odpowiednich przykładów ich stanowisko uzasadniające. To, jak zazwyczaj używa się operatora

„wie, że”, ma być - w przekonaniu kontekstualistów - ważnym argumentem za prawdziwością ich tezy.

Rozważmy zatem za DeRosem (1992, s. 913) dwa następujące przykłady:

(A) Jan i Maria jadą samochodem w piątkowe popołudnie do domu. Po drodze zamierzają wpłacić otrzymane tego dnia w gotówce wypłaty na konto. Nie jest specjalnie przy tym dla nich ważne, by wpłacić pieniądze tego dnia, ale przywykli robić to zawsze w dniu wypłaty. Niemniej okazuje się, że w banku jest dość dużo oczekujących w kolejce. Jan sugeruje więc, by odłożyć wpłatę na następny dzień. Maria jednak mówi „Ale być może jutro bank nie będzie czynny. Wiele oddziałów w soboty jest zamknięta”. Jan odpowiada „Nie. Wiem, że ten oddział banku będzie czynny. Byłem tu w sobotę dwa tygodnie temu. Pracuję w soboty do 14”. Przy czym rzeczywiście Jan ma rację: bank jest czynny w soboty do 14.

(B) Sytuacja jest podobna do poprzedniej z tą tylko różnicą, że Jan i Maria mają zamiar wpłacić znacznie więcej pieniędzy i niezwykle istotne jest, by pieniądze te znalazły się na koncie w poniedziałek rano. Po odpowiedzi Jana Maria przypomina mu wszystkie dodatkowe okoliczności. Dodatkowo wyraża całkiem uzasadnioną wątpliwość „Banki czasami zmieniają godziny swego otwarcia. Czy jesteś pewien, że będzie jutro czynny i to do 14?”. Jan odpowiada „Hm, cóż, lepiej wejdę do środka i upewnię się, do której jutro pracują”.

Jak utrzymują kontekstualiści,

(T1) w sytuacji (A) zdanie

(W-J) *Jan wie, że bank będzie czynny w sobotę do 14*

zdaje się być prawdziwe,
podczas gdy

(T2) w (B) to samo zdanie wydaje się być fałszem.

„*Many of us will find both (1) and (2) compelling*”, pisze DeRose (1992, s. 924), „wielu z nas uzna (1) i (2) [czyli (T1) i (T2) - przyp. T.P] za wymownie prawdziwe”, gdzie indziej zaś (DeRose 2002): „Nieomal każdy uzna to za zasadną ocenę (*admission*) i dla niemal każdemu wyda się ona prawdziwa”. Dlaczego? DeRose wskazuje na trzy różnice między (A) i (B). Po pierwsze, w drugim przykładzie „wzrasta stawka”: tu, z przyczyn praktycznych, ważniejsze jest by mieć rację, bo w razie pomyłki konsekwencje są bolesne i wielce niepożądane. Po drugie, w drugim przykładzie wspomniane została pewna ewentualność, która może osłabić pewność co do godzin otwarcia banków w soboty. Po trzecie - ta możliwość, nie dość że wspomniana, to uznana jest za ważną i wartą dalszego badania. Z drugiej jednak strony, wydaje się, że

(T3) jeżeli (W-J) jest prawdziwe w (A), to jest również prawdziwe w (B)

- w końcu Jan niczego nowego się nie dowiaduje, wszelkie racje, jakie miał za prawdziwością „Bank jest czynny w sobotę do 14” w (A), ma również w (B). Przyjmując okazjonalność (W)-zdań uniknąć można, zdaniem kontekstualistów, uznania (T1), (T2) i (T3) za łącznie sprzeczne. Nie będziemy jednak poświęcać miejsca na prezentację kontekstualistycznego rozwiązania tego zagadnienia, ani przedstawiać, w jaki sposób przyjmując tezę kontekstualizmu epistemicznego można próbować rozwiązać problem sceptycyzmu².

Argument z reguły poprawnej asercji. Po drugie - za kontekstualizmem przemawiać ma argument z reguły poprawnej asercji.

Niekiedy (np. Williamson 2001) - niezależnie zresztą od rozważań dotyczących kontekstualizmu - przyjmuje się, że czynność asercji konstyтуuje następująca norma:

(NWA) Dokonuj asercji, że *p*, tylko gdy wiesz, że *p*.

² Więcej o próbie rozwiązania problemu sceptycyzmu na gruncie kontekstualizmu w Wieczorek 2010.

Innymi słowy, zdaniem kontekstualistów, prawdziwe jest: kto w pewnych okolicznościach k dokonuje poprawnej asercji, że p , o tym w k jest prawdziwe: „Wie, że p ”.

Zauważa się ponadto, że w pewnym kontekście k_1 wypowiedzenie przez osobę A zdania (przyjmijmy, że wolnego od wyrażen okazjonalnych)

(K) *Kraków był kiedyś stolicą*

jest poprawną konstatacją, w innym zaś kontekście k_2 , np. sceptycznym (tj. takim, w którym np. w celu orzeknięcia wiedzy wymaga się wykluczenia wszelkich wątpliwości) ta sama osoba nie może dokonać asercji (posiadająca te same racje za (K) w k_1 i w k_2) ani zdania (K), ani jego zaprzeczenia. Aby tę sytuację wyjaśnić, kontekstualista proponuje odwołać się do powyższej normy (NWA). Choć wartość logiczna (K) nie ulega zmianie wraz ze zmianą kontekstu, to niezgodę na asercję (K) i jego zaprzeczenia w k_2 można wyjaśnić wskazując na zależność poprawności stwierdzania od kontekstu sytuacyjnego i gotowości przypisania wiedzy osobie A . Mogło bowiem być tak - powie kontekstualista - że w k_1 o podmiocie A prawdziwe można było orzec „ A wie, że Kraków był kiedyś stolicą” - standardy nakładane na wiedzę mogły nie być specjalnie wysokie, zaś tego samego zdania w k_2 - w którym normy epistemiczne uległy podwyższeniu - prawdziwie wygłosić nie można; w sceptycznym kontekście k_2 (w którym trudno jest przypisać komukolwiek jakąkolwiek wiedzę co do faktów empirycznych) również nie można prawdziwie wygłosić zdania „ A wie, że Kraków nie był nigdy stolicą” - stąd niemożność asercji w k_2 zaprzeczenia (K). Skoro warunki poprawnej asercji przez osobę A zdania typu są zmienne i zależą od kontekstu a jednocześnie norma (NWA) obowiązuje, to warunki prawdziwości „ A wie, że p ” są zmienne i zależą od kontekstu.

Jak jednak uzasadnić, że norma (NWA) obowiązuje? Normę tę uzasadnia się wskazując, że żadna inna norma dla asercji nie może zadowalająco wyjaśnić naszych ocen asercji określonych zdań.

Pierwszy argument za (NWA). Odwołanie do (NWA) wyjaśnia konwersacyjną nieakceptowalność tzw. paradoksalnego zdania Moore'a (Moore 1962). Paradoksalne zdanie Moore'a to zdanie o schemacie

(GEM) *p*, ale nie sędzę/nie wierzę, że *p*.

Kontekstualiści zwykli jednak tym mianem określać zdanie typu:

(M) *p*, ale nie wiem, że *p*,

które w swym paradoksalnym wydźwięku ma nie ustępować (GEM). Łatwo zauważyć, że zdanie typu (M) niekoniecznie musi być fałszywe, niemniej wypowiedzenie jakiegoś zdania o takim schemacie zdaje się - przynajmniej w większości wypadków - zaskakujące, konwersacyjnie niepojęte, niemożliwe do zaakceptowania. Odwołując się do (NWA), łatwo jest ów fakt wyjaśnić. Gdybym mógł dokonać poprawnej asercji zdania typu (M), wiedziałbym, że zarazem *p*, ale że nie wiem, iż *p*. Jeżeli jednak wiedza jest rozdzielna względem koniunkcji, wtedy z jednej strony (W1) wiedziałbym, że *p*, a z drugiej iż wiem, że nie wiem, że *p*. Jeśli zaś wiem, iż nie wiem, że *p*, to (W2) nie wiem, że *p*. Gdybym więc mógł dokonać poprawnej asercji (M), to zarazem (W1) wiedziałbym, że *p*, jak też (W2) nie wiedziałbym, że *p*. A zatem nie mogę - o ile nie żywię sprzecznych przekonań - dokonać poprawnej asercji (M).

Zauważyć jednak trzeba, że również przyjęcie słabszej normy, np.

Dokonuj asercji, że *p*, tylko jeżeli gotowy jesteś ręczyć, że *p*,

Wystarczy, by w analogiczny sposób wyjaśnić konwersacyjną paradoksalność (M). Na mocy powyższej reguły, gdy twierdzę, że *p*, gotowy jestem bronić tego, że *p*. Gdy jednak dodaję, że nie wiem, że *p*, wówczas albo nie uważam, że *p* - a więc ręczyć za to, że *p* nie mogę - albo co prawda uważam, że *p*, ale nie mam - w swoim przekonaniu - wystarczających podstaw dla tego przekonania: innymi słowy, nie mogę ręczyć za to, że jest tak, iż *p*. A zatem wypowiadając zdanie typu (M) wyrażałbym wzajemnie niezgodne dyspozycje. Stąd też asercja (M) jest niepo-

prawna, bo żadna wypowiedź wyrażać niezgodnych dyspozycji nie powinna.

Z kolei David Sosa twierdzi, że na podstawie samej (NWA) nie można wyjaśnić nieakceptowalności zdań podobnych w swej pragmatycznej nieakceptowalności do paradoksalnych zdań Moore'a. Bez dodatkowych założeń dotyczących wiedzy (a dokładnie tego, że wiedząc, że *p*, wiemy, iż wiem, że *p*, co - swoją drogą - Williams 2001 zdaje się kwestionować) nie można wyjaśnić paradoksalnego wydzwiku wypowiedzi typu

(S) *p*, ale nie wiem, czy wiem, że *p*.

Sosa zauważa, że paradoksalność (S) mogłaby wyjaśnić reguła:

(NWWA) Dokonuj asercji, że *p*, tylko jeżeli wiesz, iż wiesz, że *p*.

Ale, ponownie, na podstawie reguły (NWWA) nie można wyjaśnić paradoksalności wypowiedzi:

p, ale nie wiem, czy wiem, że wiem, iż *p*.

Innymi słowy, Sosa twierdzi, że dla każdego podobnego do (NWA) ujęcia asercji w terminach wiedzy, istnieć będzie podobny do paradoksalnych zdań Moore'a typ wypowiedzi (będący iteracją „wiem“ w „*p*, ale nie wiem, czy (wiem, że) *p*“), którego niepoprawności nie będzie można wyjaśnić przez odwołanie się do proponowanej reguły. Albo więc (NWA) nie jest właściwą regułą dla asercji, albo (NWA) nie jest dla niej jedyną normą, albo - za czym optuje Sosa - nie ma żadnej specyficznej dla niej reguły.

Jennifer Lackey (2008) z kolei uważa, że paradoksalność zdań Moore'a wyjaśnić można w ramach koncepcji implikatur konwersacyjnych, jeśli się doda do niej słabszą od (NWA) regułę asercji, zgodnie z którą dokonać poprawnej asercji można tylko wtedy, gdy ma się ku temu odpowiednie racje. Wypowiadając zdanie głoszące, że *p*, nadawca wyraża przekonanie co do posiadania racji na rzecz tego, że *p*, jednak mó-

wiąc zarazem, że nie wie, że p , wyraża brak wiary w posiadanie takich podstaw. Dokonując więc asercji paradoksalnego zdania Moore'a wyraziłby sprzeczne przekonania.

Drugi argument na rzecz (NWA). Odwołanie do (NWA) wyjaśnia, dlaczego w pewnych okolicznościach odpowiednie asercje są niestosowne. Wyobraźmy sobie, że Jan kupuje los na loterii. Loteria jest uczciwa, tj. jest tylko jeden los wygrywający spośród 999999 innych, a każdy zainteresowany wie, że wśród tej liczby losów tylko jeden gwarantuje wygraną. Zanim wynik loterii nie zostanie ujawniony, nikt nie wie, który los wygrywa - nie wie tego również Maria, znajoma Jana. Zwolennik (NWA) utrzymuje, że - zgodnie z prognozą opartą na zasadach loterii oraz (NWA) - Maria nie dokona poprawnej asercji

(L) *Janie, nie wygrasz nagrody.*

Maria może być przekonana, że Jan nie wygra na loterii, może mieć na to bardzo dobre, choć nie konkluzywne, bo probabilistyczne uzasadnienie, może nawet zgłaszać roszczenie do tego rodzaju wiedzy, w końcu może okazać się to prawdą, ale asercja (L) w tych okolicznościach pozostaje niewłaściwa. A przynajmniej ocena ta nie wydaje się kontrowersyjna. Przykład ten ma wskazywać, że żadna z poniższych reguł nie jest właściwą regułą dla asercji:

Dokonuj asercji, że p , tylko jeżeli uważasz, że p ;

Dokonuj asercji, że p , tylko jeżeli masz dobre uzasadnienie, że p ;

Dokonuj asercji, że p , tylko jeżeli masz rację, by sądzić, że wiesz, iż p ;

Dokonuj asercji, że p , tylko jeśli jest tak, że p .

Jednak to, dlaczego asercja (L) jest we wskazanym kontekście nieakceptowalna, wyjaśnić można bez odwołania się do (NWA). W wyjaśnieniu nieakceptowalności wystarczy odwołać się - jak utrzymują niektórzy (Lackey 2008, Weiner 2005) - do ogólnych reguł racjonalnej konwersacji, np. kodyfikowanych w znanej koncepcji Paula Grice'a

(1989)³. Weiner utrzymuje, że w przypadku loterii osoba kupująca los, Jan, oceni jako niepoprawną asercję Marii, nie dlatego, że nie wie ona, że los Jana jest „pusty”, lecz dlatego, że implikatura konwersacyjna wypowiedzianego przez nią z asercją zdania jest fałszywa, wypowiedź jej bowiem - w tym kontekście - sugeruje „za dużo”. Implikaturą tą zaś ma być:

Maria uważa, że ma nieznane dla Jana informacje dotyczące tego, że los jego nie wygrał.

Z implikowaniem konwersacyjnym (którego efektem jest implikatura konwersacyjna) mamy do czynienia m.in. wówczas, gdy któryś z uczestników konwersacji w sposób ostentacyjny łamie jedną z jej zasad, postępując przy tym zgodnie z Zasadą Współpracy. Proces wyjaśniający powody tego postępu - przy założeniu, że mówca postępował zgodnie z naczelną Zasadą Współpracy - określane jest mianem eksploatacji danej zasady (maksymy). Implikatura konwersacyjna to hipoteza wyjaśniająca ostentacyjne złamanie jednej z maksym, przyjęta w wyniku eksploatacji tej maksymy. W rozpatrywanym przypadku mamy do czynienia z ostentacyjnym złamaniem zasady ilości:

Staraj się nie dostarczać więcej informacji niż jest to wymagane na danym etapie konwersacji, w której bierzesz udział.

Wydaje się bowiem, że Maria swą asercją dostarcza więcej informacji niż - zważywszy na to, co uczestnicy wiedzą o zasadach loterii - może. Znajac zasady loterii, spodziewalibyśmy się raczej, że powie:

(P) To bardzo prawdopodobne, że twój los nie wygra

- taka wypowiedź nie wniosłaby nic do konwersacji, nie stwierdzałaby niczego, o czym by Jan nie wiedział, niemniej do jej stwierdzenia Maria ma odpowiednie podstawy. Wygłasza jednak twierdzenie mocniejsze, do którego brak jej odpowiednich podstaw. Zauważmy, że w rozpatrywanej

³ Wyczerpujące omówienie koncepcji w języku polskim (Levinson 2010).

sytuacji wypowiedzenie (L) byłoby konwersacyjnie niepotrzebne w sytuacji, w której co najmniej jedno:

- i) Jan zdaje sobie sprawę - znając zasady loterii i rachunku prawdopodobieństwa - z niewielkich szans posiadania wygrywającego losu;
- ii) Maria, wypowiadając (L), nie pragnie poinformować Jana o czymś, czego on - jej zdaniem - nie wie;
- iii) Jan nie potrzebuje przypomnienia o tym, że jego los nie wygrał.

Skoro jednak Jan wie, że i) oraz iii), by uznać asercję (L) za właściwą musi uznać, że fałszywe jest ii). Ale - przypomnijmy - Maria (podobnie jak wszyscy inni) nie posiada żadnych dodatkowych informacji. Skoro zaś tak, jej asercja zdania (L) jest nieakceptowalna.

Trzeci argument na rzecz (NWA). Odwołanie do (NWA) wyjaśnia, dlaczego dociekając poprawności czyjejś asercji, tak a nie inaczej wyraża się wobec jej poprawności wątpliwości. Gdy ktoś oznajmia, że *p*, niekiedy pytamy „Ale skąd to wiesz?”, niekiedy wątpimy „Nie możesz tego wiedzieć”. Takie reakcje stają się zrozumiałe, gdy przyjmiemy, że normą dla czynności stwierdzania jest (NWA). Z drugiej jednak strony, nie tylko w ten sposób zwykliśmy oponować przeciw zasadności czyjejś asercji. Równie dobrze możemy bowiem powiedzieć „Jak możesz tak sądzić?!”, spytać „Dlaczego tak myślisz?”, „Jakie masz nasz do tego podstawy?”, „Jesteś tego pewna?“, albo zaoponować „Dlaczego tak twierdzisz, przecież to nieprawda”.

Inne wątpliwości wobec (NWA). Wobec (NWA) zgłaszane są dalsze obiekcje. Po pierwsze, gdyby obowiązywała norma (NWA), wielu wypowiedziom, wygłaszanych jako asercje, należałoby odmówić statusu *poprawnych* asercji. Często bowiem ludzie - wbrew swojemu najlepszemu mniemaniu - twierdzą coś, co okazuje się być nieprawdą, czyli nie jest wiedzą. Na przykład każdy, kto w starożytności twierdził, że nasz układ planetarny nie liczy więcej niż 7 planet, ten - o ile zgodzić się na (NWA) - nie dokonywał poprawnej asercji. Jednak nawet zwoleńnikowi (NWA) trudno zgodzić się z taką oceną. Świadomy tego

zwolennik (NWA) niekiedy rozróżnia prymarną poprawność asercji od sekundarnej. Rozumiane są przy tym następująco:

Asercja osoby A , że p jest prymarnie poprawna w k , tylko jeżeli A wie, że p w k , zaś asercja osoby A , że p jest sekundarnie poprawna, tylko jeśli A uważa, że ta asercja jest poprawna w sensie prymarnym.

Skoro więc starożytni sądzili, że wiedzą, iż układ planetarny nie liczy więcej niż 7 planet, asercja wyrażająca to przekonanie była poprawna sekundarnie. Rozróżnienie poprawności asercji na prymarną i sekundarną może jednak wydawać się nieintuicyjne i sztuczne. Sztuczne o tyle, że w codziennych ocenach na takie rozróżnienie nikt się nie powołuje. Gdy piłkarz strzela „ze spalonego” sądząc, że na takiej pozycji nie jest i że swym strzałem zdobywa właśnie gola, nie zdobywa gola w sensie sekundarnym. Poza tym wprowadzenie takiego rozróżnienia niweluje przewagę eksplanacyjną (NWA) nad np. ujęciem asercji w terminach prawdy (NPA): asercja, że p jest poprawna, tylko jeżeli jest tak, że p . To znaczy - jak argumentuje Weiner - przyjmując rozróżnienie poprawności prymarnej i sekundarnej oraz (NPA), można wyjaśnić nieakceptowalność np. (L).

Na inny problem związany z (NWA) wskazuje Jennifer Lackey (2008, 110). Twierdzi ona, że istnieją pewne asercje, poprawne pod każdym względem, które jednak byłyby niepoprawne przy przyjęciu (NWA). Określa je mianem „asercji bezpodmiotowych”. Przykładem takiej asercji byłaby wypowiedź

(N) *Na drodze ewolucji z gadów powstały ptaki,*

wyłoszona podczas lekcji przez nauczyciela, który jest zagorzałym zwolennikiem tzw. Inteligentnego Projektu, lecz który zarazem doskonale zdaje sobie sprawę, jak potężne racje stoją za (N), i właśnie z powodu tych racji zdanie (N) wygłasza (a nie np. powodowany lękiem przed rodzicami lub swoimi zwierzchnikami). Z przyczyn religijnych jednak nie może on uwierzyć, że jest tak, jak głosi zdanie, które wypowiada. Nie wierząc w prawdziwość tego, co głosi, nie wie on, że (N).

Skoro nie wie, że (N), to asercja, że (N) - o ile przyjąć (NWA) - jest niepoprawna. Lackey utrzymuje jednak, że nie ma żadnych podstaw, by krytykować czy to nauczyciela, czy jego akt asercji. Więcej - ocenia - nauczycielowi należy się uznanie, a asercję należy ocenić jako poprawną. A skoro tak, (NWA) nie jest właściwą normą dla asercji.

Wątpliwość wobec argumentu z praktyki językowej. Najpoważniejsza jednak wątpliwość wobec kontekstualizmu epistemicznego ma źródło nie w analizach pojęciowych, ale w badaniach empirycznych. Wyniki uzyskane przez czwórkę badaczy Joshuę Maya, Waltera Sinnott-Armstronga, Jaya G. Hulla oraz Aarona Zimmermana, opublikowane w pracy *Practical Interests, Relevant Alternatives and Knowledge Attributions: an Empirical Study* (2010) zdają się podważać wiarę DeRose'a w rzekomo niemal powszechną - i kontekstualną - ocenę wypowiedzi w przytoczonych na początku pracy przykładach. Przypomnijmy, brzmiała ona: „Nieomal każdy uzna to za zasadną ocenę (*admission*) i każdemu wyda się ona prawdziwa”. Badania sondażowe przeprowadzone na licznej grupie losowo wybranych studentów nie potwierdzają domniemania kontekstualistów. Nic w tym dziwnego - intuicje, jak wiadomo, bywają zawodne, o czym najlepiej zaświadcza wymieniona praca. „Podniesienie stawki” albo zwrócenie uwagi na możliwość błędu nie powodowało tego (co kontekstualiści uważają za intuicyjnie prawdziwe), aby osoby, przypisujące wcześniej komuś wiedzę, zaczęły się z wcześniejszej atrybucji wiedzy wycofywać. Jakkolwiek wyrażenie wątpliwości, przypomnienie o wadze problemu, nie zmienia gotowości, z jaką badani przypisywali wiedzę, to zmieniło tylko stopień pewności, z jaką gotowi byli to uczynić.

W pierwszym badaniu każdemu spośród 241 studentów autorzy przedstawili po jednej z czterech historii podobnych do przykładów (A) i (B). W każdym z rozpatrywanych przykładów respondenci mieli odpowiedzieć (posługując się siedmio stopniową skalą), czy zgadzają się z prawdziwością wypowiedzi jednego z bohaterów opowieści

(Z) Jan (w oryginalnym teście Hannah) wie, że bank będzie czynny w sobotę.

Opiszmy teraz, czym się kolejne przykłady od siebie różniły. W pierwszym „Niska stawka - Brak alternatyw” stwierdzone było, że zdeponowanie pieniędzy nie jest specjalnie istotne. Drugi przykład „Wysoka stawka - Brak alternatyw” różnił się od poprzedniego tym, że zwrócono w nim uwagę, iż wpłacenie pieniędzy przed poniedziałkiem jest niezwykle ważne. Kolejny przykład „Niska stawka - Alternatywa” różnił się od pierwszej historyjki tym, że druga osoba wyraziła uzasadnione wątpliwości (niczym w przykładzie (B)), czy bank będzie następnego dnia czynny. Ta sama uwaga obecna była w ostatnim przykładzie „Wysoka stawka - Alternatywa”, gdzie również zwrócono uwagę na niebagatelną wagę zdeponowania pieniędzy przed poniedziałkiem. Odpowiedzi powyżej 4 oznaczały zgodę na prawdziwość zdania (Z) (7 - zgadzam się w bardzo mocnym stopniu, 6 - zgadzam się w stopniu umiarkowanym, 5 - raczej się zgadzam, 3 - ani się zgadzam, ani się nie zgadzam itd.). Jedynie 17% respondentów oceniło prawdziwość (Z) w przykładzie „Wysoka stawka - alternatywa” na mniej niż 4. Pozostałe 83% uznało - niezgodnie z prognozami i intuicjami kontekstualistów - że (Z) jest prawdziwe w kontekście wysokich standardów epistemicznych, czyli przypisało zdaniu „Jan wie, że bank będzie czynny w sobotę” wartość większą niż 4. W badaniach okazało się również, że wyraźne wyrażenie wątpliwości nie tyle wpływa na poziom pewności w atrybucji wiedzy, ile wpływa na nią świadomość praktycznej wagi, przypisywanej wpłacie pieniędzy na konto. Szczegółowe wyniki przedstawia tabela:

	Brak alternatywy	Alternatywa
Niska stawka	5,33	5,30
Wysoka stawka	5,07	4,60

W kolejnym badaniu, przeprowadzonym na 298 studentach, respondenci mieli zestawione ze sobą dwie sytuacje - „Niska stawka - brak alternatywy” oraz „Wysoka stawka - alternatywa”. Tylko 31% osób odmówiło wiedzy Janowi w „Wysoka stawka - alternatywa”. Jeszcze mniej, bo tylko 16%, udzieliło odpowiedzi zgodnej z sugestią kontekstualistów - tj. uznało, że w sytuacji „Niska stawka - brak alterna-

tywy” prawdziwe było „Jan wie, że bank będzie czynny w sobotę”, a temu samemu zdaniu odmówiło prawdziwości w sytuacji „Wysoka stawka - alternatywa”. Wnioski jakie wyciągają autorzy ze swych badań zdają się podważać przekonanie kontekstualistów o naszej gotowości do askrypcji wiedzy w sytuacji, w której pojawiają się pewne, niewykluczone a zasadne wątpliwości. Z pewnością DeRose ma błędne intuicje o naszych językowych intuicjach. Autorzy odnotowują jednak, że świadomość wysokości „stawki, o którą toczy się gra” - jakkolwiek nie ma wpływu na samą gotowość atrybucji wiedzy - to wpływa na poziom pewności, z jakim ta askrypcja jest dokonywana: im praktycznie ważniejsze dla osoby *A* jest to, aby prawdą w kontekście *k* było to, że *p*, tym ostrożniej w tym kontekście oceniamy jako prawdziwe zdanie „*A* wie, że *p*”. Wyniki przedstawia tabela:

	Niska stawka - Brak alternatyw	Wysoka stawka - alternatywa
Kolejność: najpierw Niska	5,61	4,59
Kolejność: najpierw Wysoka	4,60	4,21
Nie biorąc pod uwagę kolejności	5,13	4,42

Oczywiście nie jest wykluczone, że większość respondentów miała niewłaściwe intuicje związane z atrybucją wiedzy, odpowiadała bez odpowiedniego namysłu, w pośpiechu, niestaranie. Można też uznać, że to nie opinia większości decydować ma o poprawnym użyciu czasowników epistemicznych. Niemniej - w świetle zasadnie wyrażanych wątpliwości wobec innych pojęciowych argumentów uzasadniających kontekstualizm epistemiczny, a w pracy nie przytoczyliśmy ich wszystkich⁴ - nie można wykluczyć, że to - niezgodne z opinią większości - intuicje językowe kontekstualistów są błędne i wiodą na filozoficzne manowce. Dlatego dopóki nie zostaną sformułowane inne argumenty uzasadniające

⁴ W szczególności Herman Cappellan i Ernest Lepor (2005) np. wykazują, że wyrażenie „wie, że” nie ma własności typowych dla typowych wyrażen okazjonalnych.

kontekstualizm epistemiczny lub oddalające zasadne wątpliwości wobec niego, dopóty należy uważać to stanowisko za wątpliwe.

Literatura:

Cappelen H., Lepore E. (2005): *Insensitive Semantics. A Defence of Semantic Minimalism and Speech Act Pluralism*, Blackwell, Oxford;

DeRose K. (1992): "Contextualism and Knowledge Attribution", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LII, no. 4, 913-928;

DeRose K. (1999): "Contextualism: An Explanation and Defence", w: Greco J, Sosa E. (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Blackwell, Oxford;

DeRose K. (2002): "Assertion, Knowledge, and Context", *The Philosophical Review* 111(2), 167-204;

Grice H. P. (1989): *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, Cambridge MA;

Lackey J. (2008): *Learning from Words. Testimony as a Source of Knowledge*, Oxford University Press;

Levinson S. C. (2010): *Pragmatyka*, (tłum. Ciecierski T., Stachowicz K.), PWN, Warszawa;

May J., Sinnott-Armstrong W., Hull J. G., Zimmerman A. (2010): "Practical Interests, Relevant Alternatives, and Knowledge Attributions: an Empirical Study", *Review of Philosophy and Psychology* 1: 265-273, DOI 10.1007/S13164-009-0014-3

Moore G. E. (1962): *Commonplace Book: 1919-1953*, London: George Allen & Unwin;

Pritchard D. (2005): "Contextualism, Skepticism, and Warranted Assertibility Maneuvres", w: *Knowledge and Skepticism*, Klein-Campbell, J., O'Rourke, M., Silverstein, H. (eds), MIT Press;

Sosa David (2009): „Dubious Assertion”, *Philosophical Studies* 146 (2), 269-272.

Werner M. (2005): "Must We Know What We Say?", *Philosophical Review* 114(2), 227-251;

Wieczorek R. (2010): *Kontekstualizm jako współczesna próba odpowiedzi na problem sceptycyzmu*, Uniwersytet Warszawski. Wydział Filozofii i Socjologii;

Williamson T. (2001): *Knowledge and Its Limits*, Oxford University Press.

Summary

In the paper I present and analyze the most common arguments in a favor of epistemic contextualism i. e. the thesis that the truth-value of a given knowledge report varies with the context of its attribution. I point out why these arguments seem to be unsound or unconvincing. I also appeal to recent empirical studies carried out lately by Joshua May, Walter Sinnott-Armstrong, Jay G. Hull and Aaron Zimmerman whose results suggest that the contextualists' intuitions concerning the evaluation of knowledge attributions are not so commonly shared among competent speakers and therefore probably false. It follows from the study that the most common evaluations we make contradict those predicted by the contextualists.

Key words: epistemic contextualism, justification, conversational implicature.

OLGA BIALER

Instytut Kształcenia Obcokrajowców
w Warszawie

AFIRMACJA ŻYCIA U LEVINASA

1. Samotność w separacji - jednostka buduje swoją tożsamość.

Twórczość Levinasa znana jest przede wszystkim jako *pean* na cześć Drugiego człowieka, a także jako wyjątkowa koncepcja skrajnej, kontrowersyjnej, wręcz utopijnej odpowiedzialności. I rzeczywiście, można się zgodzić, iż jest to rdzeń czy też myśl przewodnia jego filozofii. Warto jednak podkreślić, że punktem wyjścia do utworzenia tej nowej, już etycznej relacji z Drugim, jest właśnie prawdziwa samotność. Relacja z Drugim może bowiem zaistnieć tylko wtedy, gdy między ludźmi występuje autentyczna separacja. Aby wykluczyć jakąkolwiek formę totalności, Drugi musi być całkowicie innym i heterogennym.

Pojęcie samotności pojawia się już bardzo wcześnie w twórczości Levinasa. W pierwszym etapie, zwanym ontologicznym, jest ono związane z fenomenem hipostazy, czyli wyjściem ze stanu bezosobowego czuwania. Dzięki hipostazie zdobywamy władzę nad własną egzystencją i zaczynamy scalać się z w jedność ze swoim byciem. Barbara Skarga nazywa ten szczególny moment „spontanicznym wyłanianiem się prywatnego królestwa”, kiedy Ja zaczyna tworzyć samego siebie. Jak zauważa Skarga¹, Ja nie jest zdeterminowane przez jakąś istotę sobości, którą muszę w sobie odkryć. Można by powiedzieć, że Ja jest zmiennością, nieustannie się kształtuje, wciąż podlega modyfikacjom, czyli po prostu jest w drodze. Droga ta bierze zazwyczaj gdzieś swój początek, kiedy coś wytrąca mnie z marazmu, kiedy pragnę być właśnie sobą i siebie krok po kroku kształtować.

Analizy ontologiczne dotyczące hipostazy pojawiają się już w *Czasie i to co inne*, choć Levinas zajmuje się tam przede wszystkim problema-

¹B. Skarga: *Tożsamość i różnica. Eseje filozoficzne*. Kraków 1997, s. 267.

tyką czasu. Hipostaza, określona mianem pierwszej wolności, nie jest jeszcze wolnością woli, lecz zaledwie wolnością początku. Aby w ogóle zaistniała jakakolwiek wolność, musi przecież powstać byt, który, biorąc na siebie własną egzystencję, zyskuje w ten sposób pełną tożsamość. Paradoksalnie jednak im bardziej staje się samym sobą, tym bardziej jest samotny. Wychodzi ku byciu, ale znów powraca do siebie. Zamykając koło swej tożsamości, nie może się od siebie samego odseparować. Owa materialność Ja, czyli nieustanna konieczność zajmowania się wyłącznie sobą i troski o siebie, jest właśnie wysoką ceną, jaką płaci człowiek za pozyskanie samotożsamości.

Jak zauważa Tadeusz Gadacz², wolność, ta pierwsza wolność ontologiczna, staje się sposobem troski o samego siebie oraz rodzajem zdeterminowania przez własną materialność. To obarczenie nadaje ciężaru lekkiej z pozoru egzystencji w hipostazie - od siebie ucieczki nie ma. Ja jest teraz w pełni zaangażowane sobą i pochłonięte terażniejszością. Pierwsza wolność pokazuje tutaj swoją ciemną stronę - zamyka nas w naszej materialności, aby w rezultacie obciążyć nas nieustanną odpowiedzialnością za siebie.

Na etapie metafizycznym swej twórczości Levinas nie nawiązuje już do pojęcia hipostazy, lecz rozszerza i modyfikuje swoją wcześniejszą koncepcję, mówiąc mianowicie o separacji. Pojęcie separacji stosował on już w okresie ontologicznym w celu podkreślenia dystansu pomiędzy istniejącym a jego istnieniem. W przypadku hipostazy mamy do czynienia z prostym i bezpośrednim odniesieniem do istnienia. Spowodowane to było na pewno chęcią zerwania z tradycją heideggerowską, według której bycie jest pierwsze przed bytem. Natomiast fenomen separacji przedstawia byt w odniesieniu do świata. Nie jest to już jedynie identyczność natury logicznej bytu z samym sobą, lecz raczej samoidentyfikacja Ja następująca w wyniku pewnego procesu. Podczas separacji Ja dąży do bycia sobą, zamyka się we własnym świecie, przeciwstawiając się tym samym wszelkim groźbom totalizacji.

Dzięki tej zaborczej strukturze, usiłującej przyswoić wszystko, co obce. Ja zdobywa pełną tożsamość. Trzeba podkreślić, że Levinas nie

² T. Gadacz: *Wolność a odpowiedzialność. Rozenzweiga i Levinasa krytyka Hegłowskiej wolności ducha*. Kraków 1990, s. 206.

buduje koncepcji separacji na pojęciu świadomości, na jakiejś myśli ogarniającej samego siebie i dostrzegającej, że jest jakimś szczególnym bytem wśród wielu innych w jego otoczeniu. W procesie separacji mamy do czynienia z totalnym egoizmem Ja, skupieniem w swym domostwie, wręcz zwinieniem się w sobie (dlatego Levinas nazywa to inwolucją), a nie zrozumieniem bycia, jak u Heideggera. Dla Levinasa przeciwnie: rozumienie wymagające przedstawienia sobie własnej egzystencji jest pierwszym krokiem ku podporządkowaniu się idei racjonalności i totalności, wtopieniu się w to, co ogólne, zaś w konsekwencji ku utracie indywidualności i tożsamości. Separacja nie jest również, jak u Kartezjusza, czymś nieuchronnie danym w sposób fundamentalny, lecz ruchem ciągłego separowania się. Ruch ten przebiega po krzywej zwijającej się ku sobie i rozwijającej ku zewnętrżności totalnej, określanej przez Levinasa mianem „to samo”.

W samotności doświadczenie Ja jest bardzo bogate, obejmuje dwie podstawowe płaszczyzny: rozkoszowanie się światem (lub inaczej używanie) i zaspokajanie potrzeb, oraz życie ekonomiczne czyli pracę, posiadanie, wolność przedstawiania, wytwarzanie narzędzi i odkrywanie świata jako zbioru pokarmów.

2. Używanie - rozkoszowanie się życiem. Używanie realizuje się przez sam pobyt w świecie - poprzez korzystanie z rzeczy znajdujących się wokół nas. Rzeczy te stają się tym samym naszymi potrzebami. Z jednej strony, stanowią niezbędny czynnik życia, ale z drugiej strony, przynależą do porządku głodu i nasycenia, szczęścia i nieszczęścia. Zatem w potrzebie tkwi już antycypacja radości, przyjemności i zaspokojenia. Potrzeba jest stanem naturalnym: wie, czego chce i na ogół wie również jak to znaleźć. Pełni też ona dwojaką rolę: człowiek odkrywa w niej swoją niezależność od świata, ale też zdolność do przekształcania i podporządkowywania go dzięki pracy.

Pomimo, że to właśnie dzięki używaniu dokonuje się samoidentyfikacja Ja, na poziomie tym nie występuje jeszcze jakakolwiek refleksja czy element celowości. Rozkoszowanie się jest jedynie beztroskim i radosnym upojeniem się życiem, którego opis wydaje się być echem idealnego, biblijnego raj. Jest tylko bezpośredniość i delectatione się

teraźniejszością, po prostu czyste miłowanie codzienności, przy równoczesnym triumfie nad wyzyskiwanymi rzeczami.

Różni to zasadniczo Levinasa od Heideggera, dla którego codzienność nie stanowi autentycznego istnienia. Jest ona bowiem przepełniona nieustanną troską o przeżycie, jest byciem ku śmierci, w którym koncentrować się należy na pracy i działaniu, nie zaś na używaniu i smakowaniu. Według Levinasa natomiast, nie jestem wcale bytem ku śmierci, lecz takim, który gotów jest grać ze śmiercią, czasem troszcząc się o byt, a czasem lekkomyślnie nim szafując. Wątpliwe jest więc, by lęk o bycie i trwoga przed śmiercią, jak chce Heidegger, były strukturalnymi elementami egzystencji. Jednak ta nieuchronność śmierci jest zawsze w przyszłości i tylko w niektórych momentach kładzie się cieniem na egzystencji. W codziennym życiu rzadko jesteśmy przepełnieni tą myślą. Levinas ma również inne niż Heidegger rozumienie transcendencji - nie jest ono u niego przejściem od poziomu ontycznego do ontologicznego, lecz wyjściem poza bycie. To życie codzienne daje możliwość tworzenia, radość i cierpienie. Człowiek nie jest „bytem-ku-śmierci”, lecz bytem, który jeszcze nie umarł i który ma w separacji cieszyć się życiem i przygotować do spotkania z Drugim.

Istota Levinasowskiego egoizmu używania polega na braku jakichkolwiek cech użytkowości i świadomego odniesienia. Wykorzystywane dobra są czymś więcej niż jedynie narzędziami, czyli środkami: zgodnie z rabiniczną tradycją stanowią prawdziwą łaskę i radość życia. Anthony Beavers tak podsumowuje proces używania: „Levinas wyraźnie postuluje, iż w trakcie rozkoszowania nie tylko żyjemy z rzeczy dookoła, lecz także rzeczami. Kiedy jem chleb, w samym procesie jego spożywania, staje się on już częścią mojego ciała. Kiedy słucham «Sonaty księżycowej» Beethovena, podczas słuchania upajam się tą muzyką. Jestem więc przepełniony, wręcz nasycony tym, z czego jednocześnie żyję”³.

Jednakże ów nieomal rajski świat, w którym wszystkie nasze potrzeby są nieustannie zaspokajane, jest, z drugiej strony, światem ży-

³ A. Beavers: *Levinas beyond the Horizons of Cartesianism. The Inquiry into the Metaphysics of Morals*. New York, Peter Lang Publishing 1995, s. 84.

wiołu, a więc potencjalnego zagrożenia z zewnątrz. Podważa to tym samym pełną samodzielność Ja. To, co tak cieszy i raduje, stać się może przedmiotem troski, jednak nie ze względu na lęk przed utratą czy lęk fundamentalny, jak u Heideggera. Jeśli człowiek dostrzega możliwość zagrożenia własnej suwerenności przez żywioł, to nie dlatego, że życie jest marnością, lecz właśnie dlatego, że życie jest szczęściem. Niesłusznie powiada się zatem, iż szczęście jest brakiem cierpienia; jest odwrotnie - to cierpienie oznacza zanik szczęścia. Natomiast prawdziwa szczęśliwość polega nie na braku jakichkolwiek potrzeb, lecz właśnie na ich zaspokajaniu. Jest spełnieniem, którego nie jest w stanie odczuwać ktoś, kto generalnie odrzuca zmysłowość, czyli asceta. Albowiem przedkładając jakości duchowe nad cielesnymi, jest on już prawie martwy - żyje nie żyjąc.

3. Ciało i zmysłowość. Używanie wyraża taki sposób istnienia, w którym rozum pozostaje daleko w tyle. Przecież człowiek żyje przede wszystkim cielesnie w świecie, którego używa. Świat używania to bowiem pełny triumf ciała i zmysłowości. Cieleśność, tak silnie zaznaczona, wręcz wywyższona przez Levinasa, często spotyka się z niezrozumieniem w odbiorze. Największa trudność w lekturze *Całości i nieskończoności* ujawnia się w tych jej fragmentach, które poświęcone są analizom ludzkiej zmysłowości. Nierzadko zaś bywa tak, iż cały fenomen rozkoszowania się jest sprowadzony do prób jej uduchowienia. Tymczasem ciało i egoizm spontanicznej radości są dla człowieka początkiem jego zasadniczej tożsamości oraz nieustanną siłą samoidentyfikacji. Jednak cielesność nie mieści się w sferze myśli, lecz czucia. Levinas podkreśla: „Życie jest życiem czymś, jest szczęściem. Życie to doznawanie i czucie. Życie znaczy rozkoszować się”⁴.

Zmysłowe szczęście jest doświadczeniem najdogłębniej indywidualizującym człowieka, a tzw. potrzeby cielesne są potrzebami czysto ludzkimi. Tzw. używanie pełni również fundamentalną rolę w uwrażliwieniu na spotkanie z innymi ludźmi, gdyż właśnie dopiero zaspokojenie otwiera samotne Ja na słuchanie i pragnienie Innego.

⁴ E. Levinas: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, wstęp B. Skarga, tłum. M. Kowalska. Warszawa 1998, s. 124.

Nasze Ja jest cielesne i to cieleśnie przeżywa swój los. Czym zatem jest dla nas nasze ciało? Fenomenologia przyjmuje, że jest ono strukturalnym elementem naszego bycia oraz podstawowym czynnikiem Ja. Istota ciała jest jednak z wielu powodów wielce dwuznaczna. Poprzez ciało oddzielam się od otoczenia, ale równocześnie jest ono źródłem ewentualnych konfliktów z tym otoczeniem. Gdy ciało stawia opór mojej woli, gdy nie mogę sobie z nim poradzić, budzi ono mój najwyższy niepokój. Jest zatem moje i obce w momentach, gdy nad nim nie panuję. Jest przede mną, ale jest też mną; jest podmiotem i przedmiotem; widzi, a widząc czuje. I co najważniejsze, to dzięki niemu indywidualizuje się nasza zmysłowość - to jemu zawdzięczam możliwość doświadczania przyjemności, ale też przez nie poznaję przykrości i ból.

Ciało jest mocno ograniczone przez biologię, lecz rządzi nim przecież nie tylko fizjologia, a perspektywa biologiczna jest z całą pewnością zbyt wąska, by wytłumaczyć podstawowe fenomeny ludzkiego życia. Jak trafnie zauważa Levinas, dwuznaczność ciała ma też swój wymiar pozytywny, mianowicie jako źródło rozkoszowania się i radości życia. Według Levinasa ciało: „nie jest sposobem popadania podmiotu w niewolę, w zależności od tego, co nim nie jest, ale możliwością posiadania i pracy, dysponowania czasem, przewyciężenia samej inności tego, czym mam żyć”⁵.

Nie tylko ciągła troska i lęk przed śmiercią określają szkielet naszej egzystencji, zaś dostępne dobra pełnią nie tylko rolę Heideggerowskich utensyliów. Wszystko, z czego korzystamy, może również cieszyć.

Interesujące jest odwołanie się w tej kwestii do tradycji żydowskiej. Nie zna ona podziału na *sacrum* i *profanum*: nic, co jest naturalną czynnością czy właściwością człowieka, nie może być złe lub poniżające. Poniżają nas bowiem nie fizjologia czy codzienne potrzeby, lecz sprzeczne z Prawem (boskim) uczynki. Żydowska pobożność zachowuje jedność pomiędzy świeckością a świętością. Postawa ta nakazuje doceniać wszystkie dzieła Boga i strzec się przed pychą samowolnego decydowania, co jest w jego dziele święte, a co wstydlive i poniżające.

⁵ E. Levinas: *Całość i nieskończoność*, wyd. cyt., s. 127.

Wart uwagi jest też sposób traktowania dzieciństwa i dorosłości w judaizmie. Albowiem to dopiero dorosłość przynosi znajomość smaku życia w różnych jego przejawach: szczęścia i radości, strachu i straty. Kto tych wszystkich odcieni nie zna, ten - bez względu na zasłużony wiek i szeroką uczoność - pozostaje dzieckiem niezdolnym do odpowiedzialności czy chociażby poważnej rozmowy. Kto ascetycznie wyrzeka się cielesnych potrzeb, zwyczajnie grzeszy arogancją. Bohaterzy tradycyjnych opisów targani są wielkimi uczuciami i namiętnościami, nie-rzadko nawet rabini przerażają odbiorców swoją porywcznością, dumą i pożądaniem przyjemności. Lecz właśnie taka mądrość, zgromadzona w ciągu całego życia z różnych doświadczeń duszy i ciała, czyni człowieka naprawdę dorosłym.

Wydaje się, że analogicznie Levinas buduje koncepcję używania. To dzięki niemu dopiero dokonuje się proces samoidentyfikacji, człowiek zdobywa własną tożsamość, tak samo jakby przeszedł od dzieciństwa do dorosłości. Gdy już pozna życie w pełni, jest w stanie zauważyć innego człowieka i jego odmienność: inaczej smakuje codzienność, inne są jego potrzeby i sposób ich zaspokajania. Ma już gotowość do pojmowania, iż życie wszystkich nie przebiega identycznie, lecz za każdym razem zamknięte jest w wyraźnych granicach ludzkiej odrębności, której podstawami są indywidualna wola i charakter. Studiowanie różnorodności charakterów stanowi także jeden z istotnych elementów żydowskiej wiedzy o człowieku.

Levinas dość oryginalnie i dogłębnie przeanalizował cielesne bycie człowieka i jego rolę w budowie tożsamości Ja. Wątpię jednak, aby opisane doświadczenie używania były w stanie znieść ową dwuznaczność ciała. Ponadto sam Levinas podkreśla ulotność i nietrwałość rozkoszowania się. W rezultacie budzi to niepokój, że w każdej chwili nasze szczęście może zostać zburzone, a wraz z nim moja sobość.

I tak, moje ciało - podstawa tożsamości - jest jednocześnie tym, co tę tożsamość rozbija. Okazuje się zatem, iż wrażliwość ciała, w sensie jego podatności na zranienie, stanowi również ciemną stronę zmysłowości. Odkrywam, że nie tylko „ja chce lub mogę”, lecz także „coś może się ze mną stać”, że coś lub ktoś z zewnątrz może narazić moją beztro-skę na ból i rozczarowanie. Z jednej strony, Levinas postuluje teorię in-

tencjonalności używania, jednak zdecydowanie odcina się od jej Husserlowskiego pojmowania jako intencjonalności przedstawienia. Według Husserla, wszelka intencjonalność jest przedstawieniem lub na nim bazuje, wszelkie postrzeganie jest już postrzeganiem rzeczy postrzeganej. Natomiast w używaniu istnieje realna zewnętrzność, którą stanowi świat potwierdzany przez ciało. To właśnie cielesność, według Levinasa, podważa Husserlowski prymat przedstawienia - zanim człowiek ukonstytuuje sobie świat w świadomości, ten świat już go żywi, już z niego żyje. Co więcej, czucie miesza się w używaniu z tym, co się czuje. Tymczasem dla Husserla wrażenia zmysłowe są nie tylko tym, co się czuje - są samym czuciem. W konsekwencji, dla Levinasa Husserlowska zmysłowość zawsze podlega obiektywności, stając się poznaniem i wiedzą. Zaś autentyczna zmysłowość to radość w korzystaniu ze świata, w którym się zanurzamy, to sposób używania żywiołu. Dlatego też zmysłowość przynależy do porządku czucia, czyli afektywności, a nie myśli. Nie daje się tym samym zredukować do jakiegokolwiek struktury intencjonalnej.

W swej fenomenologii Levinas podkreśla transcendentálną funkcję zmysłowości: zmysły dostarczają tylko i wyłącznie wrażeń, nigdy nie są najpierw poznane, lecz przeżywane. Zmysłowości nie możemy więc zredukować do obiektywności czy myślenia. Levinas przyznaje przy tym, że to Kantowi zawdzięczamy przywrócenie należnej rangi zmysłowości, a przede wszystkim oddzielenie jej od intelektu.

4. Życie ekonomiczne - dom i praca. Do pełnego ukształtowania się autonomii i tożsamości jednostki nie wystarczy jednak sama sfera zmysłowości. Etap rozkoszowania się musi zostać uzupełniony przez obszar życia ekonomicznego, który umacnia proces separacji, a jednocześnie przygotowuje powoli do relacji metafizycznej z Drugim.

Jednak dlaczego człowiek opuszcza rajski poziom beztroski i używania? Ponieważ nie jest w tym świecie całkowicie niezależny - od początku przecież jego szczęście jest zagrożone ze strony żywiołu. Niepewny owego niebezpieczeństwa z zewnątrz, próbuje przewyciężyć tę obcość poprzez pracę, umożliwiającą posiadanie rzeczy oraz świadomość, tworzącą przedstawienia.

Zaistnienie relacji metafizycznej niemożliwe jest bez obszaru życia ekonomicznego, jednak i ten etap nie wystarczy. Niezbędne jest bowiem domostwo jako miejsce bezpiecznego azylu, skupienia i zbierania sił, ale także miejsce bliskiego spotkania z Drugim. We własnym domu mamy wybór: możemy w nim zostać, zamknąć się przed światem i celebrować samotność, ale też, co podkreśla Levinas, to nasza gościnność otwiera drzwi na świat i rodzi pragnienie Innego.

Przebywając w domu człowiek czuje się bezpiecznie i pewnie - chroniony przed zagrożeniami płynącymi ze strony zewnętrznych żywiołów, bo przecież jest u siebie. Jak jednak zaznacza Levinas, dom nie jest celem naszej aktywności życiowej, lecz raczej jej początkiem, a więc warunkiem. Dom jest bowiem, jako miejsce wyjątkowe, naszym punktem odniesienia, z którego wychodzimy na spotkanie ze światem, a następnie do niego wracamy. Z pewnością nie jest też naszym celem zamykanie się przed wszystkim w swoim domostwie. To właśnie spędzanie niezbędnego czasu w domu jest początkiem zaistnienia kontaktu ze światem, chociaż nie będzie to już tak bliski i bezpośredni kontakt, jakiego doświadczaliśmy podczas używania. Levinas podkreśla: „Szczególna rola domu nie polega jednak na tym, że jest on celem ludzkiej aktywności, ale na tym, że jest jej warunkiem i w tym sensie początkiem”⁶.

I znów warto przywołać Heideggera. Obydwaj myśliciele poświęcili bowiem kwestii domu i zamieszkiwania szczegółowe rozważania, czyniąc domostwo nieodłącznym składnikiem życia ludzkiego. Heidegger odwołuje się do znaczenia niemieckiego słowa *bauen*’, „dawne słowo *bauen* (budować), do którego przynależy *bin*, dopowiada: *ich bin, du bist* oznacza: ja mieszkam, ty mieszkasz. Sposób, w jaki ty jesteś i w jaki ja jestem (*du bist und ich bin*), sposób, w jaki my ludzie, jesteśmy na Ziemi, to *bauen* - zamieszkiwanie”⁷.

Jednak ponownie obu filozofów różnią kwestie podstawowe: wszak samo pojęcie bycia nie jest dla Levinasa tożsame z troską. Poza tym Levinas obawia się, iż w opinii Heideggera zauważyć można wyraźne

⁶ E. Levinas: *Całość i nieskończoność*, s. 177.

⁷ M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć*, wstęp i tłum, K. Michalski. Warszawa 1977, s. 318.

motywy pozwalające interpretować dom jako miejsce kultywowania „szlachectwa krwi i miecza”. Od pierwszych więc słów w rozdziale o domostwie Levinas przeciwstawia się interpretacjom Heideggera. Albowiem dom, według Levinasa, nie może stanowić jednego ze zwykłych narzędzi, którymi posługujemy się w codziennym życiu. Jest czymś więcej niż budynkiem chroniącym nas przed zagrożeniami ze strony żywiołu. Nie jest też jedynie celem do którego dążymy, aby uzyskać satysfakcję z jego posiadania. Dom jest mianowicie miejscem szczególnym i uprzywilejowanym; miejscem, w którym celebруем naszą intymność i prywatność. W nim możemy być naprawdę u siebie i dla siebie, znajdujemy w nim ucieczkę od świata, ale również to z niego ku światu wychodzimy. Jest zatem bardziej warunkiem naszej aktywności niż jej skutkiem.

Można jednak spojrzeć na dom z innej strony - jest to przecież miejsce, które od naszych narodzin determinuje bieg życia; miejscem, które zaczyna mieć nad nami władzę, podobnie jak inne posiadane przez nas dobra. Można by rzec, iż nas zniewala i ogranicza. Czy wobec tego, aby zbudować własną tożsamość nie należałoby opuścić swojego miejsca zamieszkania? Nie znajdujemy na to pytanie łatwej odpowiedzi, jednak zarówno u siebie w domu, jak i poza nim jesteśmy w stanie przekroczyć nasz próg samotności. Tak samo tu jak i tam mogą odciąć się od świata i pozostać tylko dla siebie. I odwrotnie - domostwo może być również miejscem naszej gościnności i spotkania z innymi. Przebywanie w domu nie jest więc takie jednoznaczne. Aczkolwiek dom nabiera wyjątkowego znaczenia dopiero wtedy, gdy go stracimy lub zostaniemy z niego wygnani.

5. Sfery kobiecości - czy kobieta jest jedynie metaforą? To, że dom jest gościnny, ciepły i przytulny, zawdzięczamy (cichej) obecności kobiety. W etyce Levinasa nie chodzi chyba jednak o przykucie empirycznych osób do stereotypów związanych z ich płcią. Wydaje się raczej, że zarówno męskość jak i kobiecość są kategoriami metafizycznymi, a nie normami postępowania. Jednakże temat ten stał się przedmiotem rozległej dyskusji wśród komentatorów. Zastanówmy się zatem, jaka jest rola kobiecości w filozofii Levinasa, oraz jak wielce tradycja i religia miały wpływ na jej postrzeganie. Warto jednak zauważyć, że w

filozofii Levinasa różnica płciowa występuje w wielu innych kontekstach. W różnorodnych dziedzinach oznacza podział tego, co ludzkie, na dwa aspekty. O ile termin „męskość” pojawia się niezwykle rzadko - jest jakby przezroczysty - o tyle kobiecość odnosi się nie do tego, co męskie, lecz do tego, co generalnie ludzkie. Podział ten przejawia się rozmaicie w trzech różnych obszarach: w domu, w relacji erotycznej, oraz w relacji z Drugim.

Po raz pierwszy kobiecość pojawia się w doświadczaniu separacji. Dom jest gościnny, gdyż zamieszkuje go ktoś, kto mnie w nim przyjmuje. Zawłaszczanie świata oraz praca, to według Levinasa esencja męskiego ducha, natomiast łagodność i opieka nad domem charakteryzować mają kobiecość. Oczywiście należy przypomnieć, iż obie kategorie są kategoriami metafizycznymi, a nie normami postępowania.

Po raz drugi kobiecość i męskość występują w relacji erotycznej. Mężczyzna reprezentuje w niej samotność, która otwiera się ku innemu, zaś kobieta tajemniczość i dwuznaczność: wabi i wymyka się jednocześnie. Ponieważ twarz kobiety odsyła poza samą twarz, obok szczerości zostawia również przestrzeń dla gry i nieświadomości.

Po raz trzeci podział na płcie pojawia się w relacji etycznej. O ile miłość rozpościera wymiar intymności, o tyle relacja z Drugim otwiera wymiar wysokości. Najważniejsza bowiem pozostaje w niej odpowiedzialność wobec innego człowieka, który jest zarówno moim nauczycielem i mistrzem, jak i ubogim, sierotą i wdową, czyli kimś, kto potrzebuje mojej pomocy. Natomiast relacja erotyczna ma wymiar etyczny wówczas, gdy nie polega na wzajemnym uzupełnianiu się. Dzieje się tak z kilku powodów: uzupełnianie się jest relacją symetryczną, totalizującą i zachodzącą pomiędzy rzeczami.

Wśród komentatorów istnieje jednak dyskusja, związana ze stosowaniem przez Levinasa pojęcia kobiecości: czy odnosi się ono do empirycznie istniejącej kobiety, czy też używane jest w sposób metaforyczny? W tym ostatnim przypadku przypisuje się kobiecie stereotypowo przykute do niej atrybuty jej płci, jak skromność, nieśmiałość czy łagodność. Jeśli jednak ostatecznie zgodzimy się, iż kobiecość funkcjonuje u Levinasa jako metafora, to dzieje się tak dlatego, że to realne kobiety stały się inspiracją. Wywodzi on bowiem ten wizerunek aż od po-

staci kobiet biblijnych. Chcąc dostrzec bogactwo i zróżnicowanie tej wizji, warto wziąć pod uwagę rolę, jaką obie płcie pełnią w tradycji żydowskiej.

Nawiązania biblijne do „cudzoziemca, wdowy i sieroty” skłaniają, aby identyfikować się z tymi, którzy znajdują się w największej potrzebie i oczekują naszej pomocy. Wdowę i sierotę łączy również z kolei podobny niedostatek: u boku żadnej z nich nie stoi mężczyzna. Gdyby zaś odnieść tę biblijną trójkę generalnie do mężczyzny, kobiety i dziecka, przeoczylibyśmy unikatową cechę wiążącą te osoby. W tradycji żydowskiej nawiązania do „obcego, wdowy i sieroty” nie są zwyczajnymi metaforami. Osoby te wymagają od nas specjalnego traktowania właśnie dlatego, że brak im ochrony i wsparcia, że są najbardziej bezbronni. Natomiast jeśli byśmy zaakceptowali koncepcję substytucji Perperzaka, stracilibyśmy to biblijne echo. A zatem można przyjąć, że Levinas odnosi swoje uwagi do konkretnych postaci kobiecych.

Wizja kobiecości przedstawiona w rozdziale o domu w „Całości i nieskończoności” jest uderzająco podobna do tej z tradycji rabinicznej. Podsumowuje ją Levinas w eseju *Judaizm, i kobieta*. W eseju tym Levinas prezentuje charakterystyki kobiet przypisane do poszczególnych postaci ze *Starego Testamentu*, żony patriarchów, jak Sara, Rebeka, Rachela czy Lea, oraz prorokinie jak Ruth, Miriam czy Ester. Opisy te nie są stereotypowe: są zróżnicowane i wyjątkowe w takim samym stopniu, co wyliczane kobiety. Nie są to bowiem kobiety, które stały z boku, podczas gdy ich mężowie tworzyli historię. One same czynnie angażowały się w bieg wydarzeń, przyczyniając się do powstania historii powszechnej, nie tylko judaizmu.

W powyższym eseju wahanie pomiędzy pojęciami „kobiecość” i „kobieta” sugeruje, że kobiecość nie stanowi jedynie etykiety dla kolekcji pewnych cech kobiecych. Oznacza ona również kobiecą płć. Kobieta to czysta łagodność, którą nie kusi walka i podbój. Levinas cytuje *Talmud* twierdząc, że „dom jest kobietą”. Należy tu zaznaczyć, że zgodnie z prawem talmudycznym kobiety pozbawione są możliwości zostania sędzią czy nawet tylko świadkiem w sądzie, co z założenia prowadzi do wykluczenia kobiet ze sfery życia publicznego. Choć z dru-

giej strony, właśnie tam można znaleźć najstarsze ślady szacunku dla godności i prawnego statusu kobiet.

Bardziej ortodoksyjne odłamy judaizmu do tej pory afirmują wyraźny podział na dwie sfery: publiczną, zarezerwowaną dla mężczyzn, i prywatną jako domenę kobiet. Opozycja ta bowiem zachowuje historyczny, zgodny z tradycją podział na role typowo kobiece i typowo męskie. Kobiety są orędowniczkami serca, zaś mężczyźni - prawa. Jednak ani Levinas, ani jego religia nie umniejszają rangi życia domowego, gdyż to ono właśnie umożliwia relację etyczną. Można by nawet rzec, że kobieta staje się dla mężczyzny niezbędną.

6. Relacja erotyczna - interpretacje. Według Levinasa, wzajemna relacja erotyczna między kobietą a mężczyzną nie jest celem samym w sobie, nie jest pozbawiona elementu intencjonalności. Co prawda, wypowiada się on pozytywnie o samych przyjemnościach, jakie czerpiemy z miłości, ale z drugiej strony podkreśla wielokrotnie, że w związku dwojga ludzi to macierzyństwo jest najważniejsze. Relacja erotyczna dopełnia relację etyczną, aby poprzez macierzyństwo, a specyficznie narodziny syna, sięgać w stronę nieskończoności. W świetle krytyki Levinasa pod adresem Heideggera, iż ten zauważa jedynie użytkowe znaczenie rzeczy, a nie docenia radości płynącej z korzystania z nich, ironiczny wydaje się sposób, w jaki Levinas postrzega miłość. Co prawda pozwala na beztróskie cieszenie się nią, ale zdecydowanie kładzie nacisk na aspekt przyszłości i celowości, nie zaś teraźniejszości.

W swojej książce *Menstrual Purity* Charlotte Fonrobert zarzuca jednak Levinasowi, iż nie jest on w stanie postrzegać kobiet inaczej niż w powiązaniu ich z mężczyznami jako żony, matki i córki, gubiąc ich jednostkową tożsamość i wyjątkowość. I rzeczywiście, trudno się nie zgodzić, że Levinas tworzy w obrębie ram wyznaczonych przez *Biblię*, nawet jeśli nie zdaje lub nie chce zdawać sobie z tego sprawy. Co więcej, dzieje się tak przecież pomimo, że *Biblia* pokazuje wachlarz najróżniejszych postaci kobiecych.

Feministyczne interpretacje Levinasa podzieliły się w trakcie odczytywania jego analiz miłości: z jednej strony, chwali się go za samo już dostrzeżenie momentu czystej przyjemności w relacji erotycznej, lecz z drugiej strony podkreślają, że priorytetem jest w niej wydanie na

świat potomka, a precyzyjniej - syna. Według Levinasa, relacja erotyczna pozostaje dwuznaczną mieszkanką transcendencji (kobieta umożliwiającą mężczyźnie) oraz immanencji (powrót do siebie). Miłość stoi na krawędzi transcendencji i immanencji, albowiem twarz ukochanego wskazuje już na przyszłość - dziecko, które ma przyjść. I wreszcie dwuznaczność miłości polega na tym, że Drugi może pojawić się jako obiekt potrzeby przy jednoczesnym zachowaniu pełni swojej odmienności.

Levinas przedstawia nam zatem koncepcję, w której kobieta znajduje się zarówno przed etyką, jak i po etyce. Przed etyką, ponieważ kobieta jest warunkiem jej zaistnienia - przygotowuje dom, aby mężczyzna mógł wyjść z niego ku światu; i po etyce, w relacji erotycznej jako obietnica potomka. Zawsze jednak kobieta pozostaje poza etyką.

Relacja z ukochaną przypomina nieco relację z dzieckiem: podobnie jak dziecko, kobieta jest przedstawiana jako lekko nieodpowiedzialna, kokieteryjna, a nawet trochę głupia, z pewnością zaś niedojrzała. Tak więc, w imię różnicy płciowej i zachowania inności, Levinas umieszcza obu aktorów sceny miłosnej w jasno określonych rolach, przy czym to kobieta pełni rolę ciemniejszego charakteru. Opisy kobiecości w relacji erotycznej służą pokazaniu, jak bardzo nie dojrzała ona do udziału w relacji etycznej. Miłość potrzebuje intymności, pozostaje więc poza sferą publiczną i wyklucza obecność Trzeciego. Para jest skoncentrowana wyłącznie na sobie.

Mimo, że radykalna etyka Levinasa daje taką nową wizję świata, która mogłaby nawet odpowiadać wizji feministycznej, pozostaje ona ślepa na swój mizoginizm. Należy jednak pamiętać, że wizja kobiecości zawarta w *Całości i nieskończoności* jest raczej skomplikowana: postacie kobiet nie są bowiem jedynie rezultatem patriarchalnej perspektywy, lecz również w znacznym stopniu wpływu religii i tradycji, w której się Levinas wychował.

Lucy Irrigaray sprzeciwia się redukcji kobiety do roli instrumentalnej, służącej jedynie za środek do celu: warunek zaistnienia nowych możliwości dla innych, ale nie dla siebie samej. W relacji erotycznej natomiast kobieta traktowana jest raczej jako przedmiot, a nie podmiot, a w najlepszym świetle pobłażliwie niczym dziecko. Levinas próbował bronić się przed podobnymi zarzutami, interpretując kobietę metafo-

rycznie. Przypomnijmy, że wspiera go z zaangażowaniem Adrian Peperzak⁸, którego zdaniem kobieca obecność w domostwie jest metaforą dyskretnej i milczącej obecności dwojga kochających się ludzi. To właśnie ta obecność tworzy szczególny klimat intymności niezbędny do tego, by zwykły budynek stał się domem.

Według Irrigaray, etyka Levinasa nie jest dość radykalna, aby wziąć pod uwagę zróżnicowanie płciowe. Poza tym postrzega kobietę niezwykle stereotypowo - jako skromną, uległą i opiekuńczą, lub też uwodzącą i tajemniczą.

Claire Elsie Katz podważa podobne argumenty Irrigaray: „Podstawowy zarzut Irrigaray dotyczy tego, że Levinas nie zdaje sobie też sprawy, że jego prace mogły zostać napisane jedynie z perspektywy mężczyzny. Irrigaray rzeczywiście nie myli się, iż jego opisy kobiecości zakładają wybitnie męski punkt widzenia. Jednakże nie tylko jest on tego w pełni świadomy, ale również jego projekt zależy od takiej właśnie perspektywy. Co więcej nie chodzi tylko o płć Drugiego, lecz także o tożsamość płciową podmiotu dyskursu”⁹.

Najbardziej znaczący esej Irrigaray *The Fecundity of the Caress* poświęcony jest właśnie analizie Levinasowskiej koncepcji miłości. Według autorki, mimo że koncepcja ta może wydawać się radykalna, pozostaje ona ślepa na własne ograniczenia. Irrigaray podważa mianowicie założenie, iż wartość miłości tkwi w jej użyteczności. W relacji miłosnej każde z kochanków ma pełnić specyficzną dla siebie rolę: mężczyzna jest stroną aktywną i zdobywającą, podczas gdy kobieta - stroną pasywną i czekającą. Jednak tylko kobieta może podarować mu syna, który umożliwi osiągnięcie transcendencji. Zatem to on korzysta z tej relacji, zaś uwiedziona kobieta stanowi jedynie pomost między ojcem a synem. Kobieta własnym kosztem wiedzie mężczyznę ku relacji z Drugim, sama pozostając natomiast bez podmiotowości, poza etyką i relacją z Bogiem.

Clare E. Katz docenia krytykę Levinasa przez L. Irrigaray: „Irrigaray krytykuje projekt Levinasa, uderzając aż w jego podstawę, czyli struk-

⁸ A. Peperzak: *To the Other: an introduction to the Philosophy of Levinas*. Indiana University Press 1993, s. 158

⁹ C. E. Katz: *Levinas, Judaizm and the Feminine*. Indiana University Press 2003, s.69.

ture relacji erotycznej. To mianowicie, że relacja ta nie pozwala na przejście do transcendencji oraz to, jak specyficzną funkcję przyznaje ona synowi. Ponadto ujawnia ona istotne ograniczenia projektu Levinasa, to mianowicie, że wyklucza on inną od swojej charakterystykę relacji erotycznej. Do tego momentu argumentacja Irrigaray wydaje się kompleksowa, adekwatna i nie do odparcia”¹⁰.

Mimo to jej krytyka wykazuje trzy istotne braki, na które zwraca uwagę Katz. Po pierwsze, pojmuje ona relacje etyczną i erotyczną w sposób, który ostatecznie, po wyciągnięciu wniosków, może okazać się niepożądany nie tylko dla samej Irrigaray. Mianowicie, według Levinasa, relacja z Drugim jest asymetryczna, więc odwzajemnianie podważyłoby całą jego koncepcję etyki. Dlatego też jakakolwiek sugestia, iż erotyka powinna być włączona do etyki, naruszyłaby całą konstrukcję. Wątpię bowiem, aby partnerzy w miłości byli zadowoleni z tak radykalnej wersji asymetrii, w której tylko jedna ze stron oddaje się drugiej bezwarunkowo, nie oczekując niczego w zamian. Po drugie, Levinas nie wydaje się mieć na celu pozbawienia kochanków radości i przyjemności w przeżywaniu miłości. Martwi go jednak to, że zakochana para ma naturalną tendencję do zamykania się w swoim własnym świecie. Dziecko służy więc rozdzieleniu zbyt mocnych więzów, a następnie skierowaniu uwagi na zewnątrz i w przyszłość. Po trzecie, Irrigaray pomija istotny aspekt wpływu żydowskich korzeni na projekt Levinasa, choć sam Levinas zarówno zakładał, jak i miał nadzieję, że ów wpływ nie stał się zbyt istotną cechą jego filozofii.

W jaki zatem sposób judaizm odnosi się do tematyki miłości? Judaizm utrzymuje, że podstawowym celem relacji erotycznej jest wypełnianie przykazania o pomnażaniu się. Lecz z drugiej strony, istnieje też przykazanie dotyczące konieczności dawania przyjemności swojej żonie, zapisane oficjalnie w kontrakcie małżeńskim i odczytywanym na głos do dziś dzień. Należy zaznaczyć, że przykazanie to dotyczy tylko mężczyzn. Jest wielce prawdopodobne, iż ambiwalencja religii żydowskiej w tej kwestii odcisnęła znaczące piętno na koncepcji Levinasa. Tym bardziej, że w powyższym świetle może się też okazać, że Levinas metaforycznie mówi o chęci przedłużenia narodu żydowskiego.

¹⁰ Ibid., s. 69-70.

6. Rodzicielstwo: etyka płodzenia, macierzyństwo i ojcostwo. W relacji etycznej Levinas wydobywa różnicę między etycznością pragnienia a etycznością Twarzy. Relacja erotyczna - w której inność jest kobiecością - otwiera wymiar intymności, inny jest Drugim, z którym jestem na „ty”, Drugim w sensie Buberowskim. Natomiast relacja etyczna otwiera wymiar wysokości i odpowiedzialności, w którym to Inny nie objawia się w swojej kobiecości (nawet jeśli rzeczywiście jest kobietą), nie posiada bowiem określonej płci. W opisie tej relacji Levinas przywołuje dwie metafory rodzinne: braterstwo i macierzyństwo. Macierzyństwo symbolizuje tutaj obecność odpowiedzialności w samej cielesności żywego ciała. Macierzyństwo może charakteryzować każdy podmiot, o ile jego ciało jest ożywione, o ile ma wymiar psychiczny.

Relacja erotyczna zawiera w sobie zarówno pragnienie, jak i potrzebę, choć jednocześnie Levinas wyraźnie rozdziela te dwa elementy, przypisując owej różnicy znaczący ciężar metafizyczny. Zdaniem Levinasa, równoczesność potrzeby i pragnienia, czyli pożądania i transcendencji, stanowi właśnie o oryginalności erotyki, która w tym sensie staje się czystą dwuznacznością. Moment potrzeby w pragnieniu erotycznym jest przede wszystkim owym miejscem w immanencji podmiotu, w którym objawiać się może transcendencja innego człowieka. Dzięki temu, że miłość jest jednocześnie potrzebą jak i pragnieniem, staje się tym samym miejscem uprzywilejowanym, w którym człowiek zyskuje wymiar etyczny.

Pragnienie oraz potrzeba nie wykluczają się wzajemnie, zaś różnica między nimi ma charakter metafizyczny: o ile potrzeba należy jeszcze do porządku bycia, o tyle pragnienie wykracza poza bycie, ku Innemu i ku transcendencji. Relacja erotyczna najdobitniej ze wszystkich doświadczeń ludzkich spaja owe dwa elementy. Najistotniejsze w tej relacji jest bowiem to, iż podmiot pragnąc, wychodzi od siebie, zwracając się ku Innemu, nawet jeśli początkowo kieruje się jedynie przyjemnością. Levinas opisuje to następująco: „Otwarcie to polega na ryzykownym odkryciu siebie, na szczerości, na przerwaniu wewnętrzności i po-

rzuceniu wszelkiego schronienia, na wystawieniu się na wstrząs, na podatności na zranienie”¹¹.

Dopiero w pragnieniu inności czy też tajemnicy, w której to podmiot zostaje wydany Innemu w całej swojej kruchości i podatności na zranienie, nawiązuje się relacja z Drugim, czyli prawdziwa bliskość. Należy zaznaczyć, iż również Twarz Drugiego uspołecznia odseparowany podmiot, zaś właściwy tej relacji wymiar wysokości wydaje się ważniejszy. Choć jeszcze w *Całości i nieskończoności* Levinas stawia erotykę na równi z relacją etyczną, budując erotykę na analogii pragnienia erotycznego oraz metafizycznego, to już w *Inaczej niż być...* objawienie Tworzy Drugiego przybiera charakter bolesny, wręcz traumatyczny, wydobywając tym samym przymiot kruchości.

W płodzeniu podmiot, niezdolny do separacji, dokonuje narcystycznej projekcji siebie na dziecko, zaczynając traktować je niczym swoją własność. Miłość pozostaje jednakże jedną z głównych figur uspołecznienia, dającą mianowicie podstawę życiu rodzinnemu. Relacja etyczna natomiast tworzy fundamenty życia politycznego, czyli uspołecznienia w formie państwa. Warto jednak zaznaczyć, iż oba te sposoby uspołecznienia przebiegają zupełnie niezależnie od siebie. W taki właśnie sposób Levinas przechodzi od relacji etycznej do budowy instytucji państwowych, postrzeganych przez Levinasa najchętniej w wersji liberalnej.

Warto podkreślić, że wizja rodziny u Levinasa w istotny sposób różni się od spopularyzowanej przez kulturę masową wersji Freudowskiej. U Freuda to rodzice są pierwszymi ludźmi, z którymi styka się dziecko. Wydaje się, iż takie podejście do kwestii rodziny wydaje się najbardziej naturalne i to nie tylko dlatego, że nasza kultura wręcz przesiąknięta jest Freudyzmem. Rodzice istnieją przecież wcześniej niż dzieci i dlatego właśnie uspołecznienie przybiera formę pierwotnej socjalizacji, czyli po prostu wychowania dzieci przez rodziców. Co więcej, rodzina staje się nie tylko miejscem narodzin dziecka, lecz również miejscem narodzin jego sumienia, które tworzy się co prawda w opozycji do *libido*, ale jednocześnie w nierozzerwalnym związku z seksualnością.

U Levinasa natomiast uspołecznienie w formie rodziny przebiega w zasadniczo inny i, trzeba przyznać, dość oryginalny sposób. Podmiot

¹¹

E. Levinas: *Inaczej niż być lub poza istotą*, tłum. P. Mrówczyński. Warszawa 2000, s. 85.

etyczny jest u Levinasa zawsze i od razu dorosły, co ma z pewnością związek z tradycją i religią żydowską. I dlatego też pierwszymi znaczącymi Innymi nie mogą być już rodzice, lecz postać kobiety, dopiero później zaś następują narodziny dziecka. Etyka Levinasa jest bowiem etyką dorosłych, co w konsekwencji oznacza, iż rodzina nie jest już naturalnym gruntem, w którym się dorasta, lecz jednostką społeczną, którą trzeba dopiero samemu stworzyć.

Zatem idea stwarzania wydaje się ważniejsza od naturalnej oczywistości rodziny. To właśnie dzięki tworzeniu i budowaniu możliwe staje się zapoczątkowanie czegoś autentycznie nowego, a nie jedynie przekształcanie tego, co już zastane, zarówno przez powielanie jak i bunt. Zauważmy tutaj, że nie po raz pierwszy filozofia Levinasa przybiera ostrze antyholistyczne, wyrażając pierwszeństwo etyki nad ontologią, bytu nad byciem, a jednostki nad zbiorowością.

Inność dziecka jest już trzecią formą, po relacji etycznej i miłości, uspołecznienia wobec Innego, zaś na samą etyczność rodziny składają się zarówno pragnienie erotyczne, jak i równie istotne płodzenie. Levinas zdaje się bowiem sugerować, iż związek pragnienia z płodnością jest nierozzerwalny. A zatem być może zasadne w tym świetle stają się zarzuty krytyki feministycznej odnośnie do tezy, że kobieta stanowi w filozofii Levinasa jedynie środek do właściwego celu, czyli dziecka, a wobec tego chęć posiadania potomstwa jest źródłowym sensem miłości. Przytoczmy tu słowa samego Levinasa: „W ojcostwie pragnienie, które jako Pragnienie pozostaje niezaspokojone - to znaczy pozostaje dobrocią - znajduje spełnienie. Nie może spełnić się przez zaspokojenie. Pragnienie spełnia się wtedy, kiedy płodzi byt dobry, kiedy jest dobrocią nad dobrociami”¹². Jak również: „Ojcostwo jest relacją z obcym, który, choć pozostaje obcy, choć jest innym człowiekiem [...] jest mną. Relacja ta wiąże moje Ja ze sobą, które nie jest mną. [...] W samym istnieniu pojawia się wielość i transcendencja. Transcendencja, której nośnikiem nie jest już Ja, ponieważ syn nie jest mną, a jednak ja jestem moim synem”¹³.

¹² E. Levinas: *Całość i nieskończoność*, wyd. cyt., s. 329.

¹³ Ibid., s. 335.

Ojcostwo jest więc również relacją niesymetryczną, a także sposobem na transcendowanie siebie w czasie, nawet poza własną śmierć. Ojcostwo oznacza relację z przyszłością oraz bezwzględną troskę o Innego, a tym samym odpowiedzialność za własną przyszłość. Choć równocześnie warto zauważyć, iż pokrewieństwo biologiczne co prawda odsłania bliskość tej relacji (w pewien sposób Levinas mówi o byciu własnym dzieckiem), lecz z drugiej strony, zasłania inność Drugiego, gdyż w potocznej opinii pojęcie przyczyny jak i pojęcie własności (Ja posiadam własne dziecko) wydają się adekwatne.

Józef L. Krakowiak w swojej książce *Tragizm ludzkiej egzystencji jako problem filozoficzny* postuluje, iż nie wolno nam analizować etyki Twarży Levinasa z pominięciem rosyjskiej, jak i prawosławnej kultury. Levinas wychowany był, co prawda, w tradycji judaistycznej, lecz nie należy zapominać o jego silnym związku z kulturą rosyjską, z którą zetknął się po raz pierwszy jeszcze w okresie dzieciństwa, a zinterpretował twórczo dopiero w kontekście Holocaustu. Krakowiak odczytuje etykę Drugiego Levinasa, nawiązując do najwybitniejszych twórców rosyjskiej literatury: Tołstoja, a zwłaszcza Dostojewskiego. Wychodzi on od problematyki śmierci i cierpienia, pojawiających się w *Całości i nieskończoności*, przede wszystkim w podrozdziale *Wola i śmierć*. Levinas stawia w niej mianowicie tezę, iż śmierć staje się zrozumiała dopiero w kontekście społecznym, a więc w relacjach międzyludzkich. Dla Levinasa bowiem śmierć nie jest strachem przed nicością, lecz przed przemocą - pozostaje nam bowiem czas, by w sytuacji totalnej bierności odnaleźć swój osobisty sens. Warto spostrzec, iż Levinas jeszcze raz broni tu powagi dobroci, jak również wskazuje, że to właśnie w obliczu cierpienia zdajemy najwyższy egzamin z wolności, ćwiczymy się w cierpliwości oraz w świadomym byciu tu i teraz.

Levinas sprzeciwia się koncepcji, wedle której tworzenie instytucji społecznych, politycznych czy technicznych oraz szeroko pojęta twórczość i aktywność ludzka nadają życiu sens przeciwko śmierci. Zabezpieczają one co prawda pośrednio przed wymiarem śmierci, lecz jednocześnie tracą wymiar jednostkowości i wyjątkowości istoty ludzkiej. Odwołuje się natomiast do rodziny jako wspólnoty osobowej, będącej ponad powszechnością. To w ramach rodziny oraz dzięki płodności,

która ma u Levinasa charakter pozapaństwowy, możemy sensownie przeżyć własną śmierć. Krakowiak zauważa, iż postać księcia Myszkina z *Idioty* jest idealnym odzwierciedleniem etyki Drugiego, albowiem dzięki dobroci jest on w stanie pokonać własną śmierć. Przy czym Levinas idzie dalej i wygłasza ideę pokonania śmierci poprzez płodzenie, w którym to urzeczywistnia się wiecznie młode życie. Relacja z dzieckiem ustanawia bowiem stosunek z nieskończonym czasem. Dzięki płodzeniu zachowany zostaje również pluralizm społeczny i niezastępowalność jednostki w opozycji do bezosobowego rozumu praktycznego i abstrakcyjnej etyki (jak choćby u Platona, Hegla lub Kanta) - a więc to, na czym tak bardzo zależało Levinasowi.

Z perspektywy etyki Twarzy Levinas polemizuje tu ponownie z szeroko pojmowaną filozofią kultury, społeczeństwa, państwa i technicznych wytworów pracy człowieka. Jednocześnie zaś w swej etyce płodzenia Levinas nawiązuje do Bergsona i jego filozofii twórczej ewolucji życia oraz koncepcji czasu organologicznego. U Levinasa czas ma strukturę nieciągłą - jest wiecznym zaczynaniem od nowa oraz następstwem pokoleń, oddzielanym poprzez kolejną śmierć. A zatem Heideggerowskie „bycie ku śmierci” jest dla Levinasa wtórne wobec wyboru życia. Płodność jest konkretną, zakorzenioną w biologii formą czasu nieskończonego. Relacja z dzieckiem jest bowiem analogiczna do relacji z nieskończonością właśnie, a tym samym z prawdziwą transcendencją. Przyszłość pod postacią dziecka pochodzi z zewnątrz, a młodość w procesie płodności może się odtwarzać w nieskończoność. Dlatego też, dzięki nieciągłej strukturze czasu, historia nigdy nie zestarzeje się.

Relacja ojca z synem ma, z drugiej strony, również związek z przeszłością, jest bowiem relacją naprzemiennego zrywania z życiem ojca, a więc z zeszłymi pokoleniami w ramach pokoleniowego buntu młodych, jak i ponownego powrotu do własnych korzeni. W ten sposób konstytuuje się historyczność: dzięki płodności nieciągły czas tryumfuje nad śmiercią, czy nawet procesem starzenia się. Dzieje się tak, ponieważ w relacji ojca i syna rozpoczynamy wszystko od nowa, konstytuujemy się w wiecznej młodości. Istotne jest jednak również to, że syn przebywa w jeszcze jednej relacji, a mianowicie w relacji z równymi sobie - z braćmi. Relacja płodności prowadzi zatem do wielości, ale nie jest to

wielość rozplywających się w kolektywie jednostek, lecz wielość uporządkowana wedle relacji etycznej - a zatem relacja z Twarzą, która nie zatracą wyjątkowego charakteru każdej jednostki. Z drugiej strony, nie zatrzymujemy się na Twarzy, lecz przekraczamy ją w stronę nieskończoności.

*

W ten to sposób przeszliśmy drogę od samotności i separacji, poprzez etap zmysłowego rozkoszowania się życiem i etykę miłości oraz relację płodzenia, ojcostwa i macierzyństwa aż do etyki społeczeństwa i państwa. Wydaje się, iż jeśli pominiemy ów istotny pomost, jakim jest relacja erotyczna w myśli Levinasa, to nie będziemy w stanie właściwie pojąć jego koncepcji Drugiego jak i Trzeciego, czyli budowy społeczeństwa obywatelskiego. Można również przypuszczać, że łatwiej będzie wówczas zrozumieć nieco idealistyczny czy wręcz utopijny wydźwięk Levinasowskiej wizji ładu społecznego. Znacznie prościej wydaje się bowiem wyobrazić sobie państwo, które pokazuje możliwość dobra, a nawet zaufania w stosunkach międzyludzkich, jeśli uświadomimy sobie, iż mają one silną i stabilną podstawę oraz podporę w relacjach braterskich.

Summary

This article is devoted to the problem of sensuality and femininity in the philosophy of Emmanuel Levinas. The author follows after Levinas the inevitable connection of two different worlds: solitude and community both in every house as during working time. We give both philosophical (Husserlian phenomenology, Heidegger, Rosenzweig) as non-philosophical (horrible events of the XX-th century, the Jewish culture and religion) inspirations. The author points at the feminine status in the separation period and quote the critical discussion on this subject conducted mainly by the feminist movement. Moreover we emphasize the role of sensuality and femininity in building the subject identity and the ethical relation.

Key words: solitude, femininity, body, senses, maternity, fatherhood, home, family, labor, enjoyment, ethical relationship, love relationship, ethical relationship.

SEBASTIAN BAKUŁA

IFiS PAN, Warszawa

UWAGI O TRANSCENDENTALNYM PODMIOCIE POZNANIA

Teza. Przedstawione rozważania stanowią interpretację wybranych wątków transcendentalizmu Immanuela Kanta. Wskazuję w nich na aktualność pewnych tematów, w związku ze współczesnymi debatami nad rolą podmiotu poznania. Przedłożona argumentacja ma wykazać, że prezentacja kantowskiego transcendentalizmu nadal jest w stanie twórczo włączyć się do dyskusji nie tylko nad problemem poznania, lecz także, że pewne rozstrzygnięcia Kanta stanowić mogą dogodny punkt wyjścia do krytycznego namysłu nad wybranymi współczesnymi koncepcjami nauki oraz rolą, jaką przypisuje się w nich podmiotowi poznania.

Uzasadnienie. Rewolucyjny charakter Kantowskiego sposobu myślenia polegał na tym, że w problematyce poznania nie wychodzi się od absolutnego istnienia rzeczy, lecz od złożonej, niejednorodnej, zmiennej faktyczności przejawów tego istnienia, oraz od poszukiwania sposobów i form obiektywizowania, metod logicznego określania różnorodności tego, co dane naszym zmysłom. Na gruncie teorii Kanta stałość, jedność i powiązanie, które ostatecznie przypisujemy poznawanym fenomenom, nie są własnością zmysłową, lecz logiczną, tworzą się dopiero w szeregu intelektualnych syntez przekształcających różnorodność zmysłową zgodnie z regułami ustalonymi jako niezmiennie i względnie stałe dla danych grup fenomenów. Tylko dzięki intelektualnej aktywności pojedyncze treści wrażeń zostają ujęte jako elementy jakiegoś określonego porządku, i tylko dzięki niemu zostaje utwierdzony i ustalony ich systematyczny związek z całością doświadczenia. „Trwałość nigdy nie występuje w doświadczeniu zmysłowym jako coś już gotowego, ponieważ doświadczenie to przedstawia sobą jedynie raczej konglomerat najróżniejszych ograniczonych do pojedynczego punktu czasowego wrażeń, które nigdy nie powracają w ten sam sposób”¹.

¹ E. Cassirer: *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, przełożył, opracował i wstępem opatrzył P. Parszutowicz. Kęty 2008, s. 261.

Przedmiotem poznania w sensie Kantowskim jest jedność wytworzona w różnorodności danych zmysłowych, jedność zgodna z określonym ciągiem syntez wyznaczających ich określoną formę powiązania. Kant nazywa takie związki kategoriami, które posiadają zawsze pewną konkretną formę. Forma ta oznacza w *Krytyce* zawsze jakąś organiczną całość stosunków, która rodzi się z syntetycznego zespolenia różnorodności występującej na rozmaitych płaszczyznach doświadczanego materiału wrażeniowego. Forma taka jest dziełem intelektu, realizuje się w ramach pewnego twórczego procesu podmiotowego.

Jedność owego zbierania nie polega na pasywnym doznawaniu ukonstytuowanych już całości, lecz na aktywnym odróżnianiu, porządkowaniu, systematycznym wiązaniu, samodzielnym nadawaniu logicznej określoności temu, co odebrane. Kant dowodzi, że kategorie nie opierają się na zmysłowości², nie sposób wyprowadzić ich z samego doświadczenia, nie stosują się też one do niego jako do swojego wzoru. Kategorie są bowiem takimi sposobami syntezy wrażeń, do których przywiązana jest pewna waga, czy stopień ważności (*Dignität*), którego z samego doświadczenia nie sposób wyprowadzić³. Kategorie nie są ani prostymi całościami złożonymi z sumy wrażeniowych elementów, ani zupełnie dowolnymi twórcami intelektu nie mającymi żadnego odniesienia do zmysłowej rzeczywistości. Są za to „subiektywnymi formami jedności”⁴, a jako takie „niczego nie reprezentują; są instrumentami realizującymi pewną funkcję”⁵, pozwalają mianowicie podmiotowi transcendentalnemu „coś zrozumieć w różnorodności danych naocznych, tj. (...) pojąć przedmiot oglądania”⁶.

Kantowskie stwierdzenie, że „myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć - ślepe”⁷, wyraża ścisły i nierozzerwalny związek „pojęciowej formy wiązania” i „naocznej różnorodności”, na której owa forma zostaje „odciśnięta”. Przekładając tę zależność na język bardziej współczesny powiedzielibyśmy, że w Kantowskiej idei doświadczenia zostają ze sobą zespolone pojęcia danych zmysłowych i ich katedral-

² I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden. Kęty 2001, B 306.

³ Tamże, A91/B 124.

⁴ I. Kant: *Krytyka*..., op. cit., A 287/B 343.

⁵ B. Tuchańska: *Epistemologia: fundamentalizm i jego zmierzch*, w. *Między przyrodoznawstwem, matematyką a humanistyką*, red. E. Piotrowska, M. Szczęśniak, J. Wiśniewski. Poznań 2000, s. 198.

⁶ I. Kant: *Krytyka*..., op. cit., A 80/B 106.

⁷ Tamże, A 51/B 75.

nego wyrazu, faktu i jego językowego objaśnienia, percepcji i ich teoretycznego opracowania⁸.

Podstawowa tendencja krytycznego namysłu nad prawidłowościami naszego ludzkiego poznania zmierza do tego, by zaakcentować niesamodzielny charakter wszelkich zmysłowych treści doświadczenia. Przedmiot doświadczenia nie jest rzeczą, która dałaby się poznać poprzez dokładny i wiemy opis tego, co dane. Przedmiot taki jest zawsze „rzeczą dla nas”, to znaczy przedmiotem występującym stale już w swym określonym stosunku do podmiotu i w tym sensie jest zawsze pewnym „zjawiskiem”. Jak wskazuje Marek Siemek, „Jest to więc przedmiot zawsze «upodmiotowiony» - i w tym tylko sensie «współtworzony przez podmiot» - gdyż z góry już przyswojony i przedwstępnie zrozumiały w przejrzystym dla podmiotu schemacie jedności podług praw. Jego obiektywność ma zatem charakter relacyjny - i właśnie dlatego jest możliwą obiektywnością teoretyczną”⁹. Subiektywna geneza tej jedności sprawia, że każda materia poznania nie jest tylko „percepcją”, ale zawsze jest jednocześnie pewną „koncepcją”¹⁰. Różnorodność treści wrażeniowych staje się poznaniem tylko wtedy, gdy intelekt dokonania ich systematycznego przeglądu i zorganizowanej waloryzacji (pominie pewne nieistotne cechy wrażeń na rzecz tych, które wydają mu się bardziej relewantne w treściach przedstawieniowych, zestawia je ze sobą i powiąże w sposób charakterystyczny dla danego aspektu i perspektywy, w jakiej treści te mu się prezentują, dokonania wszechstronnego i wielopoziomowego wartościowania ze względu na określoną formę ich myślowego przetworzenia¹¹).

Okazuje się tym samym, że jednorodność materii wrażeniowej jest zawsze skutkiem określonego sposobu unaoczniania treści zmysłowych¹² oraz logicznych sposobów ich dyscyplinowania¹³, nie jest nigdy

⁸ Por. A. Motycka: *Relatywistyczna wizja nauki. Wprowadzenie: filozoficzny spór o naukę*. Wrocław 1984, s. 10 i nast.

⁹ M. J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977, s. 72.

¹⁰ Por. E. Cassirer: *Substancja i funkcja...*, op. cit., s. 179.

¹¹ Dlatego Kant mówi niejednokrotnie, że każda kategoria określa odmienną formę myślenia, „tj. sposób wyznaczania przedmiotu dla tego, co różnorodne w możliwej naoczności” (tenże: *Krytyka...*, op. cit., B 309).

¹² „Albowiem zjawiska w ujęciu nie są same niczym innym jak empiryczną syntezą (w przestrzeni i czasie) i są przeto tylko w niej dane” (tamże, A 499/B 527, por. B 307).

¹³ „Zjawiska nazywają się fenomenami, o ile są pomyślane jako przedmioty [ujęte] poprzez jedność kategorii” (tamże A 249).

czymś danym, lecz zadany. Naoczność, w której prezentują się różnorodne dane, jest i pozostaje „ślepa”, o ile samorzutność myślenia, w jakiejś sekwencji intelektualnych aktów, nie dokona ich metodycznego przeglądu zwracając się od pasywnego doznania zarejestrowanego przez zmysłowe organy poznawcze do aktywnej oceny i krytycznego wartościowania zgodnie z założonymi teoretycznymi punktami widzenia. Każda z logicznych funkcji myślenia przedstawia, według Kanta, jakieś ogólne prawo syntezy konkretnej różnorodności, każda z nich jest wyrazem innego logicznego sposobu określania zastanych treści. Każda z takich funkcji jest wynikiem nie tyle prostego opisu tego, co dane, co raczej określoną formą dopiero definiującą jego porządek¹⁴. Funkcje intelektu, a tym samym kategorie jako wzory funkcjonalnych powiązań stanowią formy obiektywizującego determinowania sensu, rozróżniania i określania logicznych związków, którym dana treść może zostać podporządkowana. Kant mówi, że początkiem poznania jest zawsze jakaś synteza¹⁵, której jedność musi zostać wytworzona przez transcendentálną jedność apercepcji, tak byśmy mogli dzięki niej uświadomić sobie strukturalny porządek wiązanych przez nią informacji zawartych w treściach wrażeniowych. Poznanie realizuje się poprzez jakiś „pojęciowy wgląd”¹⁶ w treść badanych fenomenów, wyraża się w pojęciowej zawartości naszych sądów służących ostatecznie do logicznego opanowywania, ujmowania i opracowywania różnorodności tego, co dane. „Zrozumieć bowiem możemy tylko to, co odpowiednik naszych słów posiada w naoczności”¹⁷, to jest to, co ma swoją *a priori* określoną jedność wyznaczoną „przez ogólne pojęcia wiążące (*Verbindungsbegriffe*)”¹⁸.

W koncepcji Kanta kategorie decydują o koniecznym uteoretycznieniu wszelkiego możliwego doświadczenia.

Lektura *Krytyki* pozwala stwierdzić, że intelektualne środki rozumienia tego, co dane, są tylko pewnymi wzorami, schematami, regułami, projektami narzuconymi na niezmierną i wieloraką mnogość zjawisk doświadczenia, nie można ich ani z niej wywieść na drodze dającej się wyobrazić sekwencji aktów abstrakcji dokonanych na konkretnych zbio-

¹⁴ Por. I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. A. Banaszkiewicz. Warszawa 2005, s. 55.

¹⁵ Por. I. Kant: *Krytyka...*, op. cit., A 77/B 103. Pojęcie syntezy jest w naszych rozważaniach jedynie sygnalizowane. Wydaje się ono jednak kluczowe dla zrozumienia fundamentów pojęciowej organizacji doświadczenia.

¹⁶ Por. E. Cassirer: *Substancja i funkcja...*, op. cit., s. 226-227, 239, 256, 263.

¹⁷ I. Kant: *Krytyka...*, op. cit., A 277/B 333.

¹⁸ Tamże, B 308.

rach zmysłowych fenomenów, ani ściśle zdefiniować, tak by dało się określić jednoznacznie sposób i zakres powiązania pomyślany w syntetycznej jedności pojęcia. Kategorie są dla Kanta najpierw prawami syntetyzy tego, co różnorodne w zmysłowej naoczności, logicznymi funkcjami myślenia określającymi sposoby powiązania, kształtowania i porządkowania natłoku wrażeń zmysłowych, strategiami rozumowego kształtowania materii doświadczenia, potem dopiero „momentami myślenia w sądach”¹⁹, pojęciowymi symbolami, predykatami wyrażonymi w pewnej logicznej formie zdania, tj. w strukturze ostatecznie wyznaczającej wewnętrzne związki treści poznania i pozwalającej „ujrzyć” reguły ich systematycznej organizacji.

Można by zapytać: jaki jest cel przywoływania koncepcji, być może dla niektórych, archaicznej? Przytoczę dwa powody.

1. W koncepcji Kanta doskonale widać, że pojęcie wiedzy nie jest pojęciem logiczno-syntaktycznym, lecz epistemologicznym. Logiczno-syntaktyczne ujęcie poznania traktuje wiedzę jako zbiór zdań i jako takie nie dotyczy samej wiedzy, lecz jej artykulacji. W ujęciu epistemologicznym próbuje się określić całą złożoność i wielorakość procesu poznawczego, uwikłanego w założenia dotyczące relacji podmiot-przedmiot, implikującego treści poznawcze będące rezultatem dynamicznego związku apriorycznych operacji z aposteriorycznym materiałem, ostatecznie odsyłającego do konstruującej aktywności podmiotu.

2. Kantowskie rozumienie wiedzy występuje przeciwko typowemu dla współczesnej filozofii nauki redukcjonizmowi, polegającemu na ograniczeniu się do badania kontekstu uzasadniania twierdzeń przy eliminacji z problematyki wiedzy namysłu nad podmiotowymi warunkami zdobywania poznania. Takie ograniczenie stanowi przeszkodę na drodze do wyjaśnienia zagadnienia obiektywności naukowej.

Tradycyjne rozumienie poznania, obecne także w całym nurcie koncepcji spod znaku filozofii analitycznej, logistyczno-empirystycznej, zakłada że poznawczy wgląd w przedmioty doświadczenia polega po prostu na gromadzeniu danych naocznych i systematycznym ich porządkowaniu, zestawianiu i przeglądaniu faktów, tak by dostrzec w nich wprost narzucające się prawidłowości. Podmiot biernie obserwuje naturę i opisuje przysługujące jej własności w języku przybierającym formę sprawozdania. Obiektywne poznanie rzeczy zagwarantowane jest przez bierny i wierny, to znaczy czysty opis tego, co dane. Podmiot zbiera i

¹⁹Tamże, A 73/B 98.

analizuje poszczególne fakty, wydobywa z nich istotne cechy rzeczy i podstawowe relacje, w ten sposób dociera do najbardziej pierwotnych elementów. Poznania w tych koncepcjach dokonuje podmiot biernie odbierający i asocjacyjnie wiążący ze sobą zmysłowe wyobrażenia i spostrzeżenia. Najczęściej jednak problemy zdobywania wiedzy rodzą się na gruncie tego stanowiska w epistemologicznej pustce. Procesy odkrywania wiedzy nie dają się analizować środkami formalnymi, są więc pomijane. Kwestie metodologiczne dotyczące gotowych fragmentów wiedzy w pełni wyczerpują zainteresowanie filozofa nauką.

Już konwencjonalisci wskazywali, że sama postawa uczonego wobec materiału doświadczenia wygląda inaczej niż ta opisywana przez indukcjonizm. Tylko dzięki wcześniej założonej metodzie fakty jawią się jako „regularne” bądź nie, w metodzie bowiem określona jest reguła, która pozwala dokonać klasyfikacji faktów na przypadki typowe lub wyjątki. Metoda angażuje wiele teoretycznych supozycji zależnych metodologicznie od pewnego umownie ustalonego i przyjętego bagażu pierwiastków przynajmniej semantycznie apriorycznych. Doświadczenie nie daje się opisać w języku, którego wszystkie terminy byłyby empirycznie sprawdzalne²⁰.

Karl R. Popper twierdził, że nie istnieje żaden język czystej percepcji, ani naturalny podział języka nauki na obserwacyjny i teoretyczny²¹, gdyż wszystkie jego terminy są w mniejszym lub większym stopniu teoretyczne i dyspozycyjne. Podmiot nie dochodzi do teorii odwołując się do indukcyjnych uogólnień, lecz stawia śmiało hipotezy i poddaje je surowym testom zgodnie z zasadą falsyfikacji. Praca naukowca, wymyślającego nową hipotezę czy teorię jest podobna, z jednej strony, do pracy natchnionego artysty, który siłą swej twórczej wyobraźni, czy niczym nie skrupowanej myśli wpada na pomysł. Z drugiej strony, uwarunkowana jest jego organizmem funkcjonującym w poznawczych operacjach narzuconych mu przez biologiczne prawa adaptacji do środowiska²².

W paradygmatacznej koncepcji refleksja nad nauką i rolą podmiotu przybiera postać badania psychosocjologicznych postaw i standardów zachowań uczonych w sytuacji wyboru jednej z dwóch konkurujących

²⁰ Por. S. Kamiński: *Pierwiastki empiryczne i aprioryczne w podstawach nauk fizykalnych*, w tenże: *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*. Lublin 1994, s. 341-361.

²¹ K. R. Popper: *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas. Warszawa 2002, por. np. s. 40 i nast., s. 53 i nast., s. 80 i nast.

²²Tenże: *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przełożył, przypisami opatrzył i wstępem poprzedził A. Chmielewski. Warszawa 2002.

paradygmatycznych teorii. Analizuje się tu jedynie gotowe formy wiedzy i mechanizmy ich wymiany. Każdy z paradygmatów tworzy inny, zamknięty obraz świata, gdyż każdy posługuje się innymi standardami percepcyjnego porządkowania danych doświadczenia. Na gruncie tej koncepcji próbuje się tłumaczyć powstawanie teorii odwołując się do procesów opisywanych na gruncie psychologii postaci. Samo jednak widzenie postaci oraz reorganizacji ich struktur pozostaje nie wyjaśnione.

W behawioryzmie procesy poznawcze są całkowicie zdeterminowane przez środowisko naturalne, lub, jak u Richarda Rorty'ego, przez społeczne mechanizmy określające zachowania werbalne.

W kognitywistyce, pojętej jako nauka o „systemach (jednostkach, mechanizmach, urządzeniach), którym można przypisać zdolność myślenia i poznawania, czyli cechę inteligencji”²³, oferuje się nam różne koncepcje podmiotu poznania, wypracowane w dwóch głównych jej nurtach: neurofizjologicznym i sztucznej inteligencji. Ale, jak wskazuje w wielu miejscach np. Małgorzata Czarnocka, koncepcje te wspólnie ukazują, że pojęcie świadomości, czy też pojęcie świadomego podmiotu poznania, niezwykle trudno poddaje się naukowym rekonstrukcjom, pozostając nadal wytworem specyficznie filozoficznym.

M. Czarnocka twierdzi, że refleksja nad nauką, pomijająca zagadnienie podmiotu poznania, nie jest w stanie dociekać źródeł prawdziwości stwierdzanych w wiedzy, pomija kwestię „dlaczego wiedza jest taka a nie inna, dlaczego ma naturę taką właśnie, jaka została wykryta (...) jak (...) wiedza powstaje, jak zachodzi poznawanie. Jednym z elementów sytuacji poznawczej jest podmiot poznania i dopóki nie wykaże się, iż jest on epistemicznie neutralny w procesach poznawania, trzeba uznać go za czynnik wpływający na charakter wiedzy”⁴.

Według Kantowskich rozstrzygnięć, wszelka przedmiotowa jedność sensu tworzy się poprzez jakąś aprioryczną zasadę syntezy, poprzez szczególną formę powiązania zgodną z podmiotowymi możliwościami poznawczymi. Poznać jakąś treść, narzucającą się zawsze w pewnej nieokreślonej różnorodności naszej naoczności, „znaczy przekuć ją w obiekt przez wyniesienie jej ponad czyste stadium bycia danym oraz nadanie jej określonej logicznej stałości i określoności”. Cassirer twierdził, komentując Kanta, że „nie poznajemy «przedmiotów» - tak jak

²³ J. Bobryk: *Niektóre problemy epistemologiczne w badaniach cognitive science*, w: *Pogranicza epistemologii*, red. J. Niżnik. Warszawa 1992, s. 61.

²⁴ M. Czarnocka: *Podmiot poznania a nauka*. Wrocław 2003, s. 32.

²⁵ E. Cassirer: *Substancja i iinckja...*, op. cit., s. 299.

gdyby one już od początku niezależnie były określone i dane jako przedmioty - ale poznajemy przedmiotowo (*gegenständlich*), przez tworzenie pewnych ograniczeń oraz skupianie pewnych niezmiennych elementów i powiązań wewnątrz jednolitego strumienia treści doświadczenia²⁶. Pojęcie i sąd są zawsze pewnymi gotowymi wzorami organizacji, które stanowią teoretyczne przekształcenie różnorodności empirycznej materii percepcji. Przedmiot naszego poznania nie jest ani czystym materiałem, który leży przed nami, ani tajemniczą w swej istocie substancją, lecz zawsze jest wyrazem określonej formy i sposobu naszego pojmowania, jednością wyrażoną w naszych myślowych konstrukcjach. Poza tym, jak twierdzi Edward Nieznański²⁷, zdania wyrażające treści naszych poznań nie mają żadnej gotowej formy logicznej (jeżeli mają, to tylko w bardzo szerokim sensie); jest raczej tak, że to my nadajemy zdaniom odpowiednią formę logiczną, decydując się tym samym na wybór odpowiedniego systemu logicznego i - w konsekwencji - wyznaczonego przez ów system stosunku wynikania logicznego.

Doświadczenie okazuje się tym samym tylko na poły doświadczeniem, nie jest ono ani wyłącznie pochodzącym ze zmysłowości materiałem, ani prostym zestawieniem wyodrębnionym w nim elementów, lecz dopiero tworzy się w „idealnych” formach, kategoryalnych wzorcach²⁸, prawach, jakie projektujemy na świat doświadczenia, nadając mu określony kształt intelektualnej interpretacji. „Zgodnie z ujęciem krytycznym, przedmiot nie jest absolutnym prawzorem (*Urbild*), któremu mniej lub bardziej odpowiadają nasze zmysłowe przedstawienia jako odwzorowania”²⁹, lecz jest pojęciem, w odniesieniu do którego nasze przedstawienia posiadają określoną formę syntetycznej jedności³⁰. W poznaniu zawsze mamy do czynienia z określonym sposobem „uprzedmiotowiania”, tj. z określonym sposobem obiektywizacji przedstawień, z jednorodnością formy, która je koordynuje ze względu na metodę ich systematycznego ujęcia i mocą *apriorycznej* zasady pozwala zapanować nad zmiennością i fragmentarycznością tego, do dane. „Nie możemy sobie pomyśleć żadnego przedmiotu inaczej, jak tylko poprzez kategorie. Żad-

²⁶ Tamże.

²⁷ E. Nieznański: *Formalizacja filozofii - metoda czy maniera?* „Roczniki Filozoficzne” 35 (1987) z. 1, s. 59-68.

²⁸ Por. B. Saint-Sernin: *Rozum w XX wieku*, tłum. M. L. Kalinowski, B. Banasiak. Gdańsk 2001, s. 43.

²⁹ E. Cassirer: *O teorii względności Einsteina. Studium z teorii poznania*, tłum. P. Parszutowicz. Kęty 2006, s. 61.

³⁰ Por. I. Kant: *Krytyka...*, op. cit., A 105, A 109, A 126-127, B 137.

nego pomyślanego przedmiotu nie możemy inaczej poznać, jak przez dane naoczne, które owym danym naocznym odpowiadają”³¹. Cokolwiek jednak możemy poznać, musi ono mieć swe ugruntowanie w prawach naszego poznania, dlatego „teoretycznych koncepcji praw przyrody nie wyciągamy z samej przyrody, lecz są one jej niejako nakazywane w formie obiektywizowalnych aktów poznawczych”³². Zobiektywizowanych aktów poznawczych, których nie sposób wyeksplikować w pełni odwołując się do *ad hoc* tworzonych koncepcji empirycznych podmiotów poznania³³.

Summary

Considerations presented in the article interpret selected elements of Immanuel Kant's transcendentalism. The author shows the actuality of some Kant's results in the contemporary debates on the cognitive subject role.

Key words: transcendentalism, subject, object, notion.

³¹ Kant: *Krytyka...*, op. cit., B 165.

³² A. Lorenz: *Kant i Newton. Uwagi dotyczące statusu klasycznej filozofii transcendentálnej i naturalnej*, w: *Immanuel Kant i świat współczesny. W 200 rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, red. K. Śnieżyński. Poznań 2004, s. 522.

³³ Por. S. Bakuła: *Transcendentálny a empiryczny podmiot poznania* (w przygotowaniu).

JOANNA DUDEK
Uniwersytet Zielonogórski

MARII OSSOWSKIEJ „PRZYSPOSOBIENIE WZORU OBYWATELA DO STUDENTA”

Maria Ossowska, znana głównie jako teoretyk moralności, propagatorka bezstronności badań nad moralnością, autorka prac: *Podstawy nauki o moralności* (1947), *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności* (1949), *Moralność mieszczańska* (1956), *Socjologia moralności. Zarys zagadnień* (1963), *Myśl moralna Oświecenia angielskiego* (1966), *Normy moralne. Próby systematyzacji* (1970) oraz *Ethos rycerski i jego odmiany* (1973), zajmowała się również formułowaniem i zalecaniem określonych wzorów osobowych.

1. Cnoty i wartości obywatelskie - zalecenia. W jej dorobku naukowym znajduje się niewielki szkic poświęcony wzorowi obywatela w ustroju demokratycznym, napisany i opublikowany w jednym z konspiracyjnych wydawnictw w 1944 r. pt. *Wzór demokracji*. Następnie został on opublikowany po wojnie w 1946 r. pt. *Wzór obywatela w ustroju demokratycznym*¹. Wydawałoby się, że ten niewielki tekst stanowił jedynie epizod w twórczości naukowej Ossowskiej, bo taka była potrzeba czasu, tym bardziej, że - jak sama wspomina - została o to poproszona. Jednakże to tylko powierzchowna opinia, ponieważ wzorem obywatela warto się zainteresować z wielu względów:

Po pierwsze dlatego, że dotyczy poglądu Ossowskiej na temat kształtu przyszłej powojennej demokracji.

Po drugie dlatego, że formułuje wzór demokracji, wzór obywatela, jakiego chciałaby Ossowska widzieć w ustroju, który, według jej poglądu, miałby znamiona demokracji.

¹ Informacje podaję za *Bibliografię prac Marii Ossowskiej*, oprac. M. Smoła, w: *M. Ossowska, O człowieku moralności i nauce. Miscellanea*. Warszawa 1983, s. 595.

Po trzecie dlatego, że stanowi to autorski projekt uczonej, a korpus cnót i wartości który zaproponowała stanowił wyraz jej postawy i przekonań etycznych. Wzór ten wyraźnie wykracza poza ramy określenia demokracji czy obywatela, bo jak pisała: „Wzór osobowy implikuje [...] jakąś hierarchię wartości, jest to wzór nazywany przez niektórych normatywnym”².

Po czwarte, pozostał dla uczonej punktem odniesienia, matrycą, w stosunku do kolejnych wypowiedzi: *Człowieka, którego cenimy oraz Przystosowania wzoru obywatela do studenta*.

Wymienione przez Ossowską cnoty i wartości, zgodnie z kolejnością, którą ustaliła, to:

1. Aspiracje perfekcjonistyczne, obejmujące zarówno doskonalenie życia zbiorowego, jak i doskonalenie siebie, co wymaga posiadania jakiejś hierarchii wartości.

2. Otwartość umysłu.

3. Dyscyplina wewnętrzna, dająca zdolność do długodystansowego wysiłku.

4. Tolerancja.

5. Aktywność rozumiana jako pewna czynność ulepszająca pod jakimś względem warunki w których żyjemy.

6. Odwaga cywilna jako umiejętność ponoszenia ryzyka w imię czegoś.

7. Uczciwość intelektualna, bo: „Grzeszy przeciw uczciwości intelektualnej ktoś, kto nie ma odwagi iść w swoim myśleniu aż do końca, bez względu na konsekwencje, do których go myśl doprowadzi...”³.

8. Krytycyzm: „dyspozycja nie bez racji tępiona w ustrojach totalnych, a konieczna w ustroju demokratycznym, gdzie człowiek powinien się swobodnie orientować pośród różnych na równi dopuszczonych do głosu stanowisk”. I co podkreślała wielokrotnie uczona: „Człowiek krytyczny oporny jest na odurzanie. Żąda on uparcie nie odurzań, lecz uzasadnień [podkr. moje - M.O.]”⁴.

² M. Ossowska: *Ethos rycerski i jego odmiany*. Warszawa 2000, s. 11.

³ M. Ossowska: *Wzór demokracji. Cnoty i wartości*. Lublin 1992, s. 22.

⁴ Tamże, s. 23.

9. Odpowiedzialność za słowo, która ma wiele odmian. Przeciwstawia się jej grę pozorów, niesłowność, niedotrzymywanie umów i obietnic.

10. Uspołecznienie - szeroko rozumiane oznacza wszystkie ludzkie kwalifikacje, które przyczyniają się do zgodnego współżycia, budzenie zainteresowań społecznych, przewycięzanie egocentryzmu, ofiarność, umiejętność współdziałania - innymi słowy służba społeczna. Jak pisała Ossowska: „cenimy szczególnie tych, którzy łącząc w służbie społecznej zdolność do ofiary z poczuciem odpowiedzialności za życie zbiorowe [podkr. MO] nie pytają, dlaczego tej służby mieliby się podejmować właśnie oni, lecz pytają, dlaczego oni właśnie mieliby się od niej uchylać”⁵. Jak zwraca uwagę tylko taki ustrój: „który szanuje ludzkie aspiracje do osobistego doskonalenia według własnych, a nie narzuconych mu przez państwo i dla wszystkich jednakowych wzorów; ustrój, który szanuje wolność osobistą i wolność przekonań i czyjaś sferę prywatności. Indywidualizm, który wyraża się w poczuciu, że się ma prawo [podkr. moje - M.O.] do żądania tego rodzaju poszukiwania, jest własnością, która winna przysługiwać każdemu”⁶.

11. Rycerskość ujmowana jako poszanowanie przeciwnika w walce, jako unikanie krzywdy niekoniecznej, przestrzeganie reguł *fair play*, jakie stosuje etyka angielska.

12. Wrażliwość estetyczna, bo wzbogaca nasze życie osobiste i ze względu na związek z moralnością: „Kultura estetyczna nie gwarantuje kultury etycznej, ale jej sprzyja, przy niepewnej bowiem granicy między dobrem a złem wybór takiego a nie innego czynu bywa często wyłącznie rzeczą smaku”⁷.

13. Poczucie humoru, które pomaga w ośmieszaniu każdej dyktatury, czy też pojedynczych ludzi, bądź partię przekonanych o posiadaniu monopolu na prawdę i wyłącznego prawa: „do urabiania według niej wszystkich obywateli bez dopuszczania odchyłeń..”⁸.

⁵ Tamże, s. 28.

⁶ Tamże, s. 29.

⁷ Tamże, s. 31.

⁸ Tamże, s. 32.

Zaprojektowany przez Marię Ossowską wzór obywatela w ustroju demokratycznym, jak zaznacza, różni się od wzorów wcześniej występujących w dziejach. W przeciwieństwie do wzoru mędrca i świętego nie jest elitarnym, w przeciwieństwie do wzoru rycerza nie jest klasowym, natomiast uwypukla czynniki intelektualne i usuwa w cień sprawę stosunku do płci. W odróżnieniu od mieszczańskiego wzoru porządnego człowieka solidność finansowa będzie jedną z odmian odpowiedzialności za słowo. W stosunku do większości z wzorów, ten zaproponowany przez Ossowską kładzie nacisk na uspołecznienie. Mamy tu do czynienia z zaprojektowanym wzorem obywatela i z taką wizją demokracji, w której „w atmosferze swobody każdy rozwinąć może swoje możliwości”⁹.

Wzór ten odnosi się do aksjologicznych kwalifikacji człowieka jako człowieka ujmowanego poprzez prawo do rozwoju osobowości według wybranego przez siebie, a nie narzuconego wzoru, np. zgodnie z aspiracjami perfekcjonistycznymi, do poszanowania indywidualizmu i współdziałania zgodnie z zasadą równych praw¹⁰. Losy tegoż wzoru są dość znamienne, ponieważ, z jednej strony, M. Ossowska bagatelizowała jego znaczenie w stosunku do reszty dorobku naukowego, a z drugiej strony, nigdy nie zrezygnowała z jego propagowania. Wiąże się on zarówno z cnotami rycerskimi, jak i etosem służby publicznej oraz etosem uczonego. Jak pisała: „by być uspołecznionym, przezwyciężenie tego defektu intelektualnego [tzn. egocentryzmu] nie wystarcza. [...] Ofiarność pragniemy widzieć nie tylko spontaniczną w osobistym kontakcie człowieka z człowiekiem. Chcemy jeszcze zorganizowanej i planowej ofiarności dla realizowania celów zbiorowych, bo takiej ofiarności wymaga służba społeczna [podkr. moje - M.O], do której obywatel w ustroju demokratycznym winien się poczuwać”¹¹.

⁹ Tamże, s. 15.

¹⁰ Interesujące uwagi na ten temat znajdziemy u J. Kurczewskiego: *Wzór obywatela niezależnego*. „Etyka”, 38, 2005, s. 39-53; D. Ślęczek-Czakon: *Poglądy etyczne Marii Ossowskiej*. Mysłowice 2002, s. 59-62; K. Machowski: *Marii Ossowskiej projekt wzoru osobowego obywatela w demokracji*. „Principia. Pismo koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej”, 45-46, 2006, s. 57-80.

¹¹ M. Ossowska: *Wzór demokracji. Cnoty i wartości*, s. 27.

2. Wzór i etos obywatelski - obrona godności i praw człowieka.

Maria Ossowska, znana i uznana jako badaczka, posiada w swojej biografii i takie karty, które ukazują ją wraz z mężem, Stanisławem Ossowskim, jako reprezentantów lewicującej inteligencji, jako wykładowców tajnego Uniwersytetu Warszawskiego, jako uczestników akcji pomocy ludności żydowskiej. Po wojnie także byli animatorami i twórcami nauki polskiej. Dla Ossowskiej szczególnie ważną dziedziną nauki, którą podnosi do rangi dyscypliny akademickiej, staje się teoria moralności. Powołano dla niej po wojnie Katedrę Teorii Moralności, najpierw w Uniwersytecie Łódzkim, a potem w Warszawskim. Ossowscy biorą udział w naukowych i intelektualnych wydarzeniach w Polsce i za granicą. Współtworzyli najpierw Sekcję Socjologiczną PTF w 1956 r., a rok później uczestniczą w powołaniu Polskiego Towarzystwa Socjologicznego. Bardzo ważną rolę w ich życiu odgrywało środowisko skupione w Klubie Krzywego Koła, działającego w latach 1955-1962, gdzie wygłaszali odczyty. Po śmierci męża Maria Ossowska nie tylko przejmuje po nim katedrę socjologii, ale również zaangażowanie w sprawy publiczne, występując przeciwko naruszaniu praw obywatelskich¹².

¹² W 1963 roku bierze udział w dyskusji na łamach „Państwa i Prawa”, dotyczącej projektu nowego kodeksu karnego, a w 1966 roku ponownie zabiera głos w sprawie kary śmierci w ramach dyskusji zorganizowanej przez „Prawo i Życie”. Pod koniec lat 60. staje się jedną z czołowych postaci opozycji: jest sygnatariuszem tzw. „Listu 34” (III 1964) pisarzy i uczonych skierowanego do premiera Józefa Cyrankiewicza. Por. J. Eisler, *List 34*. Warszawa 1993, s. 48-49; A. Friszke: *Anatomia buntu. Kuroń, Modzelewski i komandosi*. Kraków 2010, s. 127, 193-194, 264-267, 299-300, 308. Interweniuje przeciw represjom i aresztowaniom autorów listu otwartego: Jacka Kuronia i Karola Modzelewskiego, staje się rzecznikiem i obrońcą zawieszonych studentów Wydziału Filozoficznego, m.in. Adama Michnika, którzy nie zostali usunięci z Uniwersytetu. Maria Ossowska wypowiadała się w sposób jednoznaczny (podobnie jak w latach 30.) przeciwko antysemitkiej kampanii w marcu 1968 roku. Po usunięciu z Uniwersytetu Warszawskiego Zygmunta Baumana, przejęła opiekę nad jego doktorantami. Jeszcze na początku lat 70. Maria Ossowska angażowała się w obronę młodych ludzi skazanych za działalność wywrotową. Jest w 1974 roku wśród osób występujących do Rady Państwa o ułaskawienie więźniów: Andrzeja i Benedykta Czumów oraz Stefana Myszkiewicza-Niesiołowskiego, którzy zostają zwolnieni z więzienia we wrześniu tegoż roku. Uczestniczyła również w obronie braci Kowalczyków, z których jeden otrzymał wyrok śmierci za próbę wysadzenia Auli Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu. To głównie dzięki M. Ossowskiej nie uchwalono w Polsce dwóch ustaw szczególnie zagrażających wolności osobistej obywateli: ustawy o „pasożytnictwie społecznym” oraz

Kolejnym nawiązaniem do *Wzoru demokracji* z lat 40. była wypowiedź pt. *Człowiek, którego cenimy* z 1969 r., najpierw w postaci audycji, a potem publikacji. Zwraca w niej uczona uwagę przede wszystkim na konieczność uznania osobistej zasługi jako decydującej dla oceny człowieka, a nie jego pochodzenie. Nawiązując do wcześniejszej koncepcji wzoru pisała: „Gdy przyglądam się dziś temu wzorowi z perspektywy lat dwudziestu paru, porównując go z człowiekiem, którego dziś cenimy, nie widzę powodu wprowadzania do tego wzoru jakichś zmian zasadniczych. [...] Tak jak poprzednio, potrzebni nam są ludzie o mocnym kręgosłupie, o pionie wewnętrznym, który nie chwieje się wraz z każdą zmianą wiatru. Decyduje o tym pionie wewnętrznym posiadanie jakiejś hierarchii wartości, do których jest się przywiązany i z których nie zamierza się łatwo rezygnować. Ich uparta obrona stanowi o postawie, którą nazywamy godnością”¹³. Przypomina te same i wciąż aktualne cnoty, którymi powinien się legitymować zarówno obywatel, jak i człowiek, którego cenimy: potrzebni są ludzie wrażliwi na krzywdę i niezаслужone przywileje, niosący pomoc potrzebującym, respektujący reguły gry: „nie rzucając się we trzech na jednego i nie kopiąc już pokonanych”¹⁴, uczciwi wobec siebie i innych, ludzie, którym się ufa, ponieważ: „brak zaufania [...] w obcowaniu z ludźmi, brak zaufania uzasadniony, czyni ze społeczeństwa społeczeństwo chore”¹⁵.

Jednocześnie w tym tekście wskazuje na pewne zmiany, jakim uległ ów wzór: „wypada pewne przesunięcia akcentów w tym obrazie zarejestrować”¹⁶. Otwartość umysłu i plastyczność wyobraźni stała się jeszcze bardziej cenna ze względu na rozwój i prędkość przemian w wielu dziedzinach w skali światowej, i dlatego: „trzeba mieć umysł ciągle czujny i chłonny, co chwila bowiem nabyta dotąd wiedza przestaje wystarczać.

ustawy psychiatrycznej, wzorowanych na ich radzieckich odpowiednikach (zob. E. Neyman: *Wprowadzenie*, w: *Intymny portret uczonych*, s. 78-81).

¹³ M. Ossowska: *Człowiek, którego cenimy*, Tejże, w: *Wzór demokracji. Cnoty i wartości*. *Aneks*, s. 43.

¹⁴ Tamże, s. 44.

¹⁵ Tamże, s. 44.

¹⁶ Tamże, s. 44

Obowiązuje nas także w stosunku do tych zmian krytycyzm, wyostrzony w swobodnych dyskusjach”¹⁷. Jak zauważa, we współczesnej Polsce kładzie się większy nacisk w obrazie człowieka na te cnoty charakteru, które mają związek ze współżyciem społecznym, odpowiedzialnością społeczną czy pracą dla zbiorowości. Z dużą aprobatą podkreśla zmiany w obrazie kobiety, w którym to czystość płciowa i wierność po ślubie nie stanowią jej głównej ozdoby, ceni się natomiast kwalifikacje zawodowe i realizację celów nieosobistych wykraczających poza rodzinę. Zmianą bardzo istotną w porównaniu z tekstem wcześniejszym z lat 40. jest obrona cnót osobistych przed zepchnięciem ich na drugi plan z racji mało widocznych skutków społecznych. „Kładąc nacisk przede wszystkim na cechy, które czynią z człowieka dobrego obywatela, zaniedbaliśmy [...] godność i wyrobienie estetyczne oraz inne walory osobiste człowieka, takie jak: wierność sobie samemu, dyscyplinę wewnętrzną, skromność, wybredność nie tylko w erotyce, ale i w doborze rozrywek. Tymczasem zaniedbanie tych cnót osobistych może budzić uzasadniony niepokój. Nie pozostają one w konflikcie z walorami obywatelskimi. Przeciwnie, stanowią dla nich cenną podporę”¹⁸. Powyższe zastrzeżenia uzasadnia uczona tym, że nie tylko ważna jest realizacja ideałów według którego kształtujemy społeczeństwo, ale: „nie wolno nam lekceważyć troski o to, jakiego człowieka w tych ramach osadzimy. Nie tylko istotna jest likwidacja konfliktów między ludźmi i zapewnienie im dobrobytu, ale równie istotne jest jak człowiek będzie z tego dobrobytu korzystał”¹⁹. Ossowska podkreśla tu z całą mocą, że nie możemy oceniać człowieka wyłącznie na podstawie stosunku do pracy, włożonego w nią wysiłku i osiągniętych rezultatów. Uczona od początku tworzenia fundamentów nauki o moralności, a więc od lat 30., konsekwentnie stała na stanowisku uznania w moralności trzech nurtów: perfekcjonistycznego, felicytologicznego i higieny współżycia (prospołecznego), a także uznania za błąd metodologiczny lub pozanaukowe preferencje zabiegi redukcowania moralności do jednego z tych nurtów.

¹⁷ Tamże, s. 44

¹⁸ M. Ossowska: *Człowiek, którego cenimy*, dz. cyt. s. 46.

¹⁹ Tamże, s. 46.

W zakończeniu tego tekstu M. Ossowska powołuje się na postulaty Karola Marksa, które po pierwsze miały służyć do przystosowania społeczeństwa do człowieka, a nie odwrotnie. Po drugie, stanowiły wyraz obrony prawa każdego człowieka do realizacji wzorów, które zapewniają każdej osobowości wszechstronny rozwój. Po trzecie, „Miał to być wzór godny człowieka, wzór, w którym proletariusz miał realizować swoją ludzką naturę”²⁰. Mamy tu zatem do czynienia z charakterystyczną zmianą w podejściu do dyrektywy obrony indywidualizmu, godności i prawa do swobodnego kształtowania własnej osobowości. Uzasadnieniem staje się koncepcja człowieka w poglądach Marksa, która wspiera postulat respektowania wartości samej osobowości człowieka. Możliwość doskonalenia siebie i stosunków z innymi, otwartość, plastyczność i krytycyzm umysłu, odpowiedzialność, odwaga, uczciwość intelektualna, uspołecznienie, reguły *fair play*, wrażliwość estetyczna czy poczucie humoru to wartości i cnoty, które tylko wtedy mogą być realizowane, kiedy istnieją po temu warunki. Warunkiem koniecznym jest dla Ossowskiej wolność. Tylko wówczas wymienione powyżej wartości „nadbudowują się” nad innymi i tworzą postawę godnościową. W pełni to stanowisko rozwinęła uczona w *Normach moralnych. Próbie systematyzacji*, gdzie zarówno wyeksponowała zagadnienie godności człowieka, jak i zagadnienie niezależności w kontekście norm broniących owych wartości. Powołuje się na myśl Christiana Bay’a, że „Wolność jest glebą potrzebną do pełnego rozkwitu innych wartości” i na jego opinię, że w tej samej sytuacji znajduje się bezpieczeństwo, które daje nam przekonanie, że będziemy mogli naszymi dobrami cieszyć się nadal²². W *Normach moralnych*, poddając krytyce poglądy E. Fromma na temat wolności pozytywnej, proponuje odrębne, własne spojrzenie na wolność. „Można - przeciwnie [do poglądów E. Fromma przyp. J. D] - powiedzieć, że wolność od przymusów zewnętrznych pozwala nam dopiero być sobą, dać wyraz swojemu autentycznemu ‘ja’”²³.

²⁰ Tamże, s. 47.

²¹ Zob. M. Ossowskiej koncepcje wtórności wartości moralnych.

²² Ch. Bay: *The Structure of Freedom*. Stanford 1958, s. 19, cyt. za M. Ossowska: *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Warszawa 2000, s. 95.

²³ M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, s. 92.

Można uznać, że w poglądach Ossowskiej zagadnienie kształtowania siebie, swojego „ja” czy swojej natury, to innymi słowy kształtowanie swojej osobowości. Jak bowiem przekonywała: „Osobowość w innym znaczeniu [tzn. taka, która nie przysługuje każdemu jako posiadane przez nas indywidualne rysy - przyp. J. D] nie przysługuje każdemu. Ma ją tylko ten, kto ukształtował swoje „ja” wokół pewnego pionu, wokół pewnych zhierarchizowanych wartości”²⁴. Zatem uczona nie afirmuje cnót i wartości obywatela, ale w rzeczywistości Polski lat 60. coraz większy nacisk kładzie na postulat obrony praw człowieka i jego godności. W przytaczanej monografii *Normy moralne. Próba systematyzacji* ponownie odwołała się: „do dyrektyw moralnych zobowiązujących do nieponizania, nieupokarzania”. Jej zdaniem, dwie tego rodzaju dyrektywy zyskały szczególne miejsce w myśli etycznej: I. Kanta i K. Marksa. Odwołuje się do Marksowskiej dyrektywy głoszącej, że człowiek jest najwyższą istotą dla człowieka, w której to chodziłoby głównie o walkę z wszelką formą degradacji, o przywrócenie człowiekowi uciśnionemu wszelkich należnych mu atrybutów człowieczeństwa, tzn. „cech, które zgodnie z pewnym wzorcem osobowym powinien posiadać”²⁵. Zastrzega jednocześnie, że ogólnikowość dyrektywy Marksa nie pozwala rozstrzygać różnych sytuacji konfliktowych, np. czy wolno poświęcać pokolenie żyjące dla przyszłych pokoleń? Wszak to poświęcenie nie narusza zasady, że człowiek jest dla człowieka najwyższą wartością. Powinniśmy mieć zatem dodatkowe dyrektywy, które w wypadku konfliktu między ludźmi decydowałyby o tym, po której stronie jesteśmy. Widać wyraźnie, że wypowiedź na temat respektowania praw człowieka podyktowało Ossowskiej rozczarowanie formą, jaką przybrała demokracja (właściwie jej karykatura) w PRL.

3. Etos uczonego - powinności. Rozczarowanie i utrata złudzeń co do możliwości zbudowania społeczeństwa obywatelskiego w oparciu o zasady współdziałania, na wzajemnym szacunku i zaufaniu, coraz mocniej utwierdzały uczoną w przekonaniu, że mamy do czynienia „ze społeczeństwem chorym”. Takie społeczeństwo zaś nie jest władne realizować wzoru obywatela i demokracji. Maria Ossowska, która przede

²⁴ Tamże, s. 56.

²⁵ M. Ossowska: *Normy moralne. Próba systematyzacji*, s. 70.

wszystkim poczuwała się w swoim życiu do pełnienia roli uczonego, konsekwentnie podtrzymywała swoje stanowisko w środowisku uniwersyteckim, środowisku, które było jej najbliższe. Nie budzi więc zdziwienia fakt, że M. Ossowska, sama realizując etos uczonego i wzór obywatela, przesiąknięta etosem inteligencji, którego wyznacznikiem była realizacja służby publicznej, „przekierowała” zaprojektowany przez siebie wzór na grunt akademicki, adresatami którego mieli być studenci.

Wystarczy prześledzić biografię uczonej, aby spostrzec, że od początku swojej drogi naukowej problematyka i praktyka życia akademickiego, jego organizacja, struktura, rozwój i reformy oraz proces i programy nauczania stanowiły właściwie drugą dopełniającą płaszczyznę jej” aktywności naukowo-badawczej. Wieloletnia praca, w dziale naukowym Kasy im. Mianowskiego, w redakcji „Nauki Polskiej” i „Organonu”, gdzie prowadziła sprawozdania ze stanu badań naukowych polskich i zagranicznych w latach 1929-1939 oraz w sekcji szkół wyższych ZNP w latach 1938-1939, gdzie redagowała organ „Szkoly Wyzsze”, potwierdza te uwagi²⁶. Warto nadmienić, że rozwój i struktura nauki nie były jedynym kryterium wydarzeń naukowych: należały do nich także wolność i odpowiedzialność pracowników nauki, wolność życia akademickiego²⁷. Na problemy polskiego życia akademickiego zwracała uwagę w krytycznym omówieniu dotyczącym *Sytuacji docentów w uniwersytetach*⁸. Tuż przed wojną recenzowała m.in. *Zbiór przepisów o szkolnictwie akademickim*²⁹. Współtworzenie środowiska akademickiego było jej udziałem również po II wojnie światowej. Na uwagę zasługują wystąpienia Ossowskiej z I Ogólnopolskiej Konferencji Etyków w 1965 roku; jedno, związane z priorytetową dla jej programu nauki o moralności możliwością zdefiniowania pojęcia moralności; natomiast drugie

²⁶ Zob. kalendarium z biografii M. Ossowskiej opracowanej przez Ewę Neymann: *Intymny portret uczonych. Korespondencja*, dz. cyt., s. 797.

• ²⁷ Konferencja w Oxfordzie w sprawie obrony wolności akademickiej (sierpień 1935). Zob. M. Ossowska: *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, s. 290-292.

²⁸ M. Ossowska: *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, s. 288-289.

²⁹ *Zbiór przepisów o szkolnictwie akademickim. Ustawy. Rozporządzenia. Okólniki*, zebrał A. Ostrowski. Lwów-Warszawa 1938. Zob. M. Ossowska: *Recenzja*, „Szkoly Wyzsze”, 1, 1939, s. 128.

dotyczy udziału w dyskusji nt. nauczania etyki w szkołach wyższych, co odnotowano w pierwszym numerze powołanej wówczas „Etyki”³⁰.

W kolejnym numerze „Etyki” znalazł się krótki, acz znamieny głos uczoney związanej z dyskusją o obowiązkach moralnych pracowników nauki. Podczas gdy padają tam stwierdzenia różnych autorów (M. Fritz-hand, K. Martel), że postulat głoszenia i dążenia do prawdy naukowej jako najistotniejszej normy kodeksu moralnego, obowiązującego uczonego jest niewystarczający, i uczony powinien przejawiać również zaangażowanie praktyczne, światopoglądowe, filozoficzne, to Maria Ossowska lakonicznie replikowała nawiązując właśnie do postulatu zaangażowania. Zwróciła uwagę na aksjologiczne treści tegoż terminu: „Pojęcie zaangażowania znaczy tyle, co mieć udział w życiu społecznym, ale tylko pewien udział; taki, który aprobujemy”³¹. Nie ulega wątpliwości, że dla Ossowskiej granice aprobaty zaangażowania społecznego wytycza niezależność sądów naukowych, a postawa naukowa nie może być podporządkowana żadnej innej³².

Godnym odnotowania faktem jest również udział M. Ossowskiej w dyskusji dotyczącej kodeksu pracownika nauki, prowadzoną na łamach „Polityki”. Dyskusja odbywała się w 1974 r., w roku śmierci uczoney. Ossowska zdążyła zabrać głos dwukrotnie: najpierw w dyskusji nad kodeksem pracownika naukowego i problemami etycznymi uczonych, oraz w wywiadzie pt. *Przebyta droga*, opublikowanym już jako wspomnienie pośmiertne³³.

³⁰ M. Ossowska: *Pojęcie moralności, Wypowiedź w dyskusji nad referatami przedstawionymi na I Ogólnopolskiej Konferencji Etyków w Nieborowie oraz wypowiedź w dyskusji o nauczaniu etyki w szkołach wyższych*. „Etyka”, 1, 1966, s. 19-29, 50, 88, 128, 131-132, 135-136.

³¹ M. Ossowska: *Dyskusja nad referatami prof dr T. Czeżowskiego i dr H. Jankowskiego*. „Etyka”, 2, 1967, s. 138.

³² Uwaga Ossowskiej w tym wypadku współgrała z komentarzem Tadeusza Czeżowskiego, że konflikt ma miejsce wówczas, gdy zaangażowanie społeczne podporządkowuje sobie postawę naukową, zdarza się to łatwo, jeżeli jest to zarazem zaangażowanie polityczne związane z pewną ideologią (tamże, s. 138).

³³ M. Ossowska: *Wypowiedź w dyskusji nad kodeksem etyki pracownika naukowego i problemami. etycznymi uczonych*, w rubryce *Forum: Kodeks uczonych* (dyskusję oprac. M. Plużański). „Polityka”, 18, 1974, 25, s. 4-5; też, *Przebyta droga*, „Literatura”, 3. 1974, s. 14.

4. Społeczność akademicka - adresat „wartości zagrożonych”. •

Dodatkowe światło na jej zaangażowanie w sprawy życia naukowego i publicznego rzucają materiały: rękopisy i maszynopisy, które nie zostały opublikowane przez uczoną, a zachowały się w postaci *Spuścizny rękopiśmiennej po Profesor Marii Ossowskiej*³⁴. Wśród nich można odnaleźć takie teksty jak: *Wypowiedź na temat przemian w środowisku młodzieży uniwersyteckiej*,³⁵ *Uniwersytet polski wczoraj i dziś*³⁶ oraz prezentowane poniżej *Przysposobienie „wzoru obywatela do studenta”*³⁷. Tekst ten zachował się w niekompletnej postaci, stąd znaleźć w nim można rozpoczęte wątki, niedokończone kwestie. Zapewne z tej przyczyny nie przyciągnął do tej pory uwagi żadnego z badaczy dorobku naukowego Marii Ossowskiej. Mimo wszystko uważny czytelnik może dostrzec pewną konsekwencję i linię główną przemyśleń badaczki, sięgającą od *Wzoru obywatela w ustroju demokratycznym poprzez Człowieka, którego cenimy*, do *Przysposobienia „wzoru obywatela do studenta”*. Niektóre kwestie zostały dosłownie powtórzone z wcześniejszych prac Ossowskiej, niemniej jednak kolejność wymienionych przez nią własności wzorcowego studenta wskazuje na określoną hierarchię wartości, preferowaną przez uczoną, a także nowe komentarze tam zawarte wzbogacają i pogłębiają naszą wiedzę na temat postawy Ossowskiej jako nauczyciela akademickiego.

W *Przysposobieniu „wzoru obywatela do studenta”* M. Ossowska zwraca się do słuchaczy w przekonaniu, że będą oni realizować te cnoty

³⁴ Zebrane przez K. Daszkiewicz po 1984 r. Obecnie przechowywane w Połączonych Bibliotekach Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Instytutu Filozofii i Socjologii PAN i PTF. Część materiałów pochodnych z tego zbioru obecnie jest przygotowywana do druku pt. *Maria Ossowska (1896-1974) w świetle nieznanych źródeł archiwalnych*, oprac. J. Dudek, S. Konstańczak, J. Zegzuła-Nowak.

³⁵ Rkp. 414 Pol., 1964-65, masz. b.d. k. 48-49.

³⁶ Rkp. 425 Pol., ang., franc., 1945-1974, konspekt z uwagą; wygłoszone w N.Y.

³⁷ Rkp. 418 Pol., 1950-1971, maszynopis 1971, k. 36-41. W bibliografii M. Smoły widnieje jako tekst pt. *O wychowaniu uniwersyteckim*. Warszawa 1971, s. 5 [maszynopis - *Zagajenie dyskusji poświęconej wychowaniu uniwersyteckiemu*, wygłoszone na spotkaniu pracowników naukowych ze studentami Instytutu Socjologii UW w kwietniu 1971 r.] W tym miejscu pragnę podziękować p. Łukaszowi Ratajczakowi, pracownikowi Połączonych Bibliotek, za uprzejme udostępnienie tekstu maszynopisu w poniższej postaci.

i wartości, które były jej szczególnie bliskie. W społeczności akademickiej dostrzegała szansę podtrzymywania etosu ludzi nauki i inteligencji. Poniższy maszynopis traktuje Ossowska jako punkt wyjścia do dyskusji na temat przymiotów, jakimi powinien charakteryzować się student i przyszły inteligent.

Na pierwszym miejscu wymienia **kwalifikacje intelektualne** z podkreśleniem, że wymagają one ustawicznego czuwania i uczciwości intelektualnej, aby prawda i fałsz, bądź półprawdy, nie były traktowane w kategoriach opłacalności, aby w sposób instrumentalny nie traktować prawdy. Kwalifikacje intelektualne muszą iść zatem w parze z kwalifikacjami moralnymi. Tekst wyraża brak zgody uczonej na bylejakosć, indoktrynację i upartyjnienie dziedziny nauki, piętnuje również postawy konformistyczne. Warunkiem rozwoju kwalifikacji intelektualnych może być jedynie swobodna dyskusja i osobiste bezpieczeństwo. Oprócz samodzielności, inicjatywy i krytycyzmu koniecznym komponentem kwalifikacji intelektualnych jest odpowiedzialność za słowo.

Jako drugie wymienia **aspiracje perfekcjonistyczne**, co oznacza dla niej stałe dążenie ku lepszemu, w przeciwieństwie do bierności, marazmu i obojętności w stosunku do zła. Podobnie jak w swoich wcześniejszych tekstach, podkreśla, że aspiracje perfekcjonistyczne wymagają jakiejś hierarchii wartości, których jesteśmy gotowi bronić, a zdolność ich obrony określa posiadaniem „mocnego kręgosłupa”.

Po trzecie, wymienia **uspołecznienie**, gdzie nowym akcentem jest postulat ochrony niezależności studentów w ramach walki z marnotrawstwem. Uczona ma na względzie proceder utrudniania czy wręcz uniemożliwiania studiów za głoszone opinie. Jest to potępienie trwonienia potencjału intelektualnego, a jako uzasadnienie powołuje się na dyrektywę Marksa, zgodnie z którą człowiek ma być najwyższą istotą dla człowieka. Brak życzliwości i wzajemnego szacunku czyni społeczeństwo chorym, uniemożliwiając współdziałanie. Przywołuje tu również zasady walki, które tradycyjnie wiąże z rycerskością i regułami *fair play*.

Po czwarte, zaleca **zainteresowanie jakąś sferą piękną**, ponieważ wrażliwość estetyczna stanowi podporę wrażliwości moralnej.

Po piąte wreszcie, wskazuje na ważność posiadania **poczucia humoru**, ponieważ, jak pisała już wcześniej: „jest coś słusznego w opi-

nej od Niemców Polski. Zredagowałam wtedy próbny tekst, który kursował konspiracyjnie i który został po wojnie przedrukowany (bez mojej zresztą wiedzy) przez Towarzystwo Uniwersytetu Robotniczego, w postaci oddzielnej broszurki, dziś już bardzo trudnej do zdobycia. Choć w chwili obecnej wypadaloby dokonać w tym tekście pewnych uzupełnień i poprawek, można go wziąć za punkt startu nie tracąc z oczu faktu, że mówimy do słuchaczy wyższych uczelni żyjących w państwie socjalistycznym roku 1971. Zdaję sobie sprawę z tego, że ten szkic nie wyczerpuje zagadnienia i że własności naszego wzorcowego studenta można by mnożyć dalej, ale ponieważ nasze zebranie ma być nie monologiem ale dialogiem, ograniczę się tutaj do rysów szczególnie ważnych.

Skoro jesteśmy na terenie Uniwersytetu wypada zacząć od kwalifikacji intelektualnych. Zdolności, [jakkolwiek] bardzo pożądane, trudno obstalowywać, choć można pracowitością i wytrwałością ich brak w pewnym stopniu nadrobić. W innej sytuacji jest umysł otwarty, czy chłonność, której wymagają szybkie zmiany i ciągle narastanie nowych specjalności. Nad tymi dyspozycjami bowiem można i trzeba ciągle czuwać, tak jak trzeba pilnować uczciwości intelektualnej, której mogą zagrażać pewne pokusy, gdy na fałszu czy półprawdzie można coś zyskać, a na prawdzie stracić. Od studenta wzorcowego oczekujemy dalej samodzielności, inicjatywy i krytycyzmu. Do ich wyrobienia niezbędna jest swobodna dyskusja, w której szczerść nie zagrażałaby osobistemu bezpieczeństwu. „W oparach samochwalstwa marnieje jakość idei”, pisał w 1947 roku Kotarbiński. „Z doktrynami hodowanymi pod ochroną przywileju słowa - mówił dalej - dzieje się tak, jak z produktami przemysłu w syste- [przerwa w tekście maszynopisu].

(str. 2) ekspertom płacić za niezależność sądu, a nie za posłuszne potakiwanie powziętym z góry postanowieniom. Ludzi z inicjatywą należy - ich zdaniem - zabezpieczyć przez uchwalenie ustawy o niekaralności pomysłów. Nie różnice poglądów - pisał niegdyś Locke - lecz odmawianie prawa do głoszenia poglądów przeciwnych jest źródłem zła społecznego. Żadna schizma - jego zdaniem, nie jest dla państwa niebezpieczna, dopóki się jej nie uciska.

Krytycyzm żąda uzasadnień i odporny jest na wszelkie rodzaje odu-
rzania. Uczciwość intelektualną wiąże się często z odpowiedzialnością
za słowo, zaś przez odpowiedzialność za słowo rozumie się czasem nie
mówienie na wiatr, lecz posiadanie pokrycia dla tego, co się mówi,
kiedy indziej ma się na myśli skrupulatne wywiązywanie z zobowiązań.
W obu tych znaczeniach człowiek intelektualnie uczciwy to człowiek na
którym można polegać.

Przechodzimy do innej grupy kwalifikacji, takich, które angażują
nasz świat i wartości, a więc nasze życie emocjonalne. Na pierwszym
miejscu wymienić należy aspiracje perfekcjonistyczne [czyli stałe dąże-
nie ku lepszemu]. Przeciwstawiają się one bierności, marazmowi, obo-
jętności w stosunku do zła. Hasło ulepszania czy to własnej kondycji,
czy ulepszania jej w skali społecznej wymaga dla swojej realizacji ak-
tywności i dyscypliny wewnętrznej, umożliwiających długodystansowy
wysiłek. Wymaga także przyjmowania jakiejś hierarchii dóbr, których
gotowi (str. 3) jesteśmy bronić. Zdolność oparcia się ich zagrożeniu sta-
nowi to, co nazywamy mocnym kręgosłupem.

Przechodzimy z kolei do złożonej dyspozycji zwanej uspołecznie-
niem czy zaangażowaniem, bo są to terminy, w moim rozumieniu, za-
mienne. Wśród pierwszych składników uspołecznienia wymienić należy
żywe zainteresowanie sprawą publiczną. Jeżeli dom rodzinny tych zain-
teresowań nie rozbudził, winny to uczynić szkoły do uniwersytetu
włącznie, w atmosferze swobodnej wymiany zdań. Drugim czynnikiem
wchodzącym w skład uspołecznienia jest umiejętność spojrzenia na rze-
czywistość z punktu widzenia cudzych interesów, z punktu widzenia
cudzych, a nie własnych tylko losów. To przezwyciężenie egocentryzmu
jest pierwszym krokiem w przezwyciężaniu egoizmu.

Czuła reakcja na cudzą krzywdę stanowi krok dalszy. Do przejawów
uspołecznienia wypada także zaliczyć poczucie odpowiedzialności za
zycie zbiorowe⁴⁰.

Ostatnim elementem wchodzącym w skład uspołecznienia jest umie-
jętność współdziałania na równych z innymi prawach. To współdziałanie

⁴⁰ Autorka wykreśliła w tym miejscu następujące słowa: „Ma to poczucie
odpowiedzialności ten, kto, uwikłany w jakąś sprawę, w wypadku jej niepomysłnego rozwoju,
uważa, że należy mu się potępienie, albo jego także winno ono dotyczyć”.

otwiera przed nami uroki koleżeństwa. Lata akademickie to lata, które się z sentymentem wspomina aż do śmierci. Węzły przyjaźni nawiązują się w tym okresie najłatwiej. Pogłębiają się one z okazji codziennych spotkań, z okazji wspólnego przyswajania sobie nowej wiedzy, wspólnego intelektualnego dojrzewania, (str. 4) Pospolita jest w tej chwili tendencja upodabniania instytutów naukowych do zakładów produkcyjnych. Choć przeciwna jestem posuwania tej analogii za daleko, przyznaję, że można ją w pewnym zakresie stwierdzić. Socjologia dokonała już licznych badań w poszukiwaniu warunków niezbędnych sprawnego funkcjonowania przemysłu: wiemy, że ufność w kompetencje kierownictwa jest tu czynnikiem istotnym, że klimat wytworzony przez, stosunki koleżeńskie odgrywa wielką rolę, że walka z marnotrawstwem jest hasłem, które winniśmy respektować, co w Uniwersytecie przejawiać się powinno w ochronie szarej substancji, szczególnie cennej w takiej instytucji. [Mówiąc o marnotrawstwie mam na myśli utrudnianie czy wręcz uniemożliwianie kolegom studiów za głoszone przez nich opinie. Staję tu na gruncie interesów państwowych, ale wypadałoby w tym punkcie przypomnieć, że człowiek ma być najwyższą istotą dla człowieka], Wiara w życzliwość i lojalność kolegów stanowi warunek niezbędny integracji. Bez wzajemnego zaufania bowiem hasło integracji staje się czczym frazesem, a społeczeństwo społeczeństwem chorym.

Uspołecznienie, o którym była mowa, nie wyklucza elementu walki w naszym życiu akademickim. Bywa to walka ideologiczna, bywa to współzawodnictwo w sporcie. Wymaga ona uświadomienia sobie, jakie chwytły są dopuszczalne w stosunku do przeciwnika i jakich nie wolno stosować. Atakowanie bezbronnych, plugawienie czyjegoś dobrego imienia nie dając przeciwnikowi możliwości obrony, fałszowanie jego poglądów - oto przykłady zachowań, które budzą najżywsze repulsje moralne.

Do zalet dotąd wymienionych dodałoby się chętnie zainteresowanie jakąś sferą piękna: niech to będzie plastyka, muzyka, czy piękno przyrody. Wrażliwość nieraz bywała podporą dla drażliwości moralnej. Oba te wątki zlewają się np. przy kwalifikowaniu jakiegoś czynu jako małego, brzydkiego, przy uznaniu czyjegoś zysku za brudny.

(str. 5) W szkicowanym portrecie brak niewątpliwie różnych rysów. Spodziewam się w dyskusji ich uzupełnienia, ale nie mogę sobie odmówić poruszenia jednej jeszcze sprawy, [która jest mniej błaha niżby można było sądzić z pozoru]. Nasza wzorcowa postać powinna być wyposażona w poczucie humoru. Ateńczycy - jak pisał Montesquieu - „brali się do wszystkiego na wesoło: żart był im do smaku zarówno na mównicy, jak w teatrze... Charakter Spartan był surowy, poważny, suchy, milczący. Tyleż wydobyło się z Ateńczyka nudząc go, co ze Spartanina próbując go zabawić... Wypowiadam się w tej sprawie za Ateńczykami. Chciałabym, żeby nasz obywatel posiadał tę zdolność, przy pomocy której Arystoteles usiłował definiować człowieka; niechaj będzie zdolny do śmiechu.

[przerwa w maszynopisie]

(str. 6) dobrobyt. Trzeba będzie jeszcze pomyśleć o tym, jak będzie z tego dobrobytu korzystał. Przejęci produkcją, która ma człowiekowi ten dobrobyt zapewnić, nie możemy ograniczać się do cenięcia człowieka wyłącznie na podstawie jego stosunku do pracy, włożonego w nią wysiłku i osiągniętych rezultatów. Czytaliśmy dopiero co w „Życiu Warszawy” artykuł jednego z naszych socjologów, który jako kategorię ludzi zasługujących na najwyższą ocenę wymienia kategorię tych, „którzy do naszej gospodarki, kultury, życia publicznego, wnoszą nowe idee, nowe pomysły, inicjatywę, którzy wykonują swoje prace na wysokim poziomie jakości, którzy sprawnie organizują pracę, udoskonalają organizację, administrację, którzy podnoszą jakość produkcji”⁴¹. Wielkie to niewątpliwie walory, ale nie zapominajmy, że ważne jest i to, co robi człowiek, gdy wraca do siebie po odbyciu swojej służby na rzecz produkcji. Przystosowując społeczeństwo do człowieka Marks chciał je ukształtować tak, żeby każdy mógł realizować pewien wzór osobowy, który miał być tak bogaty, jak bogate było życie człowieka Renesansu. Miał to być wzór godny człowieka, wzór, w którym proletariusz miał realizować swoją ludzką naturę.

To, co powiedzieliśmy, ułatwić może słuchaczom dyskusję nad tym, jakie walory wysuwają się dzisiaj w człowieku na plan pierwszy. Czy takie same dla mężczyzn i dla kobiet? A także podsunie może odpo-

⁴¹ J. Szczepański: *Siły na zamiary*. „Życie Warszawy”, 8-9 XII. 1968.

wiedź na pytanie, które z tych zalet w największym stopniu pozwalają na domniemanie, że ten oto człowiek, którego napotkaliśmy, zbliża się do wzoru człowieka, którego cenimy”.

Summary

Maria Ossowska (1896-1974) known as the researcher of morality who was also dedicated to formulating and recommending role models of personality. She was the author of an essay on role model of a citizen, to which she made numerous references in her other works. Virtues and values presented there go beyond a description of a perfect citizen, including the characteristic features of a scientist and an ethos of the educated class. The text discussed in the article, *Przysposobienie obywatela do studenta* (1971) is based on a non-published talk addressed to her students by Maria Ossowska in her late years. It underlines the values and ethical preferences she had throughout her whole life: the importance of the dignity approach, cultivating perfectionistic aspirations, gaining intellectual qualification, socialisation and the freedom of development of personality.

Key words: role model, behaviour, virtues, ethos, dignity, intellectual qualifications, perfectionistic, socialisation.

ALFRED SKORUPKA
Politechnika Śląska

CO TO JEST EURORECENTYWIZM?

Prezentacja. W roku 2011 mija już 25 lat od ukazania się I tomu *Filozofii cywilizacji*¹ Józefa Bańki. Drugi² tom tego dzieła opublikowano w r. 1987, a trzeci³ w r. 1991. Książka ta przedstawia oryginalny pogląd na dzieje ludzkie nazwany teorią identyfikacji kulturowej.

W trzech tomach omawianego dzieła autor obszernie opisuje kategorie stworzonej przez siebie filozofii w zastosowaniu do historii ludzkości. Pierwszy tom ma 667, drugi 702, a trzeci 682 stron formatu A4. Nie jest to więc książka, której treść łatwo sobie przyswoić, tym bardziej, że Bańka posługuje się własnym językiem filozoficznym. I może właśnie z tego powodu dzieło to jest słabo znane, chociaż zasługuje na uwagę jako ważne dokonanie rodzimej myśli historiozoficznej.

Z roku 2002 pochodzi ostatnia teoria historiozoficzna autora *Filozofii cywilizacji* - jest to właśnie teoria eurorecentywizmu, która została przedstawiona już w osobnej książce⁴. Jest ona o tyle interesująca, że podaje filozoficzne ujęcie istnienia i rozwoju Unii Europejskiej. Zanim zajmiemy się tą koncepcją, przybliżymy najpierw wcześniejsze podstawy filozofii dziejów Bańki. Zaczniemy od wyjaśnienia bliżej kilku podstawowych pojęć.

Identyfikacja kulturowa - pojęcie to określa mechanizm identyfikacji człowieka jednopojawieniowego z kulturą człowieka wielopojawie-

¹ J. Bańka: *Filozofia cywilizacji*, 1.I: *Cywilizacja diatymiczna czyli Świat jako strach i łup*. Katowice 1986.

² Tegoż: *Filozofia cywilizacji*, t. II: *Cywilizacja diafroniczna czyli Świat jako praca i zysk*. Katowice 1987.

³ Tegoż: *Filozofia cywilizacji*, t. III: *Cywilizacja eutyfroniczna czyli Świat jako rozum i godność*. Katowice 1991.

Tegoż: *Eurorecentywizm czyli droga Europy do wspólnotowej teraźniejszości narodów*. Katowice 2002.

niowego. Człowiek jednopojawieniowy - to rzeczywistość tylko jednego życia; człowiek z tzw. datą, tj. mający konkretną datę urodzenia (tylko) lub datę urodzenia i śmierci. Człowiek konkretny, pojmowany egzystencjalnie, a więc ze względu na swoją niepowtarzalną i krótkotrwałą obecność w świecie, zamkniętą w datach swych urodzin i (faktycznej lub domniemanej) śmierci, czyli w życiowym „teraz”, które się nigdy nie powtarza, nawet jeżeli on sam powtarza pewne czynności wielokrotnie. Jego istotą jest nie tylko to, iż jest jednostką (socjologiczną), lecz to, że musi zamknąć wszystkie swoje poczynania i cele w określonym (lecz dla siebie nieprzewidywalnym) czasie trwania, tj. w czasie swego istnienia, które jest kruche i nieustannie narażone na unicestwienie⁵.

Przedmiotem identyfikacji jest człowiek wielopojawieniowy - umownie człowiek „bez daty”, tj. człowiek abstrakcyjny, w odniesieniu do którego nie wyróżnia się już daty urodzenia ani daty śmierci. Także to wszystko, co jest wytworem człowieka jednopojawieniowego, lecz uległo obiektywizacji i utrwaleniu, zostało włączone w ogólny dorobek i pojawia się wielokrotnie w życiu społeczeństwa jako wartość. Jest to kategoria człowieka ponadhistorycznego, pojmowanego nieegzystencjalnie (na sposób bezosobowego trwania), w którym niejako odkładają się najlepsze wartości, wytworzone jednak w toku życia realnego człowieka jednopojawieniowego⁶.

Bańka twierdzi, że da się wytłumaczyć różnorodność kultur i cywilizacji poprzez zastosowanie tylko jednego mechanizmu wyjaśniania - właśnie identyfikacji człowieka jednopojawieniowego z kulturą człowieka wielopojawieniowego. Ważnym jest, na ile rodząca się kultura człowieka wielopojawieniowego, lub kultura już ukonstytuowana, zdoła wyzwolić w człowieku typu jednopojawieniowego tendencję do identyfikacji z wartościami, które kultuwuje. Zerwanie mechanizmu identyfikacji człowieka jednopojawieniowego z kulturą człowieka wielopojawieniowego prowadzi nieuchronnie do jej zmierzchu, a następnie upadku cywilizacji⁷. Sposób i stopień identyfikacji człowieka jednopoja-

⁵ Ibid., s. 56.

⁶ Ibid., s. 62.

⁷ J. Bańka: *Filozofia cywilizacji*, 1.I..., s. 102.

wieniowego z kulturą człowieka wielopojawieniowego prowadzi do różnorodnych mutacji kulturowych.

Eutyfronika odpowiada na pytanie, w jaki sposób wartości proste człowieka jednopojawieniowego funkcjonują na gruncie komplikującej się cywilizacji człowieka wielopojawieniowego. Jednak termin eutyfronika mieści w sobie jako składowe dwa słowa: *thymos* i *phronesis*. W szerokim rozumieniu *thymos* obejmuje uczucia i wyraża tzw. miękkie zagadnienia etyczne, natomiast *phronesis* oznacza czynnik racjonalny, nakierowany na tzw. twarde zagadnienia naukowe. Naukowa *phronesis* jest rozumieniem obiektów i wydarzeń w skali człowieka wielopojawieniowego, tymczasem *thymos* rozumieniem tego, w czym my sami uczestniczymy jako ludzie jednopojawieniowi⁸. Bańka wyróżnia trzy typy cywilizacji: a) cywilizacja diatymiczna, wyróżniona ze względu (dia-) na wartości tymiczne, w istocie swej sensoryczne; b) cywilizacja diafroniczna, oparta na wartościach fronicznych, a więc rozumowych; c) cywilizacja eutyfroniczna, będąca wyrazem harmonii wartości tymicznych i fronicznych⁹.

Cywilizacja diatymiczna konstituuje się poprzez wiarę w rzeczywistość zmysłową jako jedyną rzeczywistość „tutaj-teraz-bycia”, i to nawet wówczas, gdy idzie o człowieka antycznego, jako, że świat, który wokół spostrzega, i bogowie, którym oddaje cześć, mają wymiar konkretny, zmysłowo konkretny. *Thymos* - to jest to, co się widzi i słyszy, co posiada dla człowieka znaczenie ze względu (dia-) na fakt, że jest uchwytnie dla jego organów zmysłowych i odczuć zewnętrznych (*thymos*). Ta sensualna kultura przenika wszystkie dziedziny sztuki, religii i filozofii, a więc przechodzi niejako wszystkie dziedziny „nie-tutaj-teraz-bycia” i jest źródłem cywilizacji opartej na instynkcie i przymusie fizycznym¹⁰.

Cywilizacja diafroniczna oparta jest na zasadzie nadzmysłowego i logicznego poznania w sferze *phronesis* („nie-tutaj-teraz-bycia”). Cywilizacja tego typu żywi kult dla rzeczywistości rozumowej, którą stworzyła abstrakcja i spekulatywna filozofia. Ta racjonalna kultura przenika

⁸ Tamże, s. 19.

⁹ Tamże, s. 94-95.

¹⁰ Tamże, s. 95.

wszystkie dziedziny badań naukowych, filozoficznych i prawnych, stając się podstawą cywilizacji opartej na organizacji i przymusie ekonomicznym. Tu instynkt „tutaj-teraz-bycia” zostaje zastąpiony przez organizację, przymus fizyczny - przez przymus ekonomiczny¹¹.

Cywilizacja eutyfroniczna stanowi rodzaj syntezy zasady *thymos* i *phronesis* i na ich harmonii buduje obraz życia społeczności ludzkich. Wyrastająca z tej harmonii cywilizacja winna być oparta na etosie moralnym i wychowaniu. Czynniki organizacyjny uzupełnia tu *ethos* moralny, a przymus ekonomiczny - wychowanie społeczeństwa. Człowiek cywilizacji eutyfronicznej wyrażałby wiarę, że prawdziwa rzeczywistość jest częściowo sensualna, częściowo racjonalna - jest natury emocjonalnej i zarazem racjonalnej. Osiągnięcie syntezy tak przeciwstawnych wartości jest niezwykle trudne, toteż okresów historii kultury, w których by dominowała eutyfroniczna umysłowość, było niewiele, a przede wszystkim były to okresy krótkotrwałe¹².

W rzeczywistości każda cywilizacja jest reentywistyczna¹³ - twierdzi Bańka - żyje własną terażniejszością, dla której poszukuje przyczyn w pamiętanej przeszłości, i uzasadnia swoje aktualne działanie racjonalnością jego skutków dla przewidywanej przyszłości. Interpretacji tej, która najbliższa jest chyba teorii dyfuzjonistycznej, właściwe jest „poszukiwanie czynników, od których zależało upowszechnienie się różnych wytworów kultury, a ponadto śledzenie zmian, jakie powstały w

¹¹ Ibid., s. 96.

¹² Ibid., s. 97-98.

¹³ Reentywizm (od łac. *recens* - terażniejszy) - kierunek filozoficzny stworzony przez J. Bańkę. Głosi on, że człowiek to istota, której życie ważne jest bezpośrednio teraz, a nie dopiero jako środek do osiągnięcia czegoś w przyszłości oraz że „cokolwiek jest, jest teraz” (*ens et recens convertuntur*). Opis jakiegoś zjawiska nie jest prawdziwy we wszystkich czasach, a tylko w czasie terażniejszym. Myśl w ujęciu reentywistycznym nie ma charakteru obiektywistycznego, lecz raczej antropologiczny, tj. stanowi rodzaj oglądania i opisywania rzeczy przez podmiot „ja” i odnosi ów podmiot opisujący do okolicznika czasu „teraz”. Prawda nie jest więc zgodnością myśli z obiektywną rzeczywistością, lecz raczej terażowym obrazem rzeczy i terażowym samoobrazem poznającego „ja” (zob. Ibid., s. 25 i 29).

związku z przyjęciem przez jakąś grupę czy to idei, czy wynalazków, urządzeń technologicznych a nawet zwyczajów i obyczajów”¹⁴.

Kultura ludzka kroczy od stanów o najwyższym wskaźniku prostomyślności (sfera *thymos*) do stanów o najniższym wskaźniku prostomyślności (sfera *phronesis*), prowadząc do swoistej „teorii ech”. Zgodnie z tą teorią, każdy fakt zaistniały w przeszłości znajduje swoje echo w kształcie faktu realnego, mającego miejsce w teraźniejszości, a każdy fakt, przewidywany jako mający zaistnieć w przyszłości, jest echem faktu konkretnego, wyjętego z naszej współczesności. Tak więc złudzenia polityczne historyków i historyczne polityków płyną z potocznego sądu, że przyszłość będzie zawsze podobna do przeszłości, ponieważ w przeszłości była zwykle do niej podobna¹⁵.

W swoich rozważaniach w tomie I *Filozofii cywilizacji* Bańka próbuje uzasadnić tezę, że reentywizm stanowi istotę i formę historyzmu oraz że mechanizm identyfikacji kulturowej nie da się zrozumieć poza interpretacją reentywistyczną¹⁶.

Spizowe prawo reentywizmu brzmi: Historia jest dolnym horyzontem teraźniejszości, który jest otwarty epistemologicznie na poznawanie, a zamknięty ontologicznie na stawianie się, natomiast przyszłość - górnym horyzontem teraźniejszości, który jest otwarty ontologicznie na stawianie się, a zamknięty epistemologicznie na poznawanie.

Książka o eurocentyzmie zmierza do ukazania obrazu przemian naszej epoki jako epoki reentywizmu (od łac. *recens*- teraźniejszy). Reentywizm to pogląd głoszący, iż świat nasz rodzi się za każdym razem na nowo (a *recentiori*) wraz z doświadczeniem, pomimo iż już raz w jakiś sposób istniał; odrzuca idee powtarzalności zdarzeń, przeżyć poznawczych, uczuć i faktów artystycznych; uznaje pierwotność i jednorazowość powyższych fenomenów oraz przyjmuje zasadę, że opis zjawisk - choć formalnie możliwy we wszystkich czasach gramatycznych - pozostaje prawdziwy wyłącznie w czasie teraźniejszym; wyklucza tym

¹⁴ R. Dyonizak: Wybrane zagadnienia marksistowskiej teorii rozwoju społecznego. Katowice 1981, s. 223. Cyt za: Ibidem, s. 23.

¹⁵ J. Bańka: *Filozofia cywilizacji*, 1.I..., s. 19.

¹⁶ Ibidem, s. 24.

¹⁷ Ibidem, s. 28.

samym możliwość identyfikacji i deskrypcji przeszłych zdarzeń oraz przewidywania przyszłych. Eurorecentywizm natomiast to próba zastosowania metody *a recentiori* do opisu współczesnych przemian w Europie. Opis taki będzie zmierzał do ukazania, w jaki sposób Europa dzisiejsza zmierza do wspólnotowej terażniejszości narodów, w ramach której wspólna terażniejszość zmusza narody europejskie do przyjęcia wspólnej przeszłości i wspólnej przyszłości¹⁸.

Ten pogląd, że opis jakiegoś zjawiska, będącego przedmiotem ontologii „nie-tutaj-teraz-bycia”, podlega inscenizacji epistemologicznej z punktu widzenia ludzkiego „tutaj-teraz-bycia”, określił autor w *Filozofii cywilizacji* mianem recentywizmu, pojmując historyzm *sub specie aetemitatis*. Wynika z tego, że *aetemitas* (wieczność) jest dla niego terażniejszością rozciągającą się ku przyszłości, *a parte ante*, tak jak ku przeszłości, *a parte post*. Recentywizm jest więc inscenizacją epistemologiczną komplementarną wobec historyzmu, odnoszącego się do ontologii niedomkniętej „nie-tutaj-teraz-bycia” człowieka wielopojawieniowego, tj. do bycia człowieka w pamiętanej przeszłości, lub w przewidywanej przezeń przyszłości¹⁹.

Na tej podstawie buduje autor swój eurorecentywizm, który miałby polegać na odcięciu się od sygnałów hamujących rozwój w obrębie własnej przestrzeni życiowej i przeobrażeniu zgodnie z pozytywnymi sygnałami pochodzącymi z obcej przestrzeni, aby połączyć własną terażniejszość z nową, wspólnotową terażniejszością innych narodów Europy²⁰.

Eutyfronika, rozumiana jako nauka o ochronie wartości ludzkich przed toksycznym działaniem cywilizacji technicznej, postuluje trzeci typ cywilizacji, cywilizację eutyfroniczną, w obrębie której pozostawałyby w eufunkcjonalnej harmonii ze sobą zarówno kody orientacji (sfera *phronesis*), jak i wzory godności (sfera *thymos*), określające wartość życia w poszczególnych typach cywilizacji²¹.

¹⁸ J. Bańka: *Eurorecentywizm...*, s. 7.

¹⁹ Tamże, s. 9.

²⁰ Tamże, s. 10.

²¹ Tamże, s. 10.

Dlatego prezentowany eurorecentyizm sugerowałby, etyczny sens cywilizacji europejskiej, przez pesymistów określany niesłusznie jako utopijny. Planując takie przedsięwzięcie czujemy się po trosze jak prostomyślny szlachcic, Don Kichote z Manczy, w nasz wiek XXI przeniesiony. Ale jeśli czasami nie poczuujemy się nim choć trochę, będziemy może niezadługo żyć w świecie, w którym żyć wprawdzie łatwo, ale w którym żyć nie warto²².

Strach stał się siłą napędową przede wszystkim dla kultur pierwotnych, ale jego działanie odnajdujemy także w kulturach późniejszych²³. Najstarszym kodem, a więc znakiem umownym lub sygnałem, służącym do porozumiewania się osobników ludzkich między sobą, okazuje się właśnie strach, będący podstawą ucieczki przed innymi i zamykania się w obrębie granic chronionych murami, zamkami i przeszkodami, broniącymi innym bezpośredniego dostępu. Na strachu budowali swoją kulturę ludzie pierwotni, zadając innym strach i sami ulegając jego odczuciu. Strach stał się najsilniejszym kodonem kultury i pozostał nim do dziś, zmieniając tylko swoje oblicze: sposoby jego zadawania i środki radzenia sobie z nim. Z pewnością strach ma wpływ nie tylko na życie ludzkie, ale także na rozważania na jego temat. Skutkiem owych rozważań jest bowiem próba ustalenia, jakie wartości faktycznie są przez ludzi dobrowolnie akceptowane i czym tłumaczą oni swoją akceptację.

Najstarszy okres dziejów strachu sięga okresu paleolitu (70 do 40 tys. lat p.n.e.). Sfera uczuciowa *thymos* zostaje wówczas u człowieka rozszerzona, ale pozostaje niewystarczająca gdy idzie o tworzenie nowych narzędzi: pierwsze narzędzia były nieobrobione i tylko częściowo oddalają strach, który rodzi nieporadność w sytuacji niebezpieczeństwa. A i łup zdobyty za ich pomocą jest nader skromny, ograniczony do tutaj-teraz-bycia. Toteż wraz z rozwojem mózgu pojawia się sfera nowa - racjonalna *phronesis*, dzięki której człowiek może rozmyślnie wyrabiać kamienne narzędzia pracy, stosując w tym celu najprostsze sposoby obróbki. Racjonalna sfera *phronesis* powołuje nową sferę do życia - *techne*, jeszcze prymitywną, ale bardziej pozwalającą uwolnić człowieka

²² Ibidem, s. 11.

²³ Ibidem, s. 23

od strachu przed zagrożeniami, a także zdobywać niedostępne w sferze „tutaj-teraz-bycia” łupy²⁴.

W czasach nowożytnych czynnik strachu jako motyw zachowania i przetrwania zszedł na drugi plan. Na czoło wysunęła się praca, stając się nową siłą napędową kultury, ponieważ była wynikiem podporządkowania się człowieka jakiemuś obowiązkowi, prawu. Praca (*homo faber*) stała się zajęciem przeciwnym do gry i zabawy (*homo ludens*), a więc czynnością interesowną. Człowiek pracując przestał zachowywać się chaotycznie (*thymos*), nadając swoim czynnościom myślowy plan (*phronesis*), wyznaczając im konkretne zadanie. Przede wszystkim praca stała się wyrazem obowiązku wobec najbliższych i koniecznością społeczną. Ustalony czas jej wykonywania, kontrola jej przebiegu i rezultatu sprawiły, że życie człowieka stało się regularne.

Niestety, to co odnosi się do wartości społecznego charakteru pracy, przestało odnosić się do jej indywidualnego przyjęcia. Okazało się, że większości prac towarzyszy przymus, a tylko w niektórych przypadkach praca mogła odpowiadać powołaniu jednostki, jej najgłębszym skłonnościom, zbliżając się do zajęcia (rzemiosła) artystycznego. W tym przypadku czynność pracy zachowała cechy dawnej zabawy. W tym przypadku pierwiastek *phronesis* pozostawał w harmonii z pierwiastkiem *thymos*.

Praca, stwarzając problemy techniczne, stała się elementem cywilizacji, bowiem odtąd cały byt społeczny w swych podstawowych zarysach ontologicznych został oparty na założeniach organizacyjnych, i to - ogólnie biorąc - bez względu na to, jak dalece była to praca technicznie uwarunkowana²⁵.

W kulturach nowoczesnych natomiast na pierwszy plan jako motyw zachowania wysunął się rozum, będący synonimem zdolności do uchwycenia związków intelektualnych. Kultura nowoczesna coraz bardziej ulega analitycznemu rozumowi, ceni informację naukową i od niej uzależnia dalszy rozwój ludzkości. Liczni filozofowie, wywodząc inspiracje z racjonalistycznych i humanistycznych korzeni, odrzucają autorytety tzw. absolutne i prawdy objawione. W człowieku - a zwłaszcza w

²⁴ Ibid..

²⁵ Ibid., s. 27

jego rozumie - usytuowane zostało główne źródło wartości. Człowiek indywidualny stał się miarą wszystkich rzeczy, zaś rzeczy zostały sprowadzone do konkretnej miary; tło czasowe i przestrzenne zostały skrócone do minimum²⁶.

Właśnie w tym punkcie podejmuje się Bańka głównego problemu przewartościowania klasycznej definicji prawdy, przesunięcia zawartego w tej definicji akcentu z *adaequatio* na *adaequans*²¹.

Dopełnieniem strachu - od strony obiektywnej - stał się łup. Strach (należący do sfery *thymos*) wypełniał całego człowieka pierwotnego, zarówno zdobywcę jak pokonanego. Tak powstała cywilizacja diatymiczna (*dia+thymos*), kręcąca się wokół osi obrotowej: strach i łup.

Kształtowanie się cywilizacji diatymicznej sięga swoimi korzeniami czasów społeczeństwa pierwotnego, w ramach którego człowiek jednopojawieniowy historyczny powodował się głównie strachem przed siłami natury i innymi ludźmi. Projekcja jego świata duchowego była monokonkretna, dotyczyła przedmiotów realnych, leżących w zasięgu oka i ręki. Jego stosunek do świata określała intuicja i przymus fizyczny, które składały się na tymosferę, a więc sferę odczuwania swojego „tutaj-teraz-bycia”. Wyodrębnienie się człowieka ze świata zwierzęcego zaznaczyło się ukonstytuowaniem sfery *thymos*, sfery uczuciowej, która obiektywizowała się powoli w świat człowieka wielopojawieniowego i naturalistyczną kulturę społeczeństwa ludzkiego. Człowiek jednopojawieniowy terazniejszy utożsamiał się z elementami tej kultury identyfikacją materialną, dążąc do zagarnięcia łupu. Kodonem cywilizacji diatymicznej stał się więc strach, a celem - łup. Świat dla człowieka pierwotnego koncentrował się na osi strach - łup, zaś człowiek terazniejszy był głównie *homo recens timens*. Ta pierwotna, diatymiczna w swej istocie cywilizacja stanowi podstawę całego późniejszego wyższego rozwoju, gdyż punktem wyjścia jest wyłonienie się właściwej człowiekowi sfery *thymos*, z którą związany był strach, a treścią zagarnięcie łupu jako gwarancja przeżycia w skali człowieka jednopojawieniowego, a następnie wielopojawieniowego, w skali nie-tutaj-teraz-bycia²⁸.

²⁶ Ibidem, s. 34.

²⁷ Ibidem, s. 35.

²⁸ Ibidem, s. 41.

W kulturze nowożytnej kategoria pracy znalazła swoje dopełnienie w zysku. Praca (sfera *phronesis*) wypełniała całego człowieka, zarówno wykonawcę jak i zleceniodawcę. Była to więc cywilizacja diafroniczna (*dia+phronesis*), tj. z przewagą pierwiastka fronicznego, kręcąca się wokół osi obrotowej praca i zysk. Europa, zdominowana przez taki typ myślenia, przystąpiła do pogoni za pieniądzem, za gospodarczym rozwojem, miejsce moralności i etyki zajęła polityka, polityka gospodarcza. W życiu państw europejskich coraz bardziej dostrzec można dominację kultury zysku i przedsiębiorczości, pieniądza i techniki produkcji. Duchowe postrzeganie świata zeszło na dalszy plan, a wartości materialne ustąpiły miejsca twardej ekonomice. Grzechem stała się liczba ujemna, wyrzutem sumienia, bieda i bankructwo. Ludzkość została naznaczona nie tylko przez wynik wojny, ale także przez wynik transakcji gospodarczej. To gruntowne przewartościowanie wartości duchowych na ekonomiczne zmieniło człowieczeństwo do tego stopnia, że sprowadziło je do ciągłego podkreślania różnic, wskazywania cech lepszych i gorszych - biznesplan zastąpił rachunek sumienia. Ludzie interesu zmienili się, a wraz z tym zmieniły się także wartości, jakimi kierują się w życiu. Był to zapewne zwrot w pojmowaniu istoty humanizmu, moralności i etyki w nowym, materialnym - a także geograficznym wymiarze. Dawne pojęcie transcendentalności, które łączyło człowieka z Bogiem, zostało zastąpione pojęciem „kolonialności”, które łączyło metropolię z zamorskimi posiadłościami. Przykładem tego procesu stała się w Europie identyfikacja transcendentalna dziewiętnastowiecznej Anglii z kulturą industrialistyczną zewnętrznego świata²⁹.

W kulturze nowoczesnej natomiast, opartej na informacji, dopełnieniem rozumu stała się niespodziewanie kategoria godności. Upodmiotowienie człowieka stało się teraz celem zarówno jednostki, jak i państwa. Pojawił się więc ideał cywilizacji eutyfronicznej, równoważącej pierwiastek froniczny (rozum) z pierwiastkiem tymicznym (godność). Oficjalne stanowisko ludzkości w jej najnowszych dziejach staje się nadspodziewanie humanistyczne: próbuje ona jeszcze za wszelką cenę podkreślać swój humanitarny charakter i wskazać, że moralność, szczytne ideały czy „dobro wspólne” są dla niej najważniejsze i że nadal na nich

²⁹ Ibidem, s. 47-48.

opiera swój dalszy rozwój. Różnego rodzaju konferencje, traktaty i postanowienia, międzynarodowe organizacje charytatywne, które starają się pomagać ludziom poszkodowanym przez drapieżny kapitalizm, świadczą o tym, że tak naprawdę pozostał w człowieku wspólny ślad sumienia indywidualnego. Sumienie indywidualne - to jedna z niewielu pocieszających informacji dla świata³⁰.

Dzisiejsza gospodarka w coraz większym stopniu jest inspiratorem nauki i techniki oraz jest przez nie inspirowana - pisze Bańka. Nie ulega natomiast wątpliwości, że ten sam rozwój działa degeneracyjnie na człowieka i jego życie. Destruktywny wpływ opiera się na zbyt dużym oddziaływaniu techniki na psychiczne życie człowieka - psychosferę. Stąd też dążenia naukowców, by wszelkie innowacje były przesiewane przez tak zwane „sita wartości”, które, przyporządkowując je do istniejących klasyfikacji wartości, pełnić mogłyby funkcje regulatorów między aksjologicznym pojmowaniem świata a współczesnymi ideałami materialistycznymi³¹.

Ad hoc możemy wymienić dwa typy kultury o szczególnej ekspansji we współczesnym świecie: Stany Zjednoczone i Unię Europejską, która ciągle wykazuje tendencję do rozszerzania się. Jeśli wymienimy trzy kierunki ekspansji: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, to stwierdzimy, że obecnie tylko dwie kultury nastawione są na teraźniejszość: Ameryka i Europa³².

Mutacje kulturowe mają tę właściwość, że dokonują one różniczkowania w dwóch kierunkach (przeszłości i przyszłości) niejednocześnie. Wiemy też, że rezultatem owego różniczkowania są kultury różne w zależności od tego, czy będziemy je traktować z perspektywy funkcji różniczkowalnej „przed”, „teraz” czy „po”, tj. czy będą one zmutowane przez przeszłość, teraźniejszość czy przyszłość³³.

Kultury zmutowane przez przeszłość są ujmowane w aspekcie funkcji różniczkowalnej „przed”. Społeczeństwa tych kultur chcą - jak by powiedziała Margaret Mead - żyć tak jak przodkowie. Do takich kultur

³⁰ Ibidem, s. 52.

³¹ Ibidem, s. 66.

³² Ibidem, s. 109.

³³ Ibidem, s. 110.

zamkniętych w swej historii należała do niedawna polska kultura, uwięziona w materii swoich dziejów, niekiedy tragicznych, ciężących na obywatelskiej świadomości swoich członków. Niestety, obserwujemy powolne wydobywanie się Polaków z okowów fałszywej świadomości narodowej i powolne nabywanie przez nich świadomości europejskiej. Jest to odchodzenie od historii na rzecz wspólnotowej teraźniejszości narodów Europy³⁴.

Kultury zmutowane przez przyszłość to kultury dokonujące różniczkowania w kierunku przyszłości, a więc te, w których funkcją różniczkowalną jest jakieś „potem”, nadające sens rzeczywistości aktualnej. Społeczeństwa tych kultur planują i programują głównie zmiany. Takie jest społeczeństwo amerykańskie.

W definicji kultury reentywistycznej należy uwzględnić przede wszystkim te kultury, które zaniechały różniczkowania w dwóch kierunkach jednocześnie, tj. te, w których funkcją różniczkowalną jest aktualne „teraz”, wobec którego wszyscy mierzymy swoje istnienie realne. Społeczeństwa tych kultur - M. Mead nazywa je konfiguracywnymi - zainteresowane są głównie swoją współczesnością³⁵.

Zmiana formy bytowania przez jakąś kulturę na inną jest możliwa tylko przez uchwycenie kierunku ekspansji. Bańka sądzi, iż można wyróżnić dwa kierunki ekspansji w teraźniejszość: amerykański i europejski. Żeby uchwycić charakter ekspansji amerykańskiej w teraźniejszość, cofniemy się do historii Ameryki początków XX wieku. Rozwój kapitalistycznej tymofronsfer USA osiągnął u progu XX wieku prymat w obrębie identyfikacji transcendentalnej „nie-tutaj-teraz-bycia” nad Wielką Brytanią, Niemcami i Francją, nie pozostawiając złudzeń, iż jest to dystans historycznie nie do odrobienia. Jednak w obrębie identyfikacji immanentnej „tutaj-teraz-bycia” wartość produkcji, objętej fronsferą przemysłu, przewyższała o wiele wartość produkcji, objętej tymosferą rolnictwa. Mutacja zmiany sensu kapitalistycznej fronsfer poszła w kierunku rozrostu monopoli (od stycznia 1899 r. do września 1902 r. powstały 82 trusty) i prowadziła do zmiany kodonu sensownego kultury

³⁴ Ibidem, s. 114

³⁵ Ibidem, s. 117.

„nie-tutaj-teraz-bycia” człowieka wielopojawieniowego w inny kodon sensowny kultury „tutaj-teraz-bycia” człowieka jednopojawieniowego³⁶.

Rozrastanie się ośrodków miejskich i urbanizacja terenów do niedawna uważanych za „dziewicze” (pozbawione cywilizacji), prowadzi do dominacji mechanizmu identyfikacji industrialistycznej człowieka jednopojawieniowego z kulturą człowieka wielopojawieniowego, zaś rosnąca światowa potęga Ameryki jako państwa kapitalistycznego - do dominacji mechanizmu identyfikacji transcendentalnej „tutaj-teraz-bycia” człowieka jednopojawieniowego z kulturą uniwersalistyczną „nie-tutaj-teraz-bycia” człowieka wielopojawieniowego. Brak monistycznej identyfikacji nacjonalistycznej staje się glebą rozpadu tradycyjnych wartości moralnych i religijnych, podłożem identyfikacji neonacjonalistycznej, z którego rodzi się mutacja kulturowa typu *recens*, polegająca - dla konglomeratu wielu przybyłych tu nacji - na odcięciu się od własnej przeszłości, obecnej w kodonie kultury człowieka wielopojawieniowego, i przeobrażeniu się zgodnie z obcą terażniejszością, obecną w kodonie kultury człowieka jednopojawieniowego³⁷.

Ekspansja kultury amerykańskiej w „nie-tutaj-teraz-bycie” II (tj. w przyszłość) przejawia się jako aktywność poszukiwawcza. Ma ona charakter instrumentalny, a zarazem twórczy³⁸.

Nie ulega wątpliwości, że zarówno nadmierny stres, jak i nadmierna łatwość wyciszają potrzebę poszukiwawczą. Aktywność poszukiwawcza okazuje się nie tylko nieopłacalna, ale także pozbawiona innego, pozamaterialnego sensu. Wszelka aktywność traci wówczas uzasadnienie - i materialne, i subiektywne. Sprzężenie tych dwóch czynników niszczenia aktywności poszukiwawczej człowieka charakteryzuje współczesną cywilizację amerykańską, która, z jednej strony, wszystko ułatwia, a z drugiej - wszystko programuje w kategoriach pragmatycznych. Przekroczenie momentu recentywistycznego przez „ja” egzystujące w kierunku górnego peryferium bytu musi jednak natrafić na pewien próg trudności, który jest jednocześnie progiem twórczości, czyli kryterium możliwości wykazania się swoimi walorami. Akt twórczy musi być próbą samore-

³⁶ Ibidem, s. 122.

³⁷ Ibidem, s. 124.

³⁸ Ibidem, s. 129.

alizacji, a nie pewnością realizacji zdania, którego spełnienie sprawdza się tylko do osiągnięcia określonego dobra³⁹.

Ogólnie biorąc, mechanizm identyfikacji kulturowej obecny w kulturze amerykańskiej ceduje jednostkową wartość na istniejące aktualnie społeczeństwo i odtąd zamienia ją w ulotny fantazmat przyszłości, ponieważ Ameryka nie ma pomysłu na swoją teraźniejszość. Wydaje się, że taki pomysł ma Europa, która odchodzi od historii narodowej i kroczy do wspólnoty teraźniejszości narodów⁴⁰.

Eurorecentywnizm - to forma obiektywizacji kapitalistycznej tymofronosfery w kulturę człowieka wielopojawieniowego, która na przełomie XIX i XX wieku przechodzi od mutacji kulturowej typu *thymos*, preferującej sferę wartości o najwyższym wskaźniku prostomyślności (wolna konkurencja), do mutacji kulturowej typu *phronesis*, opartej na sferze wartości o najniższym wskaźniku prostomyślności (rozwój monopolu).

Pierwszym mutagenem kulturowym zmiany w tej ewolucji stał się głęboki kryzys gospodarczy (1900-1903), występujący zarówno w obrębie identyfikacji immanentnej „tutaj-teraz-bycia” (Europy), jak transcendentnej „nie-tutaj-teraz-bycia” (Stanów Zjednoczonych). Kryzys ten doprowadził do centralizacji kapitału w sferze *thymos* i wzmożonej koncentracji wytwórczości w sferze *phronesis*, co nadało gospodarce kapitalistycznej cechy identyfikacji monopolistycznej i pozwoliło jej działać na korzystnej zasadzie typu *thymos-phronesis*.

Drugim mutagenem kulturowym zmiany w ewolucji kapitalistycznej tymofronosfery - od mutacji kulturowej typu *thymos* do mutacji kulturowej typu *phronesis* - był postęp techniczny⁴¹.

Druga wojna światowa przyniosła rozpad Europy na zachodnią i wschodnią, oraz świata - na Wschód i Zachód. Wielkie potęgi polityczne trzymały świat w ryzach ekonomicznych i militarnych aż do upadku jednej z nich i otwarcia Europy Wschodniej na Zachód. Po zjednoczeniu Niemiec przyszedł czas na zjednoczenie Europy. Europa pragnie być sama, ale jej narody nie chcą być skazane na samotność. Na-

³⁹ Ibidem, s. 130-131.

⁴⁰ Ibidem, s. 134.

⁴¹ Ibidem, s. 135.

rody Europy, chcąc budować jedność, muszą pozbyć się brzemienia historii narodowej, muszą budować wspólną terażniejszość, muszą ją budować wokół wspólnego momentu recentywistycznego. Euroamerykanizm zostaje wyparty przez eurorecentywizm czyli dążenie Europy do wspólnotowej terażniejszości narodów, do wspólnego „tutaj-teraz-bycia”⁴²

Jak pogodzić recentywistyczne ujęcie „tutaj-teraz-bycia” Europy z partykularyzacją życia człowieka jednopojawieniowego, uwikłanego w życie swego narodu? Można w związku z tym wyróżnić dwa ogólne sposoby bytowania, tj. „tutaj-teraz-bycia” owego „ja”: w sobie i nie w sobie. Pierwszy nazwiemy personalistycznym sposobem istnienia, czyli identyfikacji z aktualnym momentem „tutaj-teraz-bycia”, drugi zaś aktualistycznym. Raz więc podmiot „ja” jest świadomy swego „teraz”, które dzieli z życiem swego narodu, innym razem - świadomy przesunięcia się położenia swego „ja” w inne, równie aktualne „teraz”, wspólnotę terażniejszą narodów⁴³.

Nasze europejskie „tutaj-teraz-bycie” jest zmienne, jego momenty recentywistyczne pulsują wokół stałego elementu „ja” egzystującego człowieka jednopojawieniowego, który czynności może powtarzać wielokrotnie, ale za każdym razem w innym „teraz”. To „ja” stanowi element noszący, natomiast momenty „teraz” - element noszony. Owo „ja” noszące człowieka jednopojawieniowego narodowego jest racją bytu elementów zmiennych, noszonych w niezmiennym „teraz” „tutaj-teraz-bycia” wspólnej Europy. „Ja” egzystujące człowieka jednopojawieniowego, którego elementom recentywistycznym przysługuje istnienie w sobie (*esse in*), nazywamy zdarzeniem, wszystkie inne elementy, które istnieją dlatego, że są noszone (*esse ad*), określamy mianem świadomości zdarzenia, właściwej „ja” poznającemu swoje „tutaj-teraz-bycie”⁴⁴.

Ile koncepcji wspólnej terażniejszości Europy i ile ich typów rozbudowywanych w zespoły powiązanych z sobą twierdzeń, tyleż możliwych ujęć drogi ucieczki od tej wspólnotowej terażniejszości: bądź w przeszłość, bądź w przyszłość. W trakcie tej ucieczki przeszłość przeciwsta-

⁴² Ibidem, s. 139.

⁴³ Ibidem, s. 139-140.

⁴⁴ Ibidem, s. 140-141.

wia się całkowicie aktualnemu punktowi widzenia, toteż umieszczając się w niej, człowiek może podjąć totalną, nihilistyczną krytykę innowacji - w imię tradycji⁴⁵.

W życiu innych narodów mocniejsza jest nade wszystko przyszłość. Ludzie wychyleni ku jej peryferiom myślą o dniu, który ma przynieść przełom w ich życiu. Dla nich innowacja stanowi niejako podstawę wiary w zasadę cudownego rozwiązania *deus ex machina*, atoli ta postawa nie uwzględnia procesu rozwoju, który ma doprowadzić do punktu dojścia. Obraz ten jest nienaturalny. Im bardziej jesteśmy nim urzeczeni, tym mniej angażujemy się w terażniejszość - ową wąską smugę światła rozjaśniającego aktualny punkt widzenia⁴⁶. Prostomyślna perspektywa życia nakazuje odrzucić snujące się za nim i przed nim miraż, aby wybrać terażniejszość - *tempus recens*⁴⁷.

Cywilizacja europejska kroczy nadal drogą postępu, idzie przed siebie w nieznane, bez najmniejszego powodu, ale za to w nadziei, że z rozmaitych odłamków tej cywilizacji powstanie samoczynnie jakaś zbawcza synteza „Europa” - stwierdza autor *Filozofii cywilizacji* - i to jest właśnie owo wielkie zagadnienie. Feliks Koneczny wykazywał, że „między cywilizacjami nie ma syntez i być nie może; mogą być tylko trujące mieszanki”. Dowodził także, iż w każdej takiej mieszance „panuje harmider etyki, co stanowi wstęp do bezetyczności”. Zdanie takie podziela też Bańka⁴⁸.

Cywilizacja terażniejszej Europy wydaje się być wytworem długiej walki ze strachem, pracą i rozumem, jaką musiała stoczyć ludzkość w zaraniu swoich dziejów i jaką toczy nadal cofając się do jądra strachu, doświadczonego w swoim stanie pierwotnym. To zdumiewające pokrewieństwo cywilizacji i strachu, cywilizacji i pracy, cywilizacji i rozumu, każe nam przypuszczać, że zarówno jednostki, jak zbiorowość uwikłane są w nieustanny dialog ze strachem, zyskiem i rozumem, w który wpędza nas skomplikowana cywilizacja⁴⁹.

⁴⁵ Ibidem, s. 141.

⁴⁶ Ibidem, s. 141-142.

⁴⁷ Ibidem, s. 142.

⁴⁸ Ibidem, s. 148

⁴⁹ Ibidem, s. 149.

Na gruncie cywilizacji diafronicznej wszystkie wartości ludzkie otrzymują instytucjonalne (obiektywne) sformułowanie i mają za sobą poręczenie techniczne. Zło oznacza tu błąd sztuki, nic więcej. Natomiast na granicy cywilizacji eutyfronicznej wartości ludzkie hierarchizują się niezależnie od struktur instytucjonalnych życia i otrzymują poręczenie moralne. Postęp cywilizacji diafronicznej jest zawsze postępem w dziedzinie poręczenia technicznego, gdzie zaufanie osobowe zostaje zastąpione przez techniczne środki zaufania. Postęp cywilizacji diafronicznej nie jest więc postępem z punktu widzenia poręczenia moralnego⁵⁰.

Dylemat postępu cywilizacji europejskiej jest więc jasno postawiony: w obrębie cywilizacji eutyfronicznej lęk dotyczy wartości, z których trzeba zrezygnować, aby postęp był możliwy. Albo-albo! Tragedia cywilizacji diafronicznej polega na tym, że lęk ten nie budzi ucieczki przed cywilizacją, a jedynie bierne jej poddanie się, a więc dalszą rezygnację człowieka jednopojawieniowego z siebie na rzecz wartości rzeczowych, które obiecuje nam cywilizacja człowieka wielopojawieniowego. Im większe są osiągnięcia cywilizacyjne człowieka wielopojawieniowego, tym uboższa staje się treść człowieczeństwa człowieka jednopojawieniowego - tym uboższa staje się treść kultury. Cywilizacje diatymiczne i diafroniczne wiążą się ze strachem, zaś cywilizacja eutyfroniczna - z lękiem, z rezygnacją człowieka z siebie, a więc ze swej godności. I ta rezygnacja rodzi tragedię. Ale tragedia człowieka cywilizacji eutyfronicznej polega nie na tym, że żyje on ze strachem, lecz że boi się utracić to, co ten strach uzasadnia - swoją godność narodową. W tym rozumieniu człowiek, który wkroczył na drogę rozwoju cywilizacji eutyfronicznej, podjął tym samym ryzyko rezygnacji z siebie - stał się podmiotem strachu (lęku). Ale jednocześnie, wprzęgnięty w mechanizm wielkiej metamorfozy cywilizacji diatymicznej, stał się przedmiotem jej łupu, zaś wiążąc się z cywilizacją diafroniczną - przedmiotem zysku⁵¹.

Cywilizacja europejska, która przeszła przez etapy cywilizacji diatymicznej, diafronicznej i wkracza w okres cywilizacji eutyfronicznej, nadal - jak się zdaje - pozostaje w dużym stopniu cywilizacją diatymiczną, a więc cywilizacją strachu. Musi więc sobie postawić pytanie o

⁵⁰ Ibidem, s. 152.

⁵¹ Ibidem, s. 152-153.

sens na nowo, zanim z jej horyzontu zniknie ów „zanikający punkt” - człowiek narodowy.

Cywilizacja eutyfroniczna, cywilizacja antynomii rozumu i godności budzi nadzieję, że zwycięży alternatywa godności ogólnoludzkiej. Ale coraz wyraźniej okazuje się, że to nie jest nadzieja, lecz wiara we wspólnotową terażniejszość narodów⁵².

Podsumowanie. Komentując te rozważania trzeba zauważyć, że są one odmienne od koncepcji Samuela Huntingtona. Ten amerykański politolog i historyzof pisał o cywilizacji Zachodu, do której zaliczał kraje Unii Europejskiej, Stany Zjednoczone oraz Australię i Nową Zelandię. Cywilizacja Zachodu stanowi u niego samodzielny wobec innych społeczności (chińskiej, indyjskiej, czy prawosławnej) - podmiot rozważań historyzoficznych. Natomiast Bańka pisze wyraźnie o dwóch odrębnych drogach kulturowego rozwoju: Unii Europejskiej i Stanach Zjednoczonych. Różnią się one doświadczeniami historycznymi oraz tym, że kraje Unii Europejskiej budują wspólną terażniejszość, podczas gdy społeczeństwo amerykańskie jest nastawione na przyszłość. Takie podejście zaciera jednak podobieństwa cywilizacyjne między Starym a Nowym Światem. U Bańki właściwie nie pojawia się pojęcie cywilizacji Zachodu w ujęciu Huntingtona.

Amerykański politolog pisze, że Zachód wykazuje wiele cech typowych dla cywilizacji dojrzałej, wkraczającej w stadium rozkładu. W tych analizach powołuje się na periodyzację rozwoju cywilizacji według Quigleya stwierdzając, że cywilizacja upada gdy przejada kapitał, ogranicza inwestycje czyli traci „instrument ekspansji”. Wprawdzie instrumentem ekspansji cywilizacji może być też religia, ale w zasadzie, według Huntingtona, głównym polem ekspansji współczesnych cywilizacji (z czego wynika np. potęga krajów Azji) jest gospodarka. Dlatego ratunkiem dla cywilizacji zachodniej, jej wzmocnieniem jest trzecia, euroamerykańska faza cywilizacji zachodniej. Chodzi tutaj o ściślejszą integrację polityczną i gospodarczą między Unią Europejską a NAFTA⁵³.

⁵² Ibidem, s. 153.

⁵³ Zob. S. Huntington: *Zderzenie cywilizacji*, tłum. H. Jankowska. Warszawa 2003, s. 534 i 543-544.

Autor *Zderzenia cywilizacji* jest więc zdania, że główną siłę każdej społeczności stanowi prężna gospodarka, i dlatego Unia Europejska i Stany Zjednoczone powinny zjednoczyć się w jeden organizm gospodarczy. Podejście Huntingtona zaciera różnice historyczne i kulturowe między Starym a Nowym Światem, które uwypukla Bańka.

Możemy zapytać: jeśli nawet gospodarka europejska jest słabsza od gospodarki amerykańskiej, czy wynikać z tego ma zależność kulturowa Europy od Stanów Zjednoczonych? Według Bańki - nie powinno być takiej zależności. Możemy jednak zastanawiać się, czy słaba gospodarka Europa będzie miała siłę przeciwstawić się kulturowemu wpływowi Amerykanów? Czy kultura europejska jest kulturą wciąż żywotną, witalną? Zasadne są te pytania, ponieważ już od dłuższego czasu obserwujemy amerykanizację kultury europejskiej, która przejawia się w przejmowaniu amerykańskiego sposobu życia, obyczajów, jest widoczna w filmie, muzyce, szerzej - w kulturze masowej, czy w informatyzacji. Póki co jednak, oba organizmy polityczne - Stany Zjednoczone i Unia Europejska, są pogrążone w kryzysie gospodarczym. Współczesna gospodarka cechuje się globalnymi zależnościami, dlatego radzenie sobie Europy z tym kryzysem będzie też pozytywnie oddziaływało na polepszenie sytuacji gospodarczej w Stanach Zjednoczonych i *vice versa*.

Rozwijając koncepcję Bańki wydaje nam się słuszne stwierdzić, że wobec potęgi obcych społeczności (szczególnie chińskiej i islamskiej) zasadny jest postulat budowania wspólnej teraźniejszości przez Unię Europejską i Stany Zjednoczone. Miałaby to być wspólnota oparta nie tylko na powiązaniach gospodarczych, ale także na mocnych więzach kulturowych. Sama Europa zdaje się bowiem być zbyt słaba, aby przeciwstawić się wzorcom życia lansowanym np. w cywilizacji chińskiej. Natomiast Stary i Nowy Świat łączą wspólne wartości cywilizacji Zachodu, które wymienia Huntington; są to: dziedzictwo starożytności klasycznej, katolicyzm i protestantyzm, języki europejskie, rozdział władzy duchowej i doczesnej, rządy prawa, pluralizm społeczny, gremia przedstawicielskie i indywidualizm⁵⁴. Wartości te zapewne aprobuje również Bańka. W koncepcji wspólnej teraźniejszości Europy i Stanów Zjednoczonych chodziłoby więc o wspólne występowanie w obronie

⁵⁴ Zob. Ibidem, s. 100-105.

i propagowaniu najlepszych wartości kultury greckiej, rzymskiej, żydowskiej, miasta średniowiecznego czy nowożytnego europejskiego państwa.

Na przeszkodzie w budowaniu tej wspólnej teraźniejszości, którą postulujemy, stoją przeszkody podobne do tych, które wymienia autor *Filozofii cywilizacji* jako tych, które nie służą budowaniu wspólnej Europy. Są to nacjonalizmy narodowe, zamykanie się w kulturze zmutowanej przez przeszłość lub w kulturze za mocno wychylonej w przyszłość.

Szansą, aby eurocentyzm połączył się z euroamerykanizmem wydaje się być, paradoksalnie, obecny kryzys. Ponieważ konieczność podejmowania wspólnej walki z kryzysem, a także przeciwdziałania mu w przyszłości, prowadzi do wytworzenia silniejszych więzów polityczno-gospodarczych, a te mogą przekładać się na stworzenie mocnych więzów kulturowych łączących Europę ze Stanami Zjednoczonymi. Tak więc budowa wspólnej teraźniejszości przez oba człony cywilizacji Zachodu wydaje nam się sprawą nieodległej przyszłości, bynajmniej nie utopijną, lecz wynikającą z głębokich potrzeb i wyzwania, jakie stawia przez współczesnym człowiekiem globalizacja.

Summary

The article discusses historiosophical issues by Józef Bańka. In 2002 Bańka formulated conception of eurocentrism which determines exact topic of this elaboration. The theory of eurocentrism says that European nations should build collective present which would call to accept combined past and future. Characteristic of this conception is the distinction between European and American civilisation.

In this article author's opinion is advisable for States of the European Union to build common present with United State. It would be community based not only on economical relations but also on strong cultural bonds. In this way author develops conception of eurocentrism and at the same time he refers to Samuel Huntington's views who wrote about need for unity between European Union and NAFTA.

Key words: historiosophy, eurocentrism, Józef Bańka, Samuel Huntington, European Union.

PIOTR STANKIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

NIEWOLNICTWO SPRAW ŻADNYCH CZYLI HENRYK ELZENBERG O ŻYCIU SPOŁECZNYM

*W świecie wartości jest się samotnym, bez współ-
życia i obcowania.*

H. E.

W twórczości autora *Kłopotu z istnieniem* problematyka społeczna i socjologiczna zajmuje miejsce niepoczesne. Jego zainteresowania kierowały się raczej w inną stronę, powiadał on w końcu o sobie, że najważniejszy jest dla niego podmiot, rozumiany analogicznie do Leibniziańskiej monady, a także inne podmioty doń podobne. Interakcje zachodzące między tymi podmiotami uważał za rzeczy drugorzędne i wtórne, nie poświęcał im wiele uwagi. Nawet etykę, dziedzinę dla siebie kluczową, rozumiał wyłącznie jako naukę o zachowaniu jednostki wobec bytu i pomijał tę jej sferę, która dotyczy stosunków międzyludzkich. Co do ogólnego kierunku jego myśli nie ma większych wątpliwości.

Wydaje się jednak, że analiza twórczości Elzenberga pod kątem jego stosunku do zagadnień społecznych jest mimo wszystko możliwa. Jest możliwa, bowiem istnieją w jego spuściźnie teksty i notatki, w których jawnie wyraża swój pogląd w tej materii. Są one nieliczne, ale dość zgodne ze sobą i jednoznaczne, a więc pozwalają odtworzyć pogląd autora bez ryzyka większych wątpliwości i zniekształceń. Co więcej, można pokazać, że ów pogląd jest logiczną konsekwencją całości Elzenberga myślenia o świecie. Zaczniemy jednak od samego zreferowania tego poglądu.

Otóż: profesora Elzenberga ocena ogółu przejawów ludzkiego życia zbiorowego jest całkowicie i zdecydowanie negatywna.

To mocne stwierdzenie wymaga pewnych uściśleń i cieniowań. Przede wszystkim zaznaczyć trzeba, że był czas, kiedy uważał on, iż w pewnych okolicznościach i przy spełnieniu pewnych warunków, warto-

ściowe kształtowanie życia zbiorowego nie musi być rzeczą niewykonalną. We wczesnych latach życia, w szczególności przed i podczas I wojny światowej, rozważał on pewien ideał państwa arystokratycznego, takiego, w którym rolę przewodnią odgrywałaby mniejszość społeczna, charakteryzująca się wyższą niż ogół wrażliwością na wartości. Miało to określone konsekwencje praktyczne, przykładowo, przez pewien czas uważał Elzenberg, że rolę zaczynu takiej przyszłej elity moralnej mogłyby pełnić w Polsce Legiony, w których zresztą osobiście służył jako ochotnik-szeregowiec. Podobne nadzieje wiązał też z lwowskim „Zespołem Stu”, z którym nawiązał kontakty w okresie międzywojennym.

Jednak już doświadczenia ze służby w Legionach przyniosły głębokie rozczarowanie, a okres dwudziestolecia to czas, gdy ów ideał - i tak niełatwy do spełnienia - rozwiął się ostatecznie. Owa negatywna postawa pogłębiała się w późniejszych latach jego życia i coraz bliżej było Elzenbergowi do myśli o konieczności wewnętrznej emigracji jednostek wartościowych. Podstawowa intuicja mówiąca, że społeczeństwo i zbiorowość ludzka są zawsze wartościami i dobru wrogię, stała się w późnych latach jego życia całkowicie dominującą.

Dokonawszy powyższych uściśleń przejść można do uzasadnienia owego negatywnego stanowiska. Są u Elzenberga trzy - nie do końca niepowiązane, ale mimo wszystko różne - drogi myślowe do niego prowadzące i postaram się je pokrótce przedstawić.

1. Pierwsza droga jest dość oczywista: społeczeństwo jest złe, bowiem jego budulec, człowiek, jest zły. Elzenberg ma o człowieku opinię niezwykle negatywną, posuwa się wręcz do stwierdzenia, że pojęcie człowieczeństwa jest pozbawione pozytywnego znaczenia. Jest to mocne stwierdzenie i trzeba niewątpliwie zapytać, jak jest tutaj rozumiany ów smutny banał, że „człowiek jest zły”.

Zło, które może tkwić w człowieku, rozumie Elzenberg na dwa sposoby. Po pierwsze, powiada, może istnieć człowiek, który jest „diabłem”, czyli kimś, kto wie, czym jest dobro, ale mimo to z rozmysłem i celowo wybiera zło. Jest to typ człowieka niezmiernie rzadki. Podobnie rzadki co „Sokrates”, czyli osoba, która nie tylko wie, czym jest dobro, ale również stara się to dobro w swym życiu urzeczywistniać. Są to dwie marginalne mniejszości. Przytłaczającą większość stanowią dla Elzen-

berga „świnie”, czyli ludzie, którzy są na wartości całkowicie obojętni. Nie dążą oni świadomie ku złu, żyją po prostu poza światem wartości i kierują się w życiu względami całkowicie pozaaksjologicznymi, hedonicznymi i innymi. Są pozbawieni wrażliwości na wartości, są równie obojętni na etykę jak cała reszta ożywionej i nieożywionej przyrody. To jest właśnie zło w owym drugim, dominującym znaczeniu.

Rzecz prosta, Elzenberg nie przeczy, że ludzie na ogół słowa „dobro” i „zło” jakoś rozumieją, i jakoś się tymi wyrazami w mowie i w życiu posługują. Zauważa jednak, że dla większości tych, którzy ich w ogóle używają, stanowią one jedynie oręż w doraźnej walce w życiowej gmatwaninie, kamuflaż, w jaki przybrać można własne niskie intencje, albo broń, jaką można zaszachować przeciwnika. Większości ludzi brakuje „woli etycznej”, czyli faktycznej chęci urzeczywistniania w swoim życiu dobra i unikania zła. Wolą taką charakteryzuje się jedynie niewielka mniejszość, z tej zaś z kolei mniejszości jedynie niewielki odsetek jest skłonny dążyć do dobra umieścić na czołowym, lub choćby istotnym miejscu wśród swych życiowych dążeń.

Mamy tu więc wnioskowanie przebiegające według następującego schematu: zbiorowość składa się z ludzi, którzy są w większości źli, zatem zbiorowość również jest zła. Zauważmy jednak, że nie jest to wywnioskowanie logicznie konieczne, bowiem, ogólnie rzecz biorąc, negatywna ocena części nie musi pociągać za sobą negatywnej oceny całości. Możliwe jest oczywiście, że całość nie jest niczym więcej niż sumą swych części i ocena składników przenosi się na nią automatycznie, ale możliwe jest też, że podczas łączenia tych składników pojawi się pewna nowa wartość, nieobecna wcześniej w żadnym z nich. Dzieje się tak na przykład przy komponowaniu utworu muzycznego z dźwięków, z których żaden nie jest piękny jeśli wziąć go osobno. Wartość całości jest w takim wypadku wyższa niż wartość poszczególnych części. Nie jest z góry wiadome, czy tak się właśnie nie stanie podczas tworzenia się ludzkiej zbiorowości z jednostek, ustalić to może dopiero dalsza analiza. Tym samym przechodzimy do drugiej drogi uzasadnienia stanowiska Elzenberga.

2. W tym wypadku nie wychodzimy od oceny człowieka jako jednostki, ale od samego procesu łączenia się tych jednostek w zbiorowość.

Elzenberg zauważa, że ludzie mają zadziwiającą tendencję do ściągania się wzajemnie w dół, co skutkuje tym, że wzięci w większej grupie są na ogół czymś znacznie gorszym niż poszczególne jednostki osobno. Można podać prostą regułą ilościową: im grupa liczniejsza, tym bardziej negatywna jej ocena. Pojedynczy człowiek jest lepszy niż garstka, garstka jest lepsza niż tłum. Zło nie tkwi więc tutaj w człowieku samym, ale „wytwarzane” jest podczas konstituowania się zbiorowości.

Zapytać można, jak to się dzieje, że się ono wytwarza? Odpowiedzi będą dwie. Pierwsza z nich jest natury statystycznej. Wyobraźmy sobie następującą hipotetyczną sytuację. Oto tworzymy pewną niewielką grupę, tak dobierając jej członków, by każdy z nich obdarzony był silną etyczną wolą i aksjologiczną wrażliwością. Ludzi takich jest na świecie niewielu, ale istnieją, i nic nie stoi na przeszkodzie, by połączyć ich myślowo (nie wchodząc tu w analizę faktycznych sposobów realizacji tego) w pewną małą, elitarną zbiorowość. Miałaby ona to do siebie, że jej poziom etyczny byłby znacznie wyższy niż przeciętny poziom społeczeństwa - warunek ten jest możliwy do spełnienia, o ile grupa będzie odpowiednio mała. Wykonajmy teraz kluczowy krok: wyobraźmy sobie, że zasięg tej grupy zaczynamy stopniowo rozszerzać na resztę społeczeństwa. Jasne jest, że nowi członkowie będą się najprawdopodobniej rekrutować z owej większości, która jest obojętna na wartości. Tym samym każde powiększenie grupy będzie powodowało obniżenie jej średniego poziomu etycznego. Jednostki wartościowe będą coraz silniej spychane do roli mniejszości. Reasumując: większość pośród ludzi stanowią jednostki mierne, zatem każde budowanie zbiorowości i nawiązywanie więzi społecznej będzie najprawdopodobniej nawiązywaniem jej z miernotą. Musi to ujemnie wpłynąć na wartość zbiorowości - co było do okazania.

Zauważmy jednak, że w pewnym sensie jest to jedynie tautologiczna konsekwencja przytoczonego już wyżej stwierdzenia, że w ludzkości wziętej jako całość, jednostki wartościowe stanowią niewielki ułamek. Ale tu właśnie pojawia się wspomniana wyżej druga odpowiedź: im większą część danej zbiorowości stanowią osobniki mierne, tym silniej jednostki wartościowe są odstręczane od wychodzenia ze swymi wyższymi i szlachetniejszymi dążeniami na forum publiczne. Stają się

mniejszością nie tylko w sensie statystycznym, ale tracą również możliwość i ochotę na nadawanie tonu tej grupie. Nasila się tendencja do ich izolacji, do zatrzymywania tego, co cenniejsze, wyłącznie dla siebie.

Tak więc to, co mogłoby podciągnąć życie zbiorowe na wyższy poziom i stanowić o jego wartości, nie jest w ogóle do jego krwioobiegu wpuszczane. Mamy tu już coś więcej niż czystą statystykę, mamy wpływ zbiorowości na samą jednostkę i jest to wpływ, który prowadzi do przemian czysto negatywnych. Ujmując rzecz metaforycznie: wzięci w swej masie, ludzie mają tendencję do odwracania się do siebie swymi gorszymi stronami. Ten właśnie mechanizm sprawia, że społeczeństwo nie tylko nie jest czymś więcej niż sumą swoich części, ale przeciwnie, jest zawsze czymś mniej niż sumą części, jest zawsze czymś gorszym niż składające się na nie jednostki. Nakreślona wcześniej wątpliwość zostaje zatem rozwiązana.

Można tu jednak zgłosić jeszcze jedno zastrzeżenie. Otóż powiedzieliśmy sobie, że można zebrać rozsiane w społeczeństwie wartościowe indywidua i stworzyć z nich szczupłą ilościowo grupę, w której każdy prezentowałby wysoki poziom etyczny. Można więc zasadnie zapytać, dlaczego by na tym nie poprzestać? Dlaczego nie zatrzymać się w tym punkcie i nie ograniczyć się do takiej elitarniej, małej społeczności? Omówiony wyżej mechanizm obniżania się wartości grupy w miarę wzrostu liczby jej członków działał na skutek nadmiernego jej poszerzania, czemu więc nie postawić po sztywnej i nieprzekraczalnej granicy, trwale odcinając ową mniejszość od obojętnego na wartości ogółu? Więcej, można by wręcz suponować, że można w ten sposób podważyć całość stanowiska Elzenberga - wystarczy ograniczyć się do wąskiej, starannie dobranej grupy i wszelkie podstawy do ujemnego osądu zbiorowości znikną. Jednak nie znikną, i aby to pokazać, przejść trzeba do trzeciej i ostatecznej drogi uzasadnienia Elzenbergowskiego stanowiska.

3. Obie drogi poprzednie były analizą przyczyn, dla których wartościowość ludzkiej zbiorowości zależy od jej liczebności. Korelacja jest silnie ujemna, powiększanie zbiorowości zdecydowanie odprowadza od wszelkiej wartości, co wykazaliśmy wychodząc zarówno od oceny pojedynczych jednostek, jak też od analizy ich wzajemnego wpływu na siebie. Trzecia natomiast i ostatnia droga odwraca niejako tę kolejność.

Punktem wyjścia jest tu relacja człowieka z tym, co - według Elzenberga - stanowi ostateczne ugruntowanie i uzasadnienie sensu ludzkiego życia.

Jest to zagadnienie zbyt obszerne, by je tutaj omawiać szczegółowo, jednak dla naszego wyводу wystarczy pewna obserwacja skromna i ogólnikowa. Otóż można zaryzykować twierdzenie, iż autor *Prób kontaktu* szukał takiego ostatecznego ugruntowania na dwóch polach. Współlistniały one w jego systemie myślowym, choć z biegiem czasu zmieniała się ich wzajemna relacja. Jakie to pola? Pierwszym jest sfera „wartości czystej” - tym, co może nadać ludzkiemu życiu sens ostateczny, jest obcowanie z wartością, z wartością samą i tylko z nią. Drugą możliwością jest sfera religijno-mistyczna, w której punktem oparcia jest odniesienie do wyższego, pozaempirycznego porządku rzeczywistości.

Obie te perspektywy współlistniają w myśli Elzenberga, obie też mają pewną charakterystyczną własność, kluczową jeśli chodzi o ocenę zagadnień życia zbiorowego. Otóż zarówno obcowanie z wartością, jak i doświadczenie religijno-mistyczne mają to do siebie, że mogą być przeżywane (według Elzenberga) wyłącznie jednostkowo i indywidualnie. Trzeba podkreślić, że nie jest to wynik jakiegokolwiek ujemnego działania ze strony bliźnich, ale fakt będący konsekwencją tego, w jaki sposób rozumiane są tu wartości i religia. Owa nieintersubiektywność wynika z samej istoty tych zjawisk i jako taka jest niemożliwa do uniknięcia. Znika tym samym ostatecznie zastrzeżenie, jakie „w obronie zbiorowości” mogłoby zostać wysunięte. Nawet najbardziej szczupła i najstaranniej dobrana grupa nigdy nie będzie się mogła pod względem aksjologicznym równać z jednostką, bowiem tylko pojedynczy podmiot obdarzony jest wrażliwością na to, co ostateczne i absolutne. Niezależnie od tego, czy tą sferą ostatecznego odniesienia jest wartość czysta, czy też religia i mistyka, doświadczenie ich zawsze będzie przeżyciem indywidualnym.

Wszelkie możliwe współodczuwanie polegać może jedynie na wspólnym patrzeniu w tym samym kierunku, na wspólnym czerpaniu z jednego źródła. Światło zeń płynące może docierać do wielu podmiotów naraz, ale każdy z nich zawsze odbiera je oddzielnie, jego percepcja jest domeną jednostki. Nie zachodzą między podmiotami jakiegokolwiek

interakcje umożliwiające korzystanie z jego promieni w sposób pełniejszy niż to jest możliwe dla każdego z nich wziętego pojedynczo. Choćby publiczność w filharmonii stanowili najwybitniejsi muzykolodzy, żadne ich rozmowy po wysłuchaniu *V Symfonii* nie będą porównywalne z tym, co zaszło wcześniej między arcydziełem a każdym z nich z osobna. Podobnie we wspólnocie klasztornej, wszelkie wzajemne relacje mnichów i cała organizacja ich życia są rzeczą nieporównanie niższą od relacji każdego z nich z Bogiem.

Zapytać jeszcze można: dlaczego tak się dzieje, to znaczy, co w Elzenberga koncepcji wartości i religii sprawia, że rozumiane są one aż tak indywidualistycznie? Pytanie to należy już jednak do nieco innego porządku i innego tematu - nie ma tu ani możliwości, ani miejsca, by na nie odpowiadać. Jedynie w przypadku sfery aksjologicznej można zaryzykować próbę pewnego ogólnego wytłumaczenia, które ewentualnie mogłoby wskazać kierunek dalszych dociekań. Byłaby to hipoteza brzmiąca następująco: kontakt z wartością charakteryzuje się pewną „totalnością”, absorbuje człowieka całego, pochłania do tego stopnia, że jednoczesne wartościowe współżycie z kimś innym jest po prostu niemożliwe. Wartość nakierunkowuje człowieka na siebie samą, żąda na wyłączność wszystkiego tego, co w nas szlachetne i wysokie. I w ten oto sposób materiałem, z którego budować możemy relacje z bliźnimi, staje się wyłącznie to, co w nas płaskie, niskie i ułomne.

Sytuacja ta może się wydać nieco paradoksalna, a na pewno podsztyta jest pewnym głębokim smutkiem związanym z nieprzekraczalnością owych przepaści międzyludzkich. Wydaje się jednak, że takie jest ostateczne uzasadnienie Elzenberga niechęci do spraw życia zbiorowego. To, co ma moc uzasadnienia i usensowniania naszego życia możemy przeżywać wyłącznie indywidualnie - żadne zbiorowe dotknięcie rzeczywistości absolutnej nie jest możliwe. Ludzie nie mogą wspólnie wyciągać rąk w jej stronę, zresztą większość z nich nie chce tego robić nawet samodzielnie; więcej, owa niechętna większość skłonna jest potępiać i przeszkadzać tym, którzy ów wysiłek na swój własny koszt podejmują. Społeczność ludzka jest na ogół temu, co wartościowe po prostu wroga, jej spoiwem są niskie aspiracje, jej pokarmem jest mierność. Dla jednostek czujących subtelniej i głębiej płynie stąd jedna nauka -

sprawom życia zbiorowego należy poświęcać się tylko na tyle, na ile jest to niezbędne i konieczne. Nadmierne zaprzękanie sobie nimi serca i głowy grozi zaniedbaniem i spłaszczeniem własnych aspiracji, ugrzęźnięciem w nizinie tego, czym żyją zbiorowości - grozi popadnięciem w niewolnictwo spraw nijakich.

Summary

The aim of my paper is to present Henryk Elzenberg's (Polish philosopher, axiologist and historian of philosophy, 1887-1967) justification of his ideal of escapism and disengagement from public affairs. I describe his reasoning as threefold: first argument bases on his evaluation of humanity, second on the analysis of typical interpersonal relations, third on an inquiry into the reference between a human being and the value itself. I am proving this results to have some general meaning, especially in the light of Elzenberg's affiliation to Stoicism and philosophical currents.

Key words: Elzenberg, ethics, escapism, social philosophy, anchoritism.

MARCIN TREPCZYŃSKI

ILE WIEMY O WIEDZY BOŻEJ?

Sprawozdanie z konferencji *O wiedzy Boga* (Gdańsk 2011)

Uczestnicy naukowej konferencji filozoficznej, która odbyła się w Uniwersytecie Gdańskim w dniach 18-19 listopada 2011 r., ośmielili się debatować o wiedzy samego Boga. Większość ich wystąpień oscylowała wokół problemu pogodzenia Bożej wszechwiedzy i wolnej woli człowieka. Każdy z nich naświetlił ciekawe trudności i propozycje ich rozwiązań. Rozważano m.in. konsekwencje atemporalizmu, teizmu otwartego, molinizmu i różnie ujętych determinizmów, i na koniec... wcale nie osiągnięto porozumienia.

Konferencję rozpoczął prof. Ryszard Mordarski z Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, wystąpieniem *Przedwiedza a wieczność Boga*. Przedstawił on dwie koncepcje wieczności: „anżelmiańską”, traktującą wieczność jako rozciągłe trwanie w czasie od nieskończonej przeszłości do nieskończonej przyszłości, oraz atemporalistyczną, pojmującą wieczność jako bycie poza czasem, rozwiniętą przez Boecjusza. Większość uwag poświęcił tej drugiej, którą uznał za silniejszą. Wskazał, że Tomasz z Akwinu wyprowadza ją niezależnie z prostoty i z niezmienności Boga (m.in. *Summa contra gentiles*, I, 15). Przypomniął też, jak zainspirowani teorią względności Eleonore Stump i Norman Kretzmann w klasycznym już artykule z 1981 r. pt. *Eternity* starali się zdefiniować jednoczesność bytu czasowego i bytu pozaczasowego, i określili ją w końcu jako jednoczesność dla określonego obserwatora. Prof. Mordarski zauważył też, że według wielu badaczy, łatwiej jest obronić wynikającą z tak pojętej wieczności silną koncepcję wszechwiedzy niż przy jej założeniu uzasadnić możliwość wolnej woli człowieka. By zaś tę możliwość zobrazować, przywołał Tomaszową metaforę widzianej z góry ścieżki, którą idzie człowiek: obserwator widzi wszystkie jej punkty i człowieka we wszystkich momentach jego marszu, a jednak widząc idącego, nie determinuje jego marszu. W ra-

mach pytań od publiczności pojawiły się obiekcje, czy analogia ta jest poprawna; prelegent wskazywał, że oczywiście nie jest ona doskonała, ale przekazuje podstawową intuicję do pogodzenia atemporalnego, całościowego poznania z zachowaniem wolności tego, co poznawane. Zauważył też, że być może Bóg nie musi wiedzieć „jak”, lecz może wiedzieć „że” i w tym sensie może mieć wiedzę ontyczną, lecz już nie koniecznie psychologiczną. Ta hipoteza wywołała obiekcję, że trudno się zgodzić, iż Bóg nie czuje, oraz dyskusję na temat ewentualnej nieczułości Boga i warunków możliwości poznawania przez Boga naszych stanów psychicznych.

Z kolei ks. dr Roman Tomanek (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie) skupił się na logicznej analizie zdania „Bóg wie coś w chwili t”, referując, a następnie krytykując koncepcję przedstawioną przez Weingartnera. W wystąpieniu *Relacja wiedzy Boga do czasu według Paula Weingartnera* przytoczył tezę tego autora, że z „wiedzieć coś w chwili t” nie wynika „wiedzieć, że coś jest w chwili t” i argumentował, że brak wynikania nie bierze się z nietożsamości chwil t w obu wyrażeniach, jak chciałby przywołany autor, lecz z nietożsamości zawartych w tych wyrażeniach predykatów. Następnie przedstawił zestaw definicji i tez Weingartnera dotyczących wiedzy Bożej w ujęciu najpierw niezależnym od obserwatora, a następnie - zależnym, ale abstrahującym od czasu. W pierwszym ujęciu wyróżnił m.in. definicję wszechwiedzy, ujętą następująco: $p \rightarrow KBp$ (gdzie p - dowolne zdanie, K - „wie, że”, B - Bóg) i definicję nieomyłności ($KBp \rightarrow p$). Konkludując stwierdził, że logiczna próba zapisu Weingartnera wprowadza wieloznaczność, która prowadzi do błędu, więc lepiej z niej nie korzystać. Przy okazji wymiany zdań, która nastąpiła po tym referacie, zabrał głos m.in. prof. Stanisław Judycki z Uniwersytetu Gdańskiego, który odniósł się również do poprzedniego wystąpienia i zauważył, że potrafimy sobie jakoś wyobrazić wiedzę Bożą, mając własne doświadczenie wyjęcia z czasu, ponieważ wyjęciem takim jest doświadczane przez nas trwanie.

Zupełnie inne podejście do problemów związanych z Bożą przewiedzą przedstawił prof. Dariusz Łukasiewicz z UKSW w wystąpieniu *Wszechwiedza Boża a problem zła z perspektywy teizmu otwartego*. Na

początku zaprezentował on argumentację fatalizmu teologicznego, wedle którego, jeśli Bóg jest wszechwiedzący, to człowiek nie jest wolny, wskazując na jego cztery założenia: 1) nieomyślność przewidzidy; 2) zasada konieczności przeszłości; 3) zasada transferu konieczności (jeżeli p jest teraz konieczne i konieczne, że $p \rightarrow q$, to q jest teraz konieczne); 4) zasada alternatywnych możliwości (jeśli nie można postąpić inaczej, to nie działa się w sposób wolny). Jako przeciwników tej koncepcji rozróżnił tych, którzy uważają tę argumentację za fałszywą i twierdzą, że można pogodzić przedwiedzę z wolnością ludzkiej woli (kompatybiliści), i tych, którzy odrzucają zarazem argumentację i możliwość takiego pogodzenia (niekompatybiliści). Następnie pokazał pięć podejść do logicznego statusu zdań przyszłych; z niektórych z nich miałyby wynikać, że są prawdy, których Bóg nie może poznać, co jest główną tezą teizmu otwartego. Podał też różne typy teizmów otwartych na podstawie formułowanych przez nie tez, np.: 1) Bóg może wszystkiego nie wiedzieć (np. ile prof. Łukasiewicz ma na głowie włosów), bo taka wiedza jest nieistotna; 2) Bóg jako doskonały nie wie tych zbędnych rzeczy (stanowisko mocniejsze); 3) Bóg mógłby to wiedzieć. Następnie zaś przedstawił różne wizje Boga i jego motywacji, wyjaśniające Jego bezczynność, np. koncepcję Boga-szachisty czy Boga pozwalającego na zło daremne po to, by nas nawrócić. Kończąc ten wątek, zaprezentował jeszcze pięć założeń polityki nieinterwencji Boga sformułowanych przez Williama Haskera. W konkluzjach prof. Łukasiewicz uznał, że teizm otwarty nie radzi sobie lepiej z problemem zła w świecie niż inne koncepcje, zauważył możliwość stanowiska, zgodnie z którym Bóg nie zna też zdań o przeszłości, które „się wyczerpały”, i stwierdził -nie-spójność teizmu otwartego z *Biblią*. Na pytanie zaś o granice teizmu otwartego odpowiedział, że wyznacza je możliwość wpływania przez Boga na bieg świata.

Bardzo oryginalne, własne podejście do stawianych problemów zaproponował jeden z gospodarzy konferencji prof. Stanisław Judycki. W wystąpieniu *Kuszenie i wolna wola. O pewnym rozwiązaniu problemu natury relacji pomiędzy ludzką wolnością a wszechwiedzą Boga* postawił on hipotezę, że jest taki rodzaj życia, który przekracza opozycję wolność - determinizm. Miałaby to być inna wolność niż to, czego obecnie do-

świadczamy jako wolną wolę. W przeprowadzonej przez prelegenta fenomenologicznej analizie wolnej woli pojawiła się bowiem m.in. konstatacja, że musi ona być jakimś mechanizmem, który Bóg doczepia do dusz, nie wiedząc, jakie przyniesie to efekty. Na podstawie tej analizy stwierdził więc, że wiele racji wskazuje na to, że taka wolna wola nie istnieje i że jest niemożliwa. Jako rozwiązanie podał zaś koncepcję, zgodnie z którą nasze poznawanie i doświadczenie jest niedoskonałe - „wszystkiego doznajemy w krzywym zwierciadle”. Dlatego też prawdziwy problem ludzkiej wolności leży gdzie indziej i polega na tym, by nie ulec kuszeniu świata. Jego zdaniem, w tym wyborze jesteśmy wolni na tyle, na ile czujemy się nieprzymuszeni; bo naprawdę jesteśmy w nim i wolni, i nie wolni. Za rzeczywistość, w której możliwa będzie do zrealizowania pełna wolność, prof. Judycki uznał natomiast życie wieczne. W życiu wiecznym nie nadchodziłoby nic, czego byśmy nie kochali. Wszystko będzie tam jakoś obecne: zarazem przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Będzie ono polegało na pełnym udzielaniu się i akceptacji, przez co podobne będzie trochę do stwarzania. W takim przypadku, zdaniem prelegenta, alternatywa „wolna wola lub determinizm” nie jest rozłączna. Wszechwiedza Boga obejmuje więc wszystkie nasze działania, ale wolna wola może istnieć.

Po przerwie obiadowej prof. Ryszard Kleszcz z Uniwersytetu Łódzkiego postawił pytanie: jak właściwie rozumieć Bożą wszechmoc? Wystąpienie *Logika, wszechmoc, Bóg* rozpoczął od prezentacji dwóch skrajnych stanowisk w tej kwestii: Piotra Damianiego, wedle którego Bóg może naruszać prawa przyrody, a nawet prawo niesprzeczności, a także Kartezjusza, który uważał, że prawdy matematyczne nie są niezależne od Boga, gdyż nie może istnieć nic, co byłoby od Niego niezależne. Następnie zaś przedstawił stanowisko Tomasza z Akwinu: Bóg może czynić tylko to, co możliwe logicznie (*Summa Theologiae*, q. 25), a prawa biorą się z formalnych zasad rzeczy; i w takim właśnie sensie jest On wszechmocny. Rozważył też inne możliwe ograniczenia nakładane na pojęcie wszechmocy. Z kolei problem relacji między Bogiem i logiką prelegent rozwinął w pytaniach: czy logika jest wobec Niego czymś zewnętrznym, a istota wszechmocna musi się poddać prawom logiki? A może jest ona czymś wewnętrznym Bogu? Przytoczył

tu pogląd Jana Łukaszewicza, według którego logika znajduje się w Bogu i jest Jego myślą - prawa logiczne są częścią Jego umysłu. Podsumowując swoje rozważania prof. Kleszcz stwierdził, że logika jest czynnikiem, który powinno się wziąć pod uwagę, gdy rozważa się wszechmoc Boga. Zastrzegł też, że na płaszczyźnie religijnej ewentualne ograniczenia nakładane na pojęcie wszechmocy niczego Bogu nie ujmują. W pytaniach od publiczności poruszono zaś m.in. problemy, czy logika to prawa myślenia, czy może jednak rzeczywistości, oraz zauważono, że może to, co wydaje nam się niemożliwe, jest jednak objęte jakąś panlogiką i tym samym jest jakoś przekraczalne.

Z kolei dr Michał Głowala z Uniwersytetu Wrocławskiego podjął problem statusu ludzkiej i Bożej wiedzy w świetle koncepcji wiedzy Tomasza z Akwinu. W wystąpieniu *Dlaczego ludzka wiedza dezaktualizuje się, a Boska nie?* poruszył na początku kwestię zmienności i niezmienności wiedzy na podstawie Tomaszowych *De veritate* (q. 2, a. 5 i a. 13) i *Summy teologii* (q. 14, a. 15). Ludzka wiedza jest w pewnym sensie zmienna (*variabilis*) m.in. dlatego, że człowiek poprzez inne pojęcia (*alia conceptione*) poznaje rzecz jako przeszłą, teraźniejszą i przyszłą - musi zmieniać sformułowania tej wiedzy (np. rozpocznie, rozpoczyna, rozpoczął); aby zachować wiedzę o tym samym, musimy zmieniać jej formę. Natomiast Boża wiedza nie ulega takiej dezaktualizacji i tym samym jest niezmienna. Następnie zauważył, że sądy typu „x wie, że p” są weryfikowalne w inny sposób przez Boga niż przez ludzkie rozумы. W zależności od własności podmiotu - od tego, jaka osoba poznaje, „wiedza, że p” może być równoważna z „wiedzą, że q” lub nie. Tego typu różnica zachodzi właśnie między człowiekiem a Bogiem. Konkretnie zaś, Bóg wie, że p, nie formułując tezy p, ani żadnego dowodu - w jednym prostym *Logosie* poznaje wszystkie dowody i prawdziwe sądy, niezależnie od czasu formułowania. Człowiek zaś, aby poznać, musi sformułować sąd (w konkretnej postaci, zależnej od czasu), a aby poznać dowód, musi go sformułować. W ostatniej części wystąpienia dr Głowala zauważył natomiast, że dezaktualizacja jest znana już Arystotelesowi, według którego z tego właśnie powodu wiedza musi mieć przedmiot konieczny. Tymczasem w dziedzinie rzeczy zniszczalnych sąd, który miał mieć charakter *episteme* - wiedzy pewnej, jakiś

czas później takiego charakteru już nie ma. A zatem, według Arystotelesa i również Tomasza, zakres ludzkiej wiedzy (jako *episteme*) ogranicza się do prawd, które są bezczasowe. Konkludując prelegent stwierdził więc, że nie ma ludzkiej wiedzy na temat prawd przygodnych. Zapytany następnie, czy w tym świetle należałoby zrewidować temat jego wystąpienia zauważył, że w zależności od tego, czy wiedza zostanie ujęta jako poznanie jednostkowe, czy jako wiedza pewna, będzie się ona u człowieka dezaktualizowała lub nie.

Jako ostatni prelegent tego dnia wystąpił mgr Jarosław Skurzyński z Uniwersytetu Szczecińskiego z tematem *Jeśli nasze pojęcia nie odnoszą się do Boga...* W kilkudziesięciu punktach przedstawił on kolejne zdania - założenia, definicje i wnioski - formułowane w argumentacji Alvina Plantingi z książki *Does God Have a Nature*, m.in.: „16. Żadne z naszych pojęć nie odnosi się do Boga”; „19. Nie posiada On własności takich jak: mądrość, bycie wszechmocnym, bycie stwórcą itd”; „33. Posiadamy pojęcie bytu transcendującego ludzkie doświadczenie”; „34. Posiadamy przynajmniej jedno pojęcie odnoszące się do Boga”; „46. Zdanie ‘Bóg wie, że nie istnieje’ jest możliwe”, a wśród nich tezy tzw. powszechnego posybilizmu; „39. Bóg jest wszechmocny”; „40. Jeśli Bóg jest wszechmocny, to każde zdanie może uczynić możliwym”; „41. Jeśli każde zdanie jest możliwe, to nie istnieją żadne prawdy konieczne”; Ostatnie zdanie: „75. Istnieje taki byt, który nie istnieje, i wie o swoim nieistnieniu” - jak wskazał prelegent - prowadzi do sprzeczności. Na podstawie przeprowadzonej analizy mgr Skurzyński wyjaśniał, na czym polega niekonkluzywność twierdzenia Plantingi, że żadne z ludzkich pojęć nie odnoszą się do Boga. Ponadto wykazał, że teoria powszechnego posybilizmu prowadzi do sprzeczności, bo na jej podstawie Bóg może uczynić prawdziwym zdanie: „Bóg wie, że nie istnieje”. Prelegent dodał, że z początku poprzez zaprezentowaną analizę chciał osłabić krytykę wplecionej w tezy Plantingi posybilizmu, ale ostatecznie jednak ją pogłębił. W ramach dyskusji po wystąpieniu sformułowano wiele krytycznych uwag odnoszących się do przyjętych przez Plantingę definicji i założeń, głównie - dotyczących „odnoszenia się pojęć”.

Było to ostatnie wystąpienie tego dnia. Wieczorem na uroczystej kolacji gospodarz konferencji prof. Judycki w krótkim przemówieniu wyraził nadzieję, że być może wspólnym wysiłkiem filozofów zajmujących się poruszonymi na konferencji zagadnieniami z czasem uda się stworzyć coś w rodzaju „pomorskiej szkoły filozofii religii”.

Następnego dnia sesję przedpołudniową rozpoczęła dr Martyna Koszkało z UG wystąpieniem *Futura contingentia jako przedmiot wiedzy Boga. Stanowisko Jana Dunsza Szkota*. Wskazała ona, że Szkot na pytanie, czy Bóg ma nieomylną, niezmienną i konieczną wiedzę o rzeczach pod względem bytowym, odnośnie do dwóch pierwszych przymiotników odpowiada pozytywnie, ale zaprzecza konieczności tej wiedzy. Jeśli zaś chodzi o jej zakres, to twierdzi on, że Bóg ma wiedzę pewną o wszystkich rzeczach (też o przyszłych) we wszystkich ich aspektach. Prelegentka zauważyła również, że dyskutując z koncepcją nieomyślności Bożej wiedzy jako zagwarantowanej przez idee w Bożym umyśle, prezentowaną przez Tomasza z Akwinu i Bonawenturę, Szkot odwołuje się do własnej koncepcji idei, zgodnie z którą nie są one prostą reprezentacją wszystkich rzeczy w umyśle Boga, bo dają one tylko *cognitio simplex* prostych pojęć; ponieważ więc idee nie oddają prawdy terminów złożonych, nie są w stanie oddać kontyngencji, a zatem na podstawie idei Bóg nie wskazałby, które z possibiliów będą zrealizowane. Ponadto, odnośnie do Tomaszowej koncepcji wieczności i metafory drogi widzianej z góry Szkot podkreśla, że jeśli coś jest obecne dla Boga, to zawsze jest do Niego odniesione jako do przyczynującego, a nie uprzączynowanego - nie może więc być coś dla Niego jako już uprzączynowane. Następnie dr Koszkało przedstawiła stawiane przez Szkota dwa pytania: Czy w ogóle zachodzi w rzeczach kontyngencja? Jak przyczyny miałyby przejść do kontyngentnych skutków, skoro wywołane są przez pierwszą przyczynę - Boga? Przytoczona przez nią odpowiedź Szkota może zaskakiwać: trzeba pokazać, że istnieje kontyngencja w rzeczach, ale nie poprzez dowód *a priori* lub *a posteriori*, lecz przez zaakceptowanie oczywistości, której, jeśli ktoś zaprzecza, to potrzebuje kary albo poznania przez doświadczenie zmysłowe. Wyjaśniając zaś źródło kontyngencji, Szkot stwierdza, że leży ona... w samym Bogu; dokonuje się ona bowiem poprzez Jego wolę. Szkot definiuje

kontyngencję jako możliwość zaktualizowania stanu sprzecznego ze stanem, który zachodzi; jak zauważyła prelegentka, jest to koncepcja nie diachroniczna, lecz synchroniczna - w każdej danej chwili Bóg może zaktualizować stan spreczny z tym, co jest; aby był wolny, musi On móc działać ustanawiając kontyngencję właśnie w sensie synchronicznym. Podsumowując dr Koszkało stwierdziła, że wedle Szkota, poznanie intelektualne nie może być przyczyną kontyngencji; może nią zaś być tylko wola. W tym świetle, gdy Bóg przed aktem woli rozważa: „to należy uczynić”, to pojmuje to jako neutralne; gdy zaś chce tego czegoś, poznaje to jako prawdziwe.

Następny prelegent mgr Marcin Trepczyński z Uniwersytetu Warszawskiego szczegółowo przedstawił koncepcję pogodzenia Bożej wszechwiedzy i wolnej woli zaprezentowaną przez Boecjusza. W „prze-błagalnej mowie” (por. *Fajdros*) pt. *Providentia + aeternitas* —> *ludzka wolność*, czyli *Boecjusz o wszechwiedzy Boga* przytoczył formułowane przez tego autora definicje wieczności (nieograniczone, całe na raz i doskonale posiadanie życia) i przedwiedzy, rozumianej nie jako przewidywanie (*praevidentia*), lecz jako o-patrność (*providentia*) - widzenie na raz wszystkiego; zrekonstruował też argumentację tezy, że Boża wiedza nie zmienia natury i właściwości rzeczy, gdyż Bóg w swoim poznawaniu rozróżnia rzeczy konieczne i niekoniecznych, opartą na odróżnieniu konieczności prostej (np. wszyscy ludzie są śmiertelni) od konieczności warunkowej (jeśli wiem, że p, to konieczne, że p). W tym kontekście rozważył zagadnienia: stwarzania świata w wiecznym teraz, teodycei oraz ewentualnej możliwości wszechwiedzy bez atemporalistycznej koncepcji wieczności. W spostrzeżeniach końcowych zauważył zaś, że Boecjusz, rozważając wiedzę Boga, postępuje drogą negacji - apofazy, gdyż w istocie mówi o ludzkiej wiedzy i ludzkim poznaniu, a następnie zdejmuje te ograniczenia z Boga. Prelegent odniósł się też do poruszanych poprzedniego dnia zagadnień, wskazując na koncepcję „superbliskości” Boga, który, choć jest niezmienny i w tym sensie niedoznający, to jednak mając nieograniczoną pełnię życia dotyka również naszych przeżyć, a także zauważając, że propozycja Boecjusza znosi problem wolnej woli jako mechanizmu, z którego Bóg nie wie, co wyniknie. W pytaniach od publiczności poruszono m.in. kwestię niepra-

womocności utożsamienia widzenia i poznawania oraz problem, co jest wcześniej logicznie - Boże poznawanie czy stwarzanie.

Z kolei dr Krzysztof Hubaczek z USz w wystąpieniu *Molinizm a problem zła moralnego* zarysował źródła koncepcji Luisa de Moliny, jej współczesną postać oraz problemy, z którymi musi się ona zmierzyć. Zauważył, że stając wobec trudności pogodzenia wszechwiedzy Bożej z ludzką wolnością, można wybrać jedną z trzech opcji: 1) odrzucić libertarianizm; 2) osłabić koncepcję opatrności (teizm otwarty); 3) przyjąć molinizm z pojęciem Bożej wiedzy pośredniej (wiedza warunkowa, usytuowana pomiędzy wiedzą naturalną a wiedzą wolną). W dalszych rozważaniach wskazał m.in. na problemy z przyjętą przez molinistów wiedzą pośrednią Boga o kontrfaktycznych okresach warunkowych (CFK), czyli o zdaniach warunkowych, których warunek nie został spełniony. Zaczął od przedstawienia krytyki z punktu widzenia antylibertarianistów, którzy podnoszą, że CFK prowadzi do fatalizmu, a także teistów otwartych, według których CFK jest niemożliwa. Następnie zaś przedstawił główną trudność molinizmu, czyli pytanie, co jest podstawą prawdziwości CF. Zgodnie z krytyką Williama Haskera i Roberta Adamsa nie jest jasne, co miałyby być warunkiem prawdziwości CFK, ale wydaje się, że musiałyby to być quasi-wieczne prawdy, co ich zdaniem prowadziłoby ostatecznie do fatalizmu. Jako odpowiedź molinistów prelegent przedstawił tezę o *prima facie* oczywistości CF, a także kontrargument Alvina Plantingi, że problem braku „uprawdzwiaacza” pojawia się również w odniesieniu do zdań o przeszłości. Rozważył też dwie alternatywy wobec molinizmu: teizm otwarty, obarczony jednak zarzutem „Boga-hazardzisty”, i atemporalizm, który z kolei - zdaniem prelegenta - może mieć dwie alternatywne konsekwencje: albo Bóg jest receptywny wobec ludzkich wyborów, albo Boża wiedza prowadzi do fatalizmu. Odnosnie zaś do problemu zła moralnego w kontekście molinizmu, dr Hubaczek zauważył, że koncepcja „trafu religijnego” prowadzi do predestynacji i że libertarianin, jeśli nie jest teistą otwartym, to musi przyjąć inną teodyceę niż teodycea wolnej woli.

W ramach dyskusji po tym wystąpieniu prof. Judycki zauważył, że „fatalizm przewolucjonalny” bierze się z założenia, że esencje są przewolucjonalne, zaś prof. Mordarski zapytał, czy Bóg na pewno musi kontro-

lować każdą rzecz w stworzeniu i czy nie jest to zbyt wąska lub zbyt silna koncepcja opatrności? Prof. Kleszcz podniósł, że w problemie z CF chodzi o wskazanie, „po której stronie” pojawia się uprawdziwienie CF dotyczące ludzkich wyborów.

Po przerwie obiadowej wystąpił główny organizator konferencji dr Marek Pepliński z UG z tematem *Czy wiedzy Boga nie da się pogodzić z wolnością człowieka? Krytyka stanowiska Nelsona Pike’a*. Zaprezentował on argumentację II tego autora, której kluczowe zdanie w rekonstrukcji prelegenta brzmi: „6. Jeśli w t_1 Bóg istniał i był przekonany, że Kowalski zrobi D w chwili t_2 , to o ile w t_2 w mocy Kowalskiego było powstrzymanie się od zrobienia D”, to zachodzi jedna z trzech możliwości, z których możliwością drugą jest: „b) w t_2 w mocy Kowalskiego było zrobienie czegoś, co sprawiłoby, że w t_1 Bóg nie posiadał przekonania, które posiadał w t_1 ”. Konsekwencją wcześniejszych założeń oraz powyższego zdania w tym i dwóch pozostałych wariantach jest zdanie: „A zatem Kowalski nie jest wolny w odniesieniu do działania D”. Prelegent stwierdził, że choć argumentacja ta jest formalnie poprawna, to jednak wniosek jest błędny ze względu na „złą conceptualnie” konstrukcję przesłanki 6., przede wszystkim w wersji 6b. Stwierdził bowiem, że wcale nie jest konieczne, by w t_2 Kowalski koniecznie zaniechał D. Jak zauważył, Bóg miałby w chwili t_1 inne przekonanie, gdyby Kowalski powstrzymał się od D w t_2 ; zachowanie Kowalskiego jest warunkiem treści Bożej wiedzy. Podsumowując dr Pepliński uznał, że argumentacja Pike’a jest niekonkluzywna ze względu na wadliwą konstrukcję przesłanki 6. i że antropomorficzny sposób rozważania wiedzy Boga prowadzi na manowce.

Nie sposób przedstawić wszystkich problemów podjętych w dyskusji po tym wystąpieniu. Ponieważ do końca konferencji pozostały już tylko dwa wystąpienia, uczestnicy, którzy mieli wciąż poważne wątpliwości co do przeciwnych stanowisk, podnosili kolejne argumenty, starając się coraz lepiej je zaprezentować, raz werbalnie, raz na tablicy. Główną osią sporu był opór wobec przyjęcia atemporalizmu jako rozwiązania problemu jednoczesnej przedwiedzy i ludzkiej wolności. Dyskusja, zamiast 15 minut, trwała około 1,5 godziny.

Gdy już na pewien czas udało się ją zawiesić, mgr Milena Jakubiak z US w wystąpieniu *Boska wszechwiedza w filozofii religii Davida Hume'a* przedstawiła rozpatrywane przez tego autora różne możliwości relacji pomiędzy takimi pojęciami, jak: Boża wszechwiedza i wszechmoc, wolna wola człowieka i istnienie zła w świecie oraz Boża dobroć. Jak zauważyła, w przypadku Boga „woluntarystycznego”, jeśli istnieje zło w świecie i istnieje zło naturalne niebędące wynikiem niemoralnych działań człowieka, to skoro Bóg jest wszechwiedzący i nieograniczony w swej mocy i działaniu, mógłby stworzyć inny możliwy świat bez zła; mógłby też stworzyć człowieka obdarzonego wolną wolą, ale nieczyniącego zła (nie ma w tym nic sprzecznego). Z obserwacji świata wynika, że żadnej z tych dwóch rzeczy nie zrobił, więc nie ma żadnych empirycznych dowodów na to, że jest nieskończenie dobry. Jeśli zaś zakładamy, że zła w świecie nie ma, to jest to sprzeczne z faktami; jednak w takim przypadku obserwacja świata nie zaprzecza istnienia Boga, który jest nieskończenie dobry. Jeśli zaś uznamy, że Bóg jest ograniczony przez konieczność, to jeśli niezgodnie z faktami uznamy, że w świecie nie ma zła, możemy też uznać, że Bóg jest dobry. Jeżeli zaś przy Bogu ograniczonym przyjmiemy, że zło istnieje w świecie, a człowiek jest wolny, to dobroć Boża może być niesprzeczna z istnieniem zła, ale nie może być wywiedziona na podstawie obserwacji. Prelegentka przedstawiła również różne ujęcia Hume'a dotyczące wolnej woli oraz jego argumenty przeciwko niej, na podstawie których uznał, że dysponujemy tylko wolnością typu *freedom of spontaneity* rozumianą jako brak przymusu, ale nie wyłączającą możliwości przewidzenia zachowania na podstawie pełnych danych o działającym. W takim przypadku - zdaniem Hume'a - Bóg jako przyczyna łańcucha zdarzeń nadal jest odpowiedzialny za czyny ludzi. W każdym więc przypadku, jeśli zło istnieje, to Bóg jest za nie odpowiedzialny.

Jako ostatni uczestnik wystąpił mgr Daniel Chlastawa z UW, który postawił pytanie: *Czy z wszechwiedzy wynika nieskończona dobroć?* Zaczął on od przypomnienia historii dowodu ontologicznego na istnienie Boga oraz jego krytyki, ubolewając, że w przypadku Gaunillona i Gassendiego była ona w istocie zlekceważona, zaś krytyka Hume'a i Kanta - zbyt łatwo przyjęta, i wskazując na nowe - modalne sformułowania

tego dowodu, które pojawiły się w połowie XX w. Jako kontrargumenty dla tych ostatnich prelegent dostrzegł możliwość przyjęcia tezy o istnieniu *quasi-boga*. lub nawet nieskończenie „Złego Boga”, który zarazem byłby wszechwiedzący i wszechmocny. By zagwarantować taką możliwość podjął się obalenia tezy, że „wszechwiedza pociąga nieskończoną dobroć”. Odrzucił on argumentację bazującą na przesłance, że nie ma czegoś takiego jak wiedza moralna, i postanowił oprzeć się na obserwacji, że często człowiek, dobrze wiedząc, że coś jest złe, nie jest się w stanie oprzeć zrobieniu tego czegoś. Następnie argumentował, że bez obaw można to rozciągnąć również na byty niecielesne i pozaczasowe, bo nie ma powodu, by odmawiać im np. właściwej człowiekowi słabej woli. Na tej podstawie - zdaniem prelegenta - może istnieć istota wszechwiedząca nieskończenie zła. Co więcej uznał on, że wszechwiedza jest warunkiem bycia nieskończenie złym. Ponadto zaś uznał, że wszechwiedza jest moralnie neutralna. Podsumowując mgr Chlastawa stwierdził, że w takim razie widmo Złego Boga nadal wisi nad chcącymi pozostać przy monoteizmie zwolennikami dowodu ontologicznego. Jak jednak zastrzegł, nie przesądza to, że dowód ontologiczny jest błędny, lecz tylko podaje w wątpliwość jego wartość argumentacyjną.

Konferencja zorganizowana przez Zakład Metafizyki i Filozofii Religii Instytutu Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego była doskonale przygotowana. Natomiast jej temat, choć mógł się wydawać zbyt abstrakcyjny, okazał się przede wszystkim niezwykle. Pełną rozbieżności dyskusję, która, choć formalnie została przerwana, lecz w rzeczywistości się nie zakończyła, można bowiem rozumieć na dwa sposoby: jako wyraz aktualności związanych z tematem konferencji zagadnień i trudności lub jako pomieszanie języków. Bo w jakimś sensie, mimo czystych intencji, w wielu przypadkach była to po trosze grzeszna próba wzniesienia wieży Babel. *Deo gratias*.

JOANNA ZEGZUŁA-NOWAK

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ O FILOZOFII I POLITYCE

Bogusław Wolniewicz: *O Polsce i życiu. Refleksje filozoficzne i polityczne.* Komorów, Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, 2011, 280 s.

Bogusław Wolniewicz to intelektualista, o którym z pewnością można powiedzieć, że realizuje wzór osobowy uczonego i filozofa zaangażowanego w sprawy otaczającej go rzeczywistości. Jego koneksje ideowe sięgają najlepszych tradycji w rodzimej filozofii, był on bowiem uczniem Henryka Elzenberga, filozofa-indywidualisty, wybitnego etyka i aksjologa. Podobnie jak jego nauczyciel, także Wolniewicz w intelektualnych dyskursach podąża własnym, niezależnym torem. W odróżnieniu jednak od introwertycznej postawy Elzenberga, jego filozofia zwrócona jest na zewnątrz, ku analizie i ocenie ważnych wydarzeń i zjawisk współczesnego świata. Filozofia, według niego, nie powinna być zwrócona jedynie ku badaniu własnych tworów intelektualnych czy abstrakcyjnych, lecz jej przedmiotem musi być także próba wyjaśnienia i zrozumienia tego, co niesie świat, w którym żyjemy.

Postulat ten przyświeca także ostatniej książce Wolniewicza *O Polsce i życiu. Refleksje filozoficzne i polityczne*. Autor w *Przedmowie* do niej pisze bowiem następująco: „Trzeźwa filozofia nie myśli świata zmieniać, nie jej to sprawa. Usiłuje jedynie zrozumieć, dokąd on się toczy (...). Albowiem dzięki niej wiemy przynajmniej, gdzie i na czym stoimy. Niczego więcej od filozofii żądać ani oczekiwać nie należy” (s. 12, 14). Warto podkreślić też, że Wolniewicz, podobnie jak jego mistrz Elzenberg, znalazł upodobanie w różnorodności środków i form wyrazu, wymykających się niejednokrotnie wymogom ścisłości naukowej. W omawianej tu książce przeważa zatem forma eseistyczna, luźny, wręcz poufaly ton wypowiedzi.

Książka ta stanowi zbiór kilkudziesięciu artykułów autora, które w większości zostały opublikowane w ciągu ostatnich lat m.in. „Edukacji Filozoficznej”, „Najwyższego Czasu”, „Myśli Polskiej” czy „Głosu Wielkopolskiego”. Zebranie takiej ilości artykułów w jednej książce być może stanowiło w zamyśle autora pewne podsumowanie jego dotychczasowej twórczości.

Teksty *O Polsce i życiu* mają najczęściej postać publicystycznych esejów dotyczących bieżących wydarzeń społeczno-politycznych. Nie brak jednak i rozważań *stricte* filozoficznych. Taki charakter mają teksty, które autor umieścił na początku książki w dziale zatytułowanym *Z filozofii*. Takie usytuowanie problematyki filozoficznej wskazuje niewątpliwie, że Wolniewicz, mimo że od wielu lat zajmuje się publicystyką śledząc i komentując bieżące wydarzenia w kraju i na świecie, nadal uważa się przede wszystkim za filozofa.

Problematyka filozoficzna, którą podejmuje autor, dotyczy wielu istotnych zagadnień i kwestii, np.: idei losu, względnej i bezwzględnej wartości życia, myśli filozoficznej L. Wittgensteina (której poświęcił swoją pracę doktorską i rozprawę habilitacyjną). Na szczególną uwagę zasługują także jego dwa teksty poświęcone Ulrichowi Schrademu zmarłemu przed trzema laty. Pierwszy z nich stanowi zapis mowy wygłoszonej przez Wolniewicza po mszy żałobnej. Uczeń Elzenberga daje w niej wyraz swemu uznaniu dla zmarłego nie tylko jako filozofa, ale i bliskiemu mu człowieka: „Ulrich Schrade był ongiś moim słuchaczem, później kolegą, wreszcie przyjacielem. Liczyłem, że to on będzie mnie żegnał na zawsze, nie ja jego. Los zdecydował inaczej: (s. 76-77). Podkreśla też fenomen postawy intelektualnej zmarłego wskazując, że żył on na granicy dwóch kultur - polskiej i niemieckiej, które harmonijnie ze sobą łączył. Wolniewicz pisze: „(...) osobliwością i wyróżnikiem postaci, jaką był i jaka pozostanie Ulrich Schrade jest to, że mieliśmy w nim wyrazisty przykład prawdziwego polskiego patrioty pochodzenia w prostej linii niemieckiego. (...) jako postać na skrzyżowaniu dwóch wielkich kultur i tradycji (...) połączył w sobie jasne strony obu: polskiego ducha niezależności z niemiecką solidnością i siłą” (s. 75). Z kolei w drugim tekście B. Wolniewicz stara się określić miejsce Schradego w rodzimej filozofii. Podkreśla przy tym wiele cennych przymiotów intelektualnych i osobowych swego niegdysiejszego doktoranta, takich jak: odwaga cywilna, niezależność sądu, samodzielność myślowa, zwięzła celność wypowiedzi. Wspomina też wspólne inicjatywy naukowe (np. napisany wspólnie z kolejnym „elzenbergistą” Janem Zubelewiczem artykuł *Dom jako wartość duchowa*), a także wskazuje słuszne i celne *dicta*, które Schrade wypowiadał przy różnych sytuacjach i wydarzeniach świata naukowego i społeczno-politycznego. Wolniewicz podjął także próbę ujęcia istoty filozoficznej twórczości zmarłego, konstatując następująco: „Jego wysiłek naukowy obracał się (...) w dwóch kręgach myślowych, wzajem na siebie zachodzących. Pierwszym kręgiem była aksjologia, czyli ogólna teoria wartości; drugim była idea narodu - oba jak widać ściśle Elzenbergowskie” (s. 84-85). W tym miejscu autor za-

znacza wkład Schradego w dziedzinie systematyzacji filozofii Elzenberga oraz w zakresie samej aksjologii, a także w wielce istotnej kwestii narodowej, ujmując jego stanowisko jako „pełne szacunku dla własnej tradycji i o perspektywie jednoznacznie polskiej” (s. 86).

W dalszej części książki Bogusław Wolniewicz podejmuje rozważania w zakresie wielu aktualnych zagadnień społecznych i politycznych. Jego postawa w tym względzie może jednak budzić wiele kontrowersji, sprzecznych reakcji i opinii ze względu na radykalizm poglądów oraz wypowiedzi. Co jednak jest godne uznania w postawie Wolniewicza to fakt, że jego poglądy zawsze są zdecydowane, nigdy umiarkowane, „letnie” czy jałowe”. Poza tym za każdym stanowiskiem filozofa stoi wiele argumentów uzasadniających takie, a nie inne ujęcie danej problematyki. Taka postawa autora, a także fakt, że nie unika on mediów sprawia, że budzi on także zainteresowanie opinii publicznej.

W swych rozważaniach filozof wychodzi od dywagacji na temat cywilizacji Zachodu. Uznaje, że jej kondycja duchowa jest w stanie rozpadu, co rzutuje także na inne sfery życia i aktywności ludzkiej. Już w *Przedmowie* zaznacza, że: „Cywilizacja Zachodu (...) rozpada się nie tylko bez wyczuwalnego oporu, lecz sama ten rozkład wielorako przyspiesza” (s. 12). Degeneracji, według Wolniewicza, ulegają instytucje uniwersytetów, szkoły, autorytet nauczycielski i inne.

W tekście *Wielkie pęknięcie* wskazuje zaś, że podstawową kwestią, która współcześnie dzieli ludzi, jest stosunek do chrześcijaństwa, „do jego cywilizacyjnego dziedzictwa: czy stanowi ono skarb, czy balast” (s. 113). Choć na pozór takie ujęcie sprawy może wydawać się nieco na wyrost, to jednak obecne wydarzenia polityczne, jak np. spór o to, czy w polskim Sejmie powinien wisieć krzyż, lub kwestia ratyfikacji Konwencji Bioetycznej podpisanej przez Polskę już w 2006 roku wskazują, że pogląd ten nie jest pozbawiony pewnych racji.

Stąd też w wypowiedziach filozofa dominuje problematyka, w której sfera życia społeczno-politycznego styka się bądź antagonizuje ze sferą duchowości i kultury chrześcijańskiej. Bezsprzecznym jednak jest fakt, który zdaje się przebijać z wypowiedzi Wolniewicza, mianowicie, że współczesna Polska została ukształtowana w kręgu kultury chrześcijańskiej i nadal pozostaje pod silnym wpływem jej dyrektyw i wartości moralnych. Mają one silny wpływ na odniesienie się społeczeństwa do wielu kwestii społecznych, politycznych i bioetycznych (np. do problematyki życia i śmierci, prokreacji, polityki prorodzinnej). Znajduje to także swe bezpośrednie odzwierciedlenie w wielu konkretnych regulacjach prawnych, w treściach dokumentów (uchwał, kodeksów, konwencji, deklaracji itp.).

Regres cywilizacyjny obnażany przez autora *O Polsce i życiu* przekłada się zatem, jego zdaniem, na określone sfery i organizację życia społecznego; widoczny jest na przykład w systemie edukacji, w wychowaniu. Według filozofa, dzisiejsza pedagogika zrywa z ciągłością przekazu cywilizacyjnego dziedzictwa, którego trzonem (bez względu na poglądy religijne) jest duchowość chrześcijańska. Wolniewicz ostro krytykuje koncepcje współczesnej pedagogiki, uznając je za „jawnie sprzeczne z antropologią chrześcijańską” (s. 118). Według niego, zerwanie z dotychczasowym normotypem na rzecz wychowania „postępowego” uznającego, że każdy człowiek jest z natury dobry, a proces wychowania polega na wspieraniu swobody samorozwoju i samorealizacji młodego człowieka, jest pozbawione rozsądku. Wszystkich zaś tych, którzy wyznają pogląd, że człowiek w procesie wychowania tworzy własny normotyp, a nie przejmuje od starszych pokoleń ten zastany (chrześcijański), Wolniewicz uważa za „najbardziej aktywny czynnik rozkładu w cywilizacji Zachodu” (s. 119). Na tej podstawie filozof neguje też wszelkie, niezgodne z postulowanym przez siebie normotypem chrześcijańskim, reformy edukacyjne (np. wprowadzanie edukacji seksualnej w szkole, działania na rzecz praw dziecka czy ucznia itp.). Takie stanowisko autora z pewnością może oburzać jako skrajnie konserwatywne i antypostępowe.

Nie brak jednak w książce wypowiedzi o niewątpliwej i raczej bezsprzecznej wartości normatywnej i poznawczej. Takim tekstem nawiązującym w pewnym sensie do problematyki podejmowanej przed kilkudziesięciu laty przez wielu wybitnych polskich filozofów (choćaby ze szkoły lwowsko-warszawskiej) jest niewątpliwie wypowiedź Wolniewicza *O pracy naukowej*. Podobnie jak kiedyś Tadeusz Czeżowski czy Stanisław Ossowski, Wolniewicz formułuje pewne istotne postulaty dotyczące pracy na polu nauki oraz atrybuty, które powinny wyróżniać ludzi, którzy się nią zajmują. Uczeń Elzenberga pisze: „By nadawać się do pracy naukowej, trzeba mieć już w sobie wewnętrzny do niej napęd, i to nie napęd «do nauki w ogóle», lecz do określonej dyscypliny: do fizyki lub do biologii, do elektrotechniki lub do filozofii. Napęd ów ma się zaś tylko wtedy, gdy ma się w sobie zainteresowanie tą właśnie sferą rzeczywistości i wiedzę o niej - spontaniczne, żywe i trwałe. Bierze się ono stąd, że nosi się już w sobie zaródz jakichś idei własnych w tej sferze ...” (s. 127). Na tej podstawie Wolniewicz neguje też powszechny dość i pokutujący od dawna pogląd, że poziom nauki polskiej jest niezadowolający, gdyż jej pracownicy otrzymują za niskie wynagrodzenie. Uważa on bowiem, że: „Człowiekowi brzemiennej nauką preideą nie wysokość zarobków jest magnesem, który go do

nauki ciągnie. Magnesem tym jest nadzieja, że przez prace w niej dokona się «rozwiązanie» w położniczym sensie tego słowa: że zyska tam wiedzę i sprawność umysłową, które mu pozwolą nadać owym napędowym preideom postać dojrzałych idei naukowych i tak wyrzucić je z siebie na zewnątrz, więc niejako «urodzić» (s. 128).

Niewątpliwym atutem książki *O Polsce i życiu* jest także, jak należałoby się spodziewać już po samym tytule dzieła, dalece aktualny charakter poruszanej w niej problematyki. Choć autor za każdym razem staje na stanowisku dość radykalnych interpretacji oraz postulowanych rozwiązań. Na przykład uważa, że szeroko dyskutowana ostatnimi czasy twórczość Tomasza Grossa stanowi jedynie pretekst do szerzej zakrojonej społecznej nagonki na Polskę i Kościół. Przekonuje też, że nagłośnienie problematyki poruszanej w dziełach Grossa to: „wielka zniesławiająca nas kampania, mówiąca o naszej rzekomej współodpowiedzialności za zagładę Żydów europejskich” (s. 133). Istnieje zatem niebezpieczeństwo, że wielu czytelników niebezzasadnie może przypisać Wolniewiczowi poglądy o pewnym zabarwieniu nacjonalistycznym i antysemickim, od których, zdaje się, sam autor zdecydowanie się jednak odżegnuje.

Mimo wielu sprzecznych odczuć i reakcji, które może budzić recenzowana książka, z pewnością jest to publikacja stanowiąca ważny, bo podzielany zapewne przez znaczną część społeczeństwa polskiego, głos w wielu toczących się obecnie dyskusjach i debatach: społecznych, światopoglądowych, politycznych oraz bioetycznych.

Choć niektórzy mogą zarzucić Wolniewiczowi, że jest on pieniaczem, sieje pewien ferment i zamęt, to jednak nie można odmówić pewnej wagi jego głosowi krytycznemu skierowanemu ku wielu ważnym zjawiskom, reformom i przemianom polityczno-społecznym. Być może sprawi on nawet, że zastanowimy się nad tym, ku czemu rzeczywiście zmierza współczesna cywilizacja Zachodu. Ten cel zdaje się przyświecać wypowiedziom i publikacjom Bogusława Wolniewicza od ostatnich kilku lat.

KATARZYNA GUCZALSKA

KATOLICYZM CONTRA LIBERALIZM

Dorota Sepczyńska: *Katolicyzm a liberalizm. Szkic z filozofii społecznej.* Kraków, Nomos, 2008, 319 s.

W pracy Doroty Sepczyńskiej zestawione zostały ze sobą katolicyzm, rozumiany jako społeczna nauka Kościoła rzymskokatolickiego, oraz liberalizm, rozumiany jako filozofia i etyka polityki. Autorka bardzo konkretnie, wręcz „punktująco”, przedstawiła konfrontację obu systemów myślowych. Ten wielowątkowy i wielowiekowy spór jest dla przeciętnej osoby trudny do ogarnięcia. Wymaga bowiem kompetencji operującej wiedzą z wielu dziedzin: filozofii, historii kościoła, religioznawstwa, politologii i teologii. We *Wstępie* książki można przeczytać, że omawiana praca jest jednocześnie „prezentacją i oceną”. Z zapowiedzi tej Autorka wywiązuje się w sposób obiektywny i kompetentny. Przedstawione kwestie zostały potraktowane uczciwie, rzeczowo, wręcz dydaktycznie. Nie jest to książka stronnicza, jednak zdecydowanie pro-liberalna (co nie znaczy antykatolicka). Wnioski i komentarze odautorskie są poprzedzone drobiazgowymi argumentami, a padające konkluzje nigdy nie są pochopne. Dorota Sepczyńska stoi na stanowisku, że w pluralistycznych społeczeństwach bardziej moralny i skuteczniejszy od katolicyzmu jest w sferze *politycznej* liberalizm. Nie ma jednak w tej deklaracji zawartego cienia agitacji, czy pragnienia spektakularnego pokonania przeciwnika w dyskusji. Wręcz przeciwnie - zgodnie z *principiami* myśli liberalnej - Autorka daje świadectwo temu, że szacunek i prawo dla wyboru innej opcji światopoglądowej jest dla liberała rzeczą świętą. Fakt ten zasługuje na szacunek. Warto zatem podkreślić, że książka *Katolicyzm a liberalizm* uczy liberalizmu w teorii i w praktyce.

Zasadnicza treść rozprawy prezentuje się imponująco. Autorka omawia - a zawsze dotyczy to zarówno katolicyzmu, jak i liberalizmu - koncepcje wolności, teorie prawa, filozofię polityki i ekonomii. W tych

kontekstach pojawiają się problemy dotyczące kapitalizmu, socjalizmu, demokracji czy dobra wspólnego. W książce zostały obszernie przedstawione filozofie Tomasza z Akwinu oraz Jacquesa Maritaina. Na szczególną uwagę zwraca rozbudowany, wielowątkowy i przewijający się przez całą książkę problem rozdziału kościoła od państwa. Analiza dotycząca doktryny i poglądów ekonomicznych Jana Pawła II należy do najlepszych opracowań w tej dziedzinie (mówiąc wprost, papieska i liberalna koncepcja demokracji są ze sobą sprzeczne). Wymowne jest porównanie myśli papieża z filozofią amerykańskiego liberała, Johna Rawlsa. Dorota Sepczyńska (znawczyni filozofii Rawlsa) stara się pokazać, że liberał świecki nie wypada błado i „amoralnie” w zestawieniu z niekwestionowanym autorytetem Kościoła katolickiego. Przeciwnie, Rawls nie neguje konieczności obecności sfery duchowej w życiu społecznym i przykładą wagę do takich wartości, jak: moralność, edukacja, sztuka, bezstronność (nie egoizm), równe szanse, sprawiedliwość, czy troska o innych.

Praca wszechstronnie wyjaśnia na czym polega istota analizowanego sporu ideowego. Jednym z ognisk zapalnych omawianej konfrontacji jest obawa Kościoła katolickiego przed zasadniczą konsekwencją pluralizmu, tj. świeckością. Inną przyczyną konfliktu jest niezrozumienie, a wręcz zniekształcanie przez Kościół katolicki myśli liberalnej. Kościół przemilcza również teistyczne, wspólnotowe, a także socjalistyczne elementy tradycji liberalnej, tworząc sobie wyimaginowanego wroga, którego łatwo może zwalczać. Powodem „antyliberalnej ofensywy” jest również tendencja religii katolickiej do postrzegania świata poprzez radykalne opozycje: istnieją jedynie teorie całkowicie prawdziwe (katolicyzm) i całkowicie fałszywe (liberalizm). Wszystko to sprawia, że krytyka katolicka nie konstruuje dialogu z liberalizmem w sposób deskryptywny, lecz polemiczny.

Mocną stroną książki, aczkolwiek dla niektórych może trudną do przyjęcia, jest obalenie przekłamań, jakich Kościół katolicki dopuścił się na spuściźnie liberalnej. Mówiąc nieco z grubsza, dla instytucji tej liberalizm jest filozofią wroga religii. Autorka utrzymuje, że katolicka wizja liberalizmu opiera się na mitach i definicjach liberalizmu, które istnieją jedynie w wizji kościelnej. W kreacji tej liberałowie nie wierzą w Boga,

nie lubią religii, czy są amoralni. W zależności od momentu historycznego, liberałami są dla Kościoła: rewolucjoniści, protestanci, demokraci, racjoniści, darwiniści, deiści, ateści, komuniści, czy libertyni. Autorka obala te mity, tłumaczy na przykładów jakim znaczeniu Kościół w ogóle używa słowa „ateizm”. Zdaniem Sepczyńskiej, liberalizm nie promuje ateizmu i nie występuje przeciwko wierze w Boga. Liberałowie nie dyskredytowali, ani nie propagowali określonego wyznania, ponieważ z reguły w ogóle nie uprawiają filozofii religii (krytyczne uwagi Locke’a o katolikach nie brały się z immanentnej liberalizmowi wrogości wobec religii, lecz były spowodowane „dziedzictwem antykatolickich i antypapieskich nastrojów w Anglii”). Tradycja liberalna nie wysuwa na pierwszy plan niechęci do konfesji, natomiast występuje przeciwko powiązaniu religii z instytucjami państwowymi, to znaczy występuje przeciwko kościołom, które z religii chcą uczynić „dominujący czynnik władzy świeckiej”.

Jednym z analizowanych w pracy mitów dotyczących liberalizmu jest ściągająca anatemy tzw. „atomizacja” życia społecznego. Oczywiście, zdaniem liberałów, ludzie powinni żyć razem. „Razem” nie oznacza jednak homogenicznej jedności poddanej despotycznemu władcy. Wspólnota nie może również oznaczać izolacji i rozdrobnienia, gdyż już chociażby sama możliwość działalności ekonomicznej zakłada współpracę i kooperację. Myśl liberalna głosi: ludzie mają współtworzyć społeczeństwo i państwo jako wolne podmioty. Niechęć przeciwników liberałów budzi jednak fakt, że czynnikiem jednoczącym obywateli nie ma być religia, historia czy rasa. Czynnikiem jedności mają być prawa i uprawnienia (s. 25). Za tak rozumianą, pierwszą, liberalną demokrację, uważa się w dziejach kultury zachodnioeuropejskiej Stany Zjednoczone.

Zasada rozdziału państwa i kościoła. Za najważniejszy i najobszerniej omówiony problem w książce należy uznać zagadnienie rozdziału kościoła od państwa. Na temat ten warto zwrócić szczególną uwagę, ponieważ ma on największe znaczenie w praktyce życia społecznego. W epoce konstantyńskiej (przed Soborem Watykańskim II) Kościół opowiadał się jednoznacznie za istnieniem państwa religijnego. Relację, która miała jednoczyć państwo z kościołem dobrze uzmysławiają określenia „sakralizacji państwa”, czy „upaństwowienia religii”.

Wzajemne współdziałanie między Kościołem a państwem przybierało na przestrzeni wieków różne formy (papalizm, hierokracja papieska, *systems potestatis indirectae*). Dlaczego formy te zostały zakwestionowane przez liberalizm? Z perspektywy liberalizmu, Kościół, który stara się zmonopolizować instytucje polityczne państwa, *występuje przeciwko wolności religijnej obywateli*. Każdy człowiek może, a nawet - zdaniem niektórych liberałów (na przykład Locke'a) - powinien praktykować religię „miłą Bogu”. O tym jednak, jaka to ma być religia, ma decydować sumienie, a nie powiązane ze sobą instytucje religijno-państwowe. W myśli liberalnej polityka ma służyć wszystkim wolnym obywatelom, którzy sami - a nie pod dyktando jakiejś instytucji - decydują o tym, do jakiego kościoła należą.

Przeciwnicy zasady rozdziału kościoła i państwa argumentowali - i argumentują do dzisiaj - że zasada ta degraduje rolę religii i spychają do sfery prywatnej. Z perspektywy klasycznego liberalizmu trzeba powiedzieć, że nie jest to twierdzenie prawdziwe. Przede wszystkim, w intencji twórców, zasada rozdziału państwa i kościoła miała *wzmocnić* zarówno funkcje religii, jak i państwa. Liberałowie stoją na stanowisku, że religia powiązana z państwem wynaturza się, „staje się inspiracją bądź usprawiedliwieniem sprzecznych z jej duchem poczynań, takich jak na przykład: stosowanie przemocy, wydzieranie praw obywatelskich czy prowadzenie wojen”. Dodatkowo, prywatność nie oznacza dla liberałów jedynie sfery osobistej, ale również sferę społeczną. Z zasady rozdziału kościoła i państwa wynika zatem przede wszystkim to, że nie można wszystkim ludziom narzucać jednej religii w sferze politycznej (państwo) - można jednak manifestować uczucia religijne i poszukiwać Boga w sferze osobistej (prywatność), ale również w sferze publicznej (społeczeństwo obywatelskie). Niestety, łatwo pod tym względem o nieporozumienia, bowiem liberalizm i katolicyzm odmiennie rozumieją płaszczyznę społeczną. Katolicy utożsamiają ją ze sferą polityczną, natomiast liberałowie ze sferą wolną od ingerencji państwa.

Argument, że jednym z kluczowych powodów niezgody pomiędzy liberalizmem a katolicyzmem jest postulat neutralności światopoglądowej państwa, może budzić zdziwienie, ponieważ - a w tym wypadku sprawa wydaje się nie budzić kontrowersji - Kościół rzymskokatolicki

zrezygnował współcześnie z forsowania jedności ołtarza i tronu. To prawda, że katolicyzm zaakceptował tę liberalną zasadę. Zrobił to jednak dlatego, że nie mógł postąpić inaczej (zaakceptował tzw. zło konieczne). Liberalna idea okazała się być jedyną gwarancją możliwości przyznania równych praw wyznawcom wszystkich religii. Problem polega jednak na tym, że współczesny Kościół katolicki nadal utożsamia porządek prawny z porządkiem moralnym. Stracił on współcześnie bezpośrednią kontrolę nad władzą państwa, nie chce jednak wyrzec się władzy, którą można nazwać władzą pośrednią (s. 267). Instytucje demokratyczne mają być wykorzystane po to, by prawo państwa było zgodne z prawem naturalnym, ale w takiej interpretacji, jaką podaje Kościół rzymskokatolicki. Dlatego też, bycie katolikiem wiąże się z wypełnianiem misji społecznej. Dla katolików demokracja nie jest wartością samą w sobie, lecz środkiem do ewangelizacji i apostołowania wobec innych. Okazuje się zatem, że katolicyzm - co jest spuścizną teologii św. Tomasza z Akwinu - nie oddziela prawa państwowego od własnej wykładni jedynej i słusznej moralności. Innymi słowy, sprawiedliwe ustawy państwa mają wynikać z interpretowanego przez Kościół rzymskokatolicki prawa naturalnego. Czy można zatem powiedzieć, że rozdział kościoła od państwa jest realizowany w przypadkach, w których władza świecka *de facto* funduje obywatelom prawo zgodne z doktryną Kościoła rzymskokatolickiego? Autorka zwraca uwagę, że w katolicyzmie wciąż żywa jest tendencja do łączenia przestrzeni religii/moralności ze sferą polityki/prawa.

Debate - i dziś, i jutro. Paradoksalnie, Kościół katolicki, prowadząc blisko pięćset lat intensywną polemikę z myślą liberalną sam wskazuje, że liberalizmem należy się interesować. A jaki jest stosunek liberalizmu do katolicyzmu? Liberalowie wyrażają „ograniczoną zgodę” na katolicyzm (s. 278). Katolicyzm nie jest ani fałszywy, ani zły, ale może być groźny dla wolności - tak samo zresztą jak każda inna religia, która nie godzi się na to, że jej miejscem w społeczeństwie pluralistycznym jest sfera prywatna i publiczna. „Ograniczona zgoda” na katolicyzm bierze się w liberalizmie stąd, że filozofia ta pozwala każdemu być sobą, religia katolicka chce natomiast, aby wszyscy byli katolikami. Żadna religia nie ma jednak prawa wykorzystywać państwa w celu szerzenia treści religijnych i narzucania ich wszystkim obywatelom. Filozofia liberalna nie

akceptuje ingerencji w życie religijne i sumienie człowieka, których dokonuje określona religia przy pomocy instytucji państwowych i prawa stanowionego. Zdaniem liberałów, polityka służy wolnemu człowiekowi (nacisk na indywidualizm), natomiast w katolicyzmie jednostka służy religii rzymskokatolickiej (nacisk na wspólnotowość). Liberalizm nie promuje - jak zdaje się sugerować katolicyzm - jednego, zwłaszcza antyreligijnego i ateistycznego stylu życia. Nie miesza on jedynie wiary w Boga z łączeniem religii z polityką.

Liberałowie nie stanowią jednej, homogenicznej, wspólnoty - mają różne poglądy i żyją bardzo różnie, także po katolicku. Ta skomplikowana i pluralistyczna struktura nie znajduje uznania w Kościele katolickim, jako że wymyka się ona spod jego kontroli. Kościół nie chce zgodzić się z argumentem liberałów, że jego działanie w sferze politycznej jest zagrożeniem dla wolności człowieka. Odpowiedzią liberalizmu na ten brak zgody jest właśnie „ograniczona zgoda” na katolicyzm.

Warto jeszcze raz podkreślić: zdaniem Sepczyńskiej, opowiedzenie się za liberalizmem nie oznacza negacji, czy też lekceważenia roli religii chrześcijańskiej. Najlepszym dowodem na prawdziwość tego twierdzenia są teksty samych liberałów pisane na przestrzeni wieków oraz współcześnie. Sprzeciw wobec wykorzystywania przez dany kościół, czy wspólnotę religijną, władzy politycznej oraz prawa stanowionego w celach misyjnych, nie może zostać zdefiniowany jako wrogość wobec jakiegokolwiek religii, w tym - wrogość w stosunku do katolicyzmu. Tak jak religia katolicka może stanowić dla liberała dopełnienie jego postawy liberalnej, tak postawa liberalna może okazać się atrakcyjna dla katolika. Przykłady takiej obopólnej inspiracji i wzajemnego wsparcia istnieją, są jednak w omawianej rozprawie słabiej odnotowywane. W tym kontekście warto przywołać zwłaszcza katolicki neokonserwatyzm amerykański, neoliberalizm (punktem jedności jest w tym przypadku kapitalizm), liberalizm konserwatywny (ordoliberalowie), czy liberalny nurt katolicyzmu polskiego (Miroslaw Dzielski, Maciej Zięba).

Osobiście najbardziej zainteresował mnie w książce „dialog” wolności liberalnej z wolnością katolicką. Najbardziej poruszające okazały się fakty uzmysławiające, jak długo Kościół potępiał liberalne idee i instytucje, takie jak: wolność sumienia, wolność wyznania, wolność

słowa i druku, wolność edukacji, tolerancję dla innych wyznań i idei niekatolickich, rozdział religii i polityki, jak długo zalecał paternalizm religijno-moralny. Widoczna zmiana w aksjologii katolickiej zaszła dopiero za czasów Piusa XI i Piusa XII, a zwłaszcza Jana XXIII. Kościół przez stulecia był przeciwnikiem idei praw człowieka. Jak pisze Autorka: „W prawie do wolności osobistej, widział [on] zagrożenie popadnięcia w błąd, stąd wolność poddawał kontroli prawdy (Bóg, Kościół i państwo rzymskokatolickie)” (s. 132). To właśnie liberalizm wprowadził do przestrzeni politycznej rozumienie człowieka jako niepowtarzalnej jednostki, której przysługuje najwyższa wartość. Kwestia ta nie jest szeroko znana, ponieważ ludzie zwykli utożsamiać przesłanie Jezusa o miłości bliźniego z tolerancyjnością i otwartością instytucji Kościoła. Dlatego też, w tym kontekście, warto zaznajomić się z rozumieniem i ewolucją nauki o prawie naturalnym, które w interpretacji Kościoła za ludzi „drugiej kategorii” uznawało innowierców, heretyków, ateistów, chłopów, czy kobiety. W okresie średniowiecza Kościół odmawiał ludziom prawa do równych szans, czy zmiany miejsca zamieszkania, gdyż społeczeństwo stanowe było pomyślane jako część uniwersalnego, hierarchicznego i niezmiennie urządzonego ładu. Warto też pamiętać, że przejmując wolnościowy dyskurs z myśli liberalnej, Kościół nadał prawom człowieka inne niż liberałowie znaczenie i zinterpretował je zgodnie ze swoim *credo*.

Na koniec, pozostaje mi jedynie odnieść się do prezentowanej pozycji bardziej krytycznie. Pierwszy zarzut dotyczy treści. Autorka świadomie zawężyła tradycję liberalną do trzech liberałów: Johna Locke’a, Johna Stuarta Milla i Johna Rawlsa. Wydaje się jednak że wskazane byłoby szersze omówienie filozofii tych postaci, których myśl nie konstituuje tak wyraźnych animozji pomiędzy Kościołem katolickim a liberalizmem. Chodzi mi na przykład o Lorda Actona, Benjaminą Constanta, Alexisa de Tocqueville’a, Johna Dewey’a, Michaela Novaka, Friedricha Augusta von Hayeka, czy Ludwiga von Misesa (ograniczam się jedynie na najbardziej znanych nazwisk). Drugi zarzut związany jest z formą. Obecne w książce częste wyliczania, punktowania i podsumowywania omawianych problemów sprawiają, że treść publikacji jest przejrzysta i dobrze skonstruowana, jednak napisana jest w nieco ruty-

nowy sposób. Forma i styl są poprawne, lecz w przypadku tak znakomitego opracowania tematu oczekiwałoby się większej błyskotliwości i pomysłowości. Schematyczność stylu ściąga tę rozprawę nieco „w dół”, a poruszające i ciekawe treści są podawane w sposób jednostajnie rzeczowy.

Katolicyzm a liberalizm jest dziełem referującym, lecz nie nużącym; wielowątkowym, lecz nie rozwlekłym; złożonym, lecz syntetycznym. Publikacja jest świadectwem, że nie uda się do końca załagodzić omówionych w książce antagonizmów i pojednać dwóch, różnych, wizji życia społecznego. Jednak zaczynając rozumieć pewne złożone fenomeny społeczne, w jakimś sensie triumfując poza nie wykraczamy. Wiedza i namysł filozoficzny zawarty w analizowanej rozprawie uczy mądrości i jest najlepszym *antidotum* na złą wolę i ignorancję, których przezwyciężenie jest warunkiem każdej owocnej debaty - i dziś, i jutro.

MONIKA STASIUK
Uniwersytet Warszawski

O KOMIZMIE NA POWAŻNIE

Bohdan Dziemidok: *O komizmie. Od Arystotelesa do dzisiaj.* Gdańsk. Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, 2011, 528 s.

Kiedy w 1967 roku po raz pierwszy ukazała się książka Bohdana Dziemidoka *O komizmie*, liczyła 200 stron, nowe wydanie - ponad 500! Jest to zasługa dołączonej do oryginału obszernej antologii tekstów, opracowanej przez Monikę Bokiniec. Tytuł książki również został poszerzony - o podtytuł: *Od Arystotelesa do dzisiaj*, i faktycznie, choć pierwotny tekst uległ bardzo niewielu zmianom, został wzbogacony o najbardziej aktualne przykłady. Zabrakło niestety towarzyszących staremu tekstowi ilustracji Szymona Kobylińskiego, które zdobiły, a zarazem komentowały w zabawny sposób poruszane w pierwszym wydaniu kwestie teoretyczne. Wielka szkoda, ponieważ mimo, iż książka traktuje o komizmie, to jako pozycja teoretyczna, poza śmiesznymi przykładami czy cytatami, jako taka nie jest śmieszna i na pozbawieniu jej ilustracji dużo traci, zwłaszcza w oczach nie-teoretyka.

Struktura tekstu w nowym wydaniu jest znacznie bardziej czytelna, został on bowiem wyraźnie podzielony na trzy główne części oraz rozdziały, które w starej wersji sygnalizowane były jedynie na marginesie, co sprawiało, że można się w nim było pogubić, chociaż zarówno sam tekst, jak i kolejność podejmowanych zagadnień są prawie identyczne z oryginałem.

Jak sugeruje tytuł, mamy do czynienia z książką o komizmie. Jednak już we wstępie dowiadujemy się, że wyczerpującej teorii komizmu stworzyć się nie da, że można jedynie pokusić się o jej schemat. Autor pisze, jak schemat ten powinien wyglądać, a następnie precyzyjnie, realizuje go krok po kroku. „Wydaje się, że ogniwami tego schematu powinny być:

a) omówienie i klasyfikacja niektórych dotychczasowych teorii; b) wybór i obrona jednej z nich lub zaproponowanie nowej; c) systematyczne omówienie ważniejszych technik wywoływania przeżycia komizmu; d) charakterystyka i klasyfikacja głównych form komizmu i głównych form twórczości związanych z komizmem; e) charakterystyka społecznej roli komizmu” (s.7). Książka składa się z tak wielu rozdziałów, podrozdziałów, punktów i podpunktów, że szczegółowe oddanie jej struktury byłoby zadaniem żmudnym, a rezultat mógłby okazać się mało interesujący w lekturze. Ograniczmy się więc do zdania sprawy z jej ogólnej struktury oraz charakterystyki głównych jej części.

Autor podzielił materiał na trzy działy: 1. Próby określenia komizmu; 2. Formy komizmu; 3. Społeczna rola komizmu i szyderstwa. W części pierwszej znajdziemy przegląd teorii na temat komizmu i śmieszności, które należą do następujących sześciu grup: 1. Teoria cechy ujemnej przedmiotu komicznego czy też w psychologicznym ujęciu teoria wyższości podmiotu przeżycia komizmu nad przedmiotem tego przeżycia; 2. Teoria degradacji; 3. Teoria kontrastu; 4. Teoria sprzeczności; 5. Teoria odbiegania od normy; 6. Teorie o motywach krzyżujących się. Następnie dostajemy po kilka teorii przyporządkowanych danej grupie, niekiedy dzielonej jeszcze na podgrupy. Znajdziemy tu przemyślenia takich teoretyków jak Arystoteles, Hobbes, Stern, Schopenhauer, Hegel, Peiper, Bergson, jak również wielu innych, których obecność w tym zestawieniu może niekiedy dziwić. Jak jednak pisze autor „Od Arystotelesa począwszy, prawie każdy z filozofów uważał za stosowne wypowiedzieć się również w tej kwestii” (s. 5). Dziemidok nie tylko streszcza poszczególne teorie, ale również je komentuje, odnajdując niemal w każdej z nich jakieś błędy. Najczęstszym wobec nich zarzutem jest to, że są one jednocześnie za wąskie i za szerokie, jak np. Arystotelesowskie określenie śmieszności, według którego „śmieszne są cechy ujemne natury fizycznej i duchowej, takie jak brzydota, różne ułomności czy zło moralne, nie wyrządzające jednak większej szkody i niepowodujące cierpień” (s. 13). Teoria ta jest za wąska, ponieważ śmiech może niekiedy łączyć się ze współczuciem i gniewem, może być złośliwy lub „przez łyżę”; jest jednak również zbyt szeroka, ponieważ „na przykład nieładne pismo lub błędy ortograficzne mogą nie wywoływać cierpień i

nie wyrządzać większej szkody, mimo to nawet wtedy nie zawsze są przyczyną doznań komicznych” (s. 14). Po takim krytycznym przeglądzie wielu myśli dotyczących zjawiska komizmu, z których każda jest w pewnej mierze słuszna, autor podsumowuje swoje rozważania, a następnie prezentuje własny pogląd w tej kwestii. Jest on zwolennikiem tzw. „relacjonistycznej odmiany teorii odbiegania od normy”. Najogólniej rzecz ujmując, chodzi w niej o to, że, po pierwsze: zjawisko komizmu jest zjawiskiem przedmiotowo-podmiotowym, podmiot doświadczający go musi mieć ku temu pewne dyspozycje, a po drugie, przedmiot czy sytuacja komiczna spełniać musi dwa podstawowe warunki: musi być odchyleniem od jakiejś normy (np. obyczajowej), nie może jednak godzić w poczucie bezpieczeństwa podmiotu doznającego, nie może budzić nim strachu.

W części książki zatytułowanej *Formy komizmu* autor stawia sobie za zadanie „uporządkowanie i sprecyzowanie pojęć dotyczących przejawów komizmu i hierarchiczne sklasyfikowanie różnych jego form” (s. 65). W pierwszej kolejności zapoznajemy się z kryteriami klasyfikacji tychże, stosowanymi dotychczas przez teoretyków komizmu, następnie autor przeprowadza ich krytykę, aby na końcu zaprezentować własną metodę klasyfikacji, która powinna „podporządkować i precyzować pojęcia łączone z komizmem przez określanie ich zakresu, płaszczyzny odniesienia i szczebla w zhierarchizowanej klasyfikacji, by zapobiegać rozpatrywaniu na jednym poziomie i w jednej płaszczyźnie terminów dotyczących zjawisk z różnych płaszczyzn i poziomów”, oraz „odróżnić główne formy komizmu, będące przejawem różnych postaw wobec świata, od tych przejawów komizmu pozbawionych charakteru światopoglądowego, są one bowiem właściwie tylko środkami wyrazowymi, sposobami (technikami) kreowania komizmu (mogą być wykorzystane w równej mierze przez twórców o różnych postawach), które decydują o strukturze danego fenomenu”. I ostatni warunek - „klasyfikacja powinna uwzględniać zarówno kryterium złożoności odmian komizmu, jak też stopień zawartego w nich krytycyzmu” (s. 67). W dalszej części autor zajmuje się ważniejszymi sposobami wywoływania komizmu, które według niego, polegają na wytworzeniu zjawisk odbiegających od normy. Lista tych sposobów jest długa, ograniczmy się więc jedynie do kilku.

Jednym z nich jest przekształcanie i deformowanie zjawisk, efekt, który można osiągać na wiele sposobów, np. przez wyolbrzymianie cech danego zjawiska, przez wyolbrzymiające karykaturowanie, parodiowanie czy pomniejszanie. Innym - wydobywanie „niezgodności między pozorem a tym, co się za nim kryje, między złudzeniem a rzeczywistością”, np. między teorią a praktyką, między złudzeniami a rzeczywistością, między treścią a formą, jak np. w *Myszeidzie*, poemacie heroikomicznym Krasickiego. Jeszcze innym sposobem wywoływania komizmu jest „łączenie pozornym związkiem zjawisk absolutnie różnopłaszczyznowych” np. „stwarzanie sytuacji, w których zachowanie się bohatera nie odpowiada okolicznościom, jest z nim niezgodne” (s. 80). Często metodę tę stosował Chaplin, który, zamiast jak najszybciej uciekać przed bandytą, zanim to zrobił poprawiał swój strój, aby zachować nienaganny wygląd oraz maniery dżentelmena.

Kiedy zapoznamy się już z klasyfikacją sposobów wywoływania komizmu, przechodzimy do zestawienia głównych jego form, poprzedzonego jednak kilkoma kwestiami teoretycznymi. Autor sygnalizuje m.in. potrzebę odróżnienia komizmu humorystycznego od satyrycznego oraz wyklucza z klasyfikacji ironię jako niesamodzielną formę. Następnie sporo miejsca poświęca satyrze i komizmowi satyrycznemu, którego głównymi narzędziami są deformacja, groteska, hiperbola i karykaturowanie, oraz humorystyce i komizmowi satyrycznemu, którego przedmiotem są zjawiska odbiegające od normy, lecz nieszkodliwe i bezpieczne zarówno dla przedmiotu jak i podmiotu przeżycia komizmu. Ciekawe jest ukazanie stosunku komizmu do tragizmu oraz innych jakości estetycznych, z którymi przeważnie nie jest łączony, jak piękno, wzniosłość czy brzydota. Okazuje się jednak, że mogą one współlistnieć, a nawet się dopełniać, jak często ma to miejsce w satyrze, przykładem losy Hanki, bohaterki *Moralności pani Dulskiej* Gabrieli Zapolskiej. Jednak nie tylko w satyrze, podobne zestawienie wartości najdziemy choćby w *Hamlecie*. Mamy tu do czynienia z komizmem humorystycznym w dramacie, którego przedstawicielami są grabarze, podobnie jak stary Karamazow czy Marmieladow Dostojewskiego. Don Kichote reprezentuje oprócz komizmu i tragizmu również wzniosłość. Długą listę form komizmu oraz jego przejawów wieńczy rozdział, w którym autor

zajmuje się obecnością komizmu w różnych formach sztuki - interesujący, ponieważ dowiadujemy się z niego, że oprócz literatury, filmu, teatru czy malarstwa, komizm występuje również w muzyce, rzeźbie oraz architekturze.

Dwie opisane powyżej części książki są czysto teoretyczne i trudno byłoby z czystym sumieniem polecić je jako lekturę na sobotni wieczór. Niewątpliwie jednak stanowią bogatą faktograficznie pozycję i powinien sięgnąć po nią każdy zainteresowany tematem estetyk czy literaturoznawca. Inaczej jest z trzecią - ostatnią i niestety najkrótszą częścią, dotyczącą społecznej roli komizmu i szyderstwa, która zaciekać może filozofów, socjologów, antropologów, psychologów, a także wszystkich zainteresowanych chociaż trochę tym, jak funkcjonuje świat, w którym żyjemy, okazuje się bowiem, że komizm spełnia w nim wiele istotnych funkcji. Problematyka ta jest tak rozległa, że autor mógł jedynie przedstawić jej zarys, zasygnalizować jedynie pewne kwestie, które wymagają dalszego rozwinięcia. Pomimo skrótowości, dowiadujemy się jednak kilku ciekawych rzeczy.

Komizm pełni m.in. funkcje poznawcze. Jak już kilkakrotnie było powiedziane, powstaje on zawsze na zasadzie odejścia od jakiejś normy, a więc, aby wywołane być mogło komiczne przeżycie w danej osobie czy grupie, sama norma musi już być w nich dostatecznie ugruntowana, granice muszą być dobrze znane, aby mogło śmieszyć ich przekraczanie. Komizm nie tylko utwierdza normę w tych, którzy już są jej świadomi, ale również pozwala dzieciom tę normę poznać. Dziecko ucząc się śmiać z różnych rzeczy, uczy się jednocześnie rozpoznawać to, co w danym środowisku dopuszczalne, normalne i zdrowe, a co takie nie jest i czego tym samym należy unikać. Śmiech wychowuje zatem do życia w społeczeństwie. Na szeroko pojętym Zachodzie, w społecznościach rozwiniętych kpina czy szyderstwo pełnią ważną rolę regulującą zachowania, wykluczenie przez wyśmianie bywa bolesne, może nawet złamać życie czy karierę, jednak jego skutki nie są tak poważne jak ma to miejsce w życiu ludów prymitywnych, gdzie ludzie zależni są od siebie do tego stopnia, że często wykluczenie z grupy jest równoznaczne ze śmiercią, ponieważ jednostka nie jest sobie w stanie sama poradzić z niebezpieczeństwami, na jakie narażona jest żyjąc np. w dżungli. Tym samym w

społecznościach plemiennych publiczne wyśmianie i związane z tym upokorzenie jest znacznie silniejszym narzędziem kontroli społecznej niż w naszym kręgu kulturowym, aczkolwiek mechanizm jest ten sam.

Komizm ma również działanie terapeutyczne, będąc tym samym źródłem higieny psychicznej; śmiech rozładowuje napięcie i poprawia samopoczucie, a skierowany przeciw np. uciskającym lud władcom z jednej strony pełni funkcję kompensacyjną, z drugiej, spełnia rolę wentyla bezpieczeństwa, kanalizując w niegroźny dla ładu społecznego czy politycznego sposób niezadowolenie podwładnych. Jest agresją, ale w porównaniu chociażby z buntem czy rewolucją, stosunkowo niegroźną. Fakt ten wykorzystywano świadomie właśnie w celu zachowania ładu czy porządku podczas karnawału, który niegdyś był zrytualizowaną i co najważniejsze krótkotrwałą rewoltą, podczas której uciśnieni, zmęczeni i głodni na co dzień ludzie mogli dać wyraz swojej prawdziwej naturze, jeść i pić do woli, dać upust swoim seksualnym zachciankom, czy jawnie kpić z władcy i Kościoła, w niektórych epokach głównego tyrana. Podobnie w czasach wojny i okupacji powstawała w Polsce bardzo bogata i barwna twórczość satyryczna wymierzona przeciw najeźdźcy, co pozwalało przetrwać jakoś ten trudny okres i ubarwić choć trochę straszną rzeczywistość, a także poprzez wyśmianie zdegradować wroga, pomniejszyć jego znaczenie, a tym samym również strach - przed nim, a także przed śmiercią, którą ten bezustannie przywoływał swoją obecnością.

Lęk przed ośmieszeniem jest powszechny, śmiech bywa zatem narzędziem walki - politycznej i ideologicznej, czy społecznej - jedno- czy śmiejącą się grupę, stawiając poza jej granicami tych, z których grupa się śmieje, czyniąc z nich tym samym obcych, wyrzutków, piętnując za to, że są inni (czyli gorsi), że inaczej wyglądają, inaczej się modlą, mają inne poglądy w różnych kwestiach. Dowcip, ironia, żart i kpina mogą być również stosowane w walce słownej jako środki argumentacji służące np. odwracaniu uwagi, można ośmieszać tezę, postawę czy argumenty oponenta, jak również samą jego osobę - argument *ad personam*. Nie jest to może ładne, uprzejme ani tym bardziej uczciwe, stosowanie tej metody ma jednak długą historię, w dodatku posługiwali się nią nawet najwięksi myśliciele. Stosował ją Sokrates, notorycznie

ośmieszając swoich oponentów, Pascal w walce z jezuitami, Wolter, Marks, Russell i Kołakowski, a także wielu innych.

Na tym kończy się tekst Dziemidoka i przechodzimy do obszernej antologii opracowanej przez Monikę Bokinię. Jest ona podzielona na tematyczne działy, co pod względem struktury częściowo odpowiada układowi książki, po części jest zaś wyodrębnieniem pewnych kwestii, na których Dziemidok się nie skupia, a które wydają się interesujące, jak np. kwestia komizmu muzycznego czy fizjologii śmiechu. W części pierwszej znajdujemy teksty przedstawiające główne teorie humoru i komizmu, w drugiej rozważane są różnice między komizmem i komedią oraz komedią a tragedią. Znajdują się tu pisma m.in. Arystotelesa, Hegla czy Schlegla. Dalsza część to teksty dotyczące fizjologii, psychologii i egzystencji, materiał z kolejnej dotyczy wyższości, deformacji i karykatury. W części piątej Kant, Schopenhauer czy Trzynadłowski piszą na temat teorii kontrastu i sprzeczności. Kolejny dział dotyczy społecznego wymiaru komizmu, z którego dowiemy się np. co w tej kwestii miał do powiedzenia Platon. Dalej to wspomniany już komizm muzyczny i na koniec dowcip. Generalnie antologia ta stanowi ciekawe i przydatne uzupełnienie książki, jeśli można nazwać uzupełnieniem tekst dłuższy od tekstu właściwego, można mieć jednak kilka zastrzeżeń. Pierwszy z nich dotyczy rzucających się w oczy dość licznych błędów (głównie literówek). Drugi zarzut jest natury merytorycznej i zdaje się znacznie poważniejszy. Oprócz tekstów źródłowych autorstwa klasyków czy teoretyków, do których w swojej książce odwołuje się Dziemidok, oraz takich, o których się nie wspomina, które to jednak wnoszą coś nowego do omawianej tematyki, znajdziemy w antologii również kilka opracowań, w których autorzy odwołują się do tych samych co Dziemidok tekstów i teorii, powtarzając to, co zostało już powiedziane. Opracowania te stanowią tym samym zbędny naddatek w i tak bardzo już obszernej książce.

O komizmie jest podręcznikiem akademickim, a jako podręcznik nie zachęca osób nie zainteresowanych szczególnie kwestią komizmu do lektury. Czy słusznie? Z pewnością jest to pozycja obowiązkowa dla estetyków, którzy znajdą w niej również bogatą bibliografię przydatną przy dalszych badaniach, zainteresuje ona jednak także literaturo-

znawców, teatrologów, socjologów czy antropologów, ponieważ autor omawia przejawy komizmu w różnych dziedzinach sztuki, jak również życia codziennego. Ja po raz pierwszy sięgnęłam po książkę Dziemidoka przygotowując pracę magisterską na temat błazna i błazeństwa. Znalazłam w niej jednak wiele więcej niż to, czego szukałam w związku z - jak mi się wtedy wydawało - dość wąską tematyką. Szczególnie interesujące było poznanie niektórych mechanizmów działania naszego i nie tylko naszego - zachodniego społeczeństwa, z których nie zawsze zdajemy sobie sprawę, a mimo to podlegamy im każdego dnia, a nasze zachowania kształtują się pod ich wpływem.

Jeśli przeraża nas objętość książki i nie jesteśmy specjalnie zainteresowani zgłębianiem tekstów źródłowych, możemy sięgnąć po cieńsze o ponad 300 stron stare wydanie, a jeśli zupełnie nie interesuje nas kwestia komizmu, zajrzyjmy przynajmniej do trzeciej części książki, a dowiemy się sporo ciekawych, nierzadko zaskakujących rzeczy o świecie, w którym żyjemy.

MATEUSZ PENCUŁA

ATEISTY WYZNANIE WIARY

Andre Comte-Sponville: *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkiewicz. Warszawa, Wydawnictwo Czarna Owca, 2011, 218 s.

W ostatnich latach można zaobserwować postępującą sekularyzację społeczeństwa w świecie Zachodu. Objawia się ona w narastającym konflikcie państwa z Kościołem oraz w rosnącej liczbie wystąpień wiernych ze wspólnot religijnych. Ukazuje się również cała rzesza publikacji *wojujących ateistów* z Richardem Dawkinsem na czele. Ateistów, którzy próbują zwalczać i, za wszelką cenę, ośmieszać ludzi religijnych i ich wiarę. Istnieje jednak jeszcze inny typ ateuszy, nie wojujący, a kontemplacyjny, czyli taki, który skupia się na próbie zrozumienia świata, nie jego zmiany. Do tej drugiej grupy należy właśnie zaliczyć Andre Comte'a-Sponville'a z jego poglądami wyrażonymi w książce *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*. W polskim przekładzie ukazała się ona w połowie ubiegłego roku.

Głównym celem tej pracy jest pokazanie, że religia jest czymś zasadniczo różnym od duchowości, a ateizm nie jest tożsamy z nihilizmem. Rezultatem tych rozważań ma być propozycja duchowości, którą mogłby zaakceptować ateista. Książka składa się z trzech części. Pierwsza dotyczy głównie uwag terminologicznych; postawione zostaje w niej także pytanie, czy można się obyć bez religii. Jestem skłonny zaryzykować twierdzenie, że właśnie ta sekcja jest filozoficznie najbardziej płodna i stanowi o sile tej pracy.

Comte-Sponville rozpoczyna swoje rozważania od próby ustalenia czym jest religia. Definiuje ją (nawiązując do Durkheima) jako „zorganizowaną całość wierzeń i rytuałów dotyczących rzeczy świętych, nadprzyrodzonych i transcendentalnych [...], zwłaszcza jednego lub wielu

bogów[...], wierzeń i rytuałów łączących w jedną wspólnotę moralną lub duchową tych, którzy się z nimi identyfikują lub je praktykują” (s. 20). Opierając się na niej dostrzega dwie możliwe etymologiczne podstawy samego pojęcia „religia”. Uważa, że z jednej strony, można wyprowadzić je z łacińskiego *religare*, czyli „łączyć”. W tym rozumieniu religia ma podstawy socjologiczne i odnosi się do więzi (duchowej), która łączy ludzi wokół wspólnych wartości (wiary). Tak scharakteryzowana religia nie jest jednak niczym niezwykłym, nie różni się wiele od jakiegokolwiek innego stowarzyszenia. Stąd, autor skłania się raczej do drugiej możliwości, którą jest wyprowadzenie religii z łacińskiego *relegere*, czyli „skupiać”, „ponownie odczytywać”. Mamy wówczas do czynienia z rodzajem wiedzy, która integruje i nadaje wspólnocie określoną strukturę. Takie działanie Comte-Sponville nazywa *wiernością*. Ta z kolei nie musi mieć koniecznie charakteru religijnego. Wiara jest wierzeniem w Boga i dogmaty (u monoteistów). Wierność natomiast jest tym, co pozostaje z wiary, gdy się ją utraci. Jest to przywiązanie i zobowiązanie w stosunku do danej kultury oraz cywilizacji (wraz z jej wartościami), w której zostało się wychowanym (tu: chrześcijaństwo). Jest to pierwsza błyskotliwa teza tej książki: religia jako pewien zbiór wartości cywilizacyjnych jest czymś różnym od religii jako wiary w Boga. Autor nazywa siebie chrześcijańskim ateistą, czyli takim, który utracił wiarę, ale zachował wierność. W świetle tych rozważań zupełnie czym innym jest bycie ateistą na Zachodzie, czym innym ateistą islamskim, czym innym hinduskim. U nas podobne stanowisko prezentują między innymi Bogusław Wolniewicz oraz Marian Przełęcki.

Dlaczego jest to teza błyskotliwa? Ponieważ takiego chrześcijańskiego ateistę oddziela od prawowiernego (wierzącego) chrześcijanina jedynie nadzieja i wiara, nie zaś kodeks moralny. Wyzbywając się wiary nie jesteśmy wcale zmuszeni odrzucać wszystkich wartości, które się z nią wiążą, a które są integralnymi składnikami naszej kultury. Tak rozumiany ateizm mógłby pomóc w rozwiązywaniu wielu współczesnych problemów, poczynając od sporu o krzyże w szkołach, a kończąc na wzajemnym zrozumieniu, i w zjednoczeniu społeczeństwa cywilizacji

¹ (fr.) *fidelite*.

Zachodu. „*Pax, pax* między chrześcijany!” zdaje się wołać Comte-Sponville.

Kolejnym błyskotliwym pomysłem jest zestawienie nihilizmu z fanatyzmem (nie zaś, jak to się często zdarza, z ateizmem). Nihilista nie wierzy w nic, a swoją ideologię podciąga pod idee wolności. Fanatyk natomiast uważa swoją wiarę za wiedzę i próbuje ją, wraz z jej wartościami, narzucić innym (nierzadko siłą) i podciąga to działanie pod idee woli bożej. Oba te stanowiska prowadzą do tego, co autor nazywa barbarzyństwem. Jego przeciwieństwem jest cywilizacja z jej wypracowanym kodeksem wartości, która zobowiązuje nas do ich przestrzegania.

Na kanwie tych rozważań Comte-Sponville stawia ważną tezę, że można się obyć bez religii (jako wiary w osobowego Boga i dogmaty), ale nie bez wierności.

Druga część książki ma formułę czysto dydaktyczno-sprawozdawczą. Autor przedstawia w niej różne, wypracowane na przestrzeni wieków, dowody na istnienie Boga wraz z próbami ich obalania. Należy jednak zauważyć, że z dużą niechęcią przyznaje się on do swojej niewiary. Poglądy przedstawione w tej sekcji bliższe są agnostycyzmowi niż ateizmowi. Autor nie mówi wyraźnie, że Boga nie ma, ale raczej, że on wierzy w to, że Boga nie ma. Jego poglądy zaczynają się rozmywać do tego stopnia, że w każdej sytuacji problematycznej ratuje się stwierdzeniem, że wszystko jest niepewne. Taki tok myślenia towarzyszy mu już do samego końca rozważań.

Część trzecia ma stanowić kwintesencję rozważań i zaproponować formę duchowości, którą mógłby przyjąć ateista. Niestety jest ona niezwykle chaotyczna. Początek tej sekcji, w którym Comte-Sponville daje wyraz swoim skłonnościom metafizycznym, materializmowi i immanentyzmowi, jest jeszcze spójny. Następnie charakteryzuje duchowość, podobnie jak Constant (mimo, że nigdzie o nim nie wspomina), jako otwarcie na wieczność i absolut, a religię tylko jako pewną nadbudowę nad duchowością. Temu też nie mam nic do zarzucenia. Natomiast w następnych paragrafach przyznaje się on nagle do mistycyzmu. Rzeczowe rozważania filozoficzne z początku książki przekształcają się w wyznanie wiary ateisty. Sam naturalistyczny mistycyzm nie jest czymś niezwykłym. Już u stoików można zaobserwować doświadczenie

jedności ze światem w postępowaniu zgodnym z Naturą. Tutaj jednak autor mówi o pewnym rozplynięciu się we wszechświecie, o chwilowym poczuciu jedności ze światem. Miałoby się to objawiać w doświadczeniu oczywistości, nieskończonego szczęścia, pokoju i wrażeniu bezpodmiotowości. Taki wgląd dałby nam możliwość zgłębienia tajemnicy i oczywistości bytu (które są dla niego tożsame). Największą słabością nie jest tu sama teoria, ale jej argumentacja. Napotkamy tu na dwa typy argumentacji - z doświadczenia i odwołującą się do autorytetów.

Pierwszy rodzaj nie jest przekonujący, ale nie ze względu na swoją formę, a treść. Podobnego typu argumentacji używał np. Kartezjusz, którego system był spójny, a tezy miały swoje uzasadnienia. Natomiast Comte-Sponville mówi o istnieniu doświadczenia mistycznego dlatego, że przytrafiło mu się takowe, kiedy szedł pewnego razu przez las. Spłynęło wówczas na niego doświadczenie prawdy i jedności z absolutem. Dalej, na poparcie swojej tezy, przywołuje istnienie podobnych doświadczeń mistycznych u innych ateistów. Jednocześnie przekonuje, że takiego doświadczenia nie sposób opisać (ale można próbować to robić). Mamy mu zatem uwierzyć na słowo, że takie doświadczenie istnieje. Należy zaznaczyć, że nie chodzi o uświadomienie sobie jednostki o byciu częścią wszechświata, ale o przeżywanie stanu, w którym zatracamy naszą podmiotowość i stajemy się jednością ze wszystkim.

Drugi typ argumentacji jest jeszcze bardziej chaotyczny. Autor stara się podeprzeć swoją teorię odwołując się do wielkich filozoficznych nazwisk, takich jak Wittgenstein („wczesny”, jak i „późny”), Spinoza, Krishnamurti, Prajnanpad, Pascal, Husserl i Lukrecjusz; czy systemów filozoficznych, jak na przykład Zen oraz psychoanaliza. Powstaje z tego filozoficzna mieszanina, która przyprawia czytelnika o ból głowy. Powołuje się on na twierdzenia wspomnianych myślicieli przy próbie opisu i uzasadnienia doświadczenia mistycznego. Jednak, w większości, posługuje się cytatami wyjętymi z kontekstu. To sprawia, że rozważania, z trzeciej części, ocierają się o sofistykę. Jest to bardzo niezyczliwy zabieg, który podważa wiarygodność istnienia, tak sformułowanego, mistycyzmu. Charakterystyka tego zjawiska, której podejmuje się Comte-Sponville, ma raczej wymiar emocjonalny, a nie dowodowy. Widać w jego poglądach nastawienie zdecydowanie antyintelektualne, podobne

do tego, które można przypisać Bergsonowi. Właściwej istoty świata nie sposób ogarnąć (zniewolić) intelektem. Musi więc istnieć inna władza, która umożliwia pełne poznanie i dotarcie do istoty rzeczy. U Comte'a-Sponville'a taką rolę ma spełniać doświadczenie mistyczne. Jednakże, wbrew zamierzeniom autora, bliższe jest to, w moim odczuciu, niechrześcijańskiemu panteizmowi aniżeli ateizmowi.

Ostateczną propozycją duchowości dla ateisty jest osiągnięcie lub samo dążenie do osiągnięcia przeżycia mistycznego. Dlaczego miałyby to być wyłącznie udziałem ateisty? Autor próbuje oddzielić doświadczenie mistyczne ateusza od wierzącego mówiąc, że pierwsze jest immanentne, zaś drugie transcendentne. Nie widać tu jednak, dlaczego miałyby te doświadczenia być czymś istotnie różnym. Ateista może przeżywać, czy raczej - zjednoczyć się ze wszechświatem. Do tego samego dostęp ma osoba wierząca. Z tą tylko różnicą, że ta druga powie, że osiągnęła jedność ze stworzeniem, które jest tylko pewnym aspektem Boga. Taką możliwość, z niewiadomych względów, Comte-Sponville odrzuca. Zarzeka się jednak, że nie jest pewien, czy Boga nie ma (on tylko w to wierzy). Skoro tak, to powinien dopuścić taką ewentualność. A jeżeli tak by się stało, to duchowość ateisty nie byłaby jedynie tegoż udziałem, ale byłaby dostępna dla każdego człowieka; takie rozgraniczenie nie byłoby więc konieczne. To z kolei oznaczałoby, że nie trzeba opisywać żadnej specjalnej formy duchowości. Tak jak w części drugiej autor nie chce zajmować jednoznacznego stanowiska, tak w trzeciej próbuje przeforsować istnienie duchowości, gdzie nie ma miejsca na Boga. Stąd moje wrażenie niespójności całości systemu w ostatniej części rozważań Comte'a-Sponville'a.

Omawiana książka jest napisana w bardzo przystępnym języku, co czyni ją atrakcyjną zarówno dla filozofów, jak również dla tych, którzy nie mają na co dzień styczności z filozofią akademicką. Ponadto można w niej znaleźć wiele bardzo interesujących, zabawnych i trafnych anegdot, które pozwalają na lepsze zrozumienie poglądów autora. Kolejną jej zaletą jest jasny i przejrzysty podział treści. Każdy rozdział stanowi logiczną całość. To pozwala na swobodne poruszanie się w tekście i umożliwia czytelnikowi łatwe znalezienie interesujących go treści.

Duchowość ateistyczna jest bez wątpienia pozycją unikatową pośród książek traktujących o ateizmie. Przedstawia ona bardzo ciekawą wariację ateizmu kontemplacyjnego, który zasługuje w dzisiejszych czasach na szczególną uwagę. Projekt chrześcijańskiego (oświeconego) ateizmu jest filozoficznie interesujący i płodny. Ponadto pokazuje, że życie bez wierności pewnym wartościom, albo próba narzucenia rzeczonych siłą, prowadzą do barbarzyństwa. Propozycja Comte'a-Sponville'a stanowi rzeczywistą alternatywę dla wojującego ateizmu. Zdaje sprawę z tego, że ateizm i religia nie muszą się wzajemnie zwalczać, ponieważ zasadzają się na wspólnych wartościach. To natomiast otwiera zupełnie nowe możliwości wzajemnego dialogu. Analiza poglądów autora pozwala stwierdzić, że w religii nie Bóg jest najważniejszy (niezależnie od tego, jak paradoksalnie by to brzmiało), ale wartości, które łączą, i którymi kieruje się dana wspólnota. Wierność, o której mówi, stwarza realną szansę na osiągnięcie porozumienia pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi. To stanowi o znaczeniu i wadze tej książki. Jest to ważna pozycja zarówno dla ateuszy, jak również dla wierzących (nie tylko chrześcijan). Ateiście może pomóc w zrozumieniu, że odrzucając wiarę nie musi się wyzybywać wszystkiego, co się z nią łączy. Chrześcijaninowi pozwoli znaleźć nić porozumienia w dialogu z niewierzącymi. Natomiast buddysta może znaleźć upodobanie w opisie doświadczenia mistycznego. Niezależnie od tego, czy zgadzamy się z poglądami prezentowanymi przez Comte'a-Sponville'a, to *Duchowość ateistyczna* jest pozycją, której warto się przyjrzeć.

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

„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, przyjmują: **Księgarnia Naukowa im. B. Prusa** w Warszawie (bez ograniczeń czasowych), **Warszawska Drukarnia Naukowa PAN**, ul. Śniadeckich 8, 00-656 Warszawa, tel./fax 22-628-76-14 w. 102, e-mail: dystrybucja@wdnpan.pl, oraz **Dom Wydawniczy: www.elipsa.pl**