



Edukacja Filozoficzna

W NUMERZE ROCZNICOWYM MIĘDZY INNYMI:

- Małgorzata Czarnocka: *Neutralizowanie epistemologii a spekulacje;*
- Marek Łagosz: *Nierealność czasu? Uwagi do tezy McTaggarta;*
- Mariusz Grygianiec: *Entia per se et entia successiva;*
- Maria Kliš: *Wspólne elementy poznawcze myślowego oraz językowego przetwarzania informacji;*
- Witold Mackiewicz: *Prawa człowieka;*
- Tomasz A. Makarewicz: *O prawach człowieka krytycznie;*
- Jacek Posłuszny: *Niemoc, nienawiść i absolutna prawda;*
- Witold P. Glinkowski: *O spotkaniu filozofów dialogu;*
- Tomasz Mazur: *Nauczanie filozofii a rzeczywistość duchowa studentów;*
- Michael Strawser: *Tworzenie wiedzy o filozofii – zastosowanie modelu nauczania opartego na współpracy;*
- Hanna Diduszko et alii: *Filozoficzna europejska gazeta dzieci;*

oraz:

rekonstrukcje, komunikaty, informacje, archiwalia, recenzje.

UNIwersytet
Warszawski

41 2006 WARSZAWA

NOTY O AUTORACH

- Małgorzata Czarnocka – doc. dr hab., Zakład Teorii Poznania i Filozofii Nauki, Instytut Filozofii i Socjologii PAN;
- Marek Łagosz – dr hab., prof. w Instytucie Filozofii, Uniwersytet Wrocławski;
- Mariusz Gryganiec – dr, adiunkt w Zakładzie Filozofii Nauki, Instytut Filozofii, Uniwersytet Warszawski;
- Maria Kliš – dr, adiunkt, Katedra Psychologii, Akademia Pedagogiczna w Krakowie;
- Tomasz A. Makarewicz – student drugiego roku studiów dziennych, Instytut Filozofii, Uniwersytet Warszawski;
- Jacek Połuszny – dr, adiunkt, Akademia Pedagogiki Specjalnej w Warszawie;
- Witold P. Glinkowski – dr, adiunkt, Katedra Filozofii, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki;
- Tomasz Mazur – dr, adiunkt, Zakład Historii Filozofii Polskiej, Instytut Filozofii, Uniwersytet Warszawski;
- Michael Strawser – Department of Philosophy, University of Central Florida, Orlando, USA.

Autorów „Edukacji Filozoficznej” prosimy o nadsyłanie tekstów podpisanych własnym nazwiskiem, z **propozycją wykorzystania materiału na łamach naszego pisma**. Tekst nadesłany przez osobę nie będącą jego autorem nie będzie rozpatrywany. Honoraria płacimy tylko za teksty zamówione przez redakcję i za przekłady z języków obcych. Po otrzymaniu decyzji o przyjęciu tekstu do druku, autor winien przesłać pod naszym adresem dyskietkę zapisaną w jednym z formatów: Rich Text Format (RTF) – plik tekstowy (txt); WORD 6 lub 97 – dokument (doc).

Tekst nadesłany pod adresem redakcji **ma postać ostateczną, 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”:

Częstochowa: Psd nr 323, KMPiK, al. Najświętszej Marii Panny;

Gdańsk: KMPiK, ul. Długi Targ; KMPiK, Sopot, ul. Bohaterów Monte Cassino; KMPiK, Gdynia, ul. Świętojańska;

Katowice: KMPiK, ul. Teatralna; KMPiK, ul. P. Skargi;

Lublin: Psd nr 3008, ul. Radziszewskiego; Psd nr 3037, ul. Radziszewskiego; Psd nr 3118, ul. Krakowskie Przedmieście;

Łódź: Psd ul. Narutowicza 8/10; Psd ul. Piotrkowska 81;

Rzeszów: Salon Prasy, nr 0619, ul. Zygmuntowska 10; Psd nr 0963, Politechnika Rzeszowska, ul. W. Pola;

Toruń: Salon Prasy, ul. Grudziądzka; KMPiK, ul. W. Garbary;

Wrocław: Salon Prasy, ul. Kielbaśnicza; Salon Prasy, ul. Kościuszki; Salon Prasy, ul. Długa 41; KMPiK, pl. Kościuszki.

W **Lublinie** sprzedaż prowadzi także Księgarnia Uniwersytecka, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 5; W **Krakowie** „Edukację Filozoficzną” sprzedaje Główna Księgarnia Naukowa Wojciecha Satola Spółka Jawna, ul. Podwale 6, 31-118 Kraków; W **Szczecinie** – Księgarnia Uniwersytecka „Los Gardenis”, ul. Piastów 40^b, 71-065 Szczecin.

W **Warszawie** sprzedaż prowadzą: **Dom Handlowy Nauki Sp. z o.o. – Naukowa Księgarnia Wysyłkowa**, ul. Szczęśliwicka 2, lokal 17, 02-352 Warszawa (Dział Prenumeraty Czasopism 022-658-15-58); Księgarnia Naukowa im. B. Prusa, ul. Krakowskie Przedmieście 7, 00-068 Warszawa. Zamówienia na wysyłkową sprzedaż ciągłą i pojedynczych numerów, za zaliczeniem pocztowym, przyjmuje **Księgarnia Naukowa im. B. Prusa** w Warszawie.

Rada Programowa

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

Zespół Redakcyjny

Seweryn Blandzi, Stanisław Butryn, Stanisław Czerniak,
Antoni Jarnuszkiewicz SJ, Krystyna Krauze-Błachowicz,
Witold Mackiewicz (redaktor naczelny), Aleksandra Syrek
(sekretarz redakcji), Anna Wojtowicz

Tytuł dotowany z funduszków
Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego

© Copyright by Edukacja Filozoficzna, 2006

Adres redakcji:
ul Nowy Świat 69 p. 164
00-927 Warszawa 64
tel. (22) 55-20-257
(środy 10-12)
w.mackiewicz@vp.pl

Okładkę projektował:
Zygmunt Ziemka

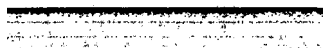
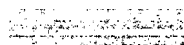
ISSN 0860-3839
nakład 300 egz.

Wydawca: Uniwersytet Warszawski
ul. Krakowskie Przedmieście 26-28, 00-325 Warszawa

Skład i łamanie: Agencja „Witmark”. Druk: Paper & Tinta

SPIS TREŚCI

Do Autorów i Czytelników.....	5
ARTYKUŁY I ROZPRAWY	
Małgorzata Czarnocka - <i>Naturalizowanie epistemologii a spekulacje.....</i>	7
Marek Łągosz - <i>Nierealność czasu? Uwagi do tezy McTaggarta.....</i>	15
Mariusz Grygianiec - <i>Entia per se et entia successiva.....</i>	25
Maria Kliś - <i>Wspólne elementy poznawcze myślowego oraz językowego przetwarzania informacji.....</i>	41
POLEMIKI I DYSKUSJE	
Witold Mackiewicz - <i>Prawa człowieka.....</i>	57
Tomasz A. Makarewicz - <i>O prawach człowieka krytycznie.....</i>	73
Jacek Poślusznny - <i>Niemoc, nienawiść i absolutna prawda. O implikacjach Nietzscheańskiej koncepcji resentymentu.....</i>	77
O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE	
Witold P. Glinkowski - <i>O spotkaniu filozofów dialogu.....</i>	89
Tomasz Mazur - <i>Nauczanie filozofii a rzeczywistość duchowa studentów.....</i>	103
Michael Strawser - <i>Tworzenie wiedzy o filozofii - zastosowanie modelu nauczania opartego na współpracy.....</i>	119
Hanna Diduszko et alii - <i>Filozoficzna europejska gazeta dzieci, czyli filozofowanie jako sposób życia.....</i>	131
REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY	
Daniel Żuromski - <i>Poznanie jako konwersacja. Uwagi krytyczne.....</i>	141
Leszek Kopciuch - <i>Krytyka relatywizmu etycznego u Nicolaia Hartmanna</i>	157
Jacek Sieradzian - <i>Nietzsche a buddyzm.....</i>	171
Zefiryna Żegnałek - <i>Przedmiot czysto intencjonalny u Ingardena.....</i>	187
W PRACOWNIACH FILOZOFÓW	
Włodzimierz Zięba — <i>Zarys rozprawy doktorskiej.....</i>	203
RECENZJE I NOTY	
Dominika Kalinowska - <i>U podstaw Kaniowskiej epistemologii (M. Kilijanek: Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne. Poznań 2000).....</i>	209
Kazimierz Korus - <i>O odnowie moralnej cesarstwa rzymskiego (A. Didymos: Podręcznik etyki. Kraków 2005).....</i>	213
Magdalena Lejzerowicz - <i>Dwa światy: społeczny i jednostkowy (L. Koczanowicz: Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjne. Wrocław 2005).....</i>	215
Jerzy Pluta - <i>Pytania o początek filozofii (A. B. Stępień: Dwa wykłady. Lublin 2005).....</i>	221
Aleksandra Syrek - <i>Kilka słów o książce Mariana Przełęckiego (M. Przełęcki: Intuicje moralne. Warszawa 2005).....</i>	223
Dorota Targosz - <i>Polska aksjologia poza granicami kraju (S. Jedynak, red.: Polish Axiology: The 20th Century and Beyond. Washington 2005).....</i>	227
Ryszard Wiśniewski - <i>Władysław Tatarkiewicz - ciągłe odkrywany (Cz. Głombik: Obecność filozofa. Studia historycznofilozoficzne o Władysławie Tatarkiewicz. Katowice 2005)....</i>	
CONTENTS.....	233
INHALTSVERZEICHNIS.....	234



EDUKACJA FILOZOFICZNA
ul. Nowy Świat 69 p. 164
00-927 Warszawa 64

Warszawa dnia 05 kwietnia 2006 r.

Wielce Szanowni Autorzy i Czytelnicy
„EDUKACJI FILOZOFICZNEJ”

**Zespół Redakcyjny, w dwudziestolecie istnienia czasopisma,
przekazuje Wam życzenia zdrowia, sukcesów w pracy
zawodowej i wszelkiej pomyślności w życiu osobistym.**

Redakcja

MAŁGORZATA CZARNOCKA
Instytut Filozofii i Socjologii PAN

NATURALIZOWANIE EPISTEMOLOGII A SPEKULACJE

1. Współcześnie najsilniejszy i zarazem najbardziej wyrazisty, prowadzący do radykalnych rozstrzygnięć jest program naturalizowana przedstawiony przez Willarda Van Ormana Quine'a¹. Ogólnie ujęty problem naturalizowania jest pytaniem o autonomiczność epistemologii wobec nauki, a więc o jej częściową niezależność (całkowita jest niemożliwa), o niepodrzędność, o brak wtórności. Jej istotę stanowi pytanie, czy epistemologia redukuje się do jakiejś już realnie istniejącej szczegółowej dziedziny nauki lub w sumie do wszystkich. Albo, to warunek słabszy: czy nauka może w jakiś sposób, bez warunku redukcji, zastąpić epistemologię, dokonując przy tym jej całkowitej destrukcji?

Sądzę, że programu naturalizowania nie da się zrealizować. Program ten niewłaściwie ujmuje naturę epistemologii, ignorując jej specyfikę. Ta polega na wyjaśnieniu natury wiedzy. Nauki szczegółowe nie dysponują koniecznymi środkami pojęciowymi, ani treściami do realizacji najogólniej ujętego zadania epistemologii. Mnożące się obecnie koncepcje poznania kwalifikowane jako naturalistyczne nie spełniają programowych postulatów naturalizowania. Obecne są w nich wyraźne elementy autonomicznie filozoficzne.

Do koncepcji naturalistycznych należą między innymi rozmaite ewolucyjne koncepcje poznania od wersji Konrada Lorenza, poprzez epistemologię ewolucyjną Karla R. Poppera do ewolucjonizmu kulturowego Davida N. Hulla, epistemologicznego behawioryzmu Richarda Rorty'ego, zintegrowanego naturalizmu Srdana Lelasa, licznych teorii umysłu opartych na wynikach neurofizjologii, koncepcji powstałych w obrębie socjologii wiedzy, a mających charakter epistemologiczny².

Efektywny sposób wskazania elementów autonomicznie filozoficznych, które są zarazem spekulatywne (w szczególnym sensie terminu „spekula-

¹ W. V. O. Quine: *Epistemologia znaturalizowana*, w: *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, przeł. B. Stanosz. Warszawa 1986, wyd. oryginału 1969; Quine podtrzymuje swoje tezy i jednocześnie rozszerza program w rozprawie *Świadectwa*, w: *Na tropach prawdy*, przeł. B. Stanosz. Warszawa 1997, wydanie oryginału 1992.

² Podanie literatury przedmiotu, chociażby tylko reprezentatywnej, nie jest tu możliwe z uwagi na jej obszerność. Poprzestaję na wrywkowej, niesystematycznej prezentacji jedynie jej ważnych egzemplifikacji: K. Lorenz: *Odwrotna strona zwierciadła. Próba historii naturalnej ludzkiego poznania*, przeł. K. Wolicki. Warszawa 1977; K. R. Popper: *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. A. Chmielewski. Warszawa 1992; D. L. Hull: *The Naked Mind*, w: H. C. Plotkin (red.): *Learning, Development and Culture*. London 1982; R. Rorty: *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka. Warszawa 1994; S. Lelas: *Science and Modernity. Toward an Integral Theory of Science*. Dordrecht-Boston-London 2000.

tywny”) w koncepcjach zaliczanych do znaturalizowanych polega na przedśledzeniu ogólnego schematu konstrukcji takich koncepcji.

2. Konstrukcja wszelkich koncepcji epistemologicznych, a w tym także określanych jako znaturalizowane, zaczyna się od ogólnego pojęciowego preformowania przedmiotu badania. Preformowanie wiąże się z ustanowieniem (antycypowaniem) natury poznania. Nie jest ono przygotowawczą, techniczną operacją językową. Jest ontologicznym kategoryzowaniem, konstruowaniem epistemologicznej rzeczywistości. Elementami tej rzeczywistości są na przykład: podmiot poznania, przedmiot poznania, relacja poznawcza, operacje poznawcze, wartości poznawcze. Rzeczywistość epistemologiczna konstituowana jest do pewnego stopnia różnie w poszczególnych teoriach poznania i w różnych okresach rozwoju badań nad poznaniem. Wyklucza się na przykład podmiot poznania, świadomościowe procesy poznawcze i poprzestaje na językowej warstwie poznania (w teoriach poznania ukształtowanych przez paradygmat lingwistyczny), albo też ogranicza się epistemologiczną rzeczywistość do stanów świadomości podmiotu, domyślnie niejęzykowych³. Jednak minimalny inwariantny zespół specyficznie epistemologicznych pojęć (twardy rdzeń konstytucji) jest konieczną podstawą konstytucji epistemologicznej rzeczywistości. Obecność tego zespołu w pojęciowym organizowaniu dyskursu powoduje, że filozoficzne rozważania nad poznaniem zachowują swą tożsamość, mimo ich historycznej zmienności.

Źródła pojęciowego preformowania są enigmatyczne, różnorakie, a przy tym skryte. Tworzenie epistemologicznych pojęć i zarazem wykrywanie bądź konstruowanie fundamentalnych epistemicznych typów obiektów odwołuje się do całości ludzkiego doświadczenia poznawczego. Epistemologia czerpie z tego globalnego doświadczenia w specyficzny sposób, odległy od metod rozumowania dopuszczanych przez scjentyistów: dedukcji i indukcji. W pojęciowym preformowaniu globalnie ujęte poznawcze doświadczenie przechodzi pizez długi ciąg zmian, w tym zmian nieciągłych, skokowych. Nie ma algorytmicznego, ani nawet wyraźnie uchwytnego przejścia do epistemologicznych pojęciowych schematów konstrukcyjnych od poszczególnych przypadków poznania takich, jakimi jawią się one w wiedzy potocznej i w nauce. Do pojęciowego przejścia od poznania ujmowanego w wiedzy zdroworozsądkowej i w nauce do jego epistemologicznej organizacji konieczne są pojęciowe i zarazem, równoległe, ontologiczne kreacje wypełniające luki. Korzystanie z zasobów ludzkiej wiedzy, w tym nauki, w konstruowaniu przedmiotu epistemologii można przyrównać do sugerowania, inspirowa-

Można tak wnosić na tej podstawie, że języka nie uznawano w filozofii świadomości za problem; traktowano go jako poznawczo neutralne „przezroczyste” medium i zarazem jako środek wyrazu wiedzy, który nie wnosi żadnych nowych problemów do ujęcia świadomościowego.

nia. Wiedza niefilozoficzna spełnia rolę materiału źródłowego; służy jako podstawa (lecz nie jedyna) pojęciowego przetwarzania.

W konstruowaniu rzeczywistości epistemologicznej poddaje się pod rozagę niezmierzoną masę informacji i wydobywa z nich ogólną naturę tej rzeczywistości. Dokonuje się wglądu w naturę poznania lub, ostrożniej, w część natury istotną dla epistemologii. Terminowi „wgląd” nie trzeba z koniecznością przypisywać sensu szczególnej, ezoterycznej władzy poznawczej, czy osobliwego, bezpośredniego obcowania z rzeczywistością, dostępnego tylko wyróżnionym podmiotom poznania. Termin ten może oznaczać poznawcze intelektualne „zejście” pod poziom fenomenów poznawczych takich, jakie jawią się w poznaniu zdroworozsądkowym, i dotarcie do głębszych warstw poznania, niefenomenalnych, niedostępnych w takim poznaniu ani w nauce. To docieranie przywodzi na myśl Platońskie żeglowanie. Polega na oddalaniu się od poziomu zjawisk ujmowanych w poznaniu zdroworozsądkowym i naukowym i na wkraczaniu w niefenomenalny świat ontologicznej głębi albo, przy szczególnych poglądach metaontologicznych, głębi tylko konstrukcyjnej, myślowej. Wgląd może być ciągiem intelektualnych operacji, które powołują twierdzenia aprioryczne - i jako reguły pomostowe⁴ i jako tezy o poznawanym świecie niefenomenalnym. Reguły pomostowe są w omawianym przypadku twierdzeniami o związkach pomiędzy warstwą fenomenów a eksplorowaną głęboką warstwą poznania. Reguły pomostowe są równie ryzykowne poznawczo, jak wiedza dotycząca warstwy, do której dociera się w operacjach wglądu. Bez reguł pomostowych nie ma ciągłości w rozumowaniu: „skacze się” w nim od poziomu fenomenów epistemicznych obecnych w wiedzy zdroworozsądkowej i naukowej (prezentowanej w przesłankach) do poziomu obiektów znaczących w epistemologii (prezentowanych w konkluzji rozumowania), bez wypełnienia luki pomiędzy tymi poziomami, bez określenia ich powiązań, a więc też bez jakiegokolwiek związku pomiędzy przesłankami a konkluzjami.

Preformowanie sensów jest antycypującym właściwe badania i koniecznym dla ich zainicjowania (wyznaczania obszaru i kierunków badań) wglądem w naturę poznania. Powołuje wnioskowanie redukcyjne, typowo spekulacyjne⁵. Natomiast z dużą ostrożnością można tu mówić o abstrahowaniu.

Reguły pomostowe (ang. *bridge laws*) wiążą poziom fenomenów z głębokimi poziomami poznania, w których ujawnia się jego natura. Termin „reguły pomostowe” został pierwotnie wprowadzony do ujęcia związków pomiędzy poziomami rzeczywistości fizycznej, przede wszystkim dla poznania świata tak zwanego mikroskopowego.

⁵ Wnioskowanie redukcyjne o szczególnym charakterze przesłanek i „kierunku” wnioskowania ma własności zbieżne z ideą Platońskiego żeglowania. Wnioskowanie takie prowadzi od świata fenomenalnego ku rzeczywistości ukrytej, niedostępnej empirycznie. Zależnie od przyjętych nieempirycznych reguł pomostowych, otrzymuje się różne konkluzje, a więc różne obrazy świata ukrytego, niefenomenalnego, będącego przedmiotem poznania.

Alternatywnie wgląd można przyrównać do poznania niedyskursywnego, typu intelektualnej intuicji. To rozstrzygnięcie zwalnia od wszelkich analiz, jeśli przyjąć standardowo, że intuicji nie analizuje się jako poznania bezpośredniego (a więc nierozkładalnego na prostsze elementy).

Zejsście pod poziom epistemicznych fenomenów do rzeczywistości wykreowanej czy też odkrytej w epistemologicznym preformowaniu wymaga w każdym razie użycia metod poznania niedopuszczanych przez scjentyistów, nazywanych przez nich - z odcieniem pejoratywnym⁶ - spekulatywnymi. Metody te powołują przeświadczenia nieempiryczne, nie oparte na chociażby odległych analogiach, nie wywiedzione indukcyjnie ani dedukcyjnie z akceptowanych twierdzeń. Przeświadczenia te są zarazem silnie podtrzymywane, uznawane za wiarygodne, za co najmniej mało wątpliwe, prawie nieodparte dla umysłu kompetentnego, a więc odpowiednio wytrenowancgo, a niekoniecznie o wyjątkowej poznawczej naturze.

Reasumując, kategorie pojęciowe i, odpowiednio, ontologiczne, organizujące filozoficzny namysł nad poznaniem nie są przejmowane z jakiegokolwiek nauki szczegółowej, ani z wiedzy potocznej. Są uzyskiwane w sposób złożony, spekulatywny (jak skonstatowaliby zarówno scjentyści i antyscjentyści) i autonomicznie filozoficzny.

3. Idee, ogólne wyobrażenia, intelektualną atmosferę konieczne do przejścia od pojęciowego schematu poznania do jego konkretnego modelu czerpie się w epistemologii znaturalizowanej z wybranej teorii naukowej. W deklaracjach i wtórnych prezentacjach ów sposób czerpania jest zwykle wyolbrzymiany do formy najsilniejszej i błędnej: epistemologia ma przejmować relevantną koncepcję naukową i do niej ograniczać swe ambicje poznawcze. Stan faktyczny jest inny: Poszczególne elementy epistemologicznej dziedziny przedmiotowej wytyczonej w etapie pojęciowego preformowania uszczegóławia się przez dopełnienie ich, przez nasycenie konkretnymi treściami czerpanymi z teorii naturalizującej.

Teorii naturalizującej (pierwotnej, należącej do nauki) nie przenosi się przy tym do epistemologii wprost. Ani nie przenosi się jej całej, ani nie przejmuje się jej twierdzeń w oryginalnych postaciach. Uwzględnia się wybrane twierdzenia takiej teorii, tylko jej fragment, z reguły niektóre główne idee. Są one transformowane do zupełnie nowej dziedziny zastosowali. W związku z tą transformacją dokonuje się zmian treści twierdzeń, przekształca się je tak, aby wkomponować je do nowej dziedziny przedmiotowej, istotnie różnej od pierwotnej. Łatwo jest ujawnić i uwyraźnić przepaść pomiędzy pierwotną przedmiotową dziedziną teorii naturalizującej a dziedziną epistemologii na przykładach ewolucyjnych teorii poznania. Teoria pierwot-

⁶ Dla scjentyistów spekulatywność jest pojęciem bezdyskusyjnie pejoratywnym. Ja jednak nie używam go z takim odcieniem.

na, naturalizująca, dotyczy rozwoju i zmian gatunków biologicznych, a po naturalizującej transformacji poznania i jego epistemicznych atrybutów, w tym wiarygodności, prawdy i innych wartości poznawczych.

Transformacja naturalizująca wymaga zabiegów preparujących. Nie spełnia ona metodycznych rygorów nauki. Nie można wykazać na podstawie teorii naturalizującej, ani w ogóle nauki, identyczności typów: właściwego przedmiotu teorii naturalizującej (taką, jaką ona jest w nauce) oraz poznania, czyli przedmiotu epistemologii. Racje uzasadniające, a przynajmniej uwiarygodniające transformację teorii naukowej do epistemologicznej dziedziny przedmiotowej nie są oparte na jakichkolwiek badaniach naukowych, ani, w szczególności, na teorii naturalizującej. Do wykazania postulowanej identyczności powołuje się argumenty z rozmaitych źródeł, metodycznie labilnych i eklektycznych. Narzucany jest punkt widzenia, skłania się do wyboru światopoglądowej orientacji związanej z teorią naturalizującą. Obecne są wątki ideologiczne, a uzasadnienia przyjmują nawet charakter propagandowy. Na przykład w naturalizowaniu ewolucjonistycznym propaguje się podbudowany ideologicznie i metafizycznie odwrót od duchowości. Głosi się przeciwstawną duchowej biologiczną konstytucję człowieka, a stąd wnioskuje o biologicznej konstytucji podmiotu poznania ograniczonego do działań instynktownych.

Filozofowie nie są skłonni przyznać, że opierają się na chaotycznie, przypadkowo dobranych racjach, że ulegają przejściowym iluzjom poznawczym, że ich rozstrzygnięcia są prowizoryczne i z pewnością fałszywe. Przeciwnie, są przekonani, że dokonują swoistego wglądu w badaną rzeczywistość epistemologiczną, że taki wgląd pozwala im stwierdzać identyczność typu zjawisk biologicznych i faktów epistemicznych. Są przeświadczeni o wiarygodności, a stąd o prawdziwości swoich twierdzeń. Stwierdzenie identyczności typów nie jest hipotezą roboczą, z założenia tymczasową, traktowaną jako prowizoryczne rozwiązanie, wprowadzone metodą prób i błędów. Metoda ta, lansowana przez Poppera i dosyć powszechnie obecnie aprobowana, wydaje się mało prawdopodobną eksplikacją faktycznych działań uczonych i filozofów. Jest ona lyzykowną regułą metodyczną, sprzeczną z przeświadczeniami badaczy. Postuluje konstruowanie twierdzeń bez namysłu, bez dociekali, prawie na oślep.

Dopiero stwierdzenie identyczności typów pozwala zastosować wybrane tezy teorii naturalizującej, odpowiednio przetransformowane, do ukonkretnienia epistemologicznej rzeczywistości⁷. Na przykład, pozwala sformułować ewolucyjny model podmiotu poznania, określony sens i cel poznania według wyobrażeń ewolucjonistów, determinujących z kolei inne istotne

⁷ Tej rzeczywistości, która w najogólniejszych zarysach jest zadana w etapie pojęciowego preformowania.

charakterystyki poznania (w przypadku koncepcji ewolucyjnych między innymi reprezentacjonistyczny charakter wiedzy, która ma służyć przetrwaniu, a więc jest reprezentacją biologicznego środowiska człowieka).

Wgląd w przypadku operacji przenoszenia zakresu teorii naturalizującej nie wymaga - podobnie jak w przypadku konstytuowania epistemologicznej izeczywistości - obecności niezwykle ezoterycznej władzy poznawczej, ani bezpośredniego, pierwotnego, przedjęzykowego obcowania z prawdą. Wgląd jest spekulowaniem, jeśli za spekulacje uznać takie rozumowania, które nie sprowadzają się do algorytmicznych i mechanicznych reguł indukcyjnych i dedukcyjnych o doświadczalnym punkcie wyjścia, a więc nie są scjentystyczne według obecnie obowiązujących standardów naukowości. W wyjaśnianiu spekulacji można poprzestać na szczególnej operatywności kreatywnego myślenia, w którym w ciągi rozumowań wplatane są twierdzenia aprioryczne (według scjentystów właśnie spekulatywne), zapewniające ciągłość przejść albo, alternatywnie, dokonuje się „przeskoków” myślowych, dopuszczając nieciągłości w rozumowaniach, obecność luk poznawczych, które trzeba koniecznie przekraczać, aby uzyskać wiedzę o badanym przedmiocie.

4. W powyższej analizie najważniejsze są dwie tezy.

1) W procesy konstruowania tak zwanych znaturalizowanych koncepcji epistemologicznych angażuje się z koniecznością rozumowanie spekulatywne i tworzone w nim treści. Spekulacje (metodyczne i, w konsekwencji, treściowe) przekraczają naukę⁸ i tym samym gwarantują filozofii autonomizację. Twierdzenie o obecności spekulacji nie jest nadzwyczaj radykalne⁹, jeśli przyjąć jej nieezoteryczne pojmowanie. Nie trzeba powoływać spekulacji w jej rozumieniu postulowanym przez współczesnych ortodoksyjnych antyscjentystów, wiążących ją z drażeniem subiektywnych stanów, niekoniecznie poznawczych, specjalnych doznań, przeżyć, także o charakterze mistycznym, zwłaszcza przysługujących wyróżnionym podmiotom. Spekulacje można wyjaśnić dwojako - albo jako dołączanie twierdzeń nieempirycznych i nie przejętych też z jakiegokolwiek uznanej wiedzy, zapelniających luki w rozumowaniach, albo jako rozumowanie, w którym nie jest zachowana ciągłość, w którym dokonuje się myślowych przeskoków, w którym racje w kolejnych krokach rozumowania nie uprawniają do wciągnięcia stawianych konkluzji według metod akceptowanych przez scjentystów.

⁸ Nie znaczy to, że w nauce nie są obecne rozumowania spekulatywne. Są - lecz to zupełnie inna kwestia.

⁹ Oczywiście ocena radykalizmu jest różna; dla zagorzałego scjentysty wszystko, co wykracza poza kanon doświadczenie-dedukcja-indukcja jest niedopuszczalnym, obrazoburczym zamachem, porównywalnym do niszczenia świętości.

2) Realizując program naturalizowania epistemologia „wypadałaby z filozoficznej gry”. Nie byłaby filozoficzną teorią poznania, nawet przy minimalnych warunkach stawianych takiej teorii. Nie byłaby w stanie pojęciowo ująć swego konstytutywnego przedmiotu, zadań i zaprezentować, a tym bardziej rozstrzygnąć problemów zasadniczych dla swej tożsamości. Na przykład psychologia neurofizjologicznie zorientowana, wskazywana przez Quine’a jako zastępująca epistemologię, nie bada wiedzy ani poznania (w filozoficznie ukonstytuowanych znaczeniach). Bada jedynie jej neurofizjologiczne podstawy. Z powodu odmienności pojęciowej nie jest w stanie podjąć kwestii prawdy, ani w ogóle wartości poznawczych, zagadnienia wiarygodności przekonań, struktury wiedzy naukowej, znaczenia. Nie można podstawowych kategorii epistemologicznych - wiedzy, procesów poznawczych sterowanych celem, wartości poznawczych itd. - prze tłumaczyć na pojęcia i treści odnoszące się do fizjologicznych stanów ludzkiego mózgu. Nie ma nawet naukowych surogatów, chociażby luźno symulujących filozoficzne pojęcia i pozwalające rozstrzygać problemy stawiane w filozofii.

Wnioski z dwóch podkreślonych tez należy wyciągać ostrożnie. Negatywna teza o niemożliwości naturalizowania epistemologii nie prowadzi do stanowiska diametralnie różnego od idei naturalistycznych. Koncepcje zwane naturalistycznymi są w istocie złożonymi kolażami treści naukowych i autonomicznie filozoficznych, z nieeliminowalnymi fragmentami spekulatywnymi. Całkowite unaukowanie epistemologii jest niemożliwe. Zarazem też niemożliwe jest roszczenie do bezwzględnego odcięcia epistemologii od nauki. Teza ta obowiązuje dla wszelkich epistemologicznych konstrukcji, nie tylko naturalistycznych.

Ludzkie poznanie tworzy system; jest holistyczne w szczególnym sensie terminu. Różne jego rodzaje nie są od siebie ostro oddzielone, a, przeciwnie, przenikają się nawzajem i metodycznie, i treściowo¹⁰. Filozofia nie ma swego źródła swych treści, a zarazem jest - w najszerszej i najbardziej tolerancyjnej wersji jej statusu - szczególnie przetworzonym globalnym doświadczeniem człowieka. Dlaczego wobec tego wykluczać wiedzę naukową z konstytucji filozoficznych koncepcji? Dlaczego obskurancko pomijać wiedzę naukową jako jedną z ich treściowych podstaw? Poznanie filozoficzne przenika nauka, podobnie, jak przenika ona poznanie potoczne i zdroworozsądkowe. Jest ona jednym (choć - trzeba podkreślić z całą mocą - nie

¹⁰ Uzasadnienie tej tezy jest obszerną kwestią do oddzielnej dyskusji. Argument najprostszy w tej kwestii jest taki oto: poznanie każdego rodzaju, nawet najbardziej wyrafinowane, wyrasta z poznania zdroworozsądkowego, a nawet potocznego (jeśli przeprowadzić pomiędzy nimi rozróżnienie). Ta emergencja powoduje, że każdy rodzaj poznania zawiera poznanie zdroworozsądkowe, ponieważ procesy sublimacji, drażnienia zdrowego rozsądku, krytycznego jego rozpatrywania i odrzucania jego nawet całych obszarów nie anihilują go całkowicie; zawsze pozostawiają jego elementy (choćby pierwotne ontologiczne kategoryzowanie i znaczący fragment zdroworozsądkowego języka).

jedynym) z ważnych źródeł filozoficznych treści, które filozofia transformuje i po odpowiednich kreacjach wykorzystuje do stawianych przez siebie zdań.

5. Najnowsza filozofia przejawia dążenie do intelektualnych kreacji skrajnych, unikających subtelności, niuansów, myślowych światłocieni. Zrazem w poszczególnych koncepcjach dąży się do całkowitej dyskredytacji koncepcji odmiennych od własnych, upatrując w niszczeniu „przeciwnika” swej intelektualnej wyższości; dialog, rozpatrywanie racji dawno wyszły z mody. Egzemplifikacją tego trendu jest program zwolenników radykalnego znaturalizowania epistemologii w imię idei czystej naukowości. Kierując się tą ideą, zadeklarowani naturaliści, pragnący odciąć się od filozofii zwanej spekulatywną¹¹, nie dostrzegają, że całkowicie unicestwiają epistemologię wykreowaną według zadanych jej standardów naukowości. Niszczą jej zadania, przedmiot i problematykę.

Summary

The program of epistemology naturalizing which postulates the eliminative reduction of epistemology in science cannot be realized. The program grasps faulty the epistemology nature. Naturalizing epistemologies require philosophically autonomous elements drawn from speculative knowledge.

¹¹ Odmawiają jej jakichkolwiek wartości poznawczych, a przypisują tylko ematywne.

MAREK ŁAGOSZ
Uniwersytet Wrocławski

NIEREALNOŚĆ CZASU? UWAGI DO TEZY McTAGGARTA

1. Perspektywa obiektywistyczna. Słynna teza Johna M. E. McTaggarta o nierealności czasu stanowi tradycyjny już punkt odniesienia rozważań filozofów zajmujących się czasem². W artykule tym chciałbym ustosunkować się krótko do argumentacji McTaggarta na rzecz wspomnianej tezy.

Wbrew stanowisku McTaggarta zakładam, że czasowość jest fundamentalną cechą świata realnego - przynajmniej w skali dostępnego nam doświadczenia. Wstępnie przyjmuję zatem perspektywę obiektywistyczną: czasowe ujęcie świata (szczególnie w aspekcie tensów: podział dziedziny czasu na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość) nie powinno być z góry uznawane za jakiś rodzaj antropomorfizacji bytu, tj. nie powinno być interpretowane ani w kategoriach psychologicznych czy antropologicznych, ani też w duchu jakichkolwiek postaci transcendentalizmu². Oczywiście nie jest wykluczone, że przeprowadzone w przyszłości badania w sposób względnie jednoznaczny wykażą, że nie ma dobrych podstaw do przypisania bytowi obiektywnemu cechy czasowości (np. w sensie tensów). To ostatnie wydaje mi się jednak mało prawdopodobne, a jednym z celów tego artykułu jest właśnie próba uprawdopodobnienia obiektywistycznego rozumienia kategorii czasu w aspekcie tensów. Przy czym uprawdopodobnienie to dokonuje się w tym artykule pośrednio, tj. poprzez wykazanie problematyczności McTaggartowskiego uzasadnienia tezy o nierealności. Oczywiście z logicznego punktu widzenia zastosowana przeze mnie procedura metodologiczna nie daje uzasadnienia tezy o realności czasu. Z wadliwości (fałszywości) inkryminowanej argumentacji nie wynika bowiem realność czasu (logicznie rzecz biorąc, jest odwrotnie: realność czasu pociągałaby za sobą fałszywość argumentacji McTaggarta). Stąd też mówię tu jedynie o uprawdopodobnieniu obiektywizmu temporalnego.

Niewątpliwie - jak zwraca uwagę Ingarden³ - zawsze można kwestionować codzienne „przedfilozoficzne” doświadczenie, które upewnia nas o cza-

Patrz np. M. Dorato: *Time and Reality. Spacetime Physics and the Objectivity of Temporal Becoming*. Bolgona 1995, s. 1-17. Z filozofów nawiązujących w swych rozważaniach nad czasem do koncepcji McTaggarta wymienić można np.: C. D. Broada, K. Gödla, M. Dummetta.

² Epistemologiczną pryncypialność czasu wyraził - opacznie, bo z pozycji subiektywnoidealistycznej - Immanuel Kant, uznając czas za swoistą charakterystykę poznającego podmiotu, za aprioryczną formę zmysłowości.

³ R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*, t. I., tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1987, s. 187.

sowości tego wszystkiego, co się w nim prezentuje, przyjmując, iż jest to tylko „transcendentalne złudzenie”. Ponieważ trudno uznać, aby „nastawienie kantowskie” mogło być „ostatecznie” uchylone w drodze racjonalnej argumentacji (teza o „transcendentalnych okularach”, zniekształcających obraz rzeczy samych w sobie, jest metafizyczna w sensie Karla R. Poppera - nie podlega falsyfikacji), założenie o czasowości świata realnego (pozapodmiotowego) przyjmuję - w tym kontekście - niejako arbitralnie⁴.

Wracając do samego McTaggarta, chciałbym jeszcze zwrócić uwagę, że jego idea nierealności czasu wraca do współczesnej filozofii pod różnymi postaciami. Jedną z nich jest - formułowana w oparciu o rozwiązania z zakresu fizyki relatywistycznej - tzw. koncepcja „wszechświata blokowego”, która w zasadniczym sensie (w tym chociażby, że - podobnie jak McTaggart - eliminuje tensy jako obiektywne aspekty bytu realnego) jest nihilistyczna, jeśli chodzi o pojęcie czasu. Można powiedzieć, że na jej gruncie dokonuje się geometryzacja czasu, tj. faktyczne wyeliminowanie stosunków czasowych i zastąpienie ich relacjami przestrzennymi⁵. Jeśli bowiem zanegujemy obiektywność rozróżnienia na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, to relacja *wcześniejszy (późniejszy) od* nie będzie się w zasadzie różnić od relacji *na lewo (na prawo) od*. Koncepcja „blokowa” nie tylko prowadzi do zaprzeczenia realności tensów, ale także pozostaje w jawnej niezgodzie z uznaniem realności McTaggartowskiej serii B. Jak ujmuje to Mauro Dorato: „*Z/ events succeeded one another, they could not co-exist simultaneously*”⁶. Nie mam tu oczywiście miejsca ani na prezentację, ani na krytykę koncepcji „blokowej”⁷. Powiem może tylko tyle że - chociaż w powszechnej opinii teoretyków - koncepcja „blokowa” jest bezpośrednio sugerowana pizez fizykę relatywistyczną, to - respektując rezultaty tej ostatniej - niekoniecznie

⁴ Oczywiście można przytaczać liczne argumenty na rzecz obiektywności charakterystyki czasowej rzeczywistości (problemem jest tylko ich konkluzywność). O tym, że to nie my narzucamy czasowość światu, świadczyć może - na co zwraca uwagę Ingarden (tamże, s. 200) - np. to, iż przypomnienie tego, co przeszłe, nie może z istoty rzeczy przywrócić temu ostatniemu pełnej aktualności. Za Ludwigiem von Bertalanffy’em można przytoczyć także argument biologiczny, wskazując, iż gdyby kategorie takie, jak czas i przestrzeń, nie były w jakimś zakresie zgodne z rzeczywistością, to „niemożliwa byłaby właściwa reakcja i organizm prędko zostałby wyeliminowany na zasadzie doboru (L. v. Bertalanffy. *Ogólna teoria systemów*, tłum. E. Woydyłło-Woźniak. Warszawa 1984, s. 282).

⁵ Por. M. Dorato, tamże, s. 70. Wspomniana tu geometryzacja jest fragmentem szerszego zjawiska w fizyce współczesnej, tj. próby redukcji fizyki do geometrii, np. redukcji wszystkich zmian w świecie fizycznym do ruchów atomów powodowanych przez siły niezależne od czasu. W OTW geometryzuje się także samą siłę grawitacji, którą zastępuje pojęcie krzywizny czasoprzestrzeni (por. G. J. Whitrow: *The Natural Philosophy of Time*. Oxford 1980, s. 1-4). Przejawem geometryzacji w fizyce relatywistycznej jest także traktowanie historii danej części materialnej (np. fotonu) jako „linii świata” w czasoprzestrzeni Minkowskiego (M. Dorato, tamże, s. 151).

⁶ M. Dorato, tamże, s. 73.

⁷ Patrz np.: S. Savitt: *Being and Becoming in Modern Physics*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Principal ed. E. N. Zalta. Stanford 1995.

musimy od razu uznawać realność „wszechświata blokowego”. Powiązanie relatywizmu z interpretacją „blokową” można bowiem tłumaczyć abstrakcyjnością teorii relatywistycznej. Fizyka relatywistyczna jest, jak można rzecz ująć, bardzo „demokratyczna” w tym sensie, że pojęcie tu-teraz odnosi się do każdego punktu czasoprzestrzeni; stosuje się ono nie tylko do naszego układu odniesienia, ale dotyczy każdego systemu współrzędnych, w którym można ulokować możliwego obserwatora. Dorato pisze w tym kontekście: „*If in relativity every spacetime point is a legitimate here-now and each here-now exists, it follows that every spacetime point exists*”⁸. Stąd można sensownie przypuszczać, że fizyka relatywistyczna nie tyle przeczy realności czasu (tensów), co po prostu od pewnych aspektów czasowości świata abstrahuje⁹. W każdym razie jest to problem do dyskusji.

2. Stanowisko McTaggarta. Mówiąc wstępnie i ogólnie: koncepcja McTaggarta wpisuje się w subiektywistyczny nurt interpretacji tensów, to znaczy, traktuje uznanie ich obiektywnego istnienia za efekt antropomorfizacji, która z racjonalnego punktu widzenia nie powinna mieć miejsca w ontologii. Takie stanowisko sugeruje istnienie zasadniczego rozdzwieku między „fenomenologią” czasu a racjonalną ontologią: świat wydaje się czasowy, choć takim realnie nie jest. McTaggart mówi w tym wypadku o błędnej percepcji (*mis-perception*) pewnych realnych zależności („serii”), które nie są czasowe (w sensie tensów), jako czasowych właśnie¹⁰. Przejdźmy jednak do szczegółów.

Otóż główną tezę McTaggartowskiego ujęcia czasu jest: „*Z believe that nothing exists can be temporal, and that therefore time is unreal*”¹¹. By uzasadnić tę tezę McTaggart wprowadza słynne rozróżnienie A-serii (seria pozycji czasowych, przebiegająca od przeszłości, poprzez teraźniejszość, ku przyszłości) oraz B-serii (seria pozycji, przebiegająca od wcześniej do później, i odwrotnie). Jako tezę pomocniczą filozof przyjmuje zaś, że seria A jest istotna dla natury czasu. Uzasadnieniem tej tezy jest to, że czasowość z konieczności zawiera w sobie zmienność, a tej ostatniej nie sposób ugruntować opierając się li tylko na serii B. B-seria nie nadaje się do ugruntowania zmienności, gdyż - mówiąc najogólniej - jest stała (*permanent*), tj. zachowuje

⁸ M. Dorato: *Time...*, s. 140.

⁹ Analogicznie do tego, jak większość praw fizyki abstrahuje od strzałki czasu (r-inwariantność nomologiczna).

¹⁰ J. McTaggart, E. McTaggart: *The Nature of Existence*, Vol. II, Ed. by C. D. Broad. Cambridge 1927, s. 208-215n.

¹¹ J. M. E. McTaggart: *The Unreality of Time*, w: R. Le Poidevin, M. MacBeath (ed.): *The Philosophy of Time*. Oxford 1993, s. 23.

wuje stałość pozycji w czasie: jeśli P jest kiedykolwiek wcześniejsze od F , to pozostanie już tak zawsze¹².

Z powyższych ustaleń wynika oczywiście, że zaprzeczenie realności tensów (A -serii) jest dla McTaggarta równoważne z zaprzeczeniem realności czasu w ogóle. Decydującym zaś argumentem, przemawiającym przeciw realności serii A , jest to, że przypisanie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości jako charakterystyk danego wyrazu serii czasowej (niech to będzie np. przedmiot trwający w czasie czy zdarzenie) prowadzi do sprzeczności¹³. Sprzeczność ta manifestuje się tym, że z punktu widzenia przeszłości danego teraźniejszego zdarzenia zdarzenie to jest jednocześnie przyszłe i teraźniejsze, a z punktu widzenia przyszłości tegoż zdarzenia jest ono przeszłe i teraźniejsze zarazem. Wywód McTaggarta, mający wykazać sprzeczność charakterystyki tensowej, streszczają następujące zdania: „*But every moment, like every event, is both past, present, future (...) they were characteristics, which were incompatible with one another, and that whichever had one of them would also have the other. And it is from this that the contradiction arises*”¹⁴. Inymi słowy mówiąc: chociaż poszczególne tensy są dla McTaggarta określeniami niezgodnymi, to każde zdarzenie musi posiadać je wszystkie jako swoją charakterystykę¹⁵.

3. Problem czasowości tensów. Sądzę, że można mieć zasadne wątpliwość co do ważności zarysowanej w poprzednim punkcie argumentacji McTaggarta. Otóż zasada niesprzeczności, z którą kłóci się rzekomo charak-

¹² „Tamże, s. 24-25. Zwróćmy uwagę, że nie wszyscy filozofowie w tak ścisły jak McTaggart sposób wiążą zmienność z tensami. Mauro Dorato wprowadza pojęcie zmiany beztensowej (*tenseless change*), przez którą rozumie przyjęcie przez ten sam przedmiot dwóch wykluczających się własności w różnych czasach (M. Dorato, op. cit, s. 7). Zdaniem Dorato zmiana jest tu „beztensowa”, gdyż jest zdefiniowana jedynie przez relację czasowego następstwa. Koncepcja taka budzi jednak zasadniczą wątpliwość. Otóż przedmiot, któremu przypisujemy tak rozumianą zmianę, mógłby już nie istnieć. Czy jednak wtedy powiedzielibyśmy, że się on zmienia? Raczej należałoby uznać, że zmieniał się, a zatem, że czasy (daty), o których mowa w powyższym określeniu, należą do jego przeszłości. Jeśli zaś przedmiot istnieje aktualnie i się zmienia, to powinno się chyba przyjąć istnienie wyróżnionego stanu teraźniejszego, względem którego rozpatrujemy jego stany minione. Słowem: zdaje się, że wcale nie łatwo jest pozbyć się tensów (A -determinacji) z koncepcji zmiany. Atak na koncepcję zmiany opierającej się o A -determinację jako na odwołującą się do „tajemniczego” pojęcia „przemijania czasu” (*the passage of time*, tamże, s. 8) nie wydaje się uzasadniony, o ile tylko tego ostatniego pojęcia nie będziemy substancjalizować: nie tyle chodzi o „płynięcie czasu”, co o zmiany, jakie sukcesywnie dokonują się w rzeczach trwających w czasie. Dodajmy jeszcze tylko, że „zmiana tensowa” (zakładająca A -determinację) może być rozmaicie interpretowana. McTaggart rozumiał ją językowo (logicznie, semantycznie), tj. jako zmianę wartości logicznej „zdań czasowych” (*tense sentences*, tamże, s. 9). K. Gödel z kolei dawał obiektywistyczną interpretację takiej zmiany: obiektywny wpływ czasu polega na tym, że przyszłe zdarzenia stają się teraźniejsze, zachodzi swoista zmiana w istnieniu (tamże).

¹³ J. M. E. McTaggart, dz. cyt., s. 33.

¹⁴ Tamże. Wydaje się, że uzasadnienie McTaggarta nie może dotyczyć zdarzeń punktowych, a jedynie przedmiotów trwających w czasie. Zdarzenia „punktowego” nie było w przeszłości i nie będzie w przyszłości. Czemuś zaś, czego nie ma, trudno przypisywać jakąkolwiek charakterystykę.

¹⁵ Patrz: G. J. Whitrow: *The Natural...*, s. 346.

terystyka tensowa, odmawia przysługiwania pewnemu przedmiotowi wykluczających się (przeciwnych) charakterystyk „w tym samym czasie i pod tym samym względem”. Można przecież uznać, że w charakterystyce tensowej jakiegoś przedmiotu różny jest wzgląd, a tym bardziej - czas. Sam McTaggart zastrzega, że z odnośną sprzecznością będziemy mieli do czynienia jedynie wtedy, gdy nie uznamy, że charakterystyki tensowe przysługują przedmiotowi (przedmiotom pewnej serii) sukcesywnie¹⁶. Dlaczego jednak nie mielibyśmy tego zrobić? Można przecież sensownie uznać, że jeśli coś (dany stan określonego przedmiotu czasowego, pewne zdarzenie) jest przyszłe, to nie jest ani przeszłe, ani teraźniejsze; jeśli coś jest teraźniejsze, to nie jest ani przeszłe, ani przyszłe itd. itp.

Generalna wątpliwość, jaka może się pojawić wobec rozwiązania, zgodnie z którym wykluczające się charakterystyki tensowe przysługują przedmiotom w różnych czasach, jest taka: czy nie musimy w związku z tym założyć istnienia jakiegoś super-czasu, w stosunku do którego powtórzy się dylemat czasu (ewentualny regres w nieskończoność pokazałby, że wskazanej sprzeczności nie da się uniknąć)? McTaggart odpowiada twierdząco na to pytanie¹⁷. Sprzeciwia się on przyjętemu wyżej rozwiązaniu na tej podstawie, że teza, iż jakieś zdarzenie jest teraźniejsze, będzie przeszłe i było przyszłe, znaczy, że zdarzenie to jest teraźniejsze w momencie teraźniejszym, pizeszłe w momencie przyszłym i przyszłe w momencie przeszłym. Ale każdy z tych momentów jest sam zdarzeniem w czasie, któremu przysługują zarazem wszystkie charakterystyki tensowe. Trudność zatem powraca w nieskończonym regresie¹⁸.

Argumentacja McTaggarta nie jest jednak przekonywująca. Można ją próbować podważyć uznając, że momenty nie są niczym realnym, lecz abstrakcyjnymi konstrukcjami - klasami abstrakcji relacji równoczesności. Nie można ich zatem umiejscawiać w czasie jako zdarzeń. Inaczej jeszcze rzecz ujmując: całkowitą rację zdaje się mieć Whitrow, gdy pisze „*Time is not itself a process in time*”¹⁹.

Wydaje się ponadto, że McTaggart zapomina o wyróżnionej przez siebie serii B. Można przypuszczać, że uwzględnienie tej ostatniej pozwoli na „uniesprzecznienie” charakterystyki tensowej bez odwoływania się do super-czasu i bez regresu w nieskończoność. Rzecz można bowiem ująć tak: pewien obiekt trwający w czasie ma „własność” bycia przyszłym wcześniej niż teraźniejszym, teraźniejszym zaś wcześniej niż przeszłym.

¹⁶ J. M. E. McTaggart: *The Unreality of Time*, w: tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Ci. J. Whitrow, tamże.

¹⁹ Tamże, s. 347.

4. Status ontyczny tensów. Inną (choć - jak się zdaje - komplementarną do podanej wyżej) próbą rozwiązania „kwestii McTaggarta”, byłoby uznanie, że tensy nie mogą być uważane za charakterystyki „zwykłe”, tj. - za własności pierwszego rzędu (własności konkretnych, realnych przedmiotów - zdarzeń²⁰), ale raczej - za własności rzędu drugiego²¹. Ujmując rzecz ściślej: podstawowe „jednostki” czasu: momenty (chwile) definiujemy jako klasy abstrakcji relacji równoczesności w zbiorze zdarzeń²². Tensy zaś byłyby relacyjnymi własnościami tych klas abstrakcji w tym sensie, że za przeszłe względem pewnego - wyróżnionego jako teraźniejszy²³ - momentu m_0 uznalibyśmy wszystkie momenty wcześniejsze od m_0 , a za przyszłe - późniejsze od m_0 . Ujęcie takie pokazuje, że charakterystyka tensowa - jako przysługująca momentom - nie niesie ze sobą niebezpieczeństwa sprzeczności. Różne tensy nie mogą być jednoczesnymi i bezwzględными charakterystykami „punktowego” (nierozciąglonego w czasie) realnego zdarzenia. Realne, „punktowe” zdarzenie ma tylko swoją aktualność: nie można mu przypisywać realnej własności bycia przyszłym, gdyż tego, co przyszłe, Jeszcze nie ma, ani własności przeszłości, gdyż tego, co przeszłe, już nie ma²⁴. Jednocześnie różne tensy mogą przysługiwać momentowi jako czemuś pomyślanemu (klasie abstrakcji) - ale tylko pod różnym względem²⁵. I tak m_0 nie może być przeszły i przyszły względem jakiegoś m_1 , ale może za to być np. przyszłym

²⁰ McTaggart *explicitie* uznaje tensy za determinacje odnoszące się bezpośrednio do zdarzeń. Szczególną cechą tensów jako własności zdarzeń jest, według niego, to, że jeśli kiedykolwiek jedna z trzech charakterystyk tensowych może być przypisana jakiemuś zdarzeniu, to jedna z nich cały czas była i zawsze będzie mu przysługiwać, chociaż nie zawsze ta sama. Przytoczoną tu zasadę van Benthema wyraża następująco: „*being tensed once means being tensed always*” (J. F. A. K. van Benthem: *The Logic...*, s. 154). Wątpliwość, jaka narzuca się automatycznie wobec tej zasady, jest następująca: czy coś, co już nie istnieje, może posiadać jakąkolwiek własność (tu: własność bycia przeszłym)?

²¹ Nieco inaczej widzi rzecz Dorato (choć w części negatywnej swego wywodu zgadza się z preferowanym tu ujęciem), który proponuje uznać tensy raczej za operatory zdaniowe (*sentential operators*) niż za własności (M. Dorato: *Time...*, s. 122).

²² Chociaż dosyć powszechna, nie jest to oczywiście jedyna metoda definiowania momentu (chwili), patrz np. G. J. Whitrow: *The Natural...*, s. 207-212.

²³ Pojęcie teraźniejszości ma tu zasadnicze znaczenie. Dzięki uznaniu „absolutnej” teraźniejszości (aktualności) przedstawione ujęcie nie redukuje czasu do *B*-serii. Inna sprawa czy i na ile pojęcie „bezwzględnej” teraźniejszości da się w filozofii ugruntować. Problem ten podejmuję w: M. Łagosz: *Próba obiektywizacji pojęcia teraźniejszości - „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”*, XVII, Białystok 2005, s. 7-28).

²⁴ Można za to uważać, że tensy charakteryzują przedmiot zmieniający się w czasie (rzecz, która ma swoją historię). W przypadku tego ostatniego nie może być jednak mowy o sprzeczności, gdyż nie dany przedmiot jest zarazem przeszły, teraźniejszy i przyszły, ale odpowiednie jego stany. W aktualnej zaś fazie rozwoju danego przedmiotu jego przeszłych oraz przyszłych stanów po prostu nie ma (choć oczywiście da się w nim odnaleźć np. pewne „ślady” przeszłości).

²⁵ Nie znaczy to oczywiście, że nie ma obiektywnych ontycznych podstaw charakterystyki tensowej: jest nią właśnie sukcesywna zmienność rzeczy trwających w czasie. Sukcesywność zaś ta chroni nas przed domniemywaną przez McTaggarta sprzecznością charakterystyki tensowej.

względem tego ostatniego i przeszłym zarazem względem jakiegoś innego m_2 . Widać zatem, że z charakterystyką tensową bytu nie należy wiązać sprzeczności rozumianej jako - „w tym samym czasie i pod tym samym względem”. McTaggart nie bierze jednak pod uwagę przedstawionej wyżej argumentacji i z rzekomej sprzeczności charakterystyki tensowej wnosi o nierealności czasu w ogóle (seria A stanowi bowiem w jego ujęciu istotę czasowości²⁶)²⁷.

5. Obiektywność C-serii. Zauważmy dalej, że McTaggart w rozważaniach nad czasowością bytu wprowadza jeszcze pojęcie C-serii, która ma być realną podstawą (czymś na kształt Kantowskiej rzeczy samej w sobie) iluzorycznego zjawiska serii czasowej (rozumianej jako A-seria, a w konsekwencji także jako B-seria). McTaggart pisze: „*The C series, then, can be real, while the A and B series are merely apparent*”²⁸. Dodaje on jednak zaraz, że jeśli dwa zdarzenia postrzegamy np. jako równoczesne (zajmujące to samo miejsce w B-serii), to jest w tym jakaś prawda, gdyż realności, które jawią się nam właśnie jako te zdarzenia, zajmują tą samą pozycję w serii C. Przy czym, jak zastrzega McTaggart, ta ostatnia nie jest w żadnym razie serią czasową, gdyż jej wyrazami nie są zdarzenia, a relacje, jakie łączą te wyrazy, nie są relacją *wcześniej* lub *później*²⁹.

Jednym z momentów, jaki może razić w rozwiązaniu McTaggarta, jest sugerowany antyrealizm epistemologiczny (przynajmniej jeśli chodzi o zmienność bytu): nasze powszechne doświadczenie zmienności jest tylko złudzeniem (*misperception*)³⁰ nie przedstawia nam ani realnych bytów, ani realnych zależności między nimi, a jedynie zjawiska, będące ich „znieskształconym” odbiciem. McTaggart nie jest przy tym agnostykiem, gdyż nie tylko wie że istnieje realność (C-seria), która błędnie jawi się nam jako seria czasowa³¹, ale także - czym ta realność nie jest oraz jaka jest jej pozytywna charakterystyka. Skąd ta wiedza? Najwidoczniej filozof zakłada jakieś niezależne od empirii źródło poznania. Zostawmy jednak te niejasności epistemologiczne.

²⁶ Nierealność A-serii pociąga za sobą nierealność serii B, a tym samym czasu jako takiego (patrz: J. McTaggart, E. McTaggart: *The Nature of Existence*, s. 30).

²⁷ Chciałbym jeszcze zaznaczyć, że przedstawiona tu interpretacja „teoriomnogościowa” nie powinna być (czy też nie musi być) rozumiana jako ograniczająca charakterystykę tensową do klas abstrakcji. Odpowiednio bowiem do tego, jak mówilibyśmy o przyszłym względem m_0 momencie m_1 , moglibyśmy mówić o przyszłych względem zdarzeń należących do m_0 zdarzeniach należących do m_1 .

²⁸ J. McTaggart, E. McTaggart, tamże.

²⁹ Tamże, s. 31.

³⁰ Tamże, s. 212.

³¹ Zwróćmy uwagę, że McTaggart sprowadza ową „*misperception*” do iluzji (błędne postrzeganie własności /także strukturalnych/ danego przedmiotu), nie biorąc w ogóle pod uwagę, że mogłaby to być halucynacja, czyli percepcja błędna egzystencjalnie (nie istnieje realny przedmiot, który jawi nam się w sposób nieadekwatny).

Zastanówmy się teraz, na ile wprowadzenie C-serii przez McTaggarta może być postrzegane jako - być może nie zamierzona przez samego autora - rekonstrukcja czasowości bytu. Innymi słowy: czy nie jest tak, że czasowość wyrugowana *explicite* z systemu ontologii McTaggarta, *tacite* jest w nim wciąż obecna? Pewnym sygnałem, mogącym być postrzeganym jako potwierdzający tę hipotezę, jest uznanie przez filozofa, że relacja, która realnie łączy dwa „wyrazy” (relacja porządkująca serię C), a która jawi się nam opacznie jako relacja *wcześniej od*, musi być przechodnia, asymetryczna oraz Jednowymiarowa, czyli posiadać te same cechy formalne co jej przejaw³². Ponadto - analogicznie jak dla czasu obiektywnego (matematyczno-fizycznego), którego modelem jest prosta - McTaggart uznaje, że liczba wyrazów C-serii musi być nieskończona. Dokładniej: seria C powinna posiadać co najmniej tyle wyrazów, ile da się wyróżnić w B serii³³, czyli - nieprzeliczalnie nieskończenie wiele. Na tym jednak lista podobieństw C-serii do usuniętej wcześniej relacji czasowej się nie kończy. W serii tej musi być relacja, która odzwierciedla różnicę pozycji zdarzeń w czasie. Ta zaś fenomenalna różnica pozycji zdarzeń w czasie wyznaczona jest (jak można założyć na gruncie przyczynowej teorii czasu) przez niesymetryczność relacji kauzalnej. Otóż, zdaniem McTaggarta, także C-seria musi respektować naturę powiązania przyczynowego między jej wyrazami, których miejsce w tej serii jest określone właśnie ze względu na zachodzące między nimi związki kauzalne³⁴. Wszystkie te formalne podobieństwa między serią czasową (B-serią) a serią C (uprawnijające chyba do mówienia w tym wypadku - jeśli nie o izomorfizmie, to przynajmniej o homomorfizmie) wskazują, że McTaggartowi niełatwo obejść się bez czasowości, którą dość pochopnie, jak sądzę, „wyrzucił” ze swojej ontologii. Trudno mu np. nie uznać zmienności (czasowości) percepcji, które w jego spirytualistycznej ontologii³⁵, stanowią jedyną zawartość ducha³⁶.

³² Tamże, s. 213,217.

³³ Tamże, s. 217.

³⁴ Por. tamże, s. 221. McTaggart *explicite* odrzuca jednak relację kauzalną jako tę, która wyznacza związki między wyrazami C-serii. Stwierdza, że relacja taka musi być asymetryczna, co niekoniecznie zachodzi w przypadku przyczynowości (tamże, s. 222). Z tą ostatnią tezą można polemizować (patrz np.: M. Łagosz: *P r z y c z y n o w o ść a „strzałka” czasu*, w: „Edukacja Filozoficzna” 38, s. 97-116).

³⁵ Tamże, s. 216.

³⁶ Zgodnie z deklaracją McTaggarta błędna percepcja wiąże się nie tylko z czasowością, ale dotyczy także materii i w ogóle wszystkiego poza percepcjami (tamże, s. 229). Jak więc widać, jego system jest dość problematycznym „empiryzmem spirytualistycznym typu berkeleyowskiego”. W swoich rozważaniach McTaggart pyta także o naturę elementów (wyrazów) składających się na serię C. Dla problematyki czasu (przynajmniej tej rozwijanej w duchu niesubstancjalistycznym) nie tyle jest jednak ważne, co się zmienia, ile jak się zmienia, dlatego też nie będę komentował tego wątku (tym bardziej, że wywód McTaggarta jest tu wyjątkowo niejasny, patrz tamże, s. 224-232).

Przyjrzyjmy się jeszcze nieco bliżej naturze relacji konstytuujących C-serię. Otóż McTaggart poszukuje takich relacji, które byłyby - przypomnijmy - przechodnie, asymetryczne, które - dalej - porządkowałyby wyrazy w serie jednowymiarową oraz byłyby (jak relacje później i wcześniej) wzajemnie odwrotne. Dodajmy, że jako spirytualiście McTaggartowi chodzi o takie relacje (i tylko takie), które porządkowałyby percepcje wewnątrz jaźni. Sama treść, „materia” jego ontologii wydaje się być w tym przypadku mniej ważna. Okazuje się, że poszukiwanymi przez McTaggarta relacjami ontycznie pierwotnymi do *wcześniejszy od* i *późniejszy od* są zawarty w (*included in*) i zawierający (*inclusive of*). Pierwotność oznacza tu to, że relacje te przejawiają się pod postacią relacji porządkujących B-serię, a zatem - że te ostatnie stanowią ich zjawiska³⁷. Filozof pisze: "*And of any two terms in the C series, one is included in the other, which includes the first, and by means of these relations all the terms can be arranged in one definite order*"³⁸. W związku z powyższym rozwiązaniem można powiedzieć, że kolejne fazy zmienności (w przypadku McTaggarta zmienności jaźni) McTaggart traktuje jako odcinki o wspólnym początku. Można powiedzieć, że wprowadzenie przez filozofa C-serii jest swoistą geometryzacją czasu, która „unieruchamia” rzeczywistość. Stosunek następstwa czasowego zostaje zastąpiony geometrycznym stosunkiem zawierania się odcinków o wspólnym początku. Wszystko to przypomina - wspominaną wyżej jako ontologicznie problematyczną - koncepcję „wszechświata blokowego”³⁹.

6. Argument semantyczny. Pizy okazji McTaggartowskiej krytyki tensów zwróćmy jeszcze uwagę na inny argument, jaki można podnieść przeciwko realności tych ostatnich (dający się zresztą powiązać z ujęciem McTaggarta). Argument ten naturę semantyczną, gdyż istnienie „tensowych faktów” (*tensed facts*) sprowadza do funkcji czynienia prawdziwymi zdań o przeszłości lub teraźniejszości, lub przyszłości (czyli krótko - „zdań tensowych”). D. H. Mellor przeczy realności tensów na tej mianowicie podstawie, że nie są one, jego zdaniem, niezbędne jako warunki prawdziwości „zdań tensowych”⁴⁰. Weźmy w tym kontekście następujący przykład: a) „teraz jest 2005 rok”. To „tensowe zdanie” ma „beztensowy” warunek prawdziwości: b) „wypowiedź typu a) ma miejsce w 2005 roku”⁴¹.

Widać jednak od razu, że zdanie b) nie może być traktowane jako synonim zdania a). Ponieważ a) jest „tensowe” jego wypowiedzenie może być prawdziwe tylko w 2005 roku, podczas gdy wypowiedzenie b), jeśli kiedy-

³⁷ McTaggart nie przesądza jednak z góry, która relacja jest przejawem której.

³⁸ Tamże, s. 240.

³⁹ Patrz wyżej, s. 2.

⁴⁰ M. Dorato: *Time and Reality...*, s. 6.

⁴¹ Tamże, s. 4.

kolwiek będzie prawdziwe, będzie takim zawsze - niezależnie od czasu wypowiedzenia⁴². Widać stąd, że „beztensowość” warunków prawdziwości dla a), pociąga za sobą tezę, że wartość logiczna a) nie zmienia się w czasie, tj. że prawda ta jest aczasowa. To jednakże trudno jest chyba utrzymać⁴³. *Nota bene* omawiany wyżej argument McTaggart także wydaje się opierać na przeświadczeniu o bezzasowości prawdy. Według McTaggart każde zdarzenie ma być przeszłe, teraźniejsze i przyszłe zarazem. Wydaje się jednak, że takie założenie pociąga za sobą łączną i nieograniczoną czasowo prawdziwość „zdań tensowych”, tj. stwierdzających przeszłe, aktualne oraz przyszłe zachodzenie danego zdarzenia. Konsekwencja ta wydaje się jednak nie do przyjęcia w świetle założenia o „punktowości” zdarzeń: zdarzenie przeszłe przestaje być teraźniejsze, a tym bardziej nie jest przyszłe. Możemy co najwyżej mówić jednocześnie o przeszłości, teraźniejszości i przyszłości przedmiotu zmieniającego się w czasie, ale - ze względu na jego zmienność - ta jednoczesna charakterystyka tensowa, nie jest - jak to podkreślałem wyżej⁴⁴ - „pod tym samym względem”. Nie ma tu zatem zagrożenia sprzecznością.

Słabością argumentu semantycznego przeciwko tensom jest także to, że można go - jak wskazuje G. Priest - łatwo odwrócić: beztensowe fakty są nierealne, ponieważ dla beztensowych zdań można podać „tensowe” warunki prawdziwości. Wracając do podanego wyżej przykładu: o b) można powiedzieć, że jest *teraz* prawdziwe, w.i.t.w., gdy wypowiedź a) miała miejsce w 2005, ma miejsce w 2005 albo będzie miała miejsce w 2005⁴⁵.

*

Sądzę, że zasygnalizowane powyżej słabości argumentacji McTaggart, pozwalają uznać jego tezę o nierealności zmienności (czasu w aspekcie tensów) za niedostatecznie uzasadnioną. Zwiększa to - jak można przypuszczać - prawdopodobieństwo stanowiska obiektywistycznego w odniesieniu do tensów, a tym samym - do czasu w ogóle.

Summary

In this article author discusses argument against tire reality of time due to J. M. McTaggart. He finds McTaggart's argumentation questionable and declares for realistic interpretation of tenses (time).

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 6.

⁴⁴ Punkt 3.

⁴⁵ M. Dorato, tamże.

MARIUSZ GRYGIANIEC
Uniwersytet Warszawski

ENTIA PER SE ET ENTIA SUCCESSIVA

Tytuł niniejszej pracy nawiązuje do teorii metafizycznej znanej pod nazwą mereologicznego esencjalizmu (ME). Mereologiczny esencjalizm jest koncepcją metafizyczną zaproponowaną i bronią pierwotnie przez Rodericka M. Chisholma¹, a obecnie chyba tylko przez Jamesa van Cleve'a² i może częściowo – przez Deana W. Zimmermana³. W swobodnym wysłowieniu teza mereologicznego esencjalizmu głosi, że *jeżeli jakiś przedmiot ma części, to ma on te części z konieczności*.

(ME) pozwala na kategoryzację wszystkich przedmiotów na przedmioty mereologicznie stabilne (*merologically inflexible, entia per se, entia nonsuccessiva*) oraz przedmioty niestabilne – *merologically flexible, entia per alio, entia successiva*. Przedmioty stabilne nie mogą utracić swych części bez groźby «popadnięcia w niebyt». Z kolei *entia successiva* jako przedmioty niestabilne mogą być jedynie konstrukcjami logicznymi z przedmiotów stabilnych.

W tekście tym zamierzam znaleźć przynajmniej częściowe uzasadnienie dla zarysowanej wstępnie kategoryzacji. Z wielu powodów zaproponowana przez Chisholma kategoryzacja wydaje mi się niezwykle użyteczna w rozwiązywaniu różnych paradoksów metafizycznych – szczególnie tych, które związane są z persystencją i czasoprzestrzenną koincydencją przedmiotów. Najskuteczniejszym sposobem uzasadnienia wspomnianej kategoryzacji by-

¹ Zob. R. M. Chisholm: *Identity Through Time*, w: H. E. Kiefer, M. K. Munitz (red.): *Language, Belief, and Metaphysics*. State University of New York Press, Albany 1970, s. 163-182; tegoż: *Problems of Identity*, w: M. K. Munitz (red.): *Identity and Individuation*. NYU Press, New York 1971, s. 3-30; tegoż: *Parts as Essential to Their Wholes*. "Review of Metaphysics" 26 (1973), s. 581-603; tegoż: *Mereological Essentialism. Some Further Considerations*. "Review of Metaphysics" 28 (1975), s. 477-484; tegoż: *Person and Object: A Metaphysical Study*. Open Court Publishing Co., La Salle 1976; tegoż: *On Metaphysics*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1989. Ślady podobnych tez metafizycznych znaleźć można zarówno w starożytnej filozofii arabskiej i scholastyce, jak i u Leibniza, Butlera i Hume'a.

² Zob. J. Van Cleve: *Why a Set Contains Its Members Essentially*. „Noûs” 19 (1985), s. 585-602; tegoż: *Mereological Essentialism, Mereological Conjunctivism and Identity Through Time*, w: P. French, T. Uehling, H. Wettstein (red.): *Midwest Studies in Philosophy XI*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1986, s. 141-156.

³ Zob. D. W. Zimmerman: *Theories of Masses and Problems of Constitution*. "Philosophical Review" 104 (1995), s. 53-110; tegoż: *Could Extended Objects Be Made Out of Simple Parts?* "Philosophy and Phenomenological Research" 56 (1996), s. 1-29; tegoż: *Coincident Objects: Could a 'Stuff Ontology' Help?* "Analysis" 57 (1997), s. 19-27; tegoż: *Material People*, w: M. J. Loux, D. W. Zimmerman (red.): *The Oxford Handbook of Metaphysics*. Oxford University Press, Oxford 2003, s. 491-526.

łoby uzasadnienie całej doktryny metafizycznej Chisholma, ponieważ jednak (ME) sam natyka się na poważne zarzuty⁴, należy liczyć się z tym, że przywoływana kategoryzacja pozostanie ostatecznie propozycją *ad deliberandum*.

Mereologiczny esencjalizm – zarys teorii. Budowę systemu aksjomatycznego Chisholm rozpoczyna od sformułowania dwóch prostych aksjomatów, które stanowią jednocześnie definicję terminu pierwotnego 'być częścią właściwą' ('«'):

(A1) $\forall x, y, z [(x \ll y \wedge y \ll z) \rightarrow x \ll z]$.

(A2) $\forall x, y [x \ll y \rightarrow \sim (y \ll x)]$.

Sam Chisholm posługuje się tu terminem 'być częścią w ścisłym i filozoficznym sensie', przeciwstawiając go terminowi 'być częścią w sensie luźnym i potocznym', który zostanie zdefiniowany później. Powyższe aksjomaty stwierdzają przechodniość i przeciwsymetryczność relacji '«'.

Następny aksjomat wyraża zasadę mereologicznego esencjalizmu, która głosi, że dla dowolnych przedmiotów x i y – jeżeli x jest częścią y , to y jest z konieczności takie, że jeżeli y istnieje, to x jest częścią y :⁵

(A3) $\forall x, y [x \ll y \rightarrow \text{NEC} (E!y \rightarrow x \ll y)]$ ⁶.

Aksjomat ten wyraża się niekiedy w dwu wersjach – «międzyświatowej» i transtemporalnej:

(A3^W) *Dla dowolnych przedmiotów x i y – jeżeli istnieje taki możliwy świat ω , że y istnieje w ω i x jest częścią y w ω , to dla każdego możliwego świata υ , jeżeli y istnieje w υ , to x jest częścią y w υ ;*

(A3^T) *Dla dowolnych przedmiotów x i y – jeżeli x jest kiedykolwiek częścią y , to y jest z konieczności takie, że x jest częścią y w każdej chwili, w której y istnieje⁷.*

Czwarty i ostatni aksjomat wyraża zasadę, która głosi, że dla dwóch dowolnych x i y – jeżeli x jest nieidentyczne z y , to jest możliwe, by istniał x i istniał y i nie było takiego przedmiotu z , że x był częścią właściwą z i y był częścią właściwą z :

⁴ Zob. analizy: M. Della Rocca: *Essentialists and Essentialism*. "Journal of Philosophy" 93 (1996), s. 186-202; T. Merricks: *Composition as Identity, Mereological Essentialism, and Counterpart Theory*. "Australasian Journal of Philosophy" 77 (1999), s. 192-195; D. Willard: *Mereological Essentialism Restricted*. "Axiomathes" 5 (1994), s. 123-144; D. Wiggins: *Essentialism, Continuity and Identity*. "Synthese" 28 (1974), s. 321-359; tegoż: *Mereological Essentialism: Asymmetrical Essential Dependence and the Nature of Continuants*. "Grazer Philosophische Studien" 7 (1979), s. 297-315; M. Burke: *Dion and Theon: An Essentialist Solution to an Ancient Puzzle*. "Journal of Philosophy" 91 (1994), s. 129-139.

⁵ Por. P. Simons: *Parts. A Study in Ontology*. Clarendon Press, Oxford 1987, s. 189.

⁶ Symbol 'E!' oddaje tu predykat istnienia. Tym samym kwantyfikatory muszą mieć tzw. słabo-egzystencjalną interpretację (por. A. Biłat: *Ontologiczna interpretacja logiki. U podstaw ontologii logicznej*. Lublin 2004, s. 17).

⁷ Por. R. M. Chisholm: *Parts as Essential...*, s. 582; P. Simons: *Parts...*, s. 189.

(A4) $\forall x, y \{x \neq y \rightarrow \Diamond [E!x \wedge E!y \wedge \sim \exists z (x \ll z \wedge y \ll z)]\}$.

Aksjomat ten – w łączności z (A3) – określa charakter przedmiotów złożonych. Po pierwsze, wyraża myśl, że jeżeli coś jest częścią właściwą czegoś, to istnieje taki możliwy świat, w którym to coś istnieje, ale nie jest częścią tego czegoś lub czegośkolwiek innego. Po drugie, przekonuje, że przedmioty złożone są bytami przygodnymi, tzn. takimi, które w pewnych światach możliwych po prostu nie istnieją.

Oprócz powyższych aksjomatów Chisholm wprowadza do systemu kolejno trzy definicje (rozłączności 'J', ścisłej kompozycji – '»' oraz ścisłego połączenia '&'):

(D1) $x \int y =_{df} x \neq y \wedge \sim \exists z (z \ll x \wedge z \ll y) \wedge \sim (x \ll y) \wedge \sim (y \ll x)$ ⁸.

(D2) $z \gg x, y =_{df} x \ll z \wedge y \ll z \wedge x \int y \wedge \sim \exists w (w \ll z \wedge w \int x \wedge w \int y)$.

(D3) $x \& y =_{df} \exists z (z \gg x, y)$.

Powyższy system generuje pewne mniej lub bardziej interesujące tezy, jak chociażby tezy głoszące, że: a) relacja 'bycia częścią właściwą' jest przeciwna; b) że jeżeli dwa przedmioty są rozłączne, to ani nie są identyczne, ani jedno nie może być częścią drugiego, itp. Pod względem metafizycznym najciekawszy jest jednak sam aksjomat (A3) i to właśnie na nim skupię swoją uwagę.

Język ontologii Chisholma wygląda na język, który powstaje z odpowiednio zmodyfikowanego języka potocznego. Modyfikacja ta polega, jak się zdaje, na wzbogaceniu słownika oraz reguł tego języka. Słownik zostaje wzbogacony w ten sposób, że: po pierwsze, potoczne spójniki międzyzdaniowe przyjmują ścisłe znaczenia, które posiadają w klasycznym rachunku zdań; po drugie, wyrażenia kwantyfikujące zostają sprowadzone do kwantyfikatorów z klasycznego rachunku predykatów; po trzecie, do słownika zostają wprowadzone zmienne indywiduowe reprezentujące nazwy właściwe; po czwarte, wprowadza się dwa operatory modalne 'jest konieczne, że...', 'jest możliwe, że...';⁹ po piąte, wprowadza się niedefiniowalny termin 'być częścią właściwą'. Reszta terminów technicznych oraz tez uzyskana jest na podstawie przyjętych definicji i aksjomatów. Zbiór reguł transformacji zostaje powiększony o odpowiednie reguły wnioskowań.

Powyżej przedstawiony system aksjomatyczny nie uwzględnia charakterystyki czasowej przedmiotów. W związku z tym wprowadzając do tego

⁸ Definicję tę można oddać krócej przy użyciu pojęcia 'części simpliciter' – ' $\leq$ ': $x \int y =_{df} \sim \exists z (z < x \wedge z < y)$. Uzyskuje się ją na podstawie następującej konwencji: $x < y =_{df} x \ll y \vee \exists z (x \ll z \wedge z \ll y)$ (por. P. Simons: *Parts...*, s. 188).

⁹ Chisholm nigdzie nie dał do zrozumienia, który z systemów logiki modalnej dostarcza właściwego sensu wspomnianych operatorów. Wydaje się, że w takim wypadku należy owe operatory albo interpretować w ramach jakiegoś ze słabszych systemów modalnych (np. T), albo nadać im znaczenie wyłącznie metafizyczne. W kwestii drugiej interpretacji por. E. J. Lowe: *The Possibility of Metaphysics. Substance, Identity, and Time*. Clarendon Press, Oxford 1998, s. 8-27.

systemu indeksowanie czasowe predykatów, uzyskalibyśmy *de facto* nowy, silniejszy system. Transtemporalnym odpowiednikiem (A3) byłaby wtedy teza następująca:

$$(A3^{1*}) \forall x, y \{ \exists t x \ll_r y \rightarrow \text{NEC} [\forall t' (E!_r y \rightarrow x \ll_r y)] \}^{10}.$$

Esencjalizm i inesencjalizm. By dokładniej wyrazić myśl zawartą w aksjomacie (A3), Chisholm zestawiał zasadę mereologicznego esencjalizmu zarówno z pewnymi innymi formułami tej doktryny, jak i z teorią, którą określił mianem «nieokiełznanego», skrajnego mereologicznego inesencjalizmu.

Skrajny mereologiczny inesencjalizm głosiłby, że nie ma takich dwóch przedmiotów x i y , że y byłby z konieczności taki, że miałby x jako swoją część (właściwą). Innymi słowy pogląd ten głosiłby, że dla każdego przedmiotu złożonego, mógłby on być złożony z czegokolwiek. Przykładowo komputer, za pomocą którego napisałem ten tekst, mógłby być złożony z czterdziestu tęgich prosiąt, dwunastu samolotów F-16, stacji metra Warszawa-Natolin oraz z liczby π . Pogląd taki Chisholm uważa za oczywiście absurdalny, choć jedynym argumentem, który mu przychodzi w tym miejscu do głowy, jest spostrzeżenie, że w odniesieniu do możliwych światów, w których inesencjalizm miałby swój walor, powstaje problem ich wzajemnej odróżnialności.

Mereologiczny esencjalizm w wersji (A3) jest pewnym *extremum*; pomiędzy nim a inesencjalizmem zdają się rysować pośrednie formy esencjalizmu. Dwie z nich zaproponował Alvin Plantinga¹¹. Głoszą one, co następuje:

(EP¹) *Dla każdego przedmiotu x i y – jeżeli x jest kiedykolwiek częścią y , to y jest z konieczności taki, że w jakiejś chwili x jest częścią y .*

(EP²) *Dla każdego przedmiotu x i y oraz każdej chwili t – jeżeli x jest częścią y w chwili t , to y jest z konieczności taki, że x jest częścią y w chwili t .*

Podobne wykładnie esencjalizmu rozważa Peter Simons¹². Oto one:

(i) $\text{NEC} \{ \forall x, y [x \ll y \rightarrow \text{NEC} (E!_y \rightarrow \exists t x \ll_r y)] \}$;

(ii) $\text{NEC} \{ \forall x, y [x \ll y \rightarrow \text{NEC} \forall t [(E!_y \rightarrow x \ll_r y)]] \}$;

(iii) $\text{NEC} \{ \forall x, y \forall t [x \ll_r y \rightarrow \text{NEC} (E!_y \rightarrow x \ll_r y)] \}$.

Nawet sam Chisholm formułuje propozycje słabszych wersji esencjalizmu, np. tezy: a) *Dla każdego przedmiotu x i y – jeżeli x jest częścią y w pierw-*

¹⁰ Należy zwrócić uwagę na to, że o ile (A3) podpada pod schemat zdaniowy $p \rightarrow \text{NEC} (q \rightarrow p)$, o tyle (A3^{1*}) takiemu schematowi się wymyka. Schemat ten nie jest tezą żadnego rachunku modalnego.

¹¹ Por. A. Plantinga: *On Mereological Essentialism*. "Review of Metaphysics" 27 (1975), s. 468-476.

¹² Por. P. Simons: *Parts...*, s. 272-275. Należy zwrócić uwagę na to, że tezy Simonsa są modalnościami *de dicto* i *de re*, podczas gdy w przypadku przykładów Chisholma mamy do czynienia tylko z wykładnią *de re*.

szej chwili istnienia y , to x jest częścią y w każdej chwili istnienia y ; b) Dla każdego przedmiotu x istnieje taki przedmiot y , że dla każdej chwili t – jeżeli y istnieje w chwili t , to x jest częścią y w chwili t . Jednakże wszystkie powyższe propozycje – łącznie z aksjomatem (A3) – zdają się być w równie radykalnym konflikcie ze zdrowym rozsądkiem. Zestawienie powyższych formuł z potocznymi intuicjami nie dostarcza jednoznacznej sugestii w kwestii wyboru adekwatnej wersji. Ponieważ zaś (A3) posiada pewne walory eksplanacyjne, Chisholm obstaje przy radykalnej wersji esencjalizmu.

Stabilność, konstytucja, sukcesja. Powyższa teoria pozwala na kategoryzację wszystkich przedmiotów na przedmioty mereologicznie stabilne i mereologicznie niestabilne:

(D4) x jest mereologicznie stabilny $=_{df} \forall y \{ \exists t y \langle x \rightarrow \text{NEC} [\forall t' (E!x \rightarrow y \langle x) \} \}$.

(D5) x jest mereologicznie niestabilny $=_{df} \exists y \exists t \{ y \langle x \wedge \exists t' \{ t' \neq t \wedge [E!_t x \wedge \sim(y \langle x)] \} \}$ ¹³.

Przedmioty mereologicznie stabilne to po prostu przedmioty spełniające (A3), a dokładnie jego temporalny odpowiednik – (A3^{T*}). Jednakże przedmioty potocznego doświadczenia są dalekie od takiego ideału: większość z nich jeżeli nie wszystkie tracą i nabywają części w trakcie swego istnienia. W związku z tym nie mogą być przedmiotami stabilnymi. Statki, pomniki, koty, telewizory i wszystkie inne «zwykłe» przedmioty są przedmiotami niestabilnymi.

Jaki jest związek pomiędzy przedmiotami stabilnymi a niestabilnymi? Otóż w systemie Chisholma związek ten jest szczególny. Przedmioty potocznego doświadczenia są bowiem logicznymi konstrukcjami z przedmiotów je *konstituujących*. Teza, że każdy mereologicznie niestabilny przedmiot jest logiczną konstrukcją z konstituujących go przedmiotów mereologicznie stabilnych, jest *zasadą logicznej konstrukcji*.

Przedmioty mereologicznie stabilne Chisholm nazywa indywidualnymi substancjami¹⁴ (*entia per se*). Wszystkie niestabilne i trwające w czasie przedmioty to konstrukcje z przedmiotów stabilnych – *entia successiva*. Warunki persystencji w czasie tych ostatnich są określone przez relacje: a) *k o n s t y t u c j i*¹⁵; b) *b e z p o ś r e d n i e j s u k c e s j i*¹⁶; c) *k o m p o z y c j i*¹⁷.

¹³ Nieco inne definicje (z modalnościami *de dicto*) podaje André Gallois – zob. tegoż: *Occasions of Identity. The Metaphysics of Persistence, Change, and Sameness*. Clarendon Press, Oxford 2003, s. 192-193.

¹⁴ Por. R. M. Chisholm: *On Metaphysics...*, s. 93.

¹⁵ Por. R. M. Chisholm: *Parts as Essential...*, s. 588.

¹⁶ Por. P. Simons: *Parts...*, s. 190-195; R. M. Chisholm: *Parts as Essential...*, s. 595-597.

¹⁷ Por. Th. Sider: *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*. Clar. Press, Oxford 2001, s. 181-188.

(D6) *x* konstytuuje *y* w chwili $t =_{df}$ istnieje pewne takie miejsce (region) *m*, że *x* jest na *m* o *t* i *y* jest na *m* o *t*.

(D7) *x* konstytuuje o *t* ten sam przedmiot fizyczny, co *y* o $t' =_{df}$ istnieje przedmiot *z* taki, że *x* konstytuuje *z* o *t* i *y* konstytuuje *z* o t' .

(D8) *x* jest w chwili *t* bezpośrednim α -sukcesorem *y* w chwili $t' =_{df}$ (i) *t* nie jest wcześniejsza od t' ; (ii) *x* konstytuuje o *t* ten sam przedmiot, który *y* konstytuuje o t' ; (iii) albo $x = y$, albo istnieje takie *z*, że $z \ll x$ i $z \ll y$ oraz w każdej chwili pomiędzy t' i *t* istnieje takie *w*, że *w* konstytuuje w tej chwili ten sam przedmiot, który *y* konstytuuje o t' i $z \ll w$.¹⁸

André Gallois formułuje nieco prostszą wersję powyższej definicji:

(D9) *x* jest w chwili *t* bezpośrednim α -sukcesorem *y* w chwili $t' =_{df}$ (i) t' jest późniejsza od *t*; (ii) *x* jest α i *y* jest α ; (iii) istnieje takie *z*, że *z* jest α i dla każdej chwili należącej do interwału $t-t'$ $z \ll x$ i $z \ll y$.¹⁹

Definicja (D2) opisuje naturę relacji kompozycji, zaś wszystkie powyższe definicje stanowią łącznie charakterystykę pojęcia *ens successivum*.²⁰

Trwanie w czasie przedmiotów substancjalnych oparte jest na relacji ścisłej identyczności, podczas gdy *entia successiva* mogą szczyścić się jedynie identycznością w sensie luźnym i potocznym (która – w najlepszym razie – sprowadza się do relacji bezpośredniej sukcesji). *Entia successiva* posiadają swoje części również jedynie w sensie luźnym i potocznym:

(D10) *x* jest częścią *y* w sensie luźnym i potocznym w chwili $t =_{df}$ (i) *y* jest *ens successivum*; (ii) albo *x*, albo cokolwiek innego, co konstytuuje *x* w chwili *t*, jest częścią właściwą czegoś, co konstytuuje *y* w chwili t' .²¹

Pomiędzy relacjami identyczności, konstytucji i kompozycji zachodzą wyraźne różnice. W związku z tym na gruncie systemu Chisholma nie można ani konstytucji, ani kompozycji sprowadzić do identyczności. Kompozycja jest relacją przeciwwrotną i przeciwsymetryczną²², konstytucja – relacją co prawda zwrotną, ale zachodzącą niekiedy pomiędzy przedmiotami stabilnymi i niestabilnymi, co wyklucza identyczność w sensie ścisłym. Co prawda Chisholm przyjmuje tezę, że każdy przedmiot konstytuuje sam siebie, co wynika z przyjętych wyżej konwencji, ale jest to zbyt mało, by ścisłą identyczność

¹⁸ Por. R. M. Chisholm: *Parts as Essential...*, s. 596. Nieco inne definicje znajdujemy u Simonsa (por. tegoż: *Parts...*, s. 192-193).

¹⁹ Por. A. Gallois: *Occasions...*, s. 194.

²⁰ Por. wyczerpującą i skrupulatną charakterystykę w: R. M. Chisholm: *Person and Object...*, s. 188-189, 192.

²¹ Por. R. M. Chisholm: *Person and Object...*, s. 192; tegoż: *On Metaphysics...*, s. 73.

²² Niektórzy – jak np. Edward J. Lowe – uważają za asymetryczną również konstytucję. Relacja kompozycji występuje u nich jako istotny element analizy definicyjnej wspomnianej asymetryczności (por. E. J. Lowe: *A Survey of Metaphysics*. Oxford University Press, Oxford 2002, s. 73).

utożsamić z konstytucją²³. Dodać wypada, że kompozycja – w przeciwieństwie do identyczności i konstytucji – jest relacją «wielo-jednoczłonową».

Przedmioty stabilne mereologicznie nie mogą podlegać określonym zmianom kompozycjonalnym (np. utracie części właściwych). Czy jednak mogą ulegać innym zmianom? Odpowiedź jest pozytywna. Otóż *entia per se* mogą, po pierwsze, ulegać zmianom substancjalnym, tj. mogą powstawać lub ginąć, po drugie, mogą podlegać zmianom kwalitatywnym (i kwantytatywnym), o ile nie prowadzą one do zmian mereologicznych (zmiana w częściach zawsze prowadzi do zmiany w cechach – odwrotna prawidłowość nie musi zachodzić), po trzecie, mogą ulegać one nawet pewnym zmianom mereologicznym, np. rearanżacji posiadanych części, ale pod warunkiem, że żadna z nich nie zostanie utracona²⁴.

Podsumowując doktrynę (ME) możemy stwierdzić, że prowadzi ona *in effectu* do następujących konsekwencji:

(1) Przedmioty dzielą się na mereologicznie stabilne (*entia per se*) i mereologicznie niestabilne (*entia succesiva*);

(2) *Entia per se* nie mogą ulegać określonym zmianom kompozycjonalnym (mereologicznym) pod groźbą zniszczenia;

(3) *Entia per se* mogą podlegać zmianom substancjalnym, kwalitatywnym i niektórym zmianom mereologicznym (np. rearanżacja części);

(4) Przedmioty potocznego doświadczenia to w większości *entia succesiva*;

(5) *Entia succesiva* to logiczne konstrukcje z przedmiotów mereologicznie stabilnych;

(6) Ścisła identyczność w czasie nie może nigdy zachodzić pomiędzy przedmiotami niestabilnymi – zachodzi ona tylko pomiędzy przedmiotami stabilnymi;

(7) Pomiedzy przedmiotami niestabilnymi może zachodzić jedynie identyczność w sensie luźnym i potocznym, która sprowadza się do relacji sukcesji.

(8) Relacja konstytucji nie może być identycznością;

(9) Relacja kompozycji nie może być identycznością²⁵;

²³ Z tego, że *x* konstytuuje ten sam przedmiot, który konstytuuje *y*, nie wynika, według Chisholma, że *x* jest identyczny z *y*. Szczegółowe uzasadnienie tej tezy można znaleźć w: R. M. Chisholm: *On Metaphysics...*, s. 27-31.

²⁴ Por. R. M. Chisholm: *Mereological Essentialism...*, s. 481.

²⁵ Por. chociażby T. Merricks: *Objects and Persons*. Clarendon Press, Oxford 2001, s. 24. Merricks argumentuje tam przeciw koncepcji kompozycji jako identyczności: jeżeli kompozycja byłaby identycznością, to – na podstawie tezy Barcan-Kripke o koniecznościowym statusie identyczności – należałoby uznać mereologiczny esencjalizm. Ponieważ jednak mereologiczny esencjalizm jest fałszywy (przesłanka zdroworozsądkowa), to kompozycja nie jest identycznością. Zarzut ten oczywiście nie dotyka (ME), ponieważ z (ME) nie wynika logicznie teza, że kompozycja jest identycznością, co więcej – w obrębie (ME) kwestionuje się tę tezę. Merricks odrzuca (ME) bez dowodu.

(10) Konstytucja nie jest kompozycją;

(11) Przedmioty *per se* nie mogą ze sobą koincydować czasoprzestrzennie²⁶.

Przy tak dobranym aparacie formalnym wyjaśnienie problemów związanych z zachowaniem identyczności przez przedmioty trwające i zmieniające się w czasie jest niezwykle proste. Jeżeli chodzi o *entia successiva*, to żaden z tych przedmiotów nie jest w ścisłym i filozoficznym sensie identyczny z jakimkolwiek innym *ens successivum* poza sobą samym. Przykładowo mój samochód w chwili t_1 nie jest ściśle identyczny z moim samochodem w chwili t_2 , ponieważ w obu tych chwilach samochód posiada różne części²⁷. Jednak samochód ten w chwili t_2 jest *samocho-do-sukcesorem* samochodu w chwili t_1 i dlatego oba te przedmioty są identyczne jedynie w sensie luźnym i potocznym²⁸. Z kolei przedmioty, które konstytuują (*do duty for it, stand in for it*) samochód w tych różnych chwilach (poglądowo za takie możemy uznać np. silnik, karoserię, koła itd., chociaż *de facto* one również są bytami niestabilnymi) szczygą się identycznością numeryczną *sensu stricto*.

Co do problemu koincydencji czasoprzestrzennej przedmiotów, to sprawa wygląda podobnie. Żadne *entia per se* nie mogą ze sobą koincydować czasoprzestrzennie. Możliwa jest wszakże częściowa koincydencja jakiegoś przedmiotu stabilnego oraz przedmiotu sukcesywnego (który jest przez ten pierwszy konstytuowany). Jeżeli, dajmy na to, pewne *entia per se* konstytuują mój samochód w danej chwili, to w tejże chwili koincydują one czasoprzestrzennie z moim samochodem. Nie mogą one jednak koincydować z nim ściśle, ponieważ różne *entia per se* koincydują z nim zarówno w danej, jak i w innych chwilach.

Obrona przedstawionej kategoryzacji. Najczęstszym zarzutem podnoszonym przeciw (ME) jest okoliczność, że skrajnie rozmija się on ze zdrowym rozsądkiem. Zauważa się, że stanowisko Chisholma jest niewiarygodne, ponieważ doświadczenie poucza nas, że przedmioty tracą i nabywają części nie zaprzestając tym samym swego istnienia w czasie. Według adwersarzy (ME) nie do pomyślenia jest sytuacja, w której po obcięciu paznokcia (zmiana mereologiczna) człowiek przestawałby istnieć. To samo dotyczy również

²⁶ Twierdzenie to jest całkowicie zrozumiałe w świetle twierdzeń (ME) na temat konstytucji i bezpośredniej sukcesji.

²⁷ Części samochodu są jego częściami w sensie tylko luźnym i potocznym, czyli nie mogą być jego częściami właściwymi.

²⁸ Potoczną identyczność można opisać następująco: jeżeli x w chwili t_1 jest identyczny z y w chwili t_2 , ale y w chwili t_2 nie ma wszystkich tych samych części, co x w chwili t_1 , to x w chwili t_1 jest identyczny z y w chwili t_2 jedynie w sensie luźnym i potocznym.

wytworów: kradzież koła z samochodu nie powoduje przecież zniszczenia samochodu.

Zwolennik (ME) mógłby odpowiedzieć na ten zarzut następująco. Po pierwsze, zdrowy rozsądek jest instancją, która doskonale nadaje się do rozwiązywania różnych problemów życiowych (np. co zrobić, by nie dać się okraść, albo – w jaki sposób ugotować smaczny obiad)²⁹, ale nie może być odpowiednim narzędziem (a tym bardziej kryterium) rozstrzygania zagadnień metafizycznych. Jeżeli analizy metafizyczne są niezgodne z tzw. zdrowym rozsądkiem – tym gorzej dla zdrowego rozsądku! Czyż nowoczesna nauka nie daje nam notorycznie powodów do tego, by zdrowy rozsądek «odłożyć do lamusa»? Po drugie, argument ze zdrowego rozsądku dopóty wydaje się zasadny, dopóki operujemy pojęciem 'przedmiotu' skrojonego na jego miarę. Biorąc sobie do serca maksymę Whiteheada – *seek simplicity and distrust it*³⁰ – można przecież dokonać odpowiedniej rewizji tegoż pojęcia i uwolnić się od zwodniczego przekonania, że ludzie, samochody i inne przedmioty potocznego doświadczenia są «pełnokrwistymi» przedmiotami. Można uznać je za «pół-przedmioty» lub przedmioty «sezonowe» (*part-time objects*). Właściwymi przedmiotami byłyby w tym wypadku obiekty (*entia per se*), które niczym nie przypominają tych wcześniejszych. Po trzecie, tzw. zdrowy rozsądek nie stanowi ani jakiegś wyraźnej doktryny metafizycznej, ani spójnego systemu twierdzeń w jakimkolwiek sensie. Nie może on zatem być rzeczywistą konkurencją wobec (ME).

Kolejny zarzut wobec (ME) jest związany ze wspomnianymi właśnie przedmiotami. Czym bowiem miałyby być przedmioty stabilne? Czy chodzi tu o przedmioty mereologicznie proste, czy też o jakieś «egzotyczne» przedmioty złożone? Czy ich natura jest materialna (atomy Demokryta), czy też duchowa (monady Leibniza)? Przeciwnik koncepcji Chisholma wydaje się odnosić na polu tych pytań całkowite zwycięstwo, ponieważ adherenci (ME) nie potrafią dostarczyć wyraźnych przykładów takich obiektów. Sądzę, że jest to pochopny werdykt. Otóż pomimo tego, iż zwolennik (ME) miałby poważne kłopoty ze wskazaniem kategorii przedmiotów stabilnych, to mógłby on wskazać pewne przykłady przedmiotów należących do różnych kategorii, a spełniających jednak warunki esencjalizmu dla przedmiotów stabilnych. Weźmy zbiory w sensie mnogościowym. Otóż jeżeli mamy do czynienia ze zbiorem wszystkich liczb parzystych (zakładam, że istnieje tylko jeden taki zbiór), to liczba 2 jest nie tylko elementem tego zbioru, ale również jest tak, że zbiór wszystkich liczb parzystych z konieczności zawiera liczbę 2 jako swój element. Innymi słowy, gdyby liczba 2 nie należała do

²⁹ Por. P. van Inwagen: *Material Beings*. Cornell University Press, Ithaca 1990, s. 103. Należy wyraźnie zaznaczyć, że van Inwagen jest zdeklarowanym przeciwnikiem (ME).

³⁰ Zob. N. A. Whitehead: *The Concept of Nature*. Cambridge University Press, Cambridge 1920, s. 163.

zbioru wszystkich liczb parzystych, to zbiór ten nie mógłby być zbiorem wszystkich liczb parzystych. Weźmy inny przykład – cząsteczkę wody. Otóż każda poszczególna cząsteczka wody posiada jeden atom tlenu z konieczności, tzn. gdyby przestała posiadać ten atom, przestałaby też być cząsteczką wody. Nie chcę oczywiście przez te przykłady sugerować, że *entia per se* to przedmioty abstrakcyjne i molekuły. Chcę jedynie pokazać, że istnieją przedmioty spełniające aksjomatykę (ME)³¹. Moim zdaniem, do roli takich przedmiotów aspirują z powodzeniem «bezbarwne» przedmioty w sensie *Traktatu* Wittgensteina³². To, że podział na *entia per se* i *entia successiva* nie pokrywa się z kategoriami zdrowego rozsądku lub potocznego doświadczenia, jest i powinno być dla metafizyka kwestią drugorzędną, jeżeli nie kompletnie nieistotną. Język doktryny mereologicznego esencjalizmu jest przecież radykalną parafrazą języka potocznego – stąd też nie należy się zbytnio dziwić, że ontologia (ME) nie pokrywa się z potocznym obrazem rzeczywistości.

Zgłasza się też zarzut – związany częściowo z powyższymi – że kwalifikując przedmioty potocznego doświadczenia jako *entia successiva*, Chisholm odmawia im realnego statusu, a co za tym idzie – realnego statusu charakterowi ich trwania w czasie. Faktycznie, przedmioty niestabilne jako konstrukcje logiczne trwają w czasie inaczej niż *entia per se*. Trwanie w czasie konstrukcji logicznych jest oparte na relacji bezpośredniej sukcesji i konstytucji, podczas gdy przedmioty stabilne trwają w czasie *simpliciter*. Krytycy Chisholma twierdzą więc, że persystencja przedmiotów niestabilnych nie jest persystencją z «prawdziwego zdarzenia»³³. Obrońca (ME) mógłby w tym miejscu replikować następująco. Otóż – pomimo różnic w bytowej zależności oraz trwaniu w czasie – zarówno *entia per se*, jak i *entia successiva* są równie realne, a persystencja tych drugich zachodzi obiektywnie i w pełnym tego słowa znaczeniu. Chisholm – w przeciwieństwie np. do Petera van Inwagena i Trentona Merricksa – nie kwestionuje istnienia przedmiotów potocznego doświadczenia. (ME), w związku z tym nie domaga się również sugerowanej przez niektórych reformy języka: nie jest bowiem tak, że właściwymi referencjami wyrażen językowych powinny być jedynie *entia per se*. Nie jest zatem tak – jak to sugeruje Peter Simons³⁴ – że, według esencjalizmu, żyjemy w jakimś językowym «grzechu pierworodnym», w przeciwieństwie bowiem np. do reizmu Kotarbińskiego (ME) nie posiada osobnej semantycznej doktryny. Brak takiej doktryny jest rzeczywiście mankamentem (ME),

³¹ Niektóre z nich to *entia neccessaria*. Por. R. M. Chisholm: *Ontologically Dependent Entities*. "Philosophy and Phenomenological Research" 54 (1994), s. 499-507.

³² Por. L. Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 2002, s. 7.

³³ Por. Th. Sider: *Four-Dimensionalism...*, s. 184-186.

³⁴ Por. P. Simons: *Parts...*, s. 195.

z drugiej jednak strony nie widać powodu, by ewentualna semantyka esencjalizmu była restrykcyjna (na wzór reizmu) wobec języka potocznego.

Zarzuca się koncepcji Chisholma, że wprowadza ona *de facto* dwa rodzaje identyczności: identyczność w ścisłym sensie (filozoficzną) oraz identyczność w sensie luźnym (potoczną). Jest to oczywiście nieporozumienie. Numeryczna identyczność może być tylko jedna i absolutna – to, co w doktrynie Chisholma określa się mianem identyczności luźnej, nie jest identycznością *sensu stricto*, lecz odpowiada w mowie potocznej sukcesji, podobieństwu lub ciągłości czasoprzestrzennej. Używając inkryminowanych wyrażen Chisholm odwoływał się do koncepcji biskupa Josepha Butlera, który jako jeden z pierwszych myślicieli dostrzegł potrzebę odróżnienia dwóch znaczeń terminu 'identyczność'³⁵.

Na poważne wątpliwości natykamy się w obrębie (ME) w związku z pojęciem osoby. Zakładając, że osoby są indywidualnymi substancjami³⁶, Chisholm musi konsekwentnie uznać, że nie mogą one tracić swoich części. Jako przedmioty mereologicznie stabilne nie mogą być one zatem identyczne z ciałami materialnymi. Co może znaczyć teza, że osoby nie są identyczne z ciałami? Pierwsza z możliwości jest taka, że owa nieidentyczność polega na tym, że dana osoba jest *de facto* identyczna z wieloma ciałami, nie zaś z jednym ciałem. Druga możliwość jest taka, że nieidentyczność polega na tym, że dana osoba jest identyczna jedynie z pewną częścią ciała, nie zaś z całym ciałem (np. możemy *in effectu* dojść – za Peterem Ungerem³⁷ – do nieoczekiwanego wniosku, że pojedynczy atom – jako część ciała jakiejś osoby – jest właśnie tą osobą)³⁸. Trzecia zaś możliwość sprowadza się do konstatacji, iż rzeczona nieidentyczność polega na tym, że dana osoba jest identyczna z czymś, co nie jest ani agregatem (kolekcją) wielu ciał, ani jakkolwiek częścią jakiegokolwiek ciała czy też agregatu ciał. Owa trzecia możliwość otwiera z kolei co najmniej trzy drogi interpretacji dla pojęcia

³⁵ Por. J. Butler: *Of Personal Identity*, w: S. Halifax (red.): *The Analogy of Religion*. Oxford University Press, Oxford 1849, s. 305. Analizy Butlerowskiego rozróżnienia można znaleźć również w: D. Baxter: *Identity in the Loose and Popular Sense*. "Mind" 97 (1988), s. 575-582; R. M. Chisholm: *The Loose and Popular and the Strict and Philosophical Senses of Identity*, w: N. S. Care, R. H. Grimm (red.): *Perception and Identity*. Case Western Reserve University Press, Cleveland 1969, s. 82-106; tegoż: *On Metaphysics...*, s. 19-41.

³⁶ Chisholm podaje następującą definicję indywidualnej substancji: *x* jest substancją indywidualną =*df* jeżeli *x* ma części, to dla każdego *y*, jeżeli *y* jest częścią właściwą *x*, to *x* jest z konieczności takie, że *y* jest częścią właściwą *x* (por. R. M. Chisholm: *On Metaphysics...*, s. 93).

³⁷ Por. P. Unger: *There Are No Ordinary Things*. "Synthese" 41 (1979), s. 117-154; tegoż: *I Do Not Exist*, w: G. F. MacDonald (red.): *Perception and Identity: Essays Presented to A. J. Ayer with His Replies to Them*. Macmillan, New York 1979, s. 235-251; tegoż: *Skepticism and Nihilism*. "Noûs" 14 (1980), s. 517-545.

³⁸ Por. M. J. Loux: *Metaphysics. A Contemporary Introduction*. Routledge, London-New York 1998, s. 227.

'osoby'. Według pierwszej z nich osoby nie mogą być przedmiotami materialnymi – mogą one być jedynie przedmiotami duchowymi, monadami w sensie Leibniza³⁹. Według drugiej z nich osoby są «bezbarwnymi» przedmiotami w sensie Wittgensteina⁴⁰, wobec których dystynkcja 'materialne/duchowe' ulega całkowitemu zawieszeniu. Trzecia interpretacja redukuje pojęcie osoby do pojęcia 'haecceitas' (indywidualnej istoty); według niej bycie osobą to po prostu bycie identycznym z kimś w szczególności (np. Jan jest osobą =_{df} [$\lambda x: x = \text{Jan}$]_{Jan})⁴¹. W każdym razie mamy do dyspozycji co najmniej pięć interpretacji tezy o nieidentyczności osób i ciał: dwie materialistyczne i trzy – *cum grano salis* – niematerialistyczne. Sam skłaniałbym się z wieloma zastrzeżeniami do «opcji Wittgensteinowskiej».

Jednym z najcięższych zarzutów przeciw (ME) jest uwaga, że doktryna ta jednoznacznie (na gruncie wstępnych definicji) przesądza, iż relacja kompozycji ma charakter mereologiczny. Tymczasem istnieją powody, by przypuszczać, że *entia composita* nie są po prostu mereologicznymi sumami czy fuzjami jakichś przedmiotów, zaś części kompozycyjne nie są częściami w mereologicznym sensie⁴². Gdyby tak rzeczywiście było, to naruszałoby to założenia całego systemu Chisholma. Przyznaję, że nie dysponuję żadną odpowiedzią na ten zarzut.

Broniąc (ME) można wskazać na korzyści, które ta doktryna ze sobą przynosi. Wymienienie tych korzyści z oczywistych względów nie jest właściwą argumentacją, pozwala jednak sprawiedliwiej spojrzeć na koncepcję Chisholma.

Otóż, po pierwsze, niezaprzeczalną zaletą (ME) jest okoliczność, że w sposób elegancki i jednoznaczny rozwiązuje wszystkie klasyczne paradoksy związane z: a) identycznością przedmiotów zmieniających się w czasie („statek Tezeusza”); b) koincydencją czasoprzestrzenną przedmiotów („kot Tibbles”, „pomnik i glina”). Rozwiązania paradoksów są w każdym przypadku negatywne, dlatego że przedmioty w nich rozważane są przedmiotami mereologicznie niestabilnymi.

Drugą zaletą (ME) jest fakt, iż koncepcja ta unika zarzutu ontycznej nieostrości. Na zarzut ten narażone są prawie wszystkie koncepcje ontologiczne, które odpowiadają na van Inwagena tzw. szczególne pytanie o kom-

³⁹ Na ten temat por. R. M. Chisholm: *On Metaphysics...*, s. 119-128.

⁴⁰ Por. L. Wittgenstein: *Tractatus...*, s. 7.

⁴¹ Należy zwrócić uwagę na groźbę błędnego koła w przypadku takiej definicji.

⁴² Argumentację na rzecz takiego stanowiska przytacza chociażby E. J. Lowe (por. tegoż: *The Possibility...*, s. 164). Słabością tej argumentacji jest to, iż przyjmuje ona jako założenie tezę, że przedmioty złożone mogą przetrwać utratę swych części. W doktrynie Chisholma prawdziwość tej tezy ma być rozstrzygnięta dopiero na gruncie przyjętego systemu aksjomatycznego.

pozycję (*The Special Composition Question*)⁴³ – kwestionują zasadę nierestrykcyjnej mereologicznej kompozycji. Otóż, pomimo tego, iż (ME) odrzuca wspomnianą zasadę, nie jest narażony na zarzut nieostrości⁴⁴. Dzieje się tak dlatego, że w ramach (ME) jest zawsze wyraźnie i jednoznacznie określone, czy kompozycja zachodzi, czy nie.

Trzecią zaletą (ME) jest okoliczność, iż – pomimo radykalności i skrajnej nieintuicyjności wielu rozwiązań – udaje się w ramach tej doktryny zachować: a) klasyczne, absolutystyczne rozumienie identyczności; b) realność przedmiotów potocznego doświadczenia; c) niesprzeczność z informacjami dostarczonymi przez naukowy obraz świata (słaba adekwatność fizykałna ontologii).

Do zalet (ME) należy zaliczyć również to, że jest on neutralny wobec sporu eternalizm – prezentyzm oraz że w jego obrębie udaje się powiązać rzekomo niekompatybilne ze sobą tendencje powstające na kanwie sporu endurantyzm – perdurantyzm. O ile bowiem *entia per se* to typowe obiekty endurujące, o tyle *entia successiva* zbliżają się do przedmiotów metafizycznie faworyzowanych przez 4D-izm (*four-dimensionalism*).

Zakończenie – co dalej z esencjalizmem? Sądę, że właściwa obrona (ME), a zatem również zaproponowanej kategoryzacji przedmiotów, nie może sprowadzać się wyłącznie do sprawnych odpowiedzi na zarzuty oraz do argumentów *ex post* – należałoby oprócz tego zaproponować jakieś *sui generis* pozytywne argumenty na rzecz bronionej koncepcji. Jest to o tyle istotne, że *onus probandi* leży w tym wypadku raczej po stronie (ME) – esencjalizm występuje tu bowiem z radykalną rewizją potocznego obrazu rzeczywistości. Jedną ze strategii jest (wskazane wcześniej) poszukiwanie przykładów przedmiotów spełniających zasadę esencjalizmu. To jednak za mało. Strategia ta bowiem ma jedynie częściowy (indukcyjny) charakter i nie może służyć jako procedura uzasadniająca esencjalistyczny obraz rzeczywistości. Inną strategią byłoby dostarczenie jakiegoś argumentu o charakterze ogólnym. Pewną metodologiczną trudność stanowi tu okoliczność, że zasada (ME) sformułowana jest w postaci aksjomatu (A3) i jako taka nie

⁴³ Por. P. van Inwagen: *Material Beings...*, s. 30-31.

⁴⁴ Zarzut ten powstaje w związku z argumentacją na rzecz nierestrykcyjnej mereologicznej kompozycji. Wygląda ona w dużym skrócie następująco. Jeżeli nierestrykcyjna mereologiczna kompozycja byłaby fałszywa, to nie każdy zbiór przedmiotów posiadałby fuzję. Jeżeli nie każdy zbiór posiadałby fuzję, to musiałaby istnieć jakaś restrykcja w kompozycjach. Jednakże ewentualna restrykcja w kompozycjach mogłaby być jedynie nieostra. To jednak jest niedopuszczalne, ponieważ gdyby restrykcja była nieostra, to to, czy kompozycja zachodzi, czy nie, byłoby również nieostre. Zatem każdy zbiór ma fuzję (por. Th. Sider: *Four-Dimensionalism...*, s. 121-139). Według esencjalisty argumentacja ta jest niegroźna, ponieważ (ME) zasadnie odrzuca w tym wywodzie przesłankę głoszącą, że każda restrykcja jest nieostra.

wymaga od strony formalnej uzasadnienia. Jednakże pragmatyczny wymóg dostarczenia jakiegoś ogólnego argumentu na rzecz inkryminowanej zasady wydaje się być całkowicie na miejscu.

Zwolennik (ME) mógłby zatem pokusić się o taki argument, tj. mógłby dostarczyć odpowiedzi na pytanie, dlaczego należy w ogóle przyjmować tak kontrowersyjną zasadę, jak (A3). Zadanie to zdaje się jednak przerastać możliwości adherentów (ME)⁴⁵. Co więcej, wydaje mi się, że możliwość dostarczenia takiego argumentu jest w ogóle wysoce nieprawdopodobna. Sytuacja esencjalizmu nie jest zresztą w tym wypadku niczym szczególnym – (ME) bowiem dzieli los wszystkich ambitnych i dalekosiężnych teorii metafizycznych⁴⁶.

W tej sytuacji rozsądną rzeczą byłoby jakieś osłabienie aksjomatu (A3) – być może wtedy odpowiednia procedura uzasadniająca byłaby bardziej prawdopodobna. Niestety, osłabienie tej newralgicznej tezy doprowadziłoby natychmiast do określonych eksplanacyjnych komplikacji. Po pierwsze, każde osłabienie (A3) powodowałoby utratę sił wyjaśniających (ME) w odniesieniu do paradoksów dotyczących identyczności, zmiany i czasoprzestrzennej koincydencji. Po drugie, doprowadziłoby ono do sytuacji, w której zarzut z ontycznej nieostrości nabrałby waloru wobec (ME). W obu przypadkach byłaby to klęska (ME). W każdym razie wydaje mi się, że dla (ME) nie istnieje jakieś optymalne rozwiązanie: albo (ME) jest radykalny, elegancki i nieuzasadniony, albo (ME) jest liberalny, częściowo uzasadniony, ale skomplikowany i pozbawiony mocy eksplanacyjnych.

Pewnym niedoskonałym zresztą rozwiązaniem podniesionej tu kwestii mogłoby być dla zwolenników (ME) ograniczenie zakresu obowiązywalności aksjomatyki Chisholma do określonej kategorii przedmiotów. By uniknąć kołowacizny w proponowanej procedurze, należałoby ontologiczną kategoryzację wszystkich przedmiotów przeprowadzić niezależnie od wspomnianej aksjomatyki. Gdyby udało się to osiągnąć, można by – modyfikując zasięg kwantyfikatorów względem zmiennej *y* w formułach – zasady (ME) zastosować np. tylko do kategorii przedmiotów perdurujących (przedmiotów *qua occurrents*), tzn. przedmiotów posiadających różne części czasowe w różnych chwilach swojego trwania⁴⁷. Można by też postąpić odwrotnie, tj.

⁴⁵ Pewien argument o ogólnym charakterze (*The Entia Successiva Argument*) pojawia się u D. W. Zimmermana (por. tegoż: *Material People...*, s. 491-526. W tej kwestii por. również R. M. Chisholm: *Person and Object...*, s. 104-113).

⁴⁶ Przykładowo podobne kłopoty ma reista z uzasadnieniem naczelnej tezy reizmu ontologicznego (por. w tym względzie np. M. Przełęcki: *Argumentacja reisty*, „Studia Filozoficzne” 5/1984, s. 5-22).

⁴⁷ Por. niektóre fragmenty prac: P. Simons: *Parts...*; tegoż: *Coincidence of Things of a Kind*. „Mind” 94 (1985), s. 70-75; tegoż. *On Being Spread Out in Time: Temporal Parts and the Problem of Change*, w: W. Spohn, B. C. van Fraassen, and B. Skyrms (red.): *Existence and Explanation: Essays in Honor of Karel Lambert*. Kluwer, Dordrecht 1991, s. 131-147; tegoż: *Particulars in Particular Clothing*. Three

zastosować (ME) jedynie do przedmiotów endurujących (przedmiotów *qua continuants*), tzn. przedmiotów, które – nie posiadając części czasowych – trwają w czasie będąc 'całkowicie obecne',⁴⁸ w każdej chwili swego trwania. Można by też ostatecznie – na wzór biskupa Butlera – (ME) zastosować tylko i wyłącznie do pewnej wysoce ekskluzywnej grupy przedmiotów, np. do osób ludzkich. Mogliby tak postąpić szczególnie ci, którzy w filozoficznych rozważaniach nad człowiekiem mają wyraźnie niematerialistyczne inklinacje. W takim wypadku musieliby oni oczywiście przystać na kontrowersyjną tezę, że osoby ludzkie (*entia per se*) nie są identyczne z ludzkimi organizmami (*entia successiva*).

Summary

The considerations presented in the paper are an attempt to revitalise the Chisholmian categorisation of objects via *entia per se* and *entia successiva*. The paper contains a critical survey of the theory of mereological essentialism: it deals with some important arguments against it and answers as well. The author tries to show that in defence of the categorisation in question the applicability of the doctrine of mereological essentialism must be somehow limited. He suggests that the best way to preserve a relevance of the above categorisation is to restrict theses of mereological essentialism either only to objects *qua occurrents* or only to objects *qua continuants* or only to persons.

Trope Theories of Substance. "Philosophy and Phenomenological Research" 54 (1994), s. 553-576; tegoż: *Continuants and Occurrents*. "The Aristotelian Society", supp. vol. 74 (2000), s. 59-75; tegoż: *How to Exist at Time When You Have No Temporal Parts*. "The Monist" 83 (2000), s. 419-436; tegoż: *Identity Through Time and Trope Bundles*. "Topoi" 19 (2000), s. 147-155; tegoż: *The Universe*. "Ratio" 16 (2003), s. 237-250.

⁴⁸ Por. T. M. Crisp, D. P. Smith: 'Wholly Present' Defined. "Philosophy and Phenomenological Research" [w przygotowaniu].

MARIA KUŚ

Akademia Pedagogiczna w Krakowie

WSPÓLNE ELEMENTY POZNAWCZE MYŚLOWEGO ORAZ JĘZYKOWEGO PRZETWARZANIA INFORMACJI

Wprowadzenie. Zdolność posługiwania się językiem oraz zdolność myślowego opracowywania informacji stanowią właściwości specyficzne dla człowieka umożliwiające mu poznawanie świata. Psychologów od dawna interesowały relacje i wzajemne oddziaływania, jakie kształtują się pomiędzy tymi dwoma sprawnościami w procesie ich rozwoju oraz ich funkcjonowania. W ostatnich trzech dziesięcioleciach w obszarze psychologii i psycholingwistyki zaistniały trzy odmienne koncepcje dotyczące tych relacji. Ich przedstawiciele głoszą odpowiednio, że: a) język i myślenie to niezależne od siebie zdolności poznawcze (np. Chomsky, 1965/1982; 1980; 1995 za: Kurcz, 2000); b) język i myślenie stanowią komponenty jednego, zintegrowanego systemu poznawczego (np. Bransford i inni, 1972; Barclay, 1973); oraz c) język i myślenie stanowią różne, lecz wzajemnie warunkujące się systemy poznawcze (np. Johnson-Laird, 1983; van Dijk i Kintsch, 1983). Z badań realizowanych w minionym trzydziestoleciu w ramach psychologii poznawczej wynika, że te dwie, istotne sprawności poznawcze, jakimi są zdolność do posługiwania się językiem oraz myślenie, postrzegane są coraz wyraźniej jako pozostające we wzajemnych interakcyjnych oddziaływaniach. W artykule poddano analizie podobieństwa i różnice, jakie zachodzą pomiędzy zdolnością posługiwania się językiem oraz zdolnością myślenia, w odniesieniu do procesów, jakie są aktywizowane w czasie posługiwania się tymi sprawnościami, natury wiedzy, w oparciu o którą procesy te są realizowane, sposobu posługiwania się językiem w procesie komunikowania pojęć oraz takiego sposobu reprezentowania wiedzy w umyśle, który wspomagałby realizację zarówno procesów myślenia, jak i komunikacji językowej.

W artykule pominięte zostały liczne interesujące rozważania i badania dotyczące opisywanych zagadnień, podejmowane w opisywanym okresie. Ograniczono się w nim do zaprezentowania stanowisk najbardziej reprezentatywnych i nadal aktualnych w dyskusji dotyczącej wzajemnych relacji, jakie kształtują się pomiędzy dwoma fundamentalnymi kompetencjami poznawczymi człowieka.

Procesy wnioskowania aktywizowane podczas myślenia oraz posługiwania się językiem. Z badań podejmowanych w sytuacjach rozwiązywania problemów (np. Ericson i Simon, 1980, 1984) wynika, że w procesach myślowych angażowanych w tego rodzaju sytuacjach, współwystępują procesy wnioskowania zarówno indukcyjnej, jak też dedukcyjnej natury. Są to

procesy mające charakter bardzo ogólny, uniwersalny (ang. *general purpose processes*'), ponieważ bywają aktywizowane w różnych sytuacjach wymagających myślenia. Dostrzegamy je, na przykład, w procesach myślenia aktywizowanych w sytuacjach wyprowadzania nowej konkluzji z przesłanek rozumowania. Współwystępowanie procesów indukcji oraz dedukcji obserwujemy również w procesie rozumienia świata wyrażonego w formie językowej wówczas, gdy aktywizowane są procesy wnioskowania lingwistycznego, takie jak: wnioskowanie łączące (ang. *bridging inferences*) lub opracowujące (ang. *elaborations*) (np. McKoon, Ratcliff, 1980; Singer, 1980). Wydaje się, że te inferencyjne procesy indukcji oraz dedukcji pełnią dwie, odmienne funkcje w procesach myślenia. Jedna z tych funkcji zaznacza się w czasie przetwarzania sygnałów napływających do systemu poznawczego z otoczenia w informacje i identyfikowaniu tych informacji, oraz w czasie odzyskiwania informacji przechowywanych w zasobach pamięci długotrwałej człowieka myślącego w tym celu, aby można było np. skonstruować przesłanki argumentu procesu rozumowania.

Okazuje się, że w procesie identyfikowania informacji napływających z otoczenia, jak też w czasie aktywizowania informacji zawartych w zasobach pamięci długotrwałej, angażowane mogą być zarówno procesy natury indukcyjnej, jak też dedukcyjnej, chociaż ostatecznie dane istotne dla procesu myślenia w tego typu sytuacji derywowane są z procesów natury dedukcyjnej. Druga funkcja procesów wnioskowania polega na dokonywaniu pewnych operacji (przekształceń) na przesłankach rozumowania wygenerowanych już wcześniej, w celu wyprowadzenia z nich logicznej konkluzji rozumowania. W tym celu aktywizowane są procesy wnioskowania dedukcyjnego i w odniesieniu do tego rodzaju wnioskowania, stosowany bywa termin *procesy operacyjne* (np. Clark, 1969). Dwie, wymienione powyżej, istotne funkcje procesów wnioskowania ujawniają się zarówno w czasie realizacji procesów przetwarzania informacji językowych, jak i w procesach myślowych pojmowanych jako proces przetwarzania (opracowywania) informacji dotyczących świata. Ponadto, wspomniane powyżej procesy wnioskowania mogą być realizowane zarówno w świadomy, jak też w nieświadomy sposób. Przetwarzanie sygnałów napływających ze świata w informacje i rozpoznawanie tych informacji, jak też przypominanie sobie informacji zawartych w zasobach pamięci długotrwałej, są to równoległe aktywizowane procesy poznawcze, które realizowane są w sposób nieświadomy, podczas gdy procesy operacyjne (czyli procesy dedukcyjnego opracowywania informacji pozyskanych ze świata oraz z zasobów pamięci długotrwałej), funkcjonują w sposób seryjny i mogą mieć zarówno świadomy, jak też nieświadomy, charakter (Erikson, Simon, 1980; 1984). A zatem, zarówno w procesach operowania informacjami natury językowej, jak też w procesie myślenia

pojęciowego, korzystamy zarówno ze świadomie, jak i nieświadomie przebiegających procesów indukcyjnego oraz dedukcyjnego wnioskowania. Oznacza to, że zarówno wówczas gdy posługujemy się językiem, jak i w trakcie myślenia, korzystamy w analogiczny sposób z procesów mających charakter uniwersalny (ang. *general purpose processes*), jakimi są procesy wnioskowania indukcyjnego oraz dedukcyjnego

Natura wiedzy aktywowanej w czasie myślenia oraz posługiwania się językiem. Podczas gdy procesy indukcji i dedukcji mają ogólny, uniwersalny charakter i aktywowane są w rozmaitych sytuacjach, zasoby naszej wiedzy dotyczą dziedzin szczegółowych. W procesie przetwarzania informacji językowych (np. w czasie recepcji wypowiedzi językowej lub odczytywania tekstu), korzystamy z wiedzy dotyczącej specyficznej dziedziny rzeczywistości, jaką jest język. Specyfika wiedzy językowej stanowi o tym, co odróżnia procesy przetwarzania informacji natury językowej od procesów myślenia w zakresie innych, niż sam język, dziedzin wiedzy. Wiedza szczegółowa, dotycząca określonych dziedzin rzeczywistości, narasta wraz z nabywaniem przez jednostkę doświadczeń w zakresie tych dziedzin. Podstawowa różnica w sposobach rozwiązywania tego samego problemu, jaką obserwujemy pomiędzy nowicjuszami a ekspertami w zakresie określonej dziedziny wiedzy polega na tym, że nowicjusze stosują procesy natury ogólnej, czyli procesy wnioskowania indukcyjnego oraz dedukcyjnego, w czasie realizowania operacji umysłowych na prostych, nieskomplikowanych pojęciach, podczas gdy eksperci odwołują się do tego rodzaju procesów wnioskowania wówczas, gdy działają na coraz to bardziej złożonych i wzajemnie powiązanych pojęciach (Ericson i Simon, 1984; Sternberg, 2001). Osoby dorosłe bywają zazwyczaj ekspertami w zakresie języka. Odwołują się one do bardzo złożonej, specyficznej wiedzy językowej wówczas, gdy dokonują gramatycznego rozbioru zdania po to, aby odsłonić znaczenie tego zdania. Zarazem jednak dorośli użytkownicy języka mogą być nowicjuszami w zakresie tematu, jaki został zaprezentowany w tekście lub w dyskursie. Należy jednak sądzić, że doświadczenie nabyte przez dorosłych w zakresie posługiwania się językiem ułatwia im operowanie pojęciami z obszaru innych, niż czysto językowa, dziedzin wiedzy. Z kolei zasób zdobytych doświadczeń dotyczących szczegółowej dziedziny rzeczywistości (wiedzy) analizowanej w danym momencie, ułatwia analizującemu konstruowanie w umyśle lingwistycznej reprezentacji zdania, czy też ułatwia mu budowanie umysłowego modelu sytuacji opisanej w tym zdaniu. A zatem język, pojmowany jako zasób specyficznej wiedzy językowej, może mieć różne zastosowania w obszarach różnych dyscyplin wiedzy szczegółowej. Zważywszy fakt, że język stosowany bywa również do komunikowania pojęć z obszaru

innych, niż czysto językowa dziedzin wiedzy widzimy, że w języku zawarta jest również wiedza pozajęzykowa, czyli wiedza dotycząca świata.

Wydaje się, że właśnie ta funkcja języka, która realizowana jest w procesie komunikowania pojęć z zakresu innych obszarów wiedzy niż sam język, odsłania się nade wszystko w czasie budowania umysłowej reprezentacji informacji dotyczących pozajęzykowych dziedzin wiedzy, czyli w procesie budowania umysłowej reprezentacji treści zawartych w wypowiedziach. Treści te reprezentowane są w umyśle w formie sądów. W procesie budowania tej właśnie, propozycjonalnej formy reprezentacji umysłowej, dochodzi do połączenia specyficznej wiedzy lingwistycznej z pojęciami pozostającymi u podstawy znaczenia słów zawartych w zdaniu. A zatem, związek jaki zachodzi pomiędzy językiem a myśleniem, umożliwia przenoszenie myśli za pośrednictwem języka i kształtuje się on pomiędzy słowami a ich znaczeniami. Aktywizacja pojęć pozostających u podstawy znaczenia słów dokonuje się w czasie aktywizowania sieci wiedzy dotyczącej dziedziny rzeczywistości zaprezentowanej w wypowiedzi. Jeśli więc jakieś zdanie orzeka coś np. o ptakach, to słowo „ptak” będzie aktywizowało pojęcie z obszaru wiedzy dotyczącej ptaków.

Sposoby umysłowego reprezentowania wiedzy językowej oraz wiedzy o świecie. W kontekście dotychczas przedstawionych rozważań wydaje się, że dla określenia wzajemnych relacji, jakie kształtują się pomiędzy językiem a myśleniem, istotne wydaje się być rozeznanie *sposobów reprezentowania w umyśle wiedzy dotyczącej świata oraz wiedzy natury językowej*. Taki system reprezentowania wiedzy powinien wspomagać zarówno realizację operacji językowych, jak też myślenia pojęciowego. Wydaje się ponadto, że możliwy do zaakceptowania system umysłowego reprezentowania wiedzy powinien ułatwiać aktywizację zarówno przebiegających równolegle procesów identyfikowania informacji napływających z otoczenia oraz przypominania sobie informacji zawartych w zasobach pamięci długotrwałej, jak też realizowanie serii *procesów operacyjnych* (tj. procesów natury dedukcyjnej), polegających na dokonywaniu operacji umysłowych na informacjach percepcyjnych oraz informacjach pozyskanych z zasobów pamięci. Ponadto, możliwy do przyjęcia system reprezentowania wiedzy w umyśle powinien umożliwiać aktywizowanie oraz realizowanie procesów wnioskowania, zarówno na procesach operowania specyficzną wiedzą językową, jak też operowania wiedzą dotyczącą innych niż język, dziedzin rzeczywistości. Spośród proponowanych obecnie w literaturze, różnych systemów reprezentowania wiedzy w umyśle, tzw. *system hybrydowy* (np. Kintsch, 1988) wydaje się spełniać wymienione warunki w najpełniejszy sposób. W ramach proponowanego w tym systemie sposobu reprezentowania wiedzy w umyśle, jednostki wiedzy o charakterze symbolicznym magazynowane są w strukturach

równolegle połączonej (tzw. konekcyjnej) siatki wiedzy. Umożliwia to odnośzenie do jednego, wspólnego magazynu wiedzy, zarówno równolegle przebiegających procesów rozpoznawania napływających z otoczenia informacji oraz przypominania ich sobie, jak też serię procesów operacyjnych, czyli procesów opracowywania (przekształcania) tych informacji na drodze wnioskowania. Wydaje się, że korzystanie ze wspólnego dla obydwu rodzajów procesów wnioskowania, tj. wnioskowania dedukcyjnego oraz indukcyjnego, magazynu wiedzy, umożliwia także łączenie w trakcie realizowania procesu budowania umysłowej reprezentacji zdania, wiedzy lingwistycznej z wiedzą nie lingwistyczną, czyli dotyczącą innych niż sam język, dziedzin rzeczywistości.

Procesy indukcyjnego oraz dedukcyjnego wnioskowania aktywizowane w czasie myślenia oraz komunikacji językowej. W realizacji opisywanych procesów poznawczych istotne wydaje się być odróżnienie procesów rozpoznawania informacji, jakie dokonują się na tzw. wejściu sensorycznym do systemu poznawczego oraz procesów wydobywania już posiadanych informacji z zasobów pamięci długotrwałej od tych procesów, które realizowane są na elementach informacji umysłowych w celu wyprowadzenia nowych konkluzji z przesłanek rozumowania. Ten drugi rodzaj procesów umysłowych nazywany jest *procesami operacyjnymi*. O ile procesy rozpoznawania informacji i wydobywania ich z zasobów pamięci długotrwałej zawierają zarówno elementy indukcji, jak i dedukcji, o tyle procesy operowania (działania) na przesłankach rozumowania (czyli wyprowadzania nowych konkluzji z tych przesłanek), mają naturę wyłącznie dedukcyjną. O ile też rozpoznawanie i przypominanie sobie informacji zawartych w przesłankach rozumowania nie wymaga udziału języka w ich realizacji, ponieważ przedmioty i sytuacje istniejące w świecie mogą być rozpoznawane bez angażowania języka w proces ich rozpoznawania, o tyle język czyni użytek z procesów identyfikowania przedmiotów i przypominania ich sobie w procesie generowania umysłowej reprezentacji tzw. lingwistycznego wejścia. A zatem, jeśli rozważamy procesy myślenia w ich relacji do procesów przetwarzania informacji językowych to widzimy, że operacje umysłowe zależą od procesów lingwistycznych wtedy, kiedy konstruujemy w umyśle struktury reprezentacji wiedzy o świecie, na których to reprezentacjach dokonujemy dalszych operacji umysłowych.

Jeśli chodzi o proces identyfikowania danych napływających z otoczenia oraz przypominania sobie informacji zawartych w zasobach pamięci długotrwałej, to procesy te mają, z natury swej, charakter indukcyjny (niezależnie zresztą od tego, że oryginalne przesłanki dla dedukcyjnych argumentów zawsze mają charakter indukcyjny). A zatem, chociaż konkluzje wywiedzione w sposób dedukcyjny mogą pełnić funkcje przesłanek w dalszym toku

procesów rozumowania, to jednak tego rodzaju konkluzje zależą początkowo od indukcyjnie wygenerowanych przesłanek. I na odwrót, podczas gdy tzw. procesy operacyjne (czyli procesy dedukcyjnego wywodzenia konkluzji z przesłanek), z istoty swej mają naturę dedukcyjną, to jednak „podatne” są one na możliwości popełniania błędów w czasie ich realizowania. Pozornie też wydaje się, że procesy te mogą przejawiać naturę procesów indukcyjnych, ponieważ zależą od takich procesów indukcyjnych, które dostarczają treści dla przesłanek rozumowania. Co więcej, okazuje się, że wnioskowanie indukcyjne może wywierać wpływ na proces myślenia w czasie realizowania sekwencji myślowych o charakterze dedukcyjnym i w ten sposób wzrasta prawdopodobieństwo popełnienia błędu w rozumowaniu (patrz: Oakhill, Johnsohn-Laird, Gamham, 1989).

Wiadomo również, że poprawne rozwiązanie problemów natury logicznej zależy od formy opracowywanych argumentów rozumowania, a nie od ich treści. Nie ma znaczenia w takim procesie to, na ile prawda o przesłankach rozumowania i wynikającej z nich konkluzji może być dyskusyjna. Zarazem jednak, niezależnie od tego, że ludzie mają świadomość swoich zdolności logicznego rozumowania, to jednak - jak to wykazał (Evans i inni, 1983) - często sprawia im trudność ignorowanie (abstrahowanie od) treści przesłanek rozumowania o niskim stopniu prawdopodobieństwa. A zatem, ludzie pomijają zasady logiki wówczas, gdy są niejako „wabieni” przez treść, a nie przez formę argumentów rozumowania. Przejawiają też skłonność do interpretowania przesłanek rozumowania w sposób, który jest spójny z ich własnymi przekonaniami dotyczącymi świata. Ponadto, prawdziwe konkluzje rozumowania akceptowane są przez nas niechętnie wówczas, gdy wydają się nam one mało wiarygodne (Henie, 1962, za: Oakhill, i inni, 1989). Jesteśmy też bardziej skłonni do zaakceptowania prawdziwej konkluzji rozumowania wówczas, gdy potwierdza ona nasze przekonania dotyczące świata (Oakhill, Johnsohn-Laird i Gamham, 1989; Mackiewicz, 2000), a nie wówczas, gdy jest ona efektem logicznego rozumowania. Ten wpływ treści przesłanek na proces i efekty wnioskowania znany jest w logice jako *efekt błędnych przekonań* i wskazuje on na udział procesów indukcji w realizowaniu takich zadań, które tradycyjnie uznawane były za zadania czysto dedukcyjne. Większość teorii rozumowania uznaje tego rodzaju oddziaływania procesów indukcyjnych na sposób realizowania zadań natury dedukcyjnej, chociaż różne teorie czynią to w nieco odmienny sposób. Niezależnie jednak od różnic zachodzących w obszarze tego rodzaju teorii rozumowania [np. syntaktycznych teorii rozumowania (np. Rips, 1983), w odróżnieniu od semantycznych teorii rozumowania (np. Johnson-Laird, 1983), (analiza tych różnic patrz: Kliś, 2001)], to w ramach tego typu teorii przyjmuje się, że indukcyjne procesy rozumowania stanowią pewien element procesu wyprowadzania

logicznej konkluzji z przesłanek w czasie realizacji rozumowania natury dedukcyjnej. Omówione prawidłowości dotyczą procesów przetwarzania informacji odnoszących się do świata.

Jeśli chodzi o procesy przetwarzania informacji natury językowej, to McKoon i Ratcliff (1989) wykazali, że w czasie realizowania procesów wnioskowania lingwistycznego (tzw. *wnioskowania łączącego oraz wnioskowania typu opracowywania informacji* zawartych w tekście), może również zaistnieć współwystępowanie indukcji oraz dedukcji. To równoczesne zaangażowanie procesów indukcji i dedukcji w obydwu wspomnianych rodzajach wnioskowania lingwistycznego, aktywizowanych w czasie rozumienia tekstu lub dyskursu, pozwala wyjaśnić zaobserwowane fakty wskazujące na to, że rozróżnienie pomiędzy wnioskowaniem logicznym a wnioskowaniem pragmatycznym (w tym wypadku wnioskowaniem natury lingwistycznej), nie powoduje istotnych konsekwencji psychologicznych w procesie rozumienia tekstu (np. Singer, 1980). Sperber i Wilson (1987) np. przekonali, że relewancja dyskursu (tj. odpowiedniość tematu dyskursu w stosunku do przedmiotu dyskursu), ustanawiana jest popizez dedukcyjnie wyprowadzone konkluzje, które wywiedzione zostały z indukcyjnie wygenerowanych przesłanek rozumowania. Ostatecznie więc wydaje się, że przesłanki rozumowania lingwistycznego, podobnie jak i przesłanki rozumowania logicznego, mogą być generowane przy zastosowaniu zarówno indukcyjnych, jak i dedukcyjnych procesów wnioskowania.

Podsumowując przedstawione do tej pory rozważania można stwierdzić, że w procesie konstruowania umysłowej reprezentacji zdania, język wydaje się czynić użytek z procesów poznawczych natury ogólnej, jakimi są procesy indukcji oraz dedukcji myślowej. A zatem, procesy indukcji i dedukcji zdają się spełniać analogiczną rolę w procesie posługiwania się językiem, jak i w procesie myślenia. Rola procesów indukcji i dedukcji sprowadza się do tego, że wspomagają one procesy rozpoznawania i przypominania sobie przesłanek rozumowania oraz procesy dokonywania operacji na tych przesłankach. A zatem, zarówno język, jak i myślenie pojęciowe, mogą być rozpatrywane jako podobne rodzaje aktywności poznawczej, ponieważ w czasie ich realizacji odnajdujemy dedukcyjne oraz indukcyjne procesy wnioskowania. Oczywiście, proces rozumienia językowego to coś więcej niż wyłącznie posługiwanie się przesłankami rozumowania. W konstruowaniu lingwistycznej reprezentacji zdania wykorzystywane są przecież także informacje syntaktyczne. A ponieważ procesy realizowane w oparciu o informacje natury syntaktycznej pizebiegają bardzo szybko i wydają się funkcjonować poza świadomością podmiotu, ich analiza zaprezentowana zostanie po wcześniej dokonanej analizie świadomych oraz nieświadomych procesów przetwarzania informacji w umyśle człowieka.

Świadome i nieświadome procesy przetwarzania informacji językowych oraz wiedzy o świecie. W badaniach psychologicznych myślenie rozpatrywane było tradycyjnie jako proces rozważań realizowanych w świadomy sposób. Jednakże badania dotyczące rozwiązywania sytuacji problemowych wykazały, że znaczny obszar ludzkiego myślenia bywa realizowany na nieświadomym poziomie. Na przykład, operowanie pojęciami w początkowej fazie kształtowania się nowego pojęcia może mieć wyraźnie nieświadomy charakter. Natomiast obserwowane po tej fazie sprawdzanie tego, czy pierwotnie wysunięta hipoteza dotycząca nowo-kształtującego się pojęcia jest, czy też nie jest prawdziwa, może być procesem o charakterze świadomym lub też zautomatyzowanym, w zależności od tego, czy w realizację tego procesu zaangażowana jest, czy też nie jest zaangażowana, pamięć krótkotrwała osoby rozważającej. Określając bliżej świadome oraz zautomatyzowane procesy operowania pojęciami możemy powiedzieć, że rozumowanie dotyczące nowej informacji, lub też rozumowanie realizowane na granicy zasobów wiedzy osoby rozumującej, wydaje się być jednoznacznie świadome. Jego realizacja zależy od szczegółowego rozważenia nowej informacji zawartej w zasobach pamięci krótkotrwałej. Takie świadomie realizowane rozważania można określić jako proces operowania wytworzonymi w umyśle modelami sytuacji opisanej w tekście lub też zawartej w przesłankach rozumowania (Johnson-Laird, 1983). Jednakże wraz z narastaniem doświadczenia osoby rozumującej, świadomie podjęte rozważania zostają wprowadzone w obszar procesu wytwarzania reguł dotyczących przetwarzania informacji, a proces ten aktywizowany jest w sposób zautomatyzowany. Tego rodzaju zachowania analizowane były w odniesieniu do ekspertów z danej dziedziny wiedzy i opisane zostały w ramach syntaktycznych koncepcji rozumowania (np. Braine, 1978). Również te procesy rozumowania, które aktywizowane są w sytuacjach rozwiązywania problemów lub w przypadku aktywizowania procesów o charakterze twórczym zawierają, jako swoją komponentę, zarówno zautomatyzowane, tj. nieświadomie realizowane, jak też świadomie przebiegające procesy operacyjne oraz nieświadomie realizowane procesy identyfikowania informacji wydobywanych z zasobów pamięci długotrwałej.

Dotychczas zaprezentowane rozważania dotyczą sytuacji przetwarzania informacji odnoszących się do różnych aspektów wiedzy o świecie.

Interesują nas również procesy przetwarzania (opracowywania) i rozumienia informacji natury językowej. Procesy przetwarzania informacji językowych są równie szybkimi, automatycznie przebiegającymi procesami, których znaczna część realizowana jest poza udziałem świadomości posługującego się językiem. Na przykład, świadomi jesteśmy faktu dokonania interpretacji zdania, ale nie mamy świadomego dostępu do tych procesów,

które doprowadziły do tej interpretacji. Erikson i Simon (1980) zidentyfikowali trzy rodzaje procesów, jakie, ich zdaniem, włączane są w proces interpretacji danych językowych. Są to: a) procesy nieświadomego rozpoznawania i identyfikowania oraz przypominania sobie danych natury percepcyjnej (liter, wyrazów), co ma miejsce w fazie konstruowania umysłowej reprezentacji tekstu lub dyskursu. Procesy te aktywizowane są w czasie budowania umysłowej struktury czytane go tekstu (lub dyskursu) w formie sądów; b) przypominanie sobie kolejnych pojęć skojarzonych z pojęciami aktualnie opracowywanymi w umyśle, które są w większym stopniu implikowane przez zdanie, niż *explicite* wyrażone w tym zdaniu, przynależy już do struktury modelu umysłowego sytuacji opisanej przez to zdanie; c) z kolei proces automatycznego aktywizowania reguł przetwarzania informacji językowych odnosi się do wiedzy natury syntaktycznej oraz do pojęć przypomnianych sobie w taki sposób, że relacje zachodzące pomiędzy pojęciami reprezentującymi poszczególne słowa mogą zostać uszczegółowione w ramach reprezentacji umysłowej typu: sądy. Oznacza to, że reguły, które powodują, że symbole (językowe) wykorzystywane są w sposób w pełni poprawny i na wiele różnych sposobów, wydają się charakteryzować najlepiej te procesy lingwistyczne, które budują w umyśle propozycjonalną reprezentację tekstu (patrz: Kintsch, 1988). Reguły automatycznego wytwarzania umysłowej reprezentacji zdania wydają się być regułami nieuświadomionymi, a wydaje się tak dlatego, ponieważ rozumienie, jakie towarzyszy przyswajaniu pierwszego języka, też nie wydaje się być wyuczone w sposób świadomy.

W czasie aktywizowania procesów wnioskowania lingwistycznego (tj. wnioskowania łączącego oraz opracowującego informacje), konieczne jest także wytwarzanie-produkowanie pewnych reguł operowania informacjami w celu skonstruowania zintegrowanej reprezentacji tekstu. Ta zintegrowana reprezentacja tekstu oparta jest na modelu umysłowym tekstu skonstruowanym w formie sądów oraz na pojęciach wywnioskowanych przez czytelnika z treści zaprezentowanego mu tekstu. Tego typu zintegrowana, umysłowa reprezentacja tekstu kształtuje model umysłowy sytuacji opisanej w czytany m tekście. To, czy reguły kierujące procesami wnioskowania zaktywizowanymi w czasie rozumienia tekstu funkcjonują w sposób zautomatyzowany, czy też są świadomie realizowane może zależeć od tego, czy rozumujący próbuje skonstruować w oparciu o ten tekst jasno wyartykułowane konkluzje rozumowania, a także od zakresu doświadczenia rozumującego w obszarze wiedzy, jaką poddaje on analizie.

Z przeprowadzonych rozważań wynika, że podobnie jak w procesie myślenia, tak i w procesie rozumienia informacji językowych aktywizowane są zarówno świadome, jak i nieuświadomione (zautomatyzowane) procesy przetwarzania informacji. Rozpoznawanie danych sensorycznych na tzw. „wejś-

ciu językowym”, przypominanie sobie pojęć, które pozostają u podstawy znaczenia słów zawartych w zdaniu oraz przypominanie sobie wzajemnie zrelatywizowanych pojęć, wszystkie te działania wymagają zaktywizowania nieuświadomionych, równolegle przebiegających procesów przetwarzania informacji o charakterze indukcyjnym. Zarazem jednak, w procesie rozumienia informacji językowych, ujawniają się również operacje umysłowe natury dedukcyjnej. Np. rozbiór gramatyczny zdania dokonywany jest przy udziale automatycznie wytwarzanych reguł, które są mocno przeuczone, a które jednak nie zostały wyuczone w żaden świadomy sposób. Przeciwnie, w procesach wnioskowania łączącego lub opracowującego można odwoływać się do świadomie przebiegającego procesu przetwarzania informacji wówczas, gdy informacje zawarte w tekście lub w dyskursie zostały wyuczone w sposób świadomy, lub jeśli informacje te są nowe (nieznane) dla odbiorcy tekstu. Jednakże, jeśli nieznana wcześniej informacja zostanie rozeznana świadomie przez czytelnika tekstu, to dalszy proces wnioskowania może zostać enkodowany w reguły produkcji (wytwarzania), które działają już w sposób zautomatyzowany.

A zatem, w oparciu o zaprezentowane powyżej dane wydaje się, że procesy myślenia oraz procesy przetwarzania informacji natury językowej podobne są do siebie pod tym względem, że w czasie ich realizacji występuje pewien zakres procesów wspólnych, pełniących podobne funkcje i wykorzystywanych w podobny sposób. Procesami tymi są indukcyjne oraz dedukcyjne wnioskowanie. Zarazem wydaje się też dosyć oczywistym fakt, że zasoby wiedzy, w oparciu o które procesy te funkcjonują, mogą wpływać na poziom aktywacji tych procesów. Istotnego znaczenia nabiera zatem analiza zasobów wiedzy dotyczącej specyficznych dziedzin rzeczywistości, wiedzy nabywanej wraz ze wzrostem doświadczenia podmiotu, wiedzy, która wykorzystywana jest w czasie aktywizowania poznawczych procesów natury ogólnej (tj. indukcji i dedukcji), w zakresie zarówno procesów przetwarzania informacji językowych, jak też procesów myślenia.

Interesuje nas zatem to, jaką funkcję pełni wiedza dotycząca dyscyplin szczegółowych w procesie umysłowego przetwarzania informacji.

Wiedza dotycząca dyscyplin szczegółowych. Badania dotyczące funkcjonowania ekspertów w zakresie danej dziedziny wiedzy doprowadziły do sformułowania pojęcia *wiedzy szczegółowej*, inaczej, wiedzy dotyczącej specyficznych dziedzin rzeczywistości. Pewna ilość dowodów empirycznych potwierdza to, że zasady dotyczące przetwarzania informacji z obszaru specyficznych dziedzin wiedzy stanowią podstawę naszej ogólnej poznawczej aktywności. Okazało się, że eksperci w zakresie określonych dziedzin wiedzy korzystają z tej wiedzy szybko i bez wysiłku świadomości (Newell i Simon, 1972, za: Sternberg, 2001). Na przykład, szybkie procesy wnioskowania,

jakie zaobserwowano u ekspertów, zależą od stosowania reguł przetwarzania informacji (tzw. reguł produkcji, ang. *automatic production rules*) w sposób zautomatyzowany. Eksperti identyfikują oraz sprawnie przypominają sobie coraz to szerszy zespół wewnętrznie powiązanych pojęć oraz kodują te złożone pojęcia dzięki działaniu reguł wytwarzania (ang. *production rules*). Związki, jakie kształtują się pomiędzy przyswojonymi przez ekspertów pojęciami, spełniają funkcję ograniczeń w procesie rozpoznawania i przypominania sobie informacji wówczas, gdy przyswojone przez eksperta pojęcia aktywizują jedno i drugie tak długo, dopóki jedno z tych pojęć nie zostanie w pełni zaktywizowane.

Wiedzę lingwistyczną możemy postrzegać jako wiedzę dotyczącą tej specyficznej dziedziny rzeczywistości, jaką jest język, czyli jako wiedzę przydatną w procesach indukcyjnego i dedukcyjnego przetwarzania informacji językowych. Rozróżnienie pomiędzy obszarem wiedzy szczegółowej (specyficznej) a zastosowaniem tej wiedzy do aktywizowania procesów natury ogólnej (tj. procesów dedukcyjnego oraz indukcyjnego wnioskowania) w odniesieniu do języka, określone zostało poprzez rozróżnienie, jakiego dokonano pomiędzy kompetencją a realizacją językową. Kompetencja językowa to specyficzna wiedza jaką posiada każdy człowiek. Natomiast realizacja językowa zależy od sposobów, w jakie wyprowadzane są z pamięci użytkownika języka procesy dedukcyjne oraz indukcyjne, służące do identyfikowania i operowania wiedzą językową oraz do integrowania tej wiedzy z pojęciami z zakresu innych, niż język, dziedzin wiedzy. Język zatem może być rozpatrywany jako odrębny rodzaj sprawności, która zależy od specyficznej wiedzy, odmiennej od wiedzy dotyczącej innych niż sam język, dziedzin rzeczywistości. Jednakże, ta specyficzna wiedza językowa stosowana jest właśnie do komunikowania pojęć z obszaru innych, niż sam język, dziedzin wiedzy. Aby taka relacja zaistniała, musi zaistnieć związek lub wzajemne oddziaływanie, pomiędzy procesami przetwarzania informacji zachodzącymi na materiale specyficznej wiedzy językowej oraz tymi procesami przetwarzania, które dotyczą wiedzy z zakresu innych, niż język, dziedzin rzeczywistości.

Relacje pomiędzy wiedzą językową a innymi dziedzinami wiedzy. W procesie rozumienia informacji językowych kształtującym się w pewnym okresie, w umyśle rozumiejącego budowana jest reprezentacja tych informacji językowych w formie sądów (Kintsch, van Dijke, 1978; McKoon, Ratcliff, 1989). W procesie tym elementy wiedzy językowej łączone są z elementami wiedzy pozajęzykowej. Informacje syntaktyczne z zakresu wiedzy lingwistycznej łączone są z informacjami ujawniającymi się w formie pojęć dotyczących innych niż język, dziedzin wiedzy w celu skonstruowania umysłowej reprezentacji zdania w formie sądu. Kolejne, powiązane wzajemnie pojęcia wydobywane są również z pozalingwistycznych zasobów wiedzy

poprzez aktywizowanie wzajemnych związków, jakie zachodzą pomiędzy tymi pojęciami. Pojęcia zaktywizowane w taki sposób odnoszone są do umysłowego modelu zdania, jaki kształtuje się w umyśle osoby rozumiejącej. Zasób doświadczenia osoby rozumiejącej wyznacza to, jak wiele dodatkowych pojęć oraz jak często musi ta osoba aktywizować. O ile rozumiejący jest ekspertem w danej dziedzinie wiedzy i jego struktura wiedzy składa się z mocno powiązanych, wzajemnie zrelatywizowanych pojęć, to pewna ilość tych pojęć zostanie z łatwością wydobyta z pamięci. Lecz jeśli rozumiejący jest nowicjuszem w danej dziedzinie wiedzy i jego siatka pojęciowa składa się z relatywnie niewielu pojęć, które mają słabe połączenia z innymi pojęciami, to tych zrelatywizowanych pojęć jest niewiele w zasobach jego wiedzy i są one z trudem odtwarzane w pamięci. Takie wyjaśnienie opisywanych procesów zaproponował Kintsch (1988).

Interesuje nas to, w jaki sposób procesy poznawcze wspólne dla języka oraz myślenia działają na elementach wiedzy lingwistycznej oraz nielingwistycznej w celu skonstruowania umysłowej reprezentacji tych elementów wiedzy w formie propozycjonalnej (tj. w formie sądów). Proces ten umożliwia komunikowanie pozalingwistycznych informacji innym odbiorcom. Wiedza pozalingwistyczna, czyli wiedza dotycząca rzeczywistości, aktywizowana jest poprzez słowa zawarte w zdaniach i reprezentuje ona pojęcia pozostające u podstawy znaczenia tych słów. Zatem związek, jaki zachodzi pomiędzy wiedzą lingwistyczną a wiedzą z zakresu innych dziedzin rzeczywistości, określany jest poprzeczny, jakie zachodzą pomiędzy pojęciami a słowami. Słowa aktywizują wiedzę dotyczącą struktury syntaktycznej zdania w obszarze wiedzy lingwistycznej, a pojęcia aktywizują wiedzę z zakresu nielingwistycznych dziedzin rzeczywistości. Można zatem sądzić, że ogólne zadanie procesów operacyjnych sprowadza się do działania na elementach wiedzy zaktywizowanych w pamięci podmiotu w celu zintegrowania na wejściu do systemu poznawczego tych dwu dziedzin wiedzy, w formę propozycjonalnej reprezentacji umysłowej, czyli reprezentacji typu: sądy. Taka jest rola języka w procesach komunikowania się.

Model hybrydowy reprezentowania wiedzy w umyśle. Pozostaje do rozważenia kwestia, w jaki sposób powinna być reprezentowana wiedza w umyśle, aby procesy poznawcze natury ogólnej (indukcji i dedukcji) mogły funkcjonować zarówno na elementach wiedzy lingwistycznej jak i nielingwistycznej - w celu zaktywizowania i zrealizowania procesów komunikowania się.

Spośród kilku proponowanych modeli reprezentowania wiedzy w umyśle, jakie aktualnie funkcjonują w literaturze, system hybrydowy wydaje się spełniać w sposób najlepszy oczekiwania dotyczące reprezentowania w umyśle wiedzy zarówno językowej, jak i pozajęzykowej. W ramach tego systemu, w jednym wspólnym magazynie pamięci, funkcjonują procesy przetwarzania

informacji o charakterze zarówno równoległym, jak i seryjnym. Taka sieć wiedzy zorganizowana na zasadzie równoległych połączeń, jakie zachodzą pomiędzy jednostkami tej sieci będącymi pojęciami, może być aktywizowana zarówno w przypadku równolegle przebiegających procesów wydobywania informacji z pamięci, jak i w przypadku seryjnie przebiegających procesów operacyjnych działających na tym materiale, który został odzyskany z zasobów pamięci długotrwałej. Procesy operacyjne (czyli procesy dedukcji), mogą być również magazynowane bezpośrednio w zasobach naszej wiedzy w formie automatycznie produkowanych reguł operowania przesłankami rozumowania, które wydobywane są z pamięci w taki sam sposób, jak inne rodzaje zmagazynowanej w pamięci wiedzy. Dokonuje się to prawdopodobnie dzięki ustanowieniu silnych powiązań pomiędzy pojęciami zakodowanymi w ramach (w zakresie) reguł operowania przesłankami rozumowania.

Cechą charakterystyczną systemu hybrydowego jest to, że jednostki tego systemu mają charakter symboliczny, a powiązania, jakie zachodzą pomiędzy tymi jednostkami, aktywizowane są w sposób równoległy. Sieć wiedzy funkcjonującej w ramach systemu hybrydowego składa się z subsiatek mocno skorelowanych ze sobą pojęć dotyczących właściwych informacji z zakresu poszczególnych dyscyplin wiedzy. Te subsieci mogą być połączone pomiędzy sobą. W szczególności zaś, wiedza lingwistyczna połączona jest z innymi dziedzinami wiedzy poprzez relacje, jakie zachodzą pomiędzy słowami a pojęciami funkcjonującymi w zakresie poszczególnych dziedzin wiedzy.

Podsumowanie. W efekcie przedstawionych rozważań udało się wykazać, że operacje wnioskowania indukcyjnego oraz dedukcyjnego mają uniwersalne zastosowanie w procesach myślenia. W procesie wnioskowania indukcyjnego generowane są przesłanki rozumowania, które prowadzą do sformułowania dedukcyjnego argumentu. Wnioskowanie dedukcyjne z kolei może dostarczać przesłanek niezbędnych w procesie formułowania nowych argumentów, dodatkowo jednak tego rodzaju wnioskowanie prowadzi do sformułowania prawdziwej konkluzji rozumowania w oparciu o wygenerowane już wcześniej przesłanki rozumowania. Ponadto, zarówno procesy dedukcji jak też indukcji, aktywizowane są podczas przebiegających w sposób równoległy procesów identyfikowania informacji napływających z otoczenia oraz wydobywania informacji z zasobów pamięci długotrwałej człowieka rozumującego. Wydaje się, że w czasie przetwarzania informacji napływających z otoczenia, w pierwszej kolejności aktywizowane są procesy indukcyjne. Natomiast wnioskowanie o charakterze wyłącznie dedukcyjnym zostaje zaktywizowane w ramach procesów przebiegających seryjnie i działających na tych przesłankach rozumowania, które wcześniej już zostały zidentyfikowane lub też przypominane sobie. Tego rodzaju operowanie informacjami może mieć charakter świadomy lub też może przebiegać

w sposób zautomatyzowany, bez udziału świadomości. Świadomy lub zautomatyzowany sposób przetwarzania informacji w ramach procesów wnioskowania pozostaje w zależności od przyjętych przez rozumującego celów myślenia (lub np. uczenia się) oraz od stopnia znajomości przedmiotu uczenia się.

Analogia pomiędzy funkcjonowaniem języka oraz procesów myślenia polega na tym, że w trakcie realizowania obu tych poznawczych sprawności aktywizowane są takie same procesy poznawcze, a mianowicie procesy indukcyjnego oraz dedukcyjnego wnioskowania.

Świadomie podejmowane próby wyuczenia się nowych informacji lub też poszerzenia zasobów wiedzy już posiadanej, wymagają zaktywizowania świadomych, operacyjnych procesów poznawczych, które modyfikują opracowywane informacje w celu wyprowadzenia wynikających z nich implikacji. Jednakże tego rodzaju świadome procesy poznawcze stopniowo przekształcają się w procesy zautomatyzowane, co dzieje się w miarę coraz to częstszego ich powtarzania oraz stosowania w odniesieniu do tego samego rodzaju materiału. Jeśli proces uczenia się nie przebiega w sposób świadomy, to procesy operacyjne (czyli procesy dedukcji), mają zawsze charakter zautomatyzowany, co obserwujemy nawet w czasie wstępnych (początkowych) faz uczenia się. Procesy wnioskowania wzbogacające strukturę umysłowych modeli informacji zawartych w tekście, mogą przebiegać w sposób świadomy, o ile zawartość treściowa tekstu jest dla odbiorcy tekstu nowa i została wyuczona przez niego w świadomy, zamierzony sposób. Natomiast w miarę dalszego zapoznawania się z przedmiotem uczenia się procesy wnioskowania nabierają charakteru zautomatyzowanego. Na przykład, posługiwanie się tymi regułami, które kodują informacje syntaktyczne w procesie gramatycznego rozbioru zdania, zawsze ma charakter zautomatyzowany i nie stanowi efektu świadomego uczenia się.

Należy też podkreślić, że wiedza dotycząca języka różni się od wiedzy dotyczącej pozostałych dziedzin rzeczywistości. Zarazem jednak język komunikuje pojęcia z zakresu innych, niż on sam, dziedzin wiedzy. W czasie komunikowania tego rodzaju pojęć procesy poznawcze natury ogólnej, czyli procesy dedukcji oraz indukcji myślowej, funkcjonują w odniesieniu do zarówno lingwistycznych, jak i pozalingwistycznych zasobów wiedzy. Taki sposób funkcjonowania tych procesów możliwy jest do zrealizowania dlatego, że słowa języka aktywizują zarówno pojęcia z obszaru pozajęzykowych dziedzin wiedzy, jak też formułują reguły, które kodują syntaktyczne informacje dotyczące lingwistycznej dziedziny wiedzy.

Wydaje się, że hybrydowy system reprezentacji wiedzy w umyśle dostarcza najlepszych wyjaśnień zarówno w odniesieniu do realizowanych w sposób równoległy procesów rozpoznawania informacji napływających ze świata oraz przypominania sobie wcześniej przyswojonych informacji, jak też

w odniesieniu do seryjnie przebiegających procesów opracowywania (operowania) tych informacji. W tzw. hybrydowym systemie reprezentowania wiedzy w umyśle, jednostki wiedzy stanowią pojęcia, które są połączone w sieć wiedzy poprzez relacje, jakie zachodzą pomiędzy tymi pojęciami. W modelu hybrydowym relacje, jakie kształtują się pomiędzy pojęciami aktywowane są w sposób równoległy. Określona (specjalistyczna) dziedzina wiedzy może być reprezentowana w systemie poznawczym poprzez sieć wewnętrznie powiązanych pojęć, które mogą być połączone z innymi subsieciami. Zatem słowa łączą dziedzinę wiedzy lingwistycznej z innymi dziedzinami wiedzy o świecie wówczas, gdy zaktywizowane zostają znaczenia słów.

Ogólnie rzecz ujmując możemy stwierdzić, że dla procesów natury językowej oraz dla procesów myślenia pojęciowego wspólne są uniwersalne procesy wnioskowania indukcyjnego i dedukcyjnego, które są aktywowane w czasie realizowania procesów identyfikowania informacji napływających ze świata, aktywowania informacji zawartych w zasobach pamięci długotrwałej oraz operowania przesłankami rozumowania. Zarazem jednak procesy językowe różnią się od procesów myślenia tym, że ich realizacja pozostaje w zależności od specyficznej wiedzy językowej. Jednakże wiedza językowa musi zostać połączona z wiedzą dotyczącą innych niż sam język, dziedzin rzeczywistości po to, aby można było posługiwać się językiem w celach komunikowania się. Te powiązania należy rozumieć w taki sposób, że słowa aktywizują zarówno wiedzę syntaktyczną, jak też pojęcia z zakresu innych niż sam język, dziedzin wiedzy.

BIBLIOGRAFIA: **Barclay, J. R.** (1973): *The role of comprehension in remembering sentences*. "Cognitive Psychology", 4, 229-254; **Braine, M. D. S.** (1978): *On the relation between the natural logic of reasoning and standard logic*. "Psychological Review", 85, 1-21; **Bransford, J. D., Barclay, J. R., Franks, J.** (1972): *Sentence memory: a constructive versus interpretative approach*. "Cognitive Psychology", 3, 193-209; **Clark, H. H.** (1969): *Linguistic processes in deductive reasoning*. "Psychological Review", 76, 387-404; **Chomsky, N.** (1965): *Aspects of the Theory of Syntax*. MIT Press, Cambridge, MA: MIT Press (pol. wyd. 1982, *Zagadnienia teorii składni*, tłum. I. Jakubczak). Wrocław; **Ericsson, K. A., Simon, H. A.** (1980): *Verbal reports as data*. "Psychological Review", 87, 215-251; **Evans, J. St. B. T., Barston, J. I., Pollard, P.** (1983): *On the conflict between logic and belief in syllogistic reasoning*. "Memory and cognition", 11 (3), 295-306; **Johnson-Laird, P. N.** (1983): *Mental Models*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.; **Johnson-Laird, P. N.**: *Modele umysłowe a myślenie probabilistyczne*, w: (red.) Z. Chlewmski (1999): *Modele Umysłu*. Warszawa; **Kintsch, W.** (1988): *The role of knowledge in discourse comprehension: A construction-integration model*.

"Psychological Review", 95, 163-182; **Kintsch, W., van Dijk, T. A.** (1978): *Toward a model of text comprehension and production*. "Psychological Review", 85, 363-394; **Kliś, M.** (2001): *Alternatywne teorie rozumowania dedukcyjnego*. „Edukacja Filozoficzna” 31, 278-301; **Kurcz, I.** (2000): *Psychologia języka i komunikacji*. Warszawa; **Mackiewicz, R.** (2000): *Rozumowanie warunkowe w interpretacji teorii modeli umysłowych*. Lublin; **McKoon, G., Ratcliff, R.** (1980): *The comprehension processes and memory structures involved in anaphoric reference*. "Journal of Verbal Learning and Verbal Behaviour", 19, 668-682; **McKoon, G., Ratcliff, R., Siefert, C.** (1989): *Making the connection: Generalized knowledge structures in story understanding*. "Journal of Memory and Language", 28, 711-734; **Oakhill, J. Johnson-Laird, P. N., Garnham, A.** (1989): *Believability and syllogistic reasoning*. "Cognition", 31, 117-140; **Rips, L. J.** (1983): *Cognitive processes in propositional reasoning*. "Psychological Review", 90, 38-71; **Singer, M.** (1980): *The role of case-filling inferences in the coherence of brief passages*. "Discourse Processes", 3, 185-201; **Sperber, D., Wilson, D.** (1987): *Precis of relevance: communication and cognition*. "Behavioural and Brain Sciences", 10, 697-710; **Sternberg, R. J.** (2001): *Psychologia poznawcza*. Warszawa.; **van Dijk, T. A., Kintsch, W.** (1983): *Strategies of discourse comprehension*. Academic Press, New York.

Summary

This article sets forth the analysis of significant properties of the processing of linguistic information and mental processing of information on the world. Consequently, a thesis has been advanced according to which the structure of both processes has certain cognitive elements in common, namely inductive and deductive reasoning. Moreover, it has been suggested that the abovementioned types of reasoning are activated in the processing of both linguistic information and knowledge on the world and serve analogous purposes, namely: a) the purpose of simplifying the identification of both linguistic information and information on the world reaching the cognitive system; b) the purpose of simplifying the acquisition of this type of information from the long-term memory resources; and c) the purpose of improving mental operations performed on the premises of reasoning. However, unlike the processing of information on the world, the linguistic information processing is subject to specific linguistic knowledge. At the same time, linguistic knowledge establishes relations with the knowledge on other spheres of reality. This type of interdependence is shaped as the words activate both the knowledge on language and the concepts concerning the elements of the world.

WITOLD MACKIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

PRAWA CZŁOWIEKA

1. Immanuel Kant pod gilotyną. Profesor Bogusław Wolniewicz wyraził swoją głęboką dezaprobatę wobec postępującej liberalizacji prawa karnego. Zdaniem profesora, ta niekorzystna ewolucja trwa już kilka stuleci, a osłabienie prawa karnego retributywnego na rzecz prawa karnego resocjalizacyjnego (zalecającego przepraszanie ofiary przez przestępcę i szukanie z nią ugody, wychowywanie zлочыныcy i traktowanie go jak pełnowartościowego człowieka), to okres ostatnich kilkudziesięcioleci. Zniesiono karę śmierci, a zлочыныca ma większe prawa niż pokrzywdzony¹.

Uważam, że za zbrodnie popełnione ze szczególnym okrucieństwem, z premedytacją czy recydywą, winna grozić kara śmierci i być wykonywana, a taką opinię podziela większość Polaków. Nie zgadzam się jednak z uzasadnieniem tego stanowiska, jakie zaprezentował profesor Wolniewicz.

Powoływanie się na Kanta przy konstruowaniu podstaw prawa karnego jest chybione ze względów kulturowych i cywilizacyjnych. Pomniki przeszłości są dobrodziejstwami kultury jako świadectwa swojego czasu, przywilej zaś tworzenia nowych i lepszych zasad winien przysługiwać każdemu żyjącemu pokoleniu. Według Kanta i Bogusława Wolniewicza, najbardziej sprawiedliwa, a przy tym przejrzysta jak kropla wody, jest zasada wzajemności: „jak ty mnie, tak ja tobie”. Jeśli ktoś wydlubał mi oko, winien tego samego oczekiwać ode mnie, a ja mam prawo to oczekiwanie ucieleśnić, choćby za pośrednictwem sądu. Znam równie przejrzyste propozycje w zakresie prawa karnego, np. Hammurabiego („oko za oko, ząb za ząb”) czy Drakona, jednak ich czystość logiczna oraz skuteczność karania - niewiele dzisiaj ludzi obchodzi. Aczkolwiek niektórzy chcieliby sięgnąć po przejrzyste logicznie koncepcje niewolnictwa jako sprawiedliwego systemu społecznego wyłożone przez Platona i Arystotelesa. Prawdą jest, że zasady logiki i reguły myślenia matematycznego, jak np. to, że dwa i dwa daje cztery, są ważne same przez się, bez względu na okoliczności ich stosowania. Ich ważność nie jest jednak równoznaczna z bezwzględnym nakazem działania podług tych reguł. Ludzie świadomie źle liczyli i będą nadal tak czynić, bo to nie komputery sterują zachowaniem człowieka, ale jego świadomość i rozeznanie w zakresie wartości. Każda reguła, także kantowska, ma jedynie charakter regulatywny, a to znaczy, że o jej zastosowaniu w obrębie

własnych spraw decyduje bezpośrednio zainteresowany, bądź zasady życia zbiorowego raz dopuszczające formalną regułę, raz nie.

Dlatego nie jest słuszne twierdzenie Bogusława Wolniewicza, że reguła prawa obowiązuje zawsze jednakowo, bez względu na okoliczności. Oto czytani, że „za większą winę kara nie może być mniejsza”. A przecież, jeśli przyjąć, że za każdą zbrodnię spada głowa zbrodniarza, to tak samo musi być ukarany zbrodniarz jednokrotny, jak i wielokrotny, bo nie sposób kogoś wielokrotnie karać śmiercią. Aby obejść tę niedogodność, można by sięgnąć, jak w wendecie, po jego najbliższych krewnych i wybić pół rodziny, albo w sposób nedorzeczny osądzić każdą zbrodnię dożywociem po to, aby odsiedział (na papierze!) trzysta lat za kratkami. Takie nedorzeczności pojawiają się wówczas, kiedy wzory dla prawa karnego czerpiemy z przeszłości bądź z arytmetyki.

Bogusław Wolniewicz jest zwolennikiem „efektywnego systemu prawnego, w którym samoczynne następstwo winy i kary w pewnej mierze się urzeczywistnia”, a „Kara ma iść za winą jak cień, choćby walił się świat”. Samoczynnie i jak cień, to znaczy, że każdy przestępca winien być świadom, że kara go nieuchronnie dosięgnie. Taka sama kara za taki sam czyn. Ale z taką wykładnią winy i kary nie zgadzam się. Kara winna, poza wyrównaniem krzywdy i pomstą, uniemożliwić sprawcy powtórzenie (recydywę) haniebnego czynu. A wiadomo przecież, że taka funkcja kary jest rzadko egzekwowana, bo przestępców wypuszcza się z przepełnionych więzień, a ci dalej robią swoje. Pomijając tę niewydolność systemu penitencjarnego stwierdzam, że jawną niesprawiedliwością jest jednakowe karanie każdego za taki sam czyn, bez względu na okoliczności społeczne. Jeśli student zostanie ukarany grzywną w wysokości 50 % jego stypendium, to prawdopodobnie skutecznie go ona zniechęci do popełnienia podobnego czynu ściganego prawem. Tymczasem milioner, ukarany taką samą grzywną za taki sam czyn, może powtórzyć wykroczenie dowolną ilość razy, chyba że zostanie tak samo ukarany jak student, to znaczy grzywną sięgającą 50 % jego dochodów. Jednak na tak rozumianą sprawiedliwość się nie zanosi, a dopiero ona gwarantowałaby rzeczywistą równość wobec prawa.

Ale i odwrotnie. Zbrodnię popełnia dwóch lub więcej sprawców, a ginie jedna ofiara. Czy podług Kanta należy ściąć jedną głowę, czy kilka? Arytmetyka i logika przejrzyste wskazują na jedną. Ja zaś taki rachunek ignoruję i mówię: wszystkie głowy winny pójść pod topór, bądź na stryczek. W swoim tekście prof. Wolniewicz przypomina o dwóch oprychach, którzy niewinną dziewczynę wypchnęli „dla zabawy” z pędzącego pociągu, ze skutkiem śmiertelnym. Moim zdaniem, obydwaj winni zostać skazani na karę śmierci, bo działali podobnie i zgodnie. Jeśli dziesięciu „cywilizowanych” żołdaków gwałci przez kilka godzin dziewczynę z plemienia, z któ-

rym toczą boje, a potem, przywiązana do drzewa, traktują jak tarczę strzelniczą - wszyscy bez wyjątku winni zapłacić głową. O wielkości kary nie przesądza logika czy arytmetyka, ale skala moralnego zohydzenia sprawców i przekroczenie przez nich granicy ludzkiej godności, o czym prof. Wolniewicz także pisał w swoich publikacjach. Niechby więc decyzja o przekroczeniu ludzkiej godności spoczęła w rękach sądu, ale nie kilkuosobowego. Ludzkie życie to sprawa wielkiej wagi, niechby więc osąd wydał cały naród w powszechnym referendum. Ale już słyszę słuszne głosy sprzeciwu, ze względu na brak jurydycznej poprawności takiego osądu: formułujący werdykt albo ulegaliby propagandzie mediów, albo nie mieliby żadnego rozeznania w sprawie, o czym mówił Sokrates w swojej mowie obrończej. I tu jestem bezradny, bo - po trzecie - nie wiadomo, jakie są zakresy znaczeniowe wyrażen *natura ludzka* czy *ludzka godność*.

2. Czym są natura ludzka i ludzka godność? Próbę sformułowania odpowiedzi na takie pytania podjął Francis Fukuyama w książce *Koniec człowieka*". Rozważania tam pomieszczone będą podstawą moich uwag w tym fragmencie tekstu.

Człowiek nie może - twierdzi Fukuyama - podjąć się hodowli tłusciutkich pacholąt przeznaczonych, jak kurczaki czy prosięta, na ubój, bowiem człowiek nie może przekroczyć granicy poszanowania samego siebie i sobie podobnych. Innymi słowy, człowiek jako Ja i jako Ty czy On - to są nienaruszalne świętości chronione przez podstawowe poczucie ludzkiej godności³. Podobnie człowieka traktował Kant, który mówił, że człowiek nie może być środkiem do zaspokajania różnych potrzeb, a jedynie (czy aż) celem samym w sobie. Przyjmuję hipotetycznie, że granicą empiryczną ludzkiej godności jest zasada fizycznej i psychicznej nienaruszalności drugiego człowieka bez jego zgody. Jeśli jednak godzę się z zakazem zjadania ludzi, to zakaz transplantacji ludzkich organów budzi moje zastrzeżenia. Jej przeciwnicy twierdzą, że ludzkie szczątki „są rzeczą świętą”, są nienaruszalne. Ale przecież istnieje powszechna praktyka niwelowania ludzkich mózgi po upływie określonego czasu przez służby kościelne, jeśli teren pod mogiłę nie został przez rodzinę wieczyście wykupiony u księdza proboszcza. Za kilkaset lat, z całkowitą obojętnością, będą traktowane moje szczątki: żadnego znaczenia nie będzie miała informacja, czy zostałem pogrzebany z kompletem palców lewej dłoni, a jestem przekonany, że ani moje szczątki, ani moja osoba za życia, nie wpłyną istotnie na losy świata. Jednak z takiego postawienia sprawy wyłania się relatywizm historyczny: nic, w perspektywie wpływającego czasu, nie ma dla nas, i szczególnie dla przyszłych poko-

" F. Fukuyama: *Koniec człowieka*. Kraków 2004.

³ Tamże, s. 149.

leń, większego znaczenia. Przyjęcie takiego stanowiska zagrażałoby trwałości i ciągłości kultury.

Podobnie konsumpcja ludzkiego ciała: budzi ona odrazę, ale nie jest obwarowana sprzeciwami wówczas, gdy od niej, tj. od spożycia własnej dłoni czy łydki zależy uratowanie siebie bądź kogoś innego od śmierci głodowej. Mówię o tym dlatego, że trudno jest jednoznacznie wskazać nieprzekraczalną granicę ludzkiej godności i nienaruszalności. Trzeba ją jednak wyznaczyć jako ragułę regulatywną, aby nie zachęcać zwyrodnialców i ekstremistów do rytualnego czy politycznego ludobójstwa, oraz ze względu na poszanowanie ludzkiej godności.

Wszelako trzeba stwierdzić, że życie ludzkie nie jest wartością bezwzględną, podobnie, jak inne wartości i prawa pielęgnowane przez ludzi. Fukuyama wymienia ich trzy źródła: boskie, naturalne i stanowione. Niech prawo własności będzie prawem boskim (jedno z przykazań *Dekalogu* głosi, że nie tylko cudzej żony nie powinienem pożądać, ale też żadnej rzeczy, która jest cudzą własnością), ale przecież jest ono powszechnie łamane, bo nie Bóg karze za jego naruszenie, ale ludzie. A ci... cóż, są tylko ludźmi, kradną także (niektórzy) sędziowie i prokuratorzy wyznaczeni do ścigania i karania złodziei, (niektórzy) lekarze uśmiercają pacjentów dla zysku. Prawem natury i wartością niech będzie tzw. własny kąt i prawo do wypoczynku oraz regeneracji zasobów życiowych. Jest ono powszechnie łamane, bo nie wiadomo, kto miałby ludzi, zwłaszcza mało zaradnych, wyposażać w takie przywileje. Podobnie z prawami stanowionymi, np. prawem do nauki, wolności słowa, do pracy i wielu innych, także powszechnie łamanych. Człowiek zatem przekracza wszelkie granice, czy to ustanowione przez siebie, czy zastane. Zwłaszcza, że niektóre nasze wartości w innych nacjach czy kulturach nie znajdują respektu. Fukuyama słusznie pisze, że „Prawa człowieka są tym, za co uważają je ludzie”⁴, niezależnie, czy uznamy je za boskie, naturalne, czy stanowione, bo w zakresie praw „nigdy nie uda się osiągnąć zgody” (dodam: szczególnie w zakresie praw boskich, gdzie brak zgody w tym względzie jest źródłem nieustających waśni i wojen religijnych). Wypadałoby więc przystać na propozycję Kanta, że te wartości mają charakter autonomiczny i bezwzględny, które pochodzą z autonomicznej, samowładnej woli, a nie z natury. Aczkolwiek godzę się ze stwierdzeniem Fukuyamy, że wszelkie wartości płyną z „pragnienia korzyści i posiadania własności”⁵, chociaż i tę tezę można podważyć przywołując liczne przykłady działania wpływającego z miłości czy całkiem bezinteresownej nienawiści (np. takiej, której nie potrafię uzasadnić i nie znam jej źródła).

⁴ Tamże, s. 152.

⁵ Tamże, s. 170.

Fukuyama podaje krótką definicję natury ludzkiej⁶: jest ona „sumą zachowań oraz cech typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych”. Tak więc kolor oczu jest ukształtowany przez naturę, ale wzrost zarówno przez czynniki genetyczne, jak i środowiskowe (np. racjonalne odżywianie; jednak nawet najlepszymi składnikami odżywczymi nie można poprawić sobie wzrostu „na zamówienie”, chociaż można go zahamować niedostatkiem pokarmu). Abstrahując od indywidualnych przypadków mogą stwierdzić, że takie cechy naturalnie określane jak wzrost czy długość życia (chodzi o średnie wskaźniki) są w coraz większym stopniu uzależnione od warunków środowiskowych, czyli społecznych. Świadczą o tym dane statystyczne odniesione do różnych regionów i odległych okresów historycznych: na przestrzeni kilkuset lat europejczycy są średnio wyżsi o kilkadziesiąt centymetrów i żyją kilkadziesiąt lat dłużej.

Na tym tle dochodzi niekiedy do znacznych kontrowersji, zwłaszcza w zakresie polityki społecznej. Oto na forum Sejmu RP dnia 10 listopada 2005 r. Izabela Jaruga-Nowacka, posłanka z ramienia SLD stwierdziła, że włączenie tzw. „becikowego” (dodatku pieniężnego za każde narodzone dziecko) nie poprawi wskaźników prokreacyjnych społeczeństwa, bo to jest kwestia związana z podwyższeniem ogólnego standardu życia rodzin i matek, a zatem ze zmniejszeniem bezrobocia, wzrostem dochodu narodowego i produktu, nakładami na budownictwo, lecznictwo, szkolnictwo, stan dróg, ilość sklepów i wzrost wszelki, wykluczając przestępczość i inne patologie życia zbiorowego. Było to właściwe postawienie sprawy. Ale ta sama osoba za chwilę mówiła, że likwidacja urzędu do spraw równego statusu kobiet i mężczyzn woła o „pomstę do nieba”. A przecież należałoby zachować tę samą argumentację: równego statusu kobietom i mężczyznom (a ci drudzy także są dyskryminowani) nie zapewni rzecznik rządowy czy minister, a zmniejszenie bezrobocia, usprawnienie lecznictwa, szkolnictwa, stanu dróg, ilości sklepów i wszelki wzrost różnych chwalebnych dziedzin życia, włączając w to podwyższoną skuteczność perswazyjną i pościgową policji i wszystkich tzw. organów.

Jeżeli więc uwarunkowania naturalne decydują o istnieniu życia jako faktu biologicznego, to uwarunkowania społeczne mają znaczący wpływ na to, jaka jest *jakość* tego życia, zatem, czy jest ono zgodne z aktualnymi wyobrażeniami o ludzkiej godności.

Francis Fukuyama uważa, że godnością człowieka jest „esencja człowieczeństwa”, na którą składają się takie cechy jak prawo do moralnego wyboru, rozsądek, język, skłonność do łączenia się w społeczności, emocjonal-

⁶ Tamże, s. 174.

ność świadomość⁷. Występowanie ich wszystkich sprawia, że ludzka godność jest faktem, a nie tylko pojęciem czy postulatem. Problemem dla mnie jest zaś to, czy złoczyńca skazany na karę najwyższą i pozbawiony praw obywatelskich na zawsze jest nadal człowiekiem, czy tylko przedmiotem? Czy zbrodniarzowi wojennemu przysługują prawa człowieka i ludzka godność, bo przecież procedura orzekania o jego winie mogła być niepełna, stronnicza, tendencyjna itp., a zawsze znajdą się tacy, którzy będą powoływać się na jakieś jego zasługi względem pewnych osób, bądź na potrzebę miłosierdzia i cnotę przebaczenia. Mądrość ludowa utrwalona w różnych porzekadłach mówi: „Chroń mnie Panie Boże od przyjaciół, bo z wrogami sam sobie poradzę”, czy „Wrogowie najczęściej mówią prawdę, przyjaciele - nigdy” (jednakowoż do mądrości zawartych w przysłowiach należy podchodzić z dużą rezerwą). Formułowanie definicji odniesionych do człowieka i ludzkich zachowań, bytu zmiennego i wolnego w swoich nieskończenie bogatych i skomplikowanych wyborach i motywacjach, jest wielce nieskuteczne. Pełni ono jednak, w czasie i miejscu określonego przedziału kulturowego, funkcję kryterium oceny.

Pytanie zatem brzmi tak: czy istnieje zespół cech człowieka współczesnego składających się na ludzką godność, który pozwala nam, na poziomie synchronicznym (aktualnych wydarzeń) oceniać zachowania innych ludzi, grup społecznych, instytucji publicznych i prywatnych, narodów? Czym jest uzasadniana nasza praktyka odniesiona do przeszłości (diachronia), kiedy oceniamy inne kultury i nacje za ich dokonania czy brak właściwych reakcji na wydarzenia im współczesne? Bo przecież takich ocen dokonujemy nieustannie, a i nas przyszłe pokolenia będą oceniać podobnie: to, co dzisiaj nazywamy punktem honoru, czią czy godnością ludzką, za kilkadziesiąt czy kilkaset lat będzie zasługiwało na podobną ocenę, jak na naszą zasługuje niegdyś palenie ludzi żywcem w trakcie ceremonii pogrzebowych, czy dowody męstwa na polu bitwy potwierdzone ścięciem za pomocą miecza jednocześnie kilku głów wojowników wroga.

Innymi słowy, godność ludzka jest pojęciem dynamicznym. Nie twierdzę przez to, że w tym względzie należy uznać relatywizm kulturowy jako wszelką dowolność znaczeniową pojęć i wartości. Pojęcie godności ludzkiej, podobnie jak wiele innych pojęć, pełni w swoim czasie funkcję regulatywną, do czasu, aż poziom i jakość życia nie wymuszą modyfikacji w tym względzie.

Czy myślenie filozoficzne może dostarczyć ostatecznego rozumienia natury ludzkiej, godności człowieka, praw człowieka itp? Nie może, ale obowiązkiem filozofa jest nieustanne stawianie pytań sięgających coraz

⁷ Tamże, s. 226.

głębiej i coraz dalej. Człowiek nigdy nie znajdzie i nie odszuka swojej pełni czy pierwszej podstawy, bo jest *homo quaerens* - człowiekiem pytającym. Kamień przewyższa Pascalowską myślącą trzcinę (świadomego człowieka) w tym sensie, że jest ostatecznie pogodzony ze swoim losem - nie stawia pytań i nie ma żadnych oczekiwań, ani małych, ani przerastających jego możliwości. Człowiek jest zaś wiecznym wędrowcem podążającym za jego - uciekającym - cieniem, którego nigdy nie dogoni, bo to, co „tu i teraz” osiągnął, to tylko część, skrót, synteza, a nigdy całość. Ale czy poznawanie części jest uzasadnione? Należałoby wdać się w dysputę z Platonem.

U Platona warunkiem życia cnotliwego była wiedza o tym, co jest i co jest dobre. Czasy po Platonie przyniosły bolesną modyfikację tego stanowiska: możemy posiadać także głęboką wiedzę o tym, czego nie ma (np. o bycie potencjalnym), i o tym, co jest złem. Jako mędrcy możemy też zło wybierać świadomie i z rozmysłem. Platon mógłby odpowiedzieć, że wiedza o tym, co złe, nie jest możliwa, bo wiedza o tym, co jest ułomne i nie jest całością, czy o tym, czego nie ma - nie ma racji bytu, jest fałszem. Żle postępują więc ci, którym nie staje wiedzy.

Pytam jednak: dlaczego nie można posiadać wiedzy o części, którą będę traktował jako całość? Jeśli rozpamiętuję zawartość znaczeniową pojęcia „bocian”, to czemu nie mogę rozmyślać o bocianie kulawym, bocianie pozabawionym jednego skrzydła? Mogę wszak wyobrazić sobie zbiór bocianów kulawych, nieco tylko uskrzydłonych itp. Innymi słowy, czy filozof może poznawać rzeczywistość niekompletną, tzn. czy wolno mu myśleć niemetafizycznie? Czy każdy przedmiot refleksji, ogólny bądź partykularny, może być obiektem poznawanym, a przy tym istniejącym przez to samo, że jest konceptualnie uchwytne? Czy więc filozof może uznać poznawczą doniosłość zła?

Żyjemy w czasach, w których filozofowie jawnie i otwarcie bronią zła, prawdę traktując instrumentalnie; uważam bowiem, że filozof zajmujący się badawczo, zatem abstrakcyjnie a nie praktycznie, problemem zła, nobilituje je jako przedmiot zasługujący na skupioną uwagę czytelnika. Filozofowie wikłają się w spory będące rezultatem gry interesów ugrupowań politycznych, koterii towarzyskich i innych ambicjonalnych przedsięwzięć. Dobro jest dobrem czyimś jedynie, a nie dobrem samym przez się, jest dobrem tylko w określonej sytuacji czy ze względu na inne wartości instrumentalne, ale doraźnie istotne. Na naszych oczach rozgrywa się więc kabaretowy spektakl o dobro i zło różnych frakcji politycznych, zwolenników i przeciwników tzw. sukcesu życiowego, zwolenników i przeciwników aborcji, transplantacji, klonowania i wielu innych uroków codzienności przykuwających uwagę publiczności. Zdarza się także, że dążenie do prawdy, poszukiwania której, jak głoszą niektórzy, nie powinno się ograniczać, kłóci się z inną

podstawową wartością, jaką jest dobro. Rezultaty badań częstokroć są tak wykorzystywane, że prowadzą do degradacji życia ludzkiego, do generowania chorób cywilizacyjnych, skażenia i dewastacji środowiska naturalnego, rabunkowej eksploatacji zasobów naturalnych itp.

W takiej sytuacji człowiek, pragnący pielęgnować wartości nienaruszalne i postępujący według takich wskazań, przegrywa w konfrontacji z osobami sprytnymi (a ich reprezentantem jest wytrawny gracz giełdowy), przebiegłymi, z kombinatorami, oszustami i lawirantami, konstruującymi ułomne prawo bądź potrafiącymi takie prawo eksploatować bez ograniczeń. Zakładane są przecież specjalne poradnie: jak uniknąć podatku, jak przechrzyć szefa, „jak zarobić, ale się nie narobić” itp. Cwaniactwo i spryt są umiejętnościami w cenie, usankcjonowanymi zasadami wolnej gry sił w ramach wolnorynkowej organizacji życia.

Pytam więc: czy mam dzisiaj tyle sił w sobie, aby stawić czoło zalewowi takiej brutalizacji życia, także w sferze nauki, czy też winienem zachować błogą wstrzemięźliwość i oddać się kojącemu rozpamiętywaniu wartości transcendentalnych, uchwytnych w świecie mentalnym, poza-fizycznym, to znaczy meta-fizycznym? Czy Platon mógłby mi w takim poszukiwaniu podstaw ludzkiej godności pomóc?

Zdaje się, że Platon byłby skłonny zaakceptować te wszystkie przejawy bytu realnego, które są uchwytnie intelektem. To zatem, czego tą drogą uchwyć się nie da, pozostaje w sferze niebytu. W takim jednak razie moja aktualna obecność w sferze wspomnianego „niebytu” jest aż nadto fizycznie doświadczalna, jestem bowiem uwikłany w świat, który jest obok mnie, ale którego nie mogę pojąć. Człowiek zatem, jako byt permanentnie niespełniony, zawsze będzie próbował dotrzeć do ostatecznych podstaw swojego istnienia, do pierwszych zasad, do pierwszej filozofii, do pierwszych, najwcześniejszych źródeł swojego gatunku. Nigdy ich nie odnajdzie, bo taka jest natura każdego horyzontu: być nieuchwytnym. Naturą zaś człowieka jest nieustanne dążenie, a nie zaspokojenie. Nie jest wykluczone, że za jakiś czas, po przewyciężeniu dzisiejszych metafizyk, pojawi się nowa jej propozycja, aby człowieka rozumieć jako zbiór dążeń wirtualnych, wyimaginowanych, nieosiągalnych, bo to, czym będzie dysponował, okaże się nazbyt płaskie i trywialne, nie wykluczając dzisiejszych rozważań o naturze i godności ludzkiej. O człowieku, miast oceniać go po czynach, może więcej będzie można powiedzieć po jego zamiarach, najczęściej tajemniczych i skrytych? Zanim jednak nadejdzie taka pora, potrzebne są nam jakieś solidne drogowskazy i fundamentalne, czyli metafizyczne odpowiedzi na pytanie o to, jak żyć.

3. Europejski humanizm racjonalistyczny. Bogusław Wolniewicz przyjął logiczną zasadę rozumu teoretycznego (a jest nią prostolinijność

Kantowskich założeń z zakresu filozofii prawa) jako bezwzględną normę regulującą ludzkie wybory. Dał tym samym wyraz swojemu racjonalistycznemu idealizmowi polegającemu na stawianiu wielkiego kwantyfikatora przed ocenami odniesionymi do ludzi, bo prostolinijność polega na oczywistości wyłożonej tak: zawsze x jest y . Na przykład hasło oświeceniowej Europy mówiło, że wszyscy ludzie wolni są braćmi, ale było ono obciążone takim właśnie błędem idealizmu: zadekretowana powszechność nie jest osiągalna w praktyce, a historia uczy, że ludzie wolni także wszczynają właśnie z byle powodu. Rozum (intelekt) jest może najlepszym doradcą spośród nam znanych, ale nie jest doradcą bezbłędnym, bowiem może być np. użyty jako narzędzie do uzasadniania przemocy. Podobnie zachowuje się wytrawny logik, który jednym tchem wypowiada wyrażenia zawsze, wszędzie, nigdy, bez wyjątku, odniesione raz do konstrukcji i wyrażen abstrakcyjnych, ale zaraz potem do sytuacji rzeczywistych, niepowtarzalnych i niemożliwych do klarownego i jednoznacznego rozpoznania. Wówczas wyrażenie przejrzyste logicznie odniesione do sytuacji życiowej zyskuje wymiar apodyktycznego dyktatu.

Zagrożenia płynące z bezkrytycznego, czy niezbyt rozważnego wykorzystania rozumu teoretycznego i praktycznego zaprezentował Francis Fukuyama w omawianej wyżej książce *Koniec człowieka*. Kultura europejska ogarniająca dzisiejszy świat, przesycona metodycznością badań i systematyczną naukową, pozwala pełniej i skuteczniej tworzyć, ale w takim samym stopniu - burzyć, przy powoływaniu się niektórych jej apostołów na nie-naruszalną zasadę wolności myślenia i poszukiwań naukowych. Jednak rozum potrzebuje podobnych ograniczeń i hamulców jak pozostałe ludzkie umiejętności i namiętności. Autorem, który idzie tym tropem, jest profesor Andrzej Grzegorzcyk, a swoje nadzieje i obawy w tym względzie przedstawił na kartach książek: *Europa. Odkrywanie sensu istnienia*⁸ i *Psychiczna osobliwość człowieka*⁹.

Profesor Grzegorzcyk jako antropologizujący logik ma podobną skłonność do tej, którą wykazuje profesor Wolniewicz: słuch absolutny w zakresie logicznego determinizmu rozpościerającego się na inne dziedziny wiedzy i obszary życia ludzkiego. Píše oto tak: „W Europie pedantycznie przestrzegamy prawa intelektualnej własności. Wykonawca europejski ma też precyzyjnie określoną rolę. Jeśli jest zatrudniony jako wykonawca cudzych dzieł, to nie może improwizować. Twórca natomiast ma za zadanie zbudować dzieło dobrze sprawdzone w szczegółach, więc też na ogół nie

⁸ A. Grzegorzcyk: *Europa. Odkrywanie sensu istnienia*. Warszawa 2001.

⁹ Tegoż: *Psychiczna osobliwość człowieka*. Warszawa 2003.

pozwala sobie na improwizację”¹⁰. Z przytoczonego tekstu wyłania się nieścisłość, bowiem jego autor odmawia twórcy prawa do improwizacji, a przecież tylko ona jest warunkiem przełamywania tego, co zastane (chyba że przez improwizację należy rozumieć jednorazowo wypowiedzianą myśl, do której potem już się nie wraca). Mogę więc powiedzieć, że każde tworzenie jako powoływanie nowej jakości jest i powinno być skutkiem genialnej intuicji, a nie tylko skrupulatnej kalkulacji rozumu, bo przywołuje on jedynie wyrażenia znane wcześniej, zatem nigdy nie wkroczy na trop tego, co nowe, bo nowości nie zna, jest ona dla niego niebytem. Definicja twórczości, jaką proponuje Andrzej Grzegorzcyk, za innymi autorami, jest także niezwykle wieloznaczna: twórczością jest „powodowanie skutków (dzieł lub zachowań) równocześnie cennych i istotnie nowych”¹¹. Ale to w definicji, a nie poza nią, pojęcia winny być sprecyzowane, zaś tu nie wiadomo, co znaczy wyrażenie „zachowania cenne” (dla kogo, dlaczego, po co?), oraz co znaczy wyrażenie „istotnie nowe” (ze względu na co, kiedy itp.?). Wystarczy choćby przypomnieć sobie kryterium czasowe: wartości kultury podlegają ewolucji, transformacji i przechodzą w niepamięć. Uważam, że lepiej jest wyartykułować trudności towarzyszące definiowaniu pojęć nieostrych, niż proponować ich definicję oprawioną w ramkę.

Wyrażenie Andrzeja Grzegorzcyka zmusza więc do postawienia pytania: na czym polega twórczość, zwłaszcza twórczość w nauce? Wszak sądzi on, że kultura europejska jest niesłychanie sprawna dzięki logicznej analizie twierdzeń znanych oraz logicznej analizie twierdzeń dalszych (nic nie wynika z niczego). Można wszak zgłosić zastrzeżenie, że rozpoczynanie poszukiwań od tego, co znane, nie prowadzi do niczego więcej, jak tylko do tego, co znane. Mogę jednak założyć, że nowość jest efektem analizy tego, co nieznanne, ale nieznanne nie może być inicjacją procesu poznawczego, chyba że uruchomię jakąś chaotyczną kombinację danych po to, aby zobaczyć, co z tego wyniknie. Ale wówczas muszę przyjąć, że postęp w teorii jest skutkiem zastosowania wielu wariantów oraz ich przypadkowych konsekwencji wynikających z twierdzeń znanych, poddanych jakimś regułom fantazyjnej gry. Wówczas jednak musiałbym przyjąć, że obraz znanego nam świata ludzkiego (technologia, technika, nauka, handel itd.) jest jedną z wielu nieskończonych, dowolną wersją z wielu możliwych obrazów świata ludzkiego (w odróżnieniu od jednoznacznego obrazu zdeterminowanej przyrody), które nie uzyskały statusu faktów ze względu na ludzkie ułomności, lenistwo, zaniedbania, upodobanie do konfliktów i niszczenia, zawiść, żądzę władzy i posiadania, pychę, a także kaprys i głupotę itd. Mówię tak dlatego, że za-

¹⁰ *Europa...*, s. 54.

¹¹ *Psychiczna osobliwość człowieka*, s. 121.

chęca mnie do tych słów sam Andrzej Grzegorzcyk, który nieco dalej pisze, iż kultura europejska rozwinęła większą ciekawość świata, ciekawość wszystkiego, choćby ciekawość tego, co jest za horyzontem¹². Stąd moje pytanie: Może jest tak, jak chciał Hegel: skoro dokonała się j e d n a wizja (formuła) ludzkiego świata, to może właśnie ona miała największą możliwość urzeczywistnienia? Pora zatem, po dojściu nieco okrężną drogą, rozważyć problem wartości fundamentalnych, jakimi są twórczość i wolność.

Andrzej Grzegorzcyk twierdzi, że człowiekowi europejskiemu przyświeca wizja takiego porządku społecznego¹³, w którym wszyscy byliby wolni, ale od razu konstatuje, że jest to projekt niewykonalny. Nawet ludzie wolni toczą spory i usiłują osiągnąć dominację nad innymi, a dzieje się tak dlatego, jak sądzę, że pojawiają się coraz większe potrzeby, wcześniej nieznanne, i zanim człowiek zaspokoi ten swój nowy projekt, walczy z innymi o pierwszeństwo posiadania brakujących dóbr. Mimo więc, że wcześniej autor mówił o europejskiej drobiazgowości, to dochodzi w końcu do wniosku, iż „Człowiek nie jest stworzony do powielania schematów, ale do ich przekraczania, do twórczości”¹⁴. Teza ta nie jest prawdziwa, i nie w niej leży źródło ludzkiej godności.

Jeżeli, ze względu na naturalny pęd do rywalizacji i zaspokajania nowych i rosnących potrzeb czy gromadzenia dóbr, nie udaje się zrealizować idei wolności (ów ideał jest sprzeczny sam w sobie: człowiek musiałby mieć prawo do rezygnacji z wolności oraz prawo do wyboru stanu zniewolenia, a także prawo do zniewalania innych), to tym bardziej nie jest realizowalny ideał powszechnej twórczości (wyrażenie „Człowiek jest stworzony do przekraczania schematów” jest opatrzone dużym kwantyfikatorem, który każe czytać to wyrażenie jako „Každy człowiek...”).

Ponieważ Andrzej Grzegorzcyk jako logik wie, że wyrażenie „Každy człowiek jest twórcą” jest wyrażeniem fałszywym, zatem, aby fałszu uniknąć, winien on mieć na myśli twórczego Europejczyka (ale przecież nie chodzi o kryteria geograficzne, a systemowe: Eskimos kierujący swoim stadem reniferów za pomocą komputera i satelitarnego systemu radiolokacji będzie już Europejczykiem, pod warunkiem, że jego mroźna ojczyzna nie zniknie pod naporem elektrowni jądrowych, banków czy barów szybkiej obsługi McDonald’s). Jest to idea zamierzchła sięgająca czasów Platona i Arystotelesa: tylko oświecony Grek był mędrce, i tylko on rozstrzygał o tym, co jest dobrem, a co jest złem. Jest to ideał elit intelektualnych, i taki ideał profesor Grzegorzcyk forsuje w swoich pracach. A kto ma wiedzę, ma

¹² *Europa...*, s. 59.

¹³ Tamże, s. 76.

¹⁴ Tamże, s. 78. Autor tę kwestię szerzej przedstawił w *Psychicznej osobliwości...*

także władzę, a kto ma władzę, jest także wolny - oto sposób istnienia sięgający czasów piramid egipskich. Andrzej Grzegorzczak słusznie pisze, że „Twórczość intelektualna jest więc zawsze (...) potęgą wolności”, a „Moment twórczości jest momentem wolności”¹⁵. Jednak człowiek zniewolony, nie tylko w momencie subiektywnego „wyzwolenia się” w sferze mentalnej, także może tworzyć, pod rozkazem czy pod naporem wielu konieczności życiowych. Jednak wolnym człowiekiem, tym który włada, jest oświecony Europejczyk. A przecież to on w przeszłości, w imię szczytnych wartości, wytrzebił lub podporządkował sobie i zapędził do niewolniczej pracy tych, którzy wolni nie byli, z jego woli. Ci zniewoleni z czasem mogli stać się wolni, ale pod warunkiem utracenia własnej tożsamości, kiedy przyjęli europejski styl myślenia, wiarę, zachowania i kulturę. To Europejczyk podbił i skolonizował większość ludów świata, to on ekspansywnie rozpowszechnił system „powszechnej szczęśliwości” - systemy totalitarne, ale tylko w trosce o własne dobro, dobro „człowieka rozumnego”, władającego intelektem jako orężem do zniewalania innych. W tym aspekcie Europejczyk był niezwykle twórczy, bo pragnął jak najszybciej i najskuteczniej narzucić innym swój system wartości, to znaczy, pęta niewoli. Taki mroczny element kultury europejskiej, o którym Andrzej Grzegorzczak nie wspomina nawet słowem, to jest także jakaś strona skutecznego, metodycznego europejskiego intelektu, do której wstyd jest się przyznać. Ale jej przemilczanie jest fałszowaniem obrazu rzeczywistości. Przemilczanie zaś prowadzi do zadufania, a stąd już krótka droga do kolejnych błędów. Kto nie pamięta o przeszłości, jest jak ów siewca, który sieje wiatr, a zbiera burzę. Chcesz pokoju, więc gotuj się do wojny, mawiał Europejczyk, i w trosce o własną wolność nierzadko utrwalał kosztami innych, ostizył miecze. Dzisiejszy, superuzbrojony jądrowy okręt podwodny za pomocą jednorazowego uderzenia swojego oręża, może zniszczyć cały kontynent. Tak oto sprawność metodycznego europejskiego intelektu może sięgnąć absurdu, bo od jednego miecza zginie każda ze stron.

Nie należy innym narzucać własnego stylu życia jako tej formuły szczęśliwości, która, jako jedyna, jest godna człowieka. Twórcami nie są wszyscy ludzie, i nie wszędzie są oni potrzebni. Niech będą nimi reprezentanci elit, a inni niech oddają się jej jako pasji ubarwiającej ich pracowite chwile, ale bez błędnego przekonania, że dobrze spełniony obowiązek, jeśli jest tylko odtwórczy, zasługuje na pogardę. Twórczość jest pewną formą udiwnioonej pracy, jeśli jest jej formą jedyną. Nie jest też ona regułą w obrębie ludzkich zachowań, bo przytrafia się niezmiernie rzadko, nawet największym wirtuozom, i nie każda zmiana ma twórczy charakter. To trening (uporczy-

¹⁵ *Psychiczna osobliwość...*, s. 129 i 124, przypis.

wa, systematyczna praca) czyni mistrza, a nie talent, chociaż wielką rolę odgrywają także uwarunkowania obiektywne: zawodnik o wzroście 160 cm nie zostanie rekordzistą świata w skoku wzwyż. Wielką i decydującą rolę w obrębie ludzkich zachowań gra więc praca odtwórcza, produkcyjna, świadczenie usług i pomoc innym - i to jest zachowanie głęboko człowiecze. Człowiekiem może się czuć w równym stopniu odtwórca, jak i ten, kto przekracza horyzonty, a należy zauważyć, że wolność przekraczania granic tego, co zastane, często wiedzie na manowce, jest załączkiem działalności destrukcyjnej bądź nie przynoszącej oczekiwanych efektów. Nie godzę się także z sugestią Andrzeja Grzegorzcyka, że twórczość ma źródła w Boskiej dobrośliwości, bo to On uznał, że należy podzielić się z człowiekiem swoją twórczą imaginacją. Skąd więc czerpią impulsy twórcze niewierzący: czyżby byli ślepi, głusi, gorsi i ogólnie zagubieni w kwestii rozpoznawania wartości? A może - z punktu widzenia religii - Bóg jest jednakowo szczodry zarówno dla swoich wyznawców jak i wątpiących w Jego nadnaturalne możliwości?

W Europie, jak i u nas, na naszej ziemi, daleko jeszcze do czasów, w których każdy człowiek mógłby powiedzieć, że jest wolny, a jego losy zależą od jego życiowo istotnych decyzji. Dlatego w hierarchii wartości dostrzegam takie uszeregowanie: życie i zdrowie, wolność, wolna praca (tzn. nie zniewolona), a dopiero potem twórczość, zapewne jeszcze za takimi wartościami jak miłość, rodzina, umiłowanie ojczyzny, i wieloma innymi. Twórczym, w sposób ograniczony, można być także w stanie zniewolenia lub wówczas, gdy wykonuje się cudzy projekt, na zamówienie. Dlatego dopiero realizacja wszystkich tych wartości, oraz wielu innych, jest, w moim przekonaniu, warunkiem poczucia, że swoje człowieczeństwo, w dobie współczesnej, buduję na solidnych podstawach aksjologicznych, zaś twórczość, jako jedna ze stron ludzkiego istnienia, nie jest wartością ani najważniejszą, ani to nie ona konstytuuje istotę człowieczeństwa, europejskiego i każdego innego. Różni autorzy mogą ją wyodrębnić ramką czy nazwać człowieka twórczego nad-człowiekiem, homo kreatorem itp., jednak z takich wyróżnień niewiele więcej wynika ponad to, że są one jedynie stylistycznymi ozdobnikami.

4. Perspektywa eschatologiczna. Prawdziwe jest stwierdzenie, że wiadro z małym ubytkiem w dnie jest naczyniem dziurawym tak samo, jak inne z dnem podziurawionym jak rzeszoto, bo z obydwu wycieknie woda. Nie jestem zwolennikiem podobnej opinii odniesionej do świata ludzkiego, że jeśli w jakimś społeczeństwie choćby jednemu człowiekowi dzieje się krzywda, to taka zbiorowość jest w całości niesprawiedliwa. Z tego uogólnienia płynie jednak prosta konstatacja: nie można wówczas mówić o powszechnej sprawiedliwości, a wiedza o tym jednym pokrzywdzonym winna skłaniać do ciągłego doskonalenia społecznych relacji.

Profesor Andrzej Grzegorzczak zarysował obraz europeizmu poprzez wyakcentowanie jego najjaśniejszych stron. Jest to obraz optymistyczny, a nawet entuzjastyczny. Jakże jednak z nim się pogodzić, skoro na co dzień doświadczamy tylu niedogodności, skoro nasze naczynie dobra przecieka niczym zdezelowane sito naszpikowane dziurami? Zapatrzeni w swoje nieograniczone możliwości zapominamy o podstawowych powinnościach wobec ludzi pokrzywdzonych. Jan Paweł II był człowiekiem, który do takiej dobroliwej pamięci nakłaniał nieustannie, czyniąc ze swojej służby dla dobra uciemiężonych swoiste posłannictwo (zarzuty o kontrowersyjnym, papieskim ekspansjonizmie i chęci „zadeptania” ziemskiego globu w celu umocnienia wiary katolickiej, niekiedy kosztem innych wyznań, nie będą tu rozpatrywane jako mało zasadne).

Oto biorę do ręki jeden z wielu tekstów papieskich, encyklikę *Sollicitudo rei socialis* z 1987 roku, opublikowaną w dwudziestą rocznicę encykliki papieża Pawła VI *Populorum progressio*. Jan Paweł II także wspomina o jasnych stronach współczesnej cywilizacji, ale tylko na marginesie, bo zasadniczą treścią jego encykliki są ciemne strony współczesnego świata, zwłaszcza tego wysoce cywilizowanego. Oto one.

Z mocą bardziej dokuczliwą niż kiedykolwiek utrwała się rozwarstwienie ekonomiczne jednostek, grup społecznych i narodów, zarówno w obrębie jednego społeczeństwa, jak i całych regionów czy kontynentów. Bogaci zdobywają coraz większe fortuny, biedni natomiast coraz bardziej ubożeją, stając się tanią (niewolniczą) siłą roboczą eksploatowaną bez skrupułów. Papież przypomina, że często deklarowana Jedność świata” jest czczym sloganem propagandowym: ludy biedne zaciągają pożyczki na lichwiarskich warunkach, a brak właściwych instrumentów do wykorzystania tych środków finansowych powoduje (a wiedzą o tym obydwie strony) wzrastające zadłużenie i uzależnienie ekonomiczne, w konsekwencji także polityczne i kulturalne. Paradoksalnie, czasy współczesne obfitujące w liczne akty wybijania się na niepodległość generują nowy neokolonializm i zagrożenie suwerenności wielu nacji. Procesy te wspomaga rozwój techniki i niewłaściwie wykorzystywane badania naukowe. Ludzie koczują pod gołym niebem, bo nie mają gdzie mieszkać, zaś wszędzie panoszy się bezrobocie jako jaskrawy przejaw degradacji ludzkiej godności. To jest bezpośrednia przyczyna gniewu rodzącego akty zemsty, odwetu i przemocy, czego konsekwencją jest współczesny terroryzm, bodaj największa choroba cywilizacyjna naszych czasów. Dziwne, bo po terror jako narzędzie dominacji sięgają także instytucje i rządy dysponujące obfitością dóbr, ale nie znające granic własnej zachłanności¹.

¹⁶ Por. Jan Paweł II: *Sollicitudo rei socialis*. Warszawa 1991, s. 15-44.

Chcę zgłosić dwie uwagi krytyczne. Papież, głoszący swoją naukę o cywilizacji miłości wychodził z założenia, że każdy człowiek może być dobry i do każdego można trafić słowem, przykładem i miłosierdziem. Kościół odżegnuje się więc od propagowania rozwiązań siłowych, bo nie takie jest jego powołanie. Wszelako truizmem jest stwierdzenie, że dobro przeciwstawione złu nie zawsze wychodzi z takiej konfrontacji obronną, zwłaszcza zwycięską ręką. Przekonanie zmarłego w styczniu 2006 r. księdza Jana Twardowskiego, że nie ma takiej winy, której człowiek nie mógłby wybaczyć, trafia także do świadomości złoczyńców wliczających w swoje bandyckie działania spodziewane miłosierdzie ofiary. Nie zawsze też sakrament spowiedzi prowadzi grzesznika do wzbogacenia duchowego, bo uzyskawszy odpuszczenie win dalej robi swoje, podczas gdy pokrzywdzeni nie godzą się z takim werdyktem nadprzyrodzonej sprawiedliwości. Miast więc niezmierzonej ufności w dobroć innych, zalecam zachowania życiowe przypominające zasady ruchu drogowego: należy kierować się zaufaniem do innych osób, ale ograniczonym; do mnie i wobec samego siebie także, bo jestem jedną z nich.

Kolejne zastrzeżenia płynące z doświadczeń życiowych przekonują, że nie zawsze prawo własności musi mieć ponadnaturalną (boską) legitymację. Nauka Kościoła nasycona jest wezwaniami do dzielenia się dobrami z ludźmi ubogimi i będącymi w potrzebie. Bywa, że ci potrzebujący liczą na taką wspańałością zanadto agresywnie, a darczyńcy powściągają swoje dobroczynne odruchy przypominając święte prawo nienaruszalnej własności. W sukurs idzie im znane powiedzenie, że Bóg pomoże ci wówczas, gdy najpierw sam sobie pomożesz. Bliska tym zastrzeżeniom jest więc konstatacja Jana Pawła II: „Nie można powiedzieć, że rozmaite inicjatywy religijne, humanitarne, ekonomiczne i techniczne były daremne, skoro zdołały osiągnąć pewne rezultaty. Ale w ogólnych zarysach, biorąc pod uwagę różnorakie czynniki, nie można zaprzeczyć, że obecna sytuacja świata z punktu widzenia rozwoju daje wrażenie *raczej negatywne*”¹⁷.

*

Konfrontując przekonanie niektórych współczesnych autorów o wspańałym marszu ludzkości do sukcesów, zdobyczy i świetności, pod sztandarami nauki i cywilizacji europejskiej - z diagnozą wstrzemięźliwą, a nawet sceptyczną, muszę tej drugiej przyznać prymat. Na szczęście, człowiek jest istotą refleksyjną, może więc budować sensowne wnioski nie tylko po szkodzie, ale i przed nią.

¹⁷ Tamże, s. 16.

Summary

In the paper author tries to find the source of human nature, human dignity and human rights in contemporary civilization. That nowadays scientific and technical civilization seems to be, as never before and apart from the apparent cultural progress, *non-human* in deed.

TOMASZ A. MAKAREWICZ
Uniwersytet Warszawski

O PRAWACH CZŁOWIEKA KRYTYCZNIE

Przy okazji amerykańskich interwencji w Serbii, Afganistanie czy Iraku pojawiały się spory o słusność takich akcji, przy czym zarówno krytycy, jak i zwolennicy amerykańskiej polityki powoływali się na prawa człowieka. Po obu stronach konfliktu pojawiały się bardzo silne argumenty, przypuszczalnie dobrze uzasadnione. Prawo do wolności osobistej, ale i prawo do samostanowienia całej zbiorowości. Prawo do wolności od opresji ze strony państwa, ale i analogiczne prawo do wolności od opresji zewnętrznej. Wreszcie poważne zarzuty ludobójstwa wobec przywódców obu stron - czystki etniczne z jednej, straty spowodowane działaniami wojskowymi z drugiej strony.

Problem ma swoje źródło w kwestii legitymizmu praw człowieka. Dany zbiór przepisów można przyjąć za obowiązujący tylko na podstawie jakichś solidnych przesłanek - ale to od razu rodzi pytanie o tenże zbiór przesłanek, na podstawie których można dobrze określić prawa człowieka. Najlepsze wydaje się uzasadnienie ogólne - takie, aby prawa człowieka stały się zbiorem uniwersalnym, możliwym do przyjęcia przez każdą społeczność.

Najprostszym i historycznie najpopularniejszym sposobem byłoby odwołanie się do Absolutu - wystarczy wspomnieć choćby konstytucję amerykańską, gdzie powszechna równość (fundament praw człowieka) jest traktowana jako dar od Boga, zatem jako element wyższego porządku. Założenie to budzi jednak trzy problemy, filozoficzny i dwa praktyczne.

Pierwszy problem praktyczny wychodzi od następującej obserwacji: historia myśli ludzkiej zna bardzo wiele systemów metafizycznych osadzonych na koncepcji Absolutu, ale w większości wzajemnie się one wykluczają. Drugi problem praktyczny wywodzi się z przyjęcia przesłanki, iż bardzo niewiele systemów metafizycznych uwzględnia nasze rozumienie praw człowieka, a w wielu z nich są elementy, które do naszych wyobrażeń o prawach człowieka nie pasują. Nauki Jezusa Chrystusa (nie mam tu na myśli tego, co Chrystus głosił, ale to, co w różnych epokach przypisywali mu Jego wyznawcy) trudno jest pogodzić z prawem własności (np. Kościół katolicki długo nie mógł pogodzić się z lichwą polegającą na wymianie praw do wykorzystywania własności [kapitału - *lex usus*] i wykorzystywaniu owoców tegoż [odsetek - *lex fructus*]), islam - z prawami kobiet itd. Najbardziej „przyjazny” w tym względzie jest chyba buddyzm, ale trudno oczekiwać od społeczeństw np. Polski, Iranu, Korei Północnej, masowej konwersji.

Problem filozoficzny wiąże się z naszym pojmowaniem Absolutu - skoro ten (przy założeniu jego istnienia) jest ponad wszelkim bytem, jest niepoj-

mowałną nieskończonością albo jednią, to najprawdopodobniej nie mamy możliwości dotarcia doń i poprawnego zrozumienia Go - a więc fundując na nim cokolwiek, na przykład system moralny czy prawny, nie możemy być pewni, czy istotnie postępujemy 'podług Jego myśli'. Co więcej, Jego domniemany status ontologiczny może dawać asumpt do myślenia, że w Jego koncepcji ludzkość nie jest elementem istotnym, a czymś na kształt drobnego ziarenka. W takim zaś razie trudno byłoby przyjąć, że człowiekowi, na mocy owego Absolutu, przysługują jakieś szczególne, warte podkreślenia prawa. Poza tym, należy zauważyć, że elementem praw człowieka jest wolność wyznaniowa, która nie może być uzasadniana przez 'jedynie słuszny system metafizyczny'.

Innym popularnym założeniem, historycznie względnie nowym, jest odwołanie się nie do Absolutu, ale do człowieka - jego przekonań, instynktu moralnego, godności, *common sense*, albo czegoś podobnego. Na przykład, ludzie mają prawo do życia i wolności od ciepienia (zatem zakazuje się mordować innych i zadawać im ból w jakiegokolwiek postaci), ze względu na ich instynkt samozachowawczy. Ten argument bazuje jednak na całkowicie fałszywej przesłance, bo nie jest prawdą, że wszyscy ludzie unikają ciepienia i śmierci. Są však społeczności, dla których śmierć i zadawanie bólu są pozytywną wartością moralną. Wystarczy wspomnieć Normanów, dla których śmierć na polu walki była jedyną przepustką do zaświatów. Zbycie tego faktu stwierdzeniem, że Wikingowie byli dzikusami, jest nie do przyjęcia. Po pierwsze, byli oni ludźmi, a więc ogólna kwantyfikacja 'ludzie unikają śmierci' jest fałszywa. Po drugie, historia wskazuje na ich ogromną rolę w kształtowaniu naszych praw człowieka. Szacunek Wikingów do kobiet i republikańska koncepcja tingu (*thing* - staroskandynawskie zgromadzenie wolnych mężczyzn decydujące o losach plemienia), gdzie wódz był tylko pierwszym spośród równych wojowników, a nie pomazańcem bożym, wpłynęły na model feudalizmu angielskiego, w którym, mimo silnej władzy królewskiej, obywatele nie byli poddanymi pozbawionymi praw.

Mnogość przykładów ludzkich zachowań sprzecznych z optymistyczną wizją natury człowieka może prowadzić do konstatacji, że człowiek jest zwierzęciem, które dąży do osobistej pomyślności (np. do sukcesu reprodukcyjnego) w taki sam sposób, jak inne zwierzęta-po trupach, z pogwałceniem godności innych i ich praw. Ale przy takiej interpretacji nasze wnętrze nie może być traktowane jako uniwersalna podstawa rozwiązywania problemu praw człowieka. (Przeciwnie, prawa człowieka można wręcz z tej perspektywy interpretować jako świadome ograniczenie zwierzęcej strony natury ludzkiej.)

Należy jeszcze rozważyć propozycję pragmatyczną. Prawa człowieka mają się opłacać, bo w respektujących je społecznościach szczęście ludzkie jest największe. Byłoby to w zasadzie podejście ekonomiczne, gdzie jakąś

funkcję użyteczności maksymalizuje się, w zależności od rodzaju rozwiązań instytucjonalnych. Należy jednak zdać sobie sprawę z tego, że podejście to ma dokładnie takie samo ograniczenie, jak to związane z uzasadnieniem popieczętowanym Absolutem. Odpowiednią funkcję użyteczności można sformułować bardzo różnie - na przykład jako sumę funkcji użyteczności poszczególnych członków społeczności. Wówczas tworzone jest takie prawo, aby poszczególni ludzie mogli być najbardziej szczęśliwi. Ale dlaczego wybieramy taką właśnie funkcję użyteczności? Darwinista społeczny mógłby przecież powiedzieć, że dobre prawo to takie prawo, które gwarantuje ludziom przetrwanie, a nie poczucie szczęścia. Problemem jest więc kryterium, wedle którego optymalizujemy - szczęście jednostek, równość jednostek, pomyślność państwa, zbawienie jednostek, przetrwanie społeczności, pomyślność władcy itp. Wyborowi określonych praw człowieka jako środka do uzyskania jakiejś wartości (np. szczęścia) musi wprawdzie towarzyszyć odwołanie się do jakiegoś zbioru wartości - absolutnego lub wpisanego w naturę ludzką. Powstaje więc błędne koło i zawsze wracamy do punktu wyjścia.

Prawa człowieka na ogół zakładają demokratyczny sposób funkcjonowania społeczności - może więc nasz problem należałoby rozstrzygnąć na drodze ogólnoswiatowego referendum? Ale czy takie przedsięwzięcie miałoby szansę powodzenia? Nie wspominam o konfucjańskiej ideologii dominującej w umysłowości azjatów, czy plemienności czarnej Afryki (jak tam szanuje się prawa człowieka, wymownie świadczy przykład plemion Tutsi i Hutu). Spójrzmy na siebie. Europejczycy nie muszą być przekonani, że życie w państwie praw człowieka będzie dla nich stanem optymalnym. Mnożyć można przykłady współczesne i historyczne, gdy mieszkańcy Europy dobrowolnie 'uciekali od wolności' (narodowy socjalizm, komunizm, fenomen nacjonalistycznych partii we Francji, Holandii i Austrii, populistycznych na Słowacji, Ukrainie i Białorusi). Godzimy się na takie rozstrzygnięcia, że tylko wybrani, a nie masy, są 'mądrzejsi' i mają większe prawo do wolności (politycznej).

Dochodzimy oto do wniosku, że prawa człowieka nie są wartością uniwersalną, a są jedynie naszą wartością, tj. wartością przynależną ludziom z pewnego kręgu kulturowego, w określonym czasie historii, że są jednym z możliwych modeli społeczeństwa. Dlatego mogą być kształtowane wedle naszej woli, naszych przekonań filozoficznych i uznanej hierarchii wartości, pozwalającej nam budować nasze, dzisiejsze rozumienie świata. Dopiero historia oceni, czy nasz model życia zyska uznanie w oczach naszych potomków i innych kultur. Nie mamy natomiast podstaw by twierdzić, że dotyczy on całej ludzkości i jest ponadczasowy.

JACEK PO SŁUSZNY

NIEMOC, NIENAWIŚĆ I ABSOLUTNA PRAWDA O IMPLIKACJACH NIETZSCHEAŃSKIEJ KONCEPCJI RESENTYMENTU

W artykule rekonstruuje i analizuje kilka najistotniejszych wątków Nietzscheańskiej koncepcji resentymetu. Zasadniczym jego celem jest wyłówienie i powiązanie kluczowych tez stworzonej przez Fryderyka Nietzschego psychologicznej teorii *ressentiment* (historiozoficzne i historyczno-kulturowe aspekty jego koncepcji zostały tu pominięte) oraz wskazanie ważkich konsekwencji fundamentalnej dla jego dociekań - idei resentymentalnego przewartościowywania czy też fałszowania wartości. Analiza zjawiska resentymentalnego fałszowania wartości odsłonić ma istotę relacji wiążących *ressentiment* z fanatyzmem (pojmowanym jako wyjątkowo silne przekonanie o absolutnej, niepodważalnej prawdziwości, słuszności określonego systemu wartości). Zadanie to wymagać będzie nieznacznego wyjścia poza literę dzieł Nietzschego¹.

1. Niższłość, cierpienie i fabrykacja ideałów. Kluczowe wątki Nietzscheańskiej koncepcji resentymetu. Swoją koncepcję resentymetu oparł Nietzsche na kilku dosyć prostych tezach, wyrażanych na wiele sposobów w większości jego filozoficznych dzieł. Odnosi się ona do tych indywidualności i społeczności ludzkich, które charakteryzują się niewielkimi możliwościami radzenia sobie z wyzwaniami, jakie stawia przed nimi rzeczywistość, w głównej mierze rzeczywistość relacji międzyludzkich i w naturalny sposób związanej z nimi międzyludzkiej rywalizacji o wszelkiego rodzaju prymat. Ludzie „nieudani”, słabi, gorsi, pozbawieni mocy (pojmowanej przez Nietzschego, najogólniej rzecz ujmując, jako potencjał ekspansji - zdolność przezwyciężania oporów zewnętrznych, obcych sił, zdolność kontrolowania i podporządkowywania sobie otoczenia) muszą przegrywać, a skoro przegrywają, muszą cierpieć, jako że wszyscy przez naturę wyposażeni zostaliśmy w wolę zwyciężania, panowania nad otoczeniem. Niezaspokojenie tego naturalnego - zdaniem Nietzschego - i fundamentalnego pragnienia rodzi równie naturalną przykrość i ciepienie. Słabsi, gorsi ludzie muszą zatem cierpieć, muszą też pizeto wielką niechęcią darzyć wszystko to, co w jakikolwiek sposób przyczyniło się do powstania tego cierpienia i wszystkich tych, którzy poprzez swoją wyższość, lepszość - stali się jego źródłem. (Jeśli takie z niemocy zrodzone ciepienie jest trwałe - a tego należy się spodziewać w przypadku człowieka słabego - to i niechęć się utrwała i „rozrasta”, skutkując narodzi-

¹ Praca naukowa finansowana ze środków Komitetu Badań Naukowych w latach 2004/2005 jako projekt badawczy *Z genealogii fanatyzmu*, nr 1H01A04126.

nami szczególnego - trwalszego i szerszego - uczucia, swoistej - jadowitej i zażartej, a jednocześnie pełnej lęku, zawoalowanej i podejrzliwej wrogości², którą nazwać by można wrogością uogólnioną³, jako że poniekąd odrywa się ona od konkretnego jej źródła i lderuje przeciwko wszystkiemu, co pod jakimś względem - istotnym dla osoby nią ogarniętej - jest ze źródłem tym związane. Jej przedmiotem może być jakikolwiek element charakteryzujący i pozytywnie wartościowany przez człowieka, który stał się przyczyną czyichś problemów z samooceną. Skierować się może przeciw jakimkolwiek jego cechom, przeciwko czemukolwiek, co pozostaje z nim w związku - ludziom, postawom, rzeczom... Dokładniejszą charakterystykę tego fenomenu znaleźć można w słynnej pracy Maxa Schelera *Resentiment i moralność*⁴).

Nietrudno się domyślić, że owi „nieudani ludzie” będą próbowali w jakiś sposób cierpieniu swemu przeciwdziałać. Słabość nie pozwala im na zwalczanie go w bezpośrednim starciu w rzeczywistością, która je zrodziła. Muszą więc zwalczyć je za pomocą własnej wyobraźni. W pierwszej części *Tako rzecze Zaratustra* (w paragrafie pt. *O zaświatowcach*) Nietzsche opisuje ten zabieg w taki oto sposób:

„Pijana to rozkosz cierpiącego móc odwrócić spojrzenie od swych cierpień i siebie zatracić. Pijaną rozkoszą i samozatraceniem wydał mi się kiedyś świat. (...) Cierpienie to było i niemoc - co stworzyło wszystkie zaświaty; i ów krótki obłęd szczęścia, którego zaznaje tylko cierpiący. (...) Choćby to byli i zamierający, co wzgardzili ciałem i ziemią i wynaleźli rzeczy niebiańskie oraz zbawcze krople krwi: lecz nawet i te słodkie, a ponure trucizny zacerpnęli wszak z ciała i ziemi! Niedoli swej umknąć dziś chcieli, a gwiazdy były im za dalekie. Wzdychali przeto: 'O, gdybyż były drogi niebiański, którymi by można było się przekraść w inny byt i szczęście!' - wówczas wynaleźli sobie swe ścieżki kręte i napitki krwawe!”⁵.

² Por.: H. Delgado: *Psicologia general y psicopatologia de las tendencias instintivas*. „Revista de Neuro-Psiquiatria”, 1938, t. 1, s. 274-275, za: R. Leon, C. Romero, J. Novara, E. Quesada: *Una escala para medir el resentimiento*, w: R. Leon, C. Romero: *Estudios acerca del resentimiento*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1990, s. 10.

³ W tym sensie, jaki pojęciu „uogólniania” (albo inaczej „utypowienia”) *ressentiment* nadał S. Kapralski w tekście pt. *Resentiment i zmiana społeczna* - twierdząc, co następuje: „fenomen resentmentu, poprzez oddzielenie się od konkretnej, indywidualnej sytuacji, będącej jego przyczyną, zostaje 'utypowiony'. Proces 'utypowienia' resentmentu dokonuje się w dwóch płaszczyznach. W płaszczyźnie 'przedmiotowej' resentment z nastawienia psychicznego wobec konkretnego człowieka czy sytuacji przekształca się w nastawienie wobec typowych klas ludzi, rzeczy, sytuacji, instytucji itp. W płaszczyźnie 'podmiotowej' resentment z indywidualnego nastawienia psychicznego staje się typowym nastawieniem, mogącym w taki sam sposób przysługiwać wielu ludziom”[S. Kapralski: *Resentiment i zmiana społeczna*. „Studia Socjologiczne”, 1989, nr 2 (113), s. 69-70].

⁴ Zob. M. Scheler: *Resentiment a moralność*. Warszawa 1977, s. 70-71.

⁵ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Warszawa 1905, cz. 1, p. 3, s. 31-34.

Cierpienie, doznawane w rzeczywistym świecie, niwelowane jest za pomocą specyficznego narzędzia dostępnego każdemu, kto od ciepienia bardzo pragnie się uwolnić - a mianowicie „zaświatów” (gdzie mieszka absolutna prawda, dobro, piękno i wszelkie inne doskonałości - podług życzeń słabych i cierpiących i na ich miarę skrojone⁶). Stanowią one najtańszy paliatyw. Wystarczy trochę wysiłku psychicznego i już mama kondycja cierpiącego człowieka, postrzegana przez pryzmat praw rządzących takim lepszym, doskonalszym światem, zyskuje na wartości, staje się użyteczna, może być drogą do godnego bytowania, nabiera sensu. Wymaga jednakże radykalnego zerwania z rzeczywistością, dotychczasowym światem - „wyzbycia się ziemi i ciała”, jak pisze Nietzsche. Słabi, uwalniając się od ciepienia, dokonać muszą zatem, jego zdaniem, swoistego odwartościowania tych fragmentów rzeczywistości, które owo ciepienie zrodziły („lepszy świat, zaświat, nad-rzeczywistość” jest nowym systemem wartości, a każdy system wartości - na poziomie indywiduum - jest nietolerancyjny względem systemów konkurencyjnych); wyładowują też jednocześnie niechęć, czy wręcz nienawiść do wszystkiego tego, co miało lub mogło mieć udział w jego powstaniu. To, co w świecie, który ich zranił, uznawane było za dobre nazywają złym. To, na co ich stać - nazywają dobrym. (Analizom tego problemu - „problemu dobra, jakim wymyślili je słabi i cierpiący” poświęcona jest znaczna część Nietzscheańskiej genealogii moralności). Tak oto, według Nietzschego, w eliminacji ciepienia ludzi słabych wykorzystane zostało moralne przewartościowanie wartości, które często też nazywa ich fałszowaniem. Teza ta jest najistotniejszym bodajże elementem Nietzscheańskiej koncepcji resentymentu; ów atak na moralność, system wartości ludzi nieudanych stanowi też jeden z najistotniejszych wątków całej jego twórczości. Zagadnieniu temu najwięcej miejsca poświęcił w piśmie polemicznym *Z genealogii moralności*⁷. Tam też ideę tę wyraził w najbardziej sugestywny sposób:

„Czy chce ktoś przez moment spojrzeć w dół na tajemnicę **fabrykacji** ziemskich **idealów?** (...) Kłamstwo ma przemienić słabość w zasługę, nie ma wątpliwości. (...) Niemoc zaś, która nie szuka odwetu, w 'dobroć'; trwożliwą uniżoność w 'pokorę'; uległość wobec znienawidzonych w 'posłuszeństwo' (mianowicie wobec tego, o którym mówią, że nakazuje tę uległość - zwą go Bogiem). Nieofensywność słabych, samo tchórzostwo, w które są bogaci, ich wyczekiwanie na progu otrzymują tu piękne miano 'cierpliwości', a bywają

⁶ Zob. F. Nietzsche: *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości*. Warszawa 1907, p. 44, s. 65.

⁷ Pomysł ten - w nieco prostszy sposób - Nietzsche wielokrotnie wyrażał już we wcześniejszych swoich dziełach, na przykład w 63 paragrafie *Ludzkie, arcyłudzkie* zatytułowanym *Wartość zmniejszania*: „Niem mało ludzi, może olbrzymia ich większość, odczuwa konieczną potrzebę zmniejszania i poniżania w wyobraźni wszystkich znanych sobie ludzi, a to, żeby podtrzymać w sobie szacunek dla siebie i pewną dzielność w postępowaniu” (F. Nietzsche: *Ludzkie, arcyłudzkie*. Warszawa 1910, p. 63, s. 65).

także nazywane cnotą; niezdolność do zemsty zwie się tu rezygnacją z zemsty, a może nawet przebaczeniem. (...) Mówią także o 'miłości do wrogów' - oblewając się przy tym potem. (...) Teraz dają mi do zrozumienia, że są lepsi nie tylko od mocarnych, od panów Ziemi, których plwociny muszą zlizywać (nie ze strachu, w żadnym razie nie ze strachu! lecz dlatego, że Bóg nakazuje czcić wszelką zwierzchność) - że nie tylko są lepsi, lecz też 'mają lepiej', a w każdym razie będą kiedyś mieli lepiej"⁸.

Kulminacją procesu resentymentalnej obrony przed cierpieniem rodzącym się z poniżenia (niższości) jest zatem wytworzenie nowego sposobu wartościowania - i oczywiście, co za tym idzie, także i postrzegania rzeczywistości. Na świat przychodzi „sfalszowany, reaktywny, nienaturalny” światopogląd ludzi nieudanych, których Nietzsche nazywa „niewolnikami”, przeciwstawiając „panom”. Nieważne jest, jak nazwiemy ten światopogląd: niewolniczą ideologią, religią czy moralnością, bo zawsze chodzi o to samo - o system wartości wpływający na obraz otoczenia. Jest „sfalszowany”, bo opiera się na odwartościowaniu tych elementów rzeczywistości, które nie w smak są ludziom słabym. Jest „reaktywny”, bo powstał w odpowiedzi na klęskę w konfrontacji z nią. Jest „nienaturalny”, jako że zrodził się w walce o utrzymanie pozytywnej samooceny, a potrzeba utrzymywania jej zakłóca proces zdobywania rzetelnej wiedzy o rzeczywistości i o tym, „kim się rzeczywiście jest”. Te idee leżą u podstaw całej Nietzscheańskiej krytyki moralności. (I choć jej ostrze kieruje on zazwyczaj ku moralności chrześcijańskiej, to jasne jest, że nie jedynie o nią mu chodzi, że atakuje wszelkie reaktywne systemy wartości). Najpełniejszy wyraz znalazły one w dziesiątym paragrafie pierwszej części pisma polemicznego *Z genealogii moralności*.

⁸ F. Nietzsche: *Z genealogii moralności*. Warszawa 1997, r. 1, p. 14, s. 55.

⁹ Te dwa - w głównej mierze psychologiczne typy ludzkie charakteryzował Nietzsche wielokrotnie w swoich książkach (dystynkcja ta odgrywa wyjątkowo istotną rolę w jego dociekaniach); jeden z najpełniejszych ich opisów znaleźć można na kartach *Poza dobrem i złem* w par. 259, 260 i 261 [w KSA inna numeracja: F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Einzelbänden, t. 5, G. Colli, M. Montinari (red.), Berlin, New York: Walter de Gruyter & Co, 1988, p. 260, 261, 262].

¹⁰ Idee te całkiem precyzyjny wyraz znajdowały też we wcześniejszych dziełach Nietzschego; za przykład niech posłuży par. 359 *Wiedzy radosnej*: „Jak myślicie, gdzie ma najniebezpieczniejszych, najbardziej upartych swych rzeczników moralność? Oto człowiek nieudany, który nie dość ma ducha, by móc się nim cieszyć, a właśnie dość wykształcenia, by to widzieć (...) popada ostatecznie z przyzwyczajenia w stan zemsty, żądy zemsty... czegoż, jak wam się zdaje, potrzebuje on, bezwarunkowo potrzebuje, by sobie w oczach własnych nadać pozór wyższości nad bardziej duchowymi ludźmi, by stworzyć sobie rozkosz dokonanej zemsty, przynajmniej w wyobraźni? Zawsze moralności, założyć się można, zawsze wielkich słów moralnych, zawsze bum-bum sprawiedliwości, mądrości, świętości, cnoty, zawsze stoicyzmu gestu, zawsze płaszcza mądrego milczenia, życzliwości dla ludzi, łagodności i jak też tam zwą się te wszystkie idealistów płaszczyki, w których chadzą ludzie nieuleczalnie gardzący sobą, a także nieuleczalnie próżni” (F. Nietzsche: *Wiedza radosna*. Warszawa 1907, p. 359, s. 324-325).

„Bunt niewolników na polu moralności, zaczyna się tym, że sam resentyment staje się twórczą siłą i płodzi wartości: resentyment istot, które są niezdolne do właściwej reakcji, reakcji w formie czynu, i odbijają sobie krzywdę jedynie dzięki wyimaginowanej zemście. O ile wszelka dostojna moralność wyrasta z tryumfującego 'tak' wobec siebie samej, o tyle moralność niewolników z góry mówi 'nie' wszystkiemu, co 'poza' nią, co od niej 'inne', co 'nie jest nią samą': i właśnie owo 'nie' stanowi jej twórczy czyn. To odwrócenie spojrzenia ustanawiającego wątpliwości - to konieczne ukierunkowanie na zewnątrz, miast na samego siebie - stanowi właśnie znamię resentymentu: do swego powstania moralność niewolników zawsze potrzebuje najpierw jakiegoś świata zewnętrznego, świata przeciwnego; filozoficznie rzecz ujmując: by w ogóle działać, potrzebuje zewnętrznych bodźców jej akcja jest wyłącznie reakcją”¹¹.

Bardzo przekonująco - wykorzystując język psychologii Alfreda Adlera - idee te przedstawił Vasile Dem. Zamfirescu w pracy pod tytułem: *Moments Psychique dans la Genese de la Valeure Morale: Le Ressentiment*. W tym ujęciu resentyment jest pojmowany jako mechanizm obrony Ja, jako pewna forma wyobrazeniowej kompensacji zachwianej samooceny („une forme de compensation imaginaire d'un desequilibre autoestimatif”). Niemoc, niezdolność zrealizowania istotnych zamierzeń, osiągnięcia ważkich celów, pokonania przeszkód uniemożliwiających ich realizację, brak sił, by działać zgodnie z pierwotnymi pragnieniami (nieznieskształconymi jakimikolwiek działaniami obronnymi) niszczy równowagę w ocenianiu siebie, obniża poczucie własnej wartości, rodzi negatywną samoocenę. To wymaga podjęcia jakichś działań zaradczych przywracających stabilność w samoocenie. (Poczucie niższości w naturalny sposób wywołuje aktywność zmierzającą do podwyższenia samooceny). Jeśli działania zaradcze nie mogą oprzeć się na rzeczywistej kompensacji (której podstawę stanowi realna aktywność), napięcie psychiczne zrodzone z nierównowagi w samoocenie - zniesione musi zostać na drodze kompensacji iluzorycznej, wyobrazeniowej. Samoocena ulega podwyższeniu nie w wyniku rzeczywistych działań, a jedynie poprzez deprecjację wszystkiego tego, co doprowadziło do nierównowagi w samoocenie. Odwartościowaniu podlegają wszystkie te wartości, które okazały się nieosiągalne; by niezdolność do ich osiągnięcia nie destruowała pozytywnej samooceny - pozbawione wartości musi zostać dążenie do ich osiągnięcia. (To prosty i powszechnie znany, wielokroć też opisywany sposób obrony Ja). Cel dążeń nierealizowalnych nie ma już wartości, jako wartościowe (godne pożądania) natomiast jawi się teraz to, co znajduje się w posiadaniu, bądź jest możliwe do osiągnięcia. To ratuje samoocenę, przywraca jej równowagę,

¹¹ F. Nietzsche: *Z genealogii moralności*, op. cit., r. 1, p. 10, s. 45.

niweluje poczucie niższości - wartość tego, kto osiągnął, czy iest w stanie osiągnąć coś wartościowego - jest wszak (musi być) wysoka¹². W tej perspektywie resentyment nie jest niczym innym jak tylko sposobem walki z zaniżoną samooceną, z poczuciem niższości, które łatwo zastąpić może (co opisywał wspomniany twórca psychologii indywidualnej) „kompleksem wyższości”. Ideę tę dobitnie wyraził Olivier Brachfeld w pracy pt. *Inferiority Feelings in the Individual and the Group*, w taki oto sposób opisując relacje pomiędzy poczuciem niższości i resentymentem:

„W obydwu przypadkach zdrowy osąd rzeczywistości jest zniekształcony, omamiony przez uczuciowość i negatywnie nastawiony przeciwko określonej osobie. Jednakże w przypadku poczucia niższości niechęć ta kieruje się ku jednej bądź większej liczbie funkcji Ja, podczas gdy w przypadku resentymentu podmiot - niedostrzegający swojej niższości - przyjmuje postawę negatywną względem innych ludzi, lub też rzeczy; atakuje owo nie-Ja i próbuje pozbawić je wartości. (...) Resentyment bardzo łatwo doprowadzić może do przekonania o własnej wyższości, czy nawet do manii wielkości. Poczucie niższości, z drugiej strony, jeśli nie znajdzie żadnej kompensacji, rodzi całkowicie odmienną postawę samoumnieszanie lub 'mikromanii'. Można przeto stwierdzić, iż resentyment jest jedną z wielu form kompensacji poczucia niższości”¹³.

Tak więc „nieudani ludzie” zmyślają sobie system wartości doskonale dopasowany do tego, na co ich stać i całkowicie sprzeczny z tym, co stanowi wartość w świecie, w którym - z racji swej słabości - ponosili klęski. Konstrukcja ta pozwala im przekształcić cierpienie związane z poniżeniem - w przyjemność czerpaną z bycia słabym. By jednak owo przekształcenie cierpienia w przyjemność było możliwe, cała ta przemiana, całe to przewartościowanie dokonać się musi pozaświadomie. Dokładniej rzecz ujmując - do świadomości dotrzeć nie może nawet cień podejrzenia, iż ów system wartości mógłby być w jakikolwiek sposób wykorzystywany w celu eliminacji, bądź tylko osłabienia cierpień i nieprzyjemności związanych z niską samooceną powstałą w wyniku licznych porażek człowieka słabego. Dla niego wartości te nie mogą mieć nic wspólnego z samopocieszaniem się. Jakiegokolwiek wątpliwości w tej materii podminowywałyby ów system. Niemożliwe jest wszak - i jest to dosyć oczywista konstatacja - samoświadome samopocieszanie się. Warunkiem istnienia sfabrykowanych systemów wartości oraz wszystkiego, co składa się na podtrzymujący je obraz świata - jest samozustwo. Można się przeto spodziewać, iż ludzi słabych, „niewolników

¹² Zob. V. Dem. Zamfirescu: *Moments Psychique dans la Genese de la Valeure Morale: Le Ressentiment*. „Philosophie et Logique”, 1972, t. 16, s. 198-199.

¹³ O. Brachfeld: *Inferiority Feelings in the Individual and the Group*, Westport: Greenwood Press 1972, s. 233-234.

sfabrykowanych ideałów” charakteryzować będzie silna wiara w wyznawane wartości, przekonanie o ich niepowątpiewalności. (Wszędzie, gdzie dochodzi do samooszustwa, pojawia się paląca potrzeba obrony przed wątpliwościami, które mogłyby je ujawnić... rodzi się gorąca wiara; im więcej wątpliwości, tym gorętsza).

2. Samooszustwo, nihilizm, fanatyzm. O konsekwencjach resentymentalnego fałszowania wartości. Na problem związków resentymentu z potrzebą posiadania silnych przekonań - „żądzą pewności” zwrócił uwagę Richard Smith w tekście pt. *Nietzsche: Philosopher of Ressentiment?*¹⁴. Twierdzi w nim nawet, iż pewien stan niezachwianej wiary, szczególne intelektualne i emocjonalne przeświadczenie o prawdziwości określonej interpretacji świata (utrzymywane z religijnym zapalem) - stanowi „kulminację resentymentu”. Ludzie ogarnięci resentymentem muszą, jego zdaniem, permanentnie upewniać się w przekonaniu, iż ich sposób patrzenia na rzeczywistość i oceniania jej jest słuszny, prawdziwy, pewny. (Czynią to, jak łatwo się domyślić, z obawy, że jakiegokolwiek wątpliwości co do któregośkolwiek z licznych elementów tej wielce skomplikowanej konstrukcji, jaką zazwyczaj jest sfabrykowana wizja świata mogą skutkować jej destrukcją). Włada nimi przeto potrzeba ciągłego dowodzenia mocy swoich przekonań. (Wiara w nie jest oczywiście jak najbardziej szczerą). By utrzymać swoje fanatyczne przekonania samooszukujący się ludzie resentymentu podejmują, twierdzi Smith, działania, które inni postrzegać mogą jako irracjonalne (a dziś nazywają obronnymi, jako że pełnią one rolę mechanizmów obronnych osobowości): nierzetelnie, selektywnie zbierają informacje o rzeczywistości, niekorzystną część ignorując, skłonni są pizeczyc kłopotliwym faktom itp. Nawet w obliczu oczywistych dowodów niesłuszności swoich fanatycznych wierzeń utrzymują je i silniej niż kiedykolwiek twierdzą, iż są one koherentne i absolutnie usprawiedliwione. Taka niezachwiana wiara w cokolwiek - w Smithowskiej interpretacji Nietzschego - dławi ducha sceptycyzmu, perspektywizmu i eksperymentalizmu, upośledzając człowieczą zdolność rzetelnego poznawania siebie i otoczenia, którą ów duch mieć ma w opiece. Gdyby go nie zdławiła, zrodzone z niego dążenie do prawdy doprowadziłoby do odsłonięcia jej fundamentu - *ressentiment*, konsekwencji, w naturalny sposób niszczącej ją. Celem jest oczywiście utrzymanie podmiotu w błogiej niewiedzy co do podstaw swego sposobu postrzegania i oceniania świata. Niejawnym, twierdzi Smith i trudno się z nim nie zgodzić, musi pozostać pragnienie zemsty, które leży u podstaw tego światopoglądu. Do świadomości nie może dotrzeć podejrzenie, iż owa niezachwiana, fanatyczna wiara jest jedynie

¹⁴ R. A. Smith: *Nietzsche: Philosopher of Ressentiment?* „International Studies in Philosophy”, 1993, t. 25, nr 2, s. 140-141.

„przebraną zemstą”. Idee te odnajduje Smith między innymi w 347 paragrafie *Wiedzy radosnej*, zatytułowanym *Wierzący i ich potrzeba wiary*.

„Jak wiele komuś potrzeba wiary, by mógł się rozwinąć, jak wiele 'niewzruszoności', której wstrząsać nie pozwala, bo się jej trzyma - to jest miarą stopnia jego siły (lub mówiąc dokładniej jego słabości). (...) Taki bowiem jest człowiek: jakąś zasadę wiary można mu zbić tysiącrotnie, on jednak, jeśli mu jest potrzebna, uważać ją będzie ciągle za 'prawdziwą' - wedle owego sławnego 'dowodu mocy', o którym Biblia prawi. Metafizyki potrzebuje jeszcze wielu; lecz także owa gwałtowna żądza pewności, która w sposób naukowo pozytywistyczny wyładowuje się dziś w szerokich masach, żądza aby chcieć jakiegoś pewnego posiadania (gdy tymczasem z powodu gorączki owej żądzę postępuje się z uzasadnieniem tej pewności lżej i opieszale), otóż i to jest jeszcze pożądaniem oparcia, podpory, słowem instynktem słabości, który religii, metafizyk, przekonań wszelkiego rodzaju wprowadzić nie tworzy, lecz je zachowuje”¹⁵.

Można mieć wątpliwości, czy na podstawie tego fragmentu *Wiedzy radosnej* da się rzetelnie powiązać potrzebę metafizycznego oparcia z resentymentem, czy aby nie jest to zbyt daleko idąca interpretacja, czy nie powinna się zatrzymać na powiązaniu potrzeby pewności ze słabością li tylko?¹⁶ . Mnożą się one, gdy wyrażone w nim przez Nietzschego przekonanie, iż owa żądza pewności, potrzeba metafizyki (którą Smith chciałby uczynić elementem charakterystyki *ressentiment*), jedynie **podtrzymuje**, „zachowuje” różne systemy wartości, ale ich **nie tworzy** - zestawia się z jednym z najistotniejszych elementów Nietzscheańskiej psychologii resentymentalnego fałszowania wartości - przekonaniem o wartościotwórczych właściwościach resentymentu, wyrażonym w przytoczonym powyżej fragmencie dziesiątego paragrafu pierwszej części *Z genealogii moralności*, który zawiera charakterystykę moralności niewolniczej - owego nienawistnego „buntu na polu moralności”, zaczynającego się tym, iż **„resentyment staje się twórczą siłą i płodzi wartości”**. (Zdolność tworzenia systemów wartości, „fabrykowania ideałów” - w obronie pozytywnej samooceny, w ucieczce przed cierpieniem wyrosłym z poniżenia - jest bodajże najistotniejszą cechą resentymentu, rzec można:

¹⁵ F. Nietzsche: *Wiedza radosna*, op. cit., p. 347, s. 296-297.

¹⁶ Tak czyni na przykład B. Reginster w pracy pod tytułem *What is a Free Spirit? Nietzsche on Fanaticism* („Archive für Geschichte der Philosophie”, 2003, t. 85, z. 1), w której między innymi rozjaśnia próbuje relacje wiążące fanatyzm ze słabością i podsuwając kolejne fragmenty spuścizny Nietzschego, odnoszące się do interesującej nas kwestii, na przykład 54 par. *Antychrysta* jeszcze bardziej pogłębia te wątpliwości: „Potrzeba wiary, jakiegoś bezwzględnego tak lub nie, karłajizm, jeśli to słowo znajdzie pobożanie, jest potrzebą słabości. Człowiek wierzący, 'wyznawca' wszelkiego rodzaju jest z konieczności człowiekiem zależnym - takim, który nie umie siebie za cel postawić - takim, który sam z siebie w ogóle celów stawiać nie umie” (F. Nietzsche: *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości*, op. cit., p. 54, s. 84).

bez fabrykowania systemów wartości, bez „tworzenia przekonań” - *ressentiment* nie istnieje)¹⁷. Obawiam się, iż w dziełach Nietzschego trudno będzie odnaleźć tezy jednoznacznie uprawomocniające interpretację tak silnie i zdecydowanie wiążącą *ressentiment* z fanatyzmem jak ta, którą przedstawił Richard Smith. Nie oznacza to jednak, iż jest ona niewiele warta. Wręcz przeciwnie, Smith słusznie podejrzewa, że *ressentiment* w jakiś istotny sposób może wiązać się z fanatyzmem. (Należy to docenić, jako że tej intuicji brakowało dotąd badaczom interesującego nas tu fenomenu, a przynajmniej nie była ona na tyle silna, by dać o sobie znać w pracach poświęconych jego analizom). Również i w mojej opinii fenomeny te ściśle powiązane są ze sobą. Choć relacji tych nie da się wyczytać z tekstów Nietzschego i nie ma co liczyć na to, iż z koncepcji Nietzschego - na drodze jej rekonstrukcji - wyłowić uda się wszystkie istotne elementy teorii wiążącej *ressentiment* z fanatyzmem, to jednak problemy te w pewnym sensie mocno wpisane są w Nietzscheańskie dociekania, rzec by można - jako nieuniknione konsekwencje składających się na nie hipotez. Tak więc intuicja nie zwiodła Smitha. Słusznie podjął kwestię relacji pomiędzy *ressentimentem* i fanatyzmem. Nietzscheańskie ujęcie zagadnienia *ressentimentalnego* fałszowania wartości w zupełnie naturalny sposób generuje ten problem. Rozjaśnienie tego zagadnienia wymaga jednakże wyjścia poza literę dzieł Nietzschego, oczywiście w zgodzie z duchem jego koncepcji. Spróbujmy zatem w zgodzie z nim rozwinąć nieco analizy procesu *ressentimentalnego* fałszowania wartości; przyjrzyjmy się, jak „*ressentiment* staje się twórczą siłą” i na jakiej zasadzie „*płodzi wartości*”?

W najogólniejszym zarysie proces ten przebiega w taki oto sposób. Rozpoczyna się od kłopotów z zaspokojeniem „*żądzy mocy*” (jak by powiedział Nietzsche), owego fundamentalnego, najgłębszego pragnienia dominacji, wyższości, które do pewnego stopnia (gdy z jego koncepcji próbuje się wydobyć najbardziej podstawowe tezy psychologiczne) odpowiada temu, co dziś nazywane jest najczęściej potrzebą utrzymywania pozytywnej samo-

¹⁷ Nieznacznie jedynie polepszyć to kłopotliwe położenie odważnego (prawdopodobnie zbyt odważnego) interpretatora Nietzscheańskiej spuścizny może 9 paragraf *Antychrysta*, pozwalający - jak się zdaje - powiązać pośrednio *ressentiment* z dogmatyzmem: „Kto ma w żyłach krew teologów, stoi do wszystkich rzeczy w stosunku skośnym i nieuczciwym. Patos, który się z tego rozwija, zwie siebie wiarą: zamknięcie raz na zawsze oczu przed sobą, by nie cierpieć z powodu widoku nieuleczalnego fałszu. Z tej błędnej optyki w stosunku do wszystkich rzeczy czyni się sobie cnotę, moral, świętość - żąda się, by żaden inny rodzaj optyki nie śmiał mieć więcej wartości, skoro się własną uświęciło mianami 'Bóg', 'zbawienie', wieczność'. (...) Dokąd wpływ teologów sięga, tam przewrócono ocenę wartości do góry nogami, tam pojęcia 'prawdziwy' i 'fałszywy' są z konieczności odwrócone; co najszkodliwsze dla życia zwie się tu prawdziwe, co je podnosi, wzmaga, potwierdza, usprawiedliwia i triumfującym czyni, zowie się fałszem...” (F. Nietzsche: *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości*, op. cit., p. 9, s. 12-13).

oceny¹⁸. (Manifestuje się ono na różne sposoby i zaspokajane też być musi na drodze realizacji rozmaitych indywidualnych celów, pragnień; w każdym z nich - czy będzie to pragnienie władania życiem bliźnich, czy służenia im swym życiem, wiedzą i majątkiem może objawiać się wola mocy... i objawia się, jako że, zgodnie z filozofią Nietzschego, przenika ona wszystko, co istnieje). Człowiek *ressentiment* musi więc przeciwdziałać frustracji potrzeby pozytywnej samooceny i wyeliminować to, co zagraża jego pozytywnemu autowizerunkowi. I przeciwdziała, wyrzekając się tego wszystkiego, czego nie jest w stanie osiągnąć, negując wszystkie te pragnienia, których nie może zaspokoić. (Pragnień „powierzchniowych” - konkretnych manifestacji fundamentalnego, „głębokiego” pragnienia mocy - łatwo jest się wyzbyć. Żądy mocy wyzbyć się nie można jest nieusuwalna i w tym sensie fundamentalna. Można jednakże ją ukryć - usunąć ze świadomości). Miejsce pragnień, których się wyrzekł zajmują nowe - takie, które bez kłopotu może zaspokoić, nie narażając na szwank swego autowizerunku. Człowiek *resentimentu* doskonale jednak zdaje sobie sprawę, że zanim narodziły się w nim nowe cele, pragnął urzeczywistnić zupełnie inne, przeciwne. Tę zmianę musi sobie jakoś wytłumaczyć, musi uwierzyć w konieczność zastąpienia pierwotnych pragnień - nowymi. (Bez takiej wiary nowe cele nie mogłyby istnieć, a „istnieć” znaczy tu: „motywować” do działania, urzeczywistniania tego, co w wytyczonej przez nie perspektywie jawi się jako wartościowe). By rzeczywiście uwierzył w konieczność zastąpienia jakiegoś pragnienia jego przeciwieństwem, by mógł przekonać siebie, iż pragnienie to rzeczywiście jest godne potępienia i naprawdę zasługuje na porzucenie, człowiek *ressentiment* musi znaleźć albo stworzyć coś, co nazwać można **uprawomocnieniem** tej wiary. Musi tę wiarę usprawiedliwić przed samym sobą. Czymże jest owo uprawomocnienie? Może nim być jakakolwiek „wielka opowieść” (o bogu,

¹⁸ Wspomniany już Alfred Adler, twórca psychologii indywidualnej, bliskiej pod wieloma względami psychologii Nietzschego (co próbuje pokazać np. F. G. Crookshank w pracy pt. *Individual Psychology and Nietzsche* - „Individual Psychology Pamphlets”, nr 10, edited for the Medical Society of Individual Psychology, London: The C. W. Daniel Company, 1933) - oparł swą koncepcję na podobnym fundamencie. Nazywał go „dążeniem do wyższości”. W pracy pt. *Sens życia* opisuje je w taki oto sposób: „Żywa materia, raz wprawiona w ruch, ustawicznie dążyła do przejścia z sytuacji niższej do wyższej. (...) Ruch ten, którego żadną miarą nie należy uważać za wiodący ku śmierci, zmierza raczej do przewyciężenia świata zewnętrznego, a żadną miarą nie do wyrównania, nie do stanu spoczynku” (A. Adler: *Sens życia*. Warszawa 1986, s. 100). Nieco bogatszą charakterystykę dążenia do wyższości znaleźć można np. w tekście pt. *Individual Psychology*: „Zaczynam w każdym zjawisku psychicznym dostrzegać wyraźnie dążenie do wyższości. Przebiega ono równoległe do rozwoju fizycznego i jest nieodłączną koniecznością samego życia. Stanowi ono podstawę wszelkich rozwiązań problemów życiowych i przejawia się w naszym sposobie radzenia sobie z tymi problemami. Kieruje ono wszystkimi naszymi działaniami. Dążą one do osiągnięć, bezpieczeństwa, wzrostu, czy to w dobrym czy złym kierunku. Ten pęd od minusa do plusa nigdy się nie kończy” (A. Adler: *Individual Psychology*, w: C. Murchison (red.): *Psychologies of 1930*, Worcester: Clark University Press, London: Humphrey Milford: Oxford University Press 1930, cyt. za: C. S. Hall, G. Lindzey: *Teorie osobowości*. Warszawa 1990, s. 149).

moralności, prawach natury czy też dziejów, o sprawiedliwości społecznej, rasie, narodzie itp.), która, po pierwsze, zawiera w sobie negację wszystkiego tego, co przed przewartościowaniem resentymentalnym podmiot resentymentalny oceniał jako wartościowe, po drugie, mocą tego, do czego się odnosi, deprecjonuje wszelkie te opowieści, które w opinii człowieka *ressentiment* przed przewartościowaniem resentymentalnym stanowić by mogły sensowne uprawomocnienie jego pierwotnych pragnień.

Tutaj pojawia się problem, który pozwala odsłonić istotę relacji wiążących resentyment z fanatyzmem - problem rywalizacji uprawomocnień, rodzącej wątpliwości podminowujące cele wygenerowane w procesie resentymentalnego fałszowania wartości. Żadne z nich nie jest bowiem w stanie ostatecznie wyeliminować możliwości powstawania innych, konkurencyjnych opowieści; „rynek uprawomocnień” bezustannie i niepohamowanie się rozrasta, nie da się nad nim zapanować; nie ulega też wątpliwości, iż postępowanie konkurencji jest bronią obosieczną (ostatecznie więc, osłabiając wszystkich rywali, czyni konkurencję wieczną; wszak przerwać jej panowanie, choćby na moment, może jedynie potęga, bezdyskusyjny triumf najsilniejszego, „słabość rywali przedłuża żywot rywalizacji”). Wystarczy, że na rynku uprawomocnień pojawią się na przykład dwie wielkie opowieści o jedynym bogu, o jedynej, ostatecznej przyczynie wszystkiego, co jest. W świadomości podmiotu resentymentalnego rozpoczyna się ich rywalizacja, z której zawsze zrodzić się mogą, i zazwyczaj rodzą się, naturalne pytania: czemu mam wierzyć w tę a nie inną świętą - jedynie prawdziwą - opowieść?, dlaczego mój bóg miałby być lepszy, dlaczego to on miałby być bogiem prawdziwym? Im więcej bogów, tym więcej wątpliwości, tym szybsze (wcześniejsze) i poważniejsze wątpliwości. Im więcej poważnych wątpliwości, tym szybsza (wcześniejsza) destrukcja wiarygodności wielkiej opowieści (tym bardziej gwałtowna „śmierć boga” - by użyć terminologii Nietzschego). I to one właśnie, te poważne wątpliwości (albo: nie poważne, ale za to liczne; wielka liczba niepoważnych problemów to poważny problem) - destrukują ostatecznie system pragnień stworzonych na drodze resentymentalnego przewartościowania wartości, rodząc nihilizm, wielce nieprzyjemne uczucie aksjologicznej pustki (przekonanie „o absolutnej niemożności utrzymania istnienia, gdy chodzi o najwyższe uznawane wartości”¹⁹), któremu podmiot resentymentalny musi się przeciwstawić. Najprostszym, najłatwiej dostępnym i przez to najbardziej naturalnym, rzec by można: instynktownym sposobem przeciwdziałania destrukcji uprawomocnień celów stworzonych na drodze resentymentalnego fałszowania wartości jest

¹⁹ Zob. F. Nietzsche: *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*. Warszawa 1911, p. 9, s. 18. W pierwszej księdze tegoż dzieła pomieszczone zostały najobszerniejsze Nietzscheańskie analizy tejże kwestii.

nasilenie swojej wiary w ich słuszość i niepowątpiewalność. TU właśnie ma swoje źródło owa fanatyczna wiara w wartości resentymentalne (w słuszość pragnień, przekonań, celów wyrosłych z *ressentiment*), na którą zwrócił uwagę Richard Smith. Słusznie powiązał ją z resentymentem, moim zdaniem jednakże zbyt mocno. *Ressentiment* bowiem jedynie może generować fanatyzm, ale nie musi. Możliwe jest bowiem, że w wyniku korzystnego zbiegu okoliczności zewnętrznych - społecznych, oraz wewnętrznych - psychicznych, konkretny człowiek *ressentiment* nigdy nie odczuje negatywnych konsekwencji resentymentalnego fałszowania wartości. Wszystko zależy od kondycji uprawomocnień wartości resentymentalnych: jeśli mają się dobrze, to umacnianie wiary w nie jest zbędne, jeśli jest inaczej - wiara musi zostać umocniona. Tak oto z resentymentu rodzi się fanatyzm.

WITOLD P. GLINKOWSKI
Uniwersytet Łódzki

SPOTKANIE FILOZOFÓW DIALOGU

Zaplecze spotkania. Po niemiecku *begegnen*, to tyle, co „spotkać”, „spotykać”. Jednak słowo to jest zwodnicze, bo może służyć wyrażeniu sensu całkiem odmiennego: „zapobiegać” lub „przeciwdziałać”. Niech ta leksykalna swoistość posłuży za pretekst do przypomnienia dość oczywistej prawdy, że spotkanie dokonujące się między ludźmi, a także - może zwłaszcza - spotkanie, w którym uczestniczą filozofowie, rzadko przebiega w atmosferze pełnego porozumienia, a także nie musi prowadzić do unifikacji zgłaszanych projektów. Powyższa zasada nie straciła aktualności przez jej odniesienie do szczególnego spotkania, jakie przydarzyło się dwom czołowym przedstawicielom dwudziestowiecznej myśli dialogicznej, kojarzonej czasem z filozofią spotkania. Spotkanie się Bubera i Rosenzweiga nie tylko umożliwiło inspirującą dla obu wymianę poglądów, ale też zainicjowało zwyczajną ludzką przyjaźń. W połowie 1922 r. Rosenzweig w liście do Gertrudy Oppenheim nazwał Bubera osobą, której zawdzięcza otwarcie nowej epoki swego życia, jakkolwiek wiedział, że życie to dobiega kresu¹. Również dla Bubera znajomość z Rosenzweigem była cenna², zaowocowała nie tylko podjęciem wieloletniej pracy (po śmierci Rosenzweiga w 1929 r. kontynuowanej już przez samego Bubera) nad niemieckim przekładem tekstów *Biblii*, ale nade wszystko przyczyniła się do intelektualnego pogłębienia optyki dialogicznej, która znalazłszy swój wyraz w publikowanych przez Bubera tekstach, począwszy od wydanej w 1923 r. książki *Ja i Ty*³, mając wpływ na sposób podejmowania przezeń kwestii filozoficznych w ciągu kolejnych czterdziestu lat.

Spotkanie się filozofów, twórczy dialog, jaki się między nimi wywiązał, nie przyniosły ujednolicenia ich stanowisk, ani homogenizacji perspektywy, z jakiej budowali swój filozoficzny obraz człowieka, świata, Boga. Rozbieżności między myślicielami wynikały nie tylko z wieku (Buber był star-

¹ F. Rosenzweig: *Briefe*. Berlin 1935, cyt. za: H. J. Heering: *Die Begegnung zwischen Buber und Rosenzweig*. "Revue Internationale de Philosophie", nr 126, 1978, Fasc. 4, s. 473.

² Wyznanie Bubera zamieszczone w liście z 29. 09. 1922: „Jest Pan jednym z nielicznych ludzi, z którymi w tej dekadzie mogłem «wymieniać» listy; często wyprowadzał mnie Pan z jaskini...” (H. J. Heering: *Die Begegnung*, op. cit., s. 475), było nie tylko kurtuazyjną formułą, bowiem dotyczyło dialogu równie rzetelnego i bezkompromisowego, jak ten, który 40 lat później Buber podjął z Levinasem.

³ W latach 1919-1921 Buber na prośbę Rosenzweiga zaznajamia się z tekstem jego *Gwiazdy Zbawienia*, z kolei sam przesyła mu projekt *Ja i Ty*.

szy o 9 lat), dotyczyły również najróżniejszych wątków ich biografii: formy filozofowania, stylu pracy, wrażliwości religijnej, postaw politycznych, czy odnajdywania się w życiu publicznym. Nie było między nimi zgody nawet w kwestiach dla Żydów najważniejszych, jak stosunek do *Tory* i wyobrażenie o miejscu Izraela we współczesnym świecie. Ale wszystkie te odmienności, sytuujące uczestników spotkania - filozoficznego, egzystencjalnego, ludzkiego - niejako na różnych biegunach, nie tylko nie udaremniały wzajemnej relacji między nimi, ale wręcz uposażyły ją szczególnie głębokim wymiarem. A zatem pozostawanie w dystansie - pamiętajmy, że dla Bubera pradystans stał się określeniem niemal technicznym i był pierwszym warunkiem urzeczywistnienia się ludzkiego bytu⁴ - pozwoliło Buberowi i Rosenzweigowi utrzymać wysoką rangę filozoficznego dyskursu, który doprowadził do zarysowania dwóch ważkich dialogicznych wizji. Różnice czyniły sobie bliskimi tych, którzy podejmując filozoficzny dialog spotykali się w imię sprawy dla siebie najważniejszej - osadzenia „problemu człowieka” w kontekście możliwie najbardziej dlań reprezentatywnym, tak jak go pojmowali. Sytuując się w opozycji do niemieckiego idealizmu⁵, starali się swoje filozoficzne powołanie - jakkolwiek w sposób indywidualny i nie dający się sprowadzić do jednej wykładni godzącej oba stanowiska - realizować z pasją i zaangażowaniem znakomującym dzieło wizjonerskie, co o tyle może być zrozumiałe, że ich filozofowanie wyrastało z pobudek religijnych. I chociaż zdolali nadać swym poglądom filozoficznym formę niejednakową, to narazili się współczesnym, każdy ze swej strony, na zarzut pomieszania materii filozoficznej i teologicznej⁶. To prawda, że jakkolwiek nie utożsamiali swej religijności z ortodoksją, to jednak budowali swą myśl na fundamencie religijnym, korzystając nie tylko z zaplecza judaizmu, ale także tradycji i objawienia chrześcijańskiego. Obaj wreszcie optowali za dualistycznym sposobem stawiania problemów filozoficznych: u Bubera to, co w ludzkiej egzystencji rzeczywiste, było **relacją** [*Beziehung*] - stanowiła ona jej treść - podobnie jak **faktyczność** [*Tatsache*] u Rosenzweiga. Obaj uważali, że najwłaściwszą formę filozofowania, zwłaszcza jeśli jego obiektem jest człowiek, przedstawia dialog, umożliwia on bowiem uchwycenie i wyeksplikowanie, w sposób najbardziej plastyczny, swoistości doświadczenia ludzkiej egzystencji. Wierzyli, że źródłem tego doświadczenia jest Objawienie - rozumiane religijnie, ale także szerzej, antropologicznie - mające sens

⁴ „Pradystans stwarza sytuację typowo ludzką, relacja stwarza w tej ostatniej człowieka” (M. Buber: *Pradystans i relacja*, w: tenże: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor. Warszawa 1992, s. 131).

⁵ Zwracano na to uwagę wielokrotnie. Czyni to np. W. Schmid-Kowarzik: *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*. Freiburg-München 1991, s. 28-29, gdzie przytacza opinie M. Theunissen i K. Löwitha.

⁶ Por. H.J. Heering: *Die Begegnung*, op. cit., s. 483.

spotkania między osobami, i jako takie nie dające się zredukować do niczego innego.

Świat - strukturą czy relacją? Dla Rosenzweiga po 1913 r., czyli wówczas, gdy ostrygła jego fascynacja heglizmem, Objawienie stało się kategorią na tyle kluczową, organizującą jego zapatrywania na temat zasięgu, celu, drogi i swoistości filozofowania, że rozpoznał w nim „punkt Archimedesowy” swego myślenia⁷. Monologiczna, uniwersalna prawda i takież realność heglowskiego czystego rozumu⁸ musiała więc ustąpić wobec prawdy dialogicznej, dostępnej jedynie w obrębie relacji między podmiotem a adresatem Objawienia. Rosenzweig niejako mija się z Heglem, bowiem nie zmierza do tego, by to, co jednostkowe uzewnętrznić w powszechności mowy, lecz pragnie jednostkowość, z niepowtarzalnością i ekskluzywną wolnością, które przysługują osobie, podnieść do poziomu tego, co nieredukowalne i w tym sensie „absolutne”. Teraz na rozwój myślowy Rosenzweiga oddziaływać będzie w mniejszym stopniu Kant, Schelling czy nawet Hegel, w większym zaś ex-neokantysta Hermann Cohen, Eugen Rosenstock-Huessy i wreszcie sam Buber, z którym z czasem zadzierzgnął więzy przyjaźni. Jednak autor *Gwiazdy Zbawienia*, kreśląc swój filozoficzny projekt, nie zamykał się, w przeciwieństwie do Bubera, w granicach samej tylko dialogiki. Jego „Gwiazda rzeczywistości” wytyczona jest z wykorzystaniem środków dialogicznych, jak i statycznych, a każdy z nich znajduje swą reprezentację w odrębnym trójkącie, które dopiero łącznie, jako nałożone na siebie, ale zarazem nie pokrywając się ze sobą, stanowią model rzeczywistości.

Wierzchołki jednego trójkąta to „elementy”: Bóg, człowiek i świat - właśnie one są niejako „materialnym” źródłem rzeczywistości, którego wedle Rosenzweiga nie powinna ignorować żadna rzetelna refleksja filozoficzna. Wierzchołki drugiego trójkąta zajmują, dzięki jego odwróceniu, miejsca w wolnej przestrzeni i wyznaczają „tor”, czyli relacje zachodzące między „elementami”. Elementy bowiem wykazują się dynamiką, działaniem: Bóg stwarza świat, ale też objawia się człowiekowi jako stwarzający i zbawiający, człowiek przyjmując Objawienie zbawia świat; świat umożliwia zaistnienie owych relacji-dialogu i doświadczenie ich przez człowieka. W ten sposób „Gwiazda rzeczywistości” rodzi się w duchowej ponadczasowej przestrzeni judaizmu i w dziejowym dramatycznym czasie chrześcijaństwa. O ile zatem Buber sprowadza swoje myślenie o rzeczywistości do warstwy dialogicznej i na niej chce konsekwentnie poprzestać - ograniczając się do wyeksplikowania immanentnie przysługującego jej dualizmu - o tyle Rosenz-

⁷ O przełomie w myśli Rosenzweiga pisze A. Żale *Punkt wyjścia filozofii Franza Rosenzweiga*, w: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*. Kraków 1991, s. 461-474.

⁸ Por. G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman. Warszawa 1965, T. I, s. 268-271.

weig podnosi ważność koniunkcji, w której uczestniczą zarówno elementy, jak też interakcje. Ale tylko pozornie mamy tu do czynienia z dialektyką typu Hegłowskiego, bowiem Rosenzweig nie usiłuje doprowadzić do syntezy elementów, które u niego niezmiennie zachowują swą odrębność i żaden nie daje się zastąpić innym, ani nie przechodzi w inny, gdyż wszystkie, każdy na swój sposób, uczestniczą w filozoficzno-religijnym misterium Objawienia. Gwiazda nie posiada, w przeciwieństwie do systemowej wizji dziejów, początku ani końca, nie zawiera też w swej strukturze momentu, który stanowiłby najdogodniejszy punkt wyjścia pozwalający na to, by ją „od zewnątrz” opisać i zobiektywizować w sposób przynoszący wiedzę absolutną⁹.

Buber nie odwoływał się do przestrzenno-czasowej i statyczno-dynamicznej symboliki gwiazdy. A jednak w jego wizji rzeczywistości, jako funkcji przyjęcia przez człowieka postawy dialogicznej lub - alternatywnie - poza-dialogicznej, można odnaleźć momenty styczne i analogie względem koncepcji Rosenzweiga. Jeśli Rosenzweig wyznacza swemu myśleniu drogę od „przed-świata” poprzez „świat”, ku „ponad-światowi”¹⁰, to Buber sekunduje mu o tyle, o ile w projekcie swej dialogiki wymienia trzy sfery, w których tworzy się świat relacji: sferę życia z naturą, życia z ludźmi i życia z istnościami duchowymi [*geistige Wesenheite*]¹¹. Tu jednak zasadą rozróżnienia nie jest, jak u Rosenzweiga, wzgląd na kompletność systemu i klarowność jego struktury, ale udział mowy w urzeczywistnianiu się poszczególnych relacji: w pierwszej sferze relacja utrzymuje się „na progu języka”; w drugiej staje się upostaciowana językowo; w trzeciej pozostaje bezjęzykowa, ale poświadczająca język¹². I jakkolwiek tylko w drugiej sferze, życia z ludźmi, język przybiera postać mowy - zagadnięcia i odzewu, które wypełniają przestrzeń „pomiędzy” Ja i Ty i sprawiają, że mowa jest rzeczywista, zwokalizowana - to jednak obie pozostałe sfery są niezbędne, stanowiąc dialogiczny horyzont, nie dający się wyeliminować z Buberowskiej wizji człowieka.

Osoby u źródeł dialogu z rzeczywistością. I znów warto poczynić dygresję biograficzną, nie sposób bowiem abstrahować od odmiennych warunków, w jakich przebiegał wczesny przeddialogiczny okres filozoficznego dojrzewania Bubera i Rosenzweiga. Z pewnością wywarły one polaryzujący wpływ na swoistość ich późniejszego myślenia. Buber swój doktorat obro-

⁹ „W «systemie Gwiazdy» koniec nie łączy się z początkiem. Każdy element relacji jest równie pierwotny i źródłowy. W miejsce dialektycznej gry pojawia się spójnik «i», najważniejsze chyba słowo całego dzieła. «I» w takiej samej mierze łączy, w jakiej też rozdziela: Bóg «i» człowiek, człowiek «i» świat. Bóg «i» świat” (T. Gadacz: *Wstęp*, w: F. Rosenzweig: *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz. Kraków 1998, s. 35).

¹⁰ J. Piecuch: *Franz Rosenzweig i jego dzieło życia*. „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, t. 19, 1999, s. 89.

¹¹ M. Buber: *Ich und Du*, w: tenże: *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg 1973, s. 103.

¹² 1 amze.

niony w 1904 r. na fakultecie filozoficznym uniwersytetu wiedeńskiego pod kierunkiem E. Jodla (ucznia Feuerbacha) poświęcił historii problemu jednostkowienia¹³. W młodości pozostawał w orbicie zainteresowań mistycyzmem, zaś jego religijność wskazywała na fascynację haskalą i chasydyzmem. Z kolei Rosenzweig w swej dysertacji *Hegel a państwo*, pisanej u Friedricha Meineckego, skoncentrował się na problematyce filozofii politycznej Hegla, dając się przy tym poznać jako znakomity historyk idei, w szczególności znawca idealizmu niemieckiego. Nic więc dziwnego, że Rosenzweig, wykazujący temperament myśliciela spekulatywnego i zorientowanego na budowanie systemu - uwolnionego jednak od totalizujących zapędów filozofii idealistycznej, która nie dostrzegała ludzkiej osoby jako takiej¹⁴ - zarzucał dialogice Bubera pozostałości mistycyzmu, obecne jego zdaniem w określeniach tak kluczowych dla jej myślowej konstrukcji, jak „wrodzone Ty”, czy „pomędzy”. Niewątpliwie książka *Ja i Ty* przynosi wystarczające argumenty, by oddalić podejrzenia, jakoby jej autor sympatyzował z mistycyzmem. Buber osiłą swego myślenia czyni przecież dualizm, którego nie da się pogodzić z żadną z form zjednoczenia mistycznego, i odpowiednio - nie monolog, lecz dialog będzie tu jedynym medium filozoficznego dyskursu, zaś kategorie spotkania i komunikowania się nie pozostawiają miejsca ani myśleniu monologicznemu, ani takiemu istnieniu, które miałyby polegać na jednostronnej partycypacji¹⁵.

Jednak Rosenzweig nie poprzestawał na próbach wykazywania obcych Buberowskiej dialogice zapożyczeń, kwestionował również zwartość antropologicznej i ontologicznej wizji zarysowanej w *Ja i Ty*. Dychotomiczny schemat: Ja-Ty - Ja-To wydał się Rosenzweigowi zbyt ubogi, by mógł oddać podstawowy charakter bytów, w relacje z którymi wkracza człowiek; co więcej, obligował do nieuprawnionej aksjologicznej degradacji tych kategorii, które umownie określone zostały mianem „To” i „My”. W tym odczytaniu propozycji Bubera słowo Ja-To miałyby, według Rosenzweiga, prowadzić do konfrontacji z jakimś przedmiotem, który właśnie jako „To” byłby uznany za nie tylko obcy, ale nawet wrogi względem osobowego „Ty”¹⁶. Zdaniem Rosenzweiga, dysjunkcja Ja-To - Ja-Ty wynika z zakorzenionych u Bubera pozostałości idealistycznego sposobu problematyzowania zagad-

¹³ A. Anzenbacher: *Die Philosophie Martin Bubers*. Wien 1965, s. 8.

¹⁴ Por. E. Levinas: *Franz Rosenzweig: współczesna myśl żydowska*, przeł. J. Sado, T. Gadacz, w: *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner. Kraków 1989, s. 402.

¹⁵ H. J. Heering: *Die Begegnung*, op. cit., s. 477-478.

¹⁶ Pisze o tym K. Dzikowska: *Trzy dyskusje z Martinem Buberem Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas, Józef Tischner*, w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak. Poznań 2002, s. 67-68, zaś szczegółowej analizy tej kontrowersji, której głównym powodem jest zapewne różnica w rozumieniu roli czasu, jako tła relacji, dokonuje B. Casper: *Franz Rosenzweigs Kritik an „Ich und Du”*, w: *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*. Freiburg 1983.

nień filozoficznych, co jako echo transcendentalizmu typu Kantowskiego daje o sobie znać zwłaszcza w płaszczyźnie teoriopoznawczej. A zatem zarówno korelaty postawy uprzedmiotowiającej (określonej słowem Ja-To), jak i korelaty postawy personifikującej (Ja-Ty) byłyby tylko „fenomenami” świata, a nie rzeczywistością „samą w sobie”, na którą Buber chciałby wskazywać za pomocą odwołania się do postawy Ja-iy¹⁷. Ponadto Rosenzweig zarzuca Buberowi nieuwzględnienie momentu personalnego i dialogicznego obecnego w każdej mowie, która przecież zawsze jest skierowana do pewnego Ty (do osoby), nawet wówczas, gdy jej przedmiotem jest „zaledwie jakieś To (rzecz)”¹⁸. Buber jednak, co najwyraźniej zostało tu przez Rosenzweiga przeoczone, nie kwestionuje udziału czynnika osobowego, jako obecnego w relacjach między dwiema porozumiewającymi się osobami. Nie było jego intencją „zawieszenie” wpływu tego czynnika na charakter mowy lub wręcz na jej treść.

Udział takiego czynnika był dla Bubera oczywisty, a jego koncepcja nie aspirowała do pozycji teorii fenomenologicznej, która poddając empiryczny fenomen krytycznemu rozważeniu musiałaby dokonywać odpowiednich redukcji, w tym wypadku „wziąć w nawias” fakt, że mówiący i słuchający są osobami, ludźmi. Buber chciał jedynie wskazać na dualizm w obrębie samej mowy, która zawsze - czego nie negował- urzeczywistnia się w horyzoncie osób. Bo jakkolwiek oba typy mówienia - zarówno mówienie „personifikujące”, wychodzące od słowa Ja-Ty, jak i „uprzedmiotawiające”, które poprzestaje na słowie Ja-To - często (choć nie zawsze) urzeczywistniają się między osobami, będącymi jakimś Ja i Ty, to jednak są one diametralnie różnymi od siebie sposobami mówienia, a wizja rzeczywistości, będąca ich konsekwencją, jest w obu przypadkach całkiem odmienna¹⁹. Buber rozpoczyna zresztą swoją pracę *Ich und Du* od owego ostro zarysowanego dualizmu, w którym postać rzeczywistości ujawniana słowem dialogicznym, albo słowem monologicznym - wynikająca z postawy człowieka, który się do niej zwraca, ilekroć wypowiada jedno z dwu słów fundamentalnych - jest

¹⁷ Na ten zarzut Rosenzweiga zwraca uwagę E. Levinas: *Sposób mówienia*, w: tenże: *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska. Kraków 1994, s. 269.

¹⁸ F. Rosenzweig: *Briefe und Tagebücher*. Den Haag 1979, s. 824-827; pisze o tym A. Żak: *Marcin Buber o możliwości objawienia*. „Analecta Cracoviensia”, XXIII, 1991, s. 120.

¹⁹ W literaturze komentującej ów moment sporu między Buberem a Rosenzweigem utrwalone jest powyższe nieporozumienie, np.: „Przecież opowiadać o czymś, o jakimś doświadczeniu, znaczy zawsze mówić do kogoś, do drugiego człowieka” (A. Żak: *Marcin Buber o możliwości objawienia*, op. cit., s. 121); albo: „Każdy z badaczy dokonuje szeregu własnych obserwacji i weryfikuje obiektywną prawdę w ten sposób, że słucha tego, co współbadacz powiedział o swoich obserwacjach. Przez logikę ich wspólnych badań każdy akceptuje i uznaje niezależną egzystencję i duchowość [Geistesart] drugiego. Każdy przysłuchuje się słowom drugiego, dlatego stosunek między obojgiem nie jest samym tylko Ja-To” (P. Wheelwright: *Bubers philosophische Anthropologie*, w: *Martin Buber* [hrsg.: P.A. Schilpp, M. Friedman]. Stuttgart 1963, s. 84).

niesprowadzalna do jednej perspektywy zdolnej obie je pogodzić²⁰. Dla Buber a człowiek, odwołując się do jednego lub drugiego z fundamentalnych słów, czyni to w sposób wolny i w pewnym sensie arbitralny. Żadnemu ze słów i żadnej z podążających za nimi ludzkich wizji rzeczywistości nie przysługuje trwałość, ani też samodzielna ontyczna legitymizacja, gdyż każde ludzkie Ja-Ty musi stać się Ja-To, bez którego człowiek w dłuższej perspektywie nie mógłby funkcjonować w empirycznym świecie. Można natomiast o tyle mówić o aksjologicznej przewadze słowa Ja-Ty nad słowem Ja-To, o ile pierwsze, w odróżnieniu od drugiego, jest nie tylko warunkiem koniecznym, ale też warunkiem dostatecznym ludzkiej egzystencji; bez niego żadne „ja”, ani jakiegokolwiek wyobrażenie bądź przeżycie człowieka jako osoby (niezależnie czy mające za przedmiot sferę osób, czy sferę rzeczy), nie byłoby możliwe. Właśnie na tym polega **genetyczna** funkcja słowa Ja-Ty, jak je rozumie Buber, jakże różna od funkcji opisowej czy normatywnej. Rosenzweig oraz inni komentatorzy nie zawsze skłonni są to dostrzegać.

Rosenzweig protestuje też przeciw wymowie i konsekwencjom Buberowskiego modelu, w którym o „byciu-To” lub o „byciu-Ty” miałyby rozstrzygać arbitralnie przyjęta postawa człowieka mającego do dyspozycji dwa fundamentalne słowa, które, będąc wypowiedzianymi, mają określać zarazem charakter relacji, jak i charakter uczestniczącego w relacji bytu. Tym samym Rosenzweig, niejako ignorując antropomorfizujący i w tym znaczeniu genetyczny wymiar Buberowskiego wchodzenia w relacje, domaga się uszanowania rangi podstawowych elementów rzeczywistości, którym ontyczna pozycja przysługiwać musi autonomicznie, a nie „dopiero” jako konsekwencja czyjegoś wejścia w jedną z dwóch relacji²¹, spośród których człowiek miałby wybierać. Co ciekawe, w swej krytycznej argumentacji Rosenzweig odwołuje się do osoby Boga - niezależnego, absolutnego kreatora rzeczywistości, gwarantującego jej elementom obiektywny status, jako „wypełnionych sensem” (*bedeutungsvoll*). Pamiętamy, że również u Buber a Bóg, „absolutne Ty mojego Ja”, odgrywa rolę „transcendentalnego” gwaranta rzeczywistości - jednak nie tej, pojmowanej w sposób substancjalno-przedmiotowy, ile raczej tej, w której człowiek uczestniczy poprzez zaangażowanie się w relację Ja-Ty. Zarzut Rosenzweiga „Od tego zawężenia do Ja i Ty (...) bierze się moim zdaniem wszystko inne. Pan (...) w odurzeniu odkrywaniem wrzuca wszystko inne (całkiem dosłownie) w [obszar] niezwygłego. Jednak To

²⁰ „Die Welt ist dem Mensch zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung” (M. Buber *Ich und Du*, op. cit., s. 7).

²¹ Buber czasem nieprecyzyjnie rozszerza sens pojęcia „relacja” (*Beziehung*), w ścisłym znaczeniu będącego zastrzeżonym do postawy Ja-Ty, i używa go mając na myśli „stosunek” (*Verhältnis*), a więc coś, co relacją właśnie nie jest, gdyż wynika z postawy Ja-To.

nie jest martwe, chociaż śmierć mu przynależy; *To* jest stworzone”²² - mimo emfazy, z jaką został sformułowany, wydaje się przeto oparty na nieporozumieniu. Dla Bubera bowiem ani „Ty”, ani „To” nie stanowią obiektywnych określeń rzeczywistości, lecz jako dwie podstawowe cechy przesądzające o dwoistości modelu ludzkiego zwracania się ku światu wyrażają ambiwalencję, która na trwałe wpisana jest w bycie człowiekiem. A zatem Ty bądź To oznaczają w intencji Bubera ludzką postawę, będącą jedynym i zarazem nie dającym się obejść filtrem, przez który ludzkie osoby kierują się ku rzeczywistości - przy założeniu, że żadna alternatywna droga nie jest im dostępna. Inny zarzut Rosenzweiga dotyczy perspektywy, z jakiej Buber opisuje proces zawiązywania się relacji: nie Ja, lecz My będzie wedle Rosenzweiga jego początkiem. Ilekroć człowiek sięga po któreś z dwu fundamentalnych słów, nie czyni tego, jako izolowane „ja”, bowiem już wcześniej przynależy My - wspólnocie.

I wreszcie zarzut trzeci: sprowadzenie Boga do roli wiecznego Ty, absolutnego partnera ludzkiego Ja, uzna Rosenzweig za przejaw niedopuszczalnego redukcjonizmu. Bóg nie jest ani wyłącznie, ani przede wszystkim partnerem człowieka - jest realnością samą w sobie i dlatego kategoria „On” - u Bubera sygnalizująca przynależność do sfery przedmiotów, a nie do sfery osób - jest wedle Rosenzweiga najtrafniejsza dla określenia absolutnej bytowej autonomii przysługującej Bogu²³. Z drugiej strony, Rosenzweig zgadzał się z Buberem, że ludzkie myślenie i mówienie o Bogu ma rację bytu jedynie wówczas, gdy wypływa z relacji, z religijnego, duchowego zwrócenia się człowieka ku Bogu²⁴. Buber zresztą odstąpił od określania Boga mianem Ty. Przyznając, że nie jest to najwłaściwsze rozwinięcie tetragrammatonu uznał rację Rosenzweiga domagającego się, by o Bogu mówić w trybie: ON ([JE]MU, [JE]GO)²⁵. Z kolei Rosenzweig zgadzał się z Buberem, że człowiek nie może o Nim mówić z pozycji obiektywizującego i uprzedmiotawiającego dystansu, lecz jedynie w obrębie relacji. I tu, choć zaledwie *implicite*, dochodzili do porozumienia; dla Bubera bowiem relacja - i tylko ona - stanowiła perspektywę, z której rzeczywistość otwiera się przed człowiekiem, a skoro Bóg jest ze swej istoty raczej osobą niż rzeczą, to również relacja Ja-Ty okaże się jedyną drogą, która do Niego prowadzi.

Filozofia a religia. Wyłączenie z dyskursu filozoficznego założeń religijnych - zgłaszane jako postulat myśli przednowożytnej, w czasach nowszych uznane za normę i (przynajmniej od XIX w.) za powszechnie akceptowany standard - obaj myśliciele zgodnie odrzucali, widząc w nim przejaw filozo-

²² H. J. Heering: *Die Begegnung*, op. cit., s. 478.

²³ Por.: tamże.

²⁴ Por.: tamże, s. 479.

²⁵ Tamże.

ficznego redukcjonizmu. Buberowskie *Zaćmienie Boga*²⁶ wyrazem sprzeciwu wobec najjaskrawszych form tego zjawiska, u którego źródeł tkwiła mocno ugruntowana tradycja myślenia obiektywizującego w sposób monologiczny, a nie dialogiczny. Niebezpieczeństwo dostrzeżone przez Bubera i Rosenzweiga dotyczyło nie tyle całego spektrum filozoficznych tematów, ile wiązało się z „problemem człowieka”, jako istoty relacyjnej, „zagadniętej” przez Boga i stojącej „w Jego obliczu”. Soczewką, w jakiej skupiały się te wątki okazało się Objawienie, stanowiące medium Bosko-ludzkiej relacji. Dla myślicieli o żydowskich korzeniach szczególnie ważką treścią Objawienia było Prawo, będące znakiem więzi między Bogiem a człowiekiem. Ale również w tej materii, dotyczącej relacji człowiek-Bóg, pojmowanej jako relacja religijno-etyczna, ujawniła się między dialogikami kontradycja. Prawo przejęte przez człowieka z Objawienia nie jest w rozumieniu Bubera czymś do wyuczenia się, lecz jest czymś do wypełnienia własnym czynem. Ekspiacja mająca zmazać występki zawsze dotyczy sfery praktycznej, a nie teoretycznej, bowiem „odpokutować trzeba za coś, co się zrobiło, a nie za coś, czego się dowiedziało”. Buber nie podważa wiążącej mocy prawa, które nie jest dlań, podobnie jak dla Rosenzweiga, konstrukcją ludzkiego intelektu domagającą się od ludzkich istot akceptacji ze względu na ich rozumność, lecz stanowi Boskie nadanie adresowane do człowieka.

Ani Buber, ani Rosenzweig nie traktują *Tory*, czyli materialnego zapisu takiego prawa, jako gotowego wykazu religijno-etycznych przepisów; przeciwnie, prawo musi być wciąż na nowo interpretowane, a *Tora* jest naczelną dyrektywą, która winna być uwzględniana przez każdego, w każdej sytuacji jego życia, ale w sposób aktywnie angażujący jego religijność. Powinnością człowieka nie jest „cytowanie” *Tory*, lecz jej „komentowanie”, w sposób twórczy - własnym życiem, czynem, postawą - angażujący nie tylko intelekt, ale przede wszystkim wolę. Wówczas egzystencja człowieka i międzyludzkie relacje zostają wypełnione sensem obecnym w Objawieniu. Także tu pojawiają się różnice: Buber w większym stopniu uwzględnia wymiar dziejów oraz płaszczyznę etyki, którą modelują one w istotny sposób; dla Rosenzweiga historia nie tylko schodzi na plan dalszy, ale wręcz zatrzymuje się: „nasza pozahistoryczność, albo, mówiąc pozytywnie, nasza wieczność, czyni nam jednoczesnymi wszystkie momenty naszej historii”²⁷. Również wizja uniwersalnej obowiązywalności prawa nie jest u obu identyczna. Rosenzweig chce uznać uniwersalność - zarówno w płaszczyźnie prawa jak i nauki-wiedzy - ale jedynie w odniesieniu do „słuchania”, będącego aktem posłuszeństwa; natomiast zawiesza ją w odniesieniu do treści czynów bądź

²⁶ Wydanie angielskie - 1952, a później, m. in.: niemieckie (1953), holenderskie (1954), hiszpańskie (1955), włoskie (1960), hebrajskie (1962), japońskie (1962), polskie (1994).

²⁷ Cyt. za: H. J. Heering: *Die Begegnung*, op. cit., s. 480.

myśli. Uniwersalność musi bowiem obowiązywać w obszarze przyjmowania prawa lub jego odrzucania. Intencją Rosenzweiga nie jest zatem przeciwstawianie tego, co wyuczone temu, co uczynione, gdyż dla niego istotna granica pizebiega między czynem a myśleniem jako takim. Na słowa Bubera: „ponieważ Bóg nie jest dla mnie prawodawcą, lecz tylko człowiek jest prawobiorcą, prawo nie jest dla mnie obowiązujące uniwersalnie, lecz personalnie”²⁸, odpowiada: „Również dla mnie Bóg nie jest prawodawcą. On przykazuje. Dopiero człowiek w swej gnuśności, przez sposób w jaki przestrzega prawa, czyni z przykazań usystematyzowaną «dopuszczalność» («tubares»)”²⁹.

Tymczasem punkt ciężkości dialogiki Bubera, której koncepcja przetrwała w swym głównym zarysie aż do końca filozoficznej drogi autora³⁰, usytuowany jest nieco inaczej. Rosenzweig porusza się w planie rzeczywistości, z której wydobywa strukturę, wskazując na relacje między podstawowymi jej elementami: Bogiem, człowiekiem, światem. Buber poprzestaje na skromniejszym programie; koncentruje się na międzyosobowym współbyciu, które u niego urasta do rangi podstawowej rzeczywistości. A zatem projekty filozoficzne obu budowane są z innej perspektywy, a ich autorzy, niejako „mijają się”, co jednak nie udaremnia możliwości potraktowania ich wysiłków jako wzajemnie komplementarnych. Za słuszną wypada uznać uwagę:

„Ruch myślenia ich obu jest zarazem diametralnie przeciwstawny. Ma to jednak tę zaletę, że ich spotkanie wzmacnia filozofię jednego argumentami drugiego. U obu idzie przecież o właściwą pozycję Boga i człowieka w filozofii”³¹.

Przytoczony przykład traktowania prawa przede wszystkim jako przesłania głoszącego człowiekowi Boską obecność, ale też postrzeganego w aspekcie normatywnym dobrze ilustruje powody, dla których trudno było Buberowi i Rosenzweigowi osiągnąć pełną zgodność stanowisk. Rosenzweig podkreśla ważność uznania i zaakceptowania przez ludzką wolę nie tyle faktu, że wszelkie przykazanie może stać się prawem, lecz tego, że prawo może zawsze przeistoczyć się w przykazanie. Oznacza to, że akt interioryzacji powinności religijno-etycznej, mający swe źródło w woli ludzkiej osoby, ma wartość raczej wtedy, gdy człowiek potrafi w uniwersalnej, religijnie zobiektywizowanej warstwie Objawienia rozpoznać przykazanie do niego skiero-

²⁸ List do Rosenzweiga z 13 07 1924, cyt za: *Buber für Atheisten: ausgewählte Texte* [hrsg. und kommentiert: T. Reichert], Gerlingen 1996, s. 262.

²⁹ List do Bubera z 16 07 1924, cyt za: *Buber für Atheisten: ausgewählte Texte*, op. cit., s. 263. (Morfologia dziwnego słowa *tubar* każe w nim widzieć przymiotnik od „czynić” tun, dosłownie wskazuje na „czynialność”, tu jednak jest użyte w funkcji normatywnej idzie o to, co „wolno uczynić” i dlatego zdecydowałem się na formę „dopuszczalny”, chybającą literalności słowa, ale oddającą intencję autora. - W. G.).

³⁰ Podkreśla to G. Wehr: *Martin Buber. Leben, Werk, Wirkung*. Zürich 1991, s. 166, powołuje się on na artykuły zebrane w księdze pamiątkowej: *Martin Buber*, op. cit.

³¹ H. J. Heering: *Die Begegnung*, op. cit., s. 488.

wane, aniżeli wówczas, gdy ekskluzywna relacja między objawiającym Bogiem a ludzką osobą uznana zostaje za podstawę prawa powszechnego. Jeśli natomiast kwestię tę podejmuje Buber, akcent pada na coś innego - nie tyle na bezdyskusyjną ważność prawa, ile na osobę Tego, kto objawia, a formułując przykazanie zawiązuje relację z jego adresatem.

Między *iunctim* a kontradycją. W głównym dziele Rosenzweiga Buber nie dostrzegał walorów systemu, choć było ono pomyślane jako system, a jego struktura w sposób niedwuznaczny nawiązywała do osławionej triady Hegłowskiej³². Rosenzweig usiłował zrewidować Hegłowski pogląd na miejsce Objawienia w systemie i na jego rolę w historii³³, niewątpliwie jednak pozostawał pod wpływem Hegla i Schellinga. Był świadom znaczenia i wkładu, w jego odczuciu przełomowego, jaki *Gwiazda* - właśnie jako system - powinna wnieść do myśli współczesnej, inicjując, jak to określa, „nowe myślenie”³⁴. Zapowiedź „nowego myślenia” niósł *explicite* tak właśnie brzmiący tytuł wydanego w 1925 r. tekstu, mającego lepiej wyjaśnić i usprawiedliwić zarysowany *Gwiazdą* kolejny już „przewrót kopernikański” w filozofii³⁵. Metodą owego myślenia miało być u Rosenzweiga odwołanie się do mowy, w opozycji do sztucznego zdystansowania się zarówno od niej, jak i od czasu, właściwego „monologicznemu” myśleniu dawnych filozofów³⁶. Z kolei dla Bubera *Gwiazda* pozostawała „filozoficzną teologią”, jedynie w tym sensie nie pozbawioną walorów systemu, że w sposób systemowy relacjonowała przebieg „współczesnego spotkania między teologią a filozofią”³⁷.

Mówiąc precyzyjniej, Buber ujrzał w dziele Rosenzweiga to, co patronowało również jego własnemu filozoficznemu zamierzeniu: dążenie do przetrzucenia mostu między subiektywną sferą wiary a sferą intersubiektywnego myślenia, między realnością Objawienia a rzeczywistością doświadczenia, by w ten sposób umożliwić wyrażenie doświadczenia religijnego językiem dyskursywnym. Z perspektywy dialogicznej takie doświadczenie jawi się przecież jako relacja, a nie „rzecz”, jako że Objawienie zwiastuje fakt obecności, zaś milczy na temat cech czy jakości, o których potrafi orzekać i rozprawiać język tradycyjnej filozofii, dysponujący odpowiednią po temu

³² F. Rosenzweig: *Gwiazda Zbawienia*, op. cit.

³³ „Trzeba, by Bóg zbawił człowieka nie poprzez historię, lecz rzeczywiście (...). Dla Hegla historia była boską teodyceą, podczas gdy czyn był świecki. Dla nas jedyną prawdziwą teodyceą jest religia” (F. Rosenzweig: *Briefe und Tagebücher*, Bd. I: 1900-1918. Den Haag 1979, s. 55, cyt. za: T. Gadacz: *Wstęp*, w: F. Rosenzweig: *Gwiazda Zbawienia*, op. cit., s. 20-21).

³⁴ F. Rosenzweig: *Kleinere Schriften*. Berlin 1937; por. H.J. Heering: *Die Begegnung*, op. cit., s. 484.

³⁵ F. Rosenzweig: *Nowe myślenie. Kilka uwag ex post do Gwiazdy Zbawienia*, w: tenże: *Gwiazda Zbawienia*, op. cit., s. 659-689.

³⁶ H. M. Stahmer *Mowa i rzeczywistość w trzecim tysiącleciu*, "Forum Philosophicum", Fac. Philos., T.3, 1998, s. 145-147.

³⁷ H. J. Heering: *Die Begegnung*, op. cit., s. 483.

bazą pojęciową. Człowiek jako istota religijna, a dałoby się to powiedzieć również o nim, jako istocie dialogicznej - pytanej i odpowiadającej, podejmującej dyskurs będący czymś więcej niż konfrontacja idei, gdyż wkraczający w obszar międzyosobowej więzi oraz egzystencjalnej i etycznej odpowiedzialności - „otrzymuje nie «treść», lecz obecność, obecność jako siłę... całą pełnię rzeczywistej wzajemności... niewysławialne potwierdzenie sensu... tego naszego życia”³⁸. Myśl o mowie jako konsekwencji międzyosobowego zagadnienia, będącej czymś więcej niż samo korzystanie z umiejętności posługiwania się językiem, Rosenzweig zaczerpnął od Eugena Rosenstocka-Huessy’ego³⁹; to, jak również założenie, iż człowiek, słysząc słowo i na nie odpowiadając, jest naznaczony odpowiedzialnością - podejmie później Levinas. Słowo, podstawowe medium wiedzy, dyskursu, filozofii, staje się u Rosenzweiga przede wszystkim słowem objawiającym. Słowa, z których zbudowane są systemy pojęć, są tylko „dźwiękiem i dymem”; słowo objawiające, przeciwnie, jest niczym „wskazanie palcem”, dlatego można je przyrównać do imienia⁴⁰. Wedle Rosenzweiga nie jest możliwa wiedza o Bogu, a jedynie doświadczenie Boga, które jest człowiekowi dostępne właśnie za sprawą Objawienia⁴¹.

Objawienie jest nie tylko wydarzeniem obecności - istotny jest sens tego wydarzenia, jako płynącego z Boskiej miłości i nią uzasadnionego⁴². Nie chodzi mu o „Boga filozofów”, który jako pozaczasowa idea posłuszny jest inteligibilnemu opisowi, ale nie pozwala się doświadczyć, jako źródło wszelkiego dostępnego człowiekowi wydarzania się, jako Obecność. Bóg Rosenzweiga zachowuje swą autonomię, gdyż jest czymś więcej niż idea - nie jest też do niczego zredukowany, a przecież dzieje europejskiej myśli to wedle Rosenzweiga dzieje ciągłych redukcjonizmów⁴³. A skoro objawiającym jest Bóg, a nie filozofia rozumiana jako wyraz niczym niezapśredniczonego myślenia, Rosenzweig podda korekturze przeświadczenie o jej autonomii względem słowa padającego między osobami i względem wiążącej je relacji: filozofia zamykająca się na teologię oraz na doświadczenie płynące

³⁸ Z listu Bubera do Rosenzweiga z 13. 07. 1924r., cyt. za: H.J. Heering: *Die Begegnung*, op. cit., s. 481.

³⁹ A. Żak: *Punkt wyjścia filozofii Franza Rosenzweiga*, op. cit., s. 468.

⁴⁰ Tamże, s. 469; por. W. P. Glinkowski: *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu*. Łódź 2005.

⁴¹ Rosenzweig zawęża źródło Objawienia do tradycji judeochrześcijańskiej (por. W. Schmid-Kowarzik: *Franz Rosenzweig*, op. cit.).

⁴² „Pradoświadczenie (*Ur-erfahrung*) bogów pozostawia ich w metafizyczności i w transcendencji, a człowiek ginie przez nich tragicznie - dopiero Objawienie ożywia człowieka w miłości Bożej i pokazuje świat lub naturę jako stworzenie i sens” (H. J. Heering: *Die Begegnung*, op. cit., s. 485).

⁴³ Starożytność zdaniem Rosenzweiga redukowała rzeczywistość do zasady (*arché*) lub natury (*physis*); chrześcijańskie wieki średnie - do Boga; nowożytność - sprowadzała ją do człowieka, który jej doświadcza, który ją poznaje, przetwarza itd. Tymczasem, jak zakłada Rosenzweig, Bóg, świat i człowiek powinny zachować swą autonomię, jako realności warunkujące podejmowanie relacji.

z otwarcia się człowieka na sferę religii - więzi z Bogiem, który go „zagaduje”, ale też z innym człowiekiem, bliźnim, który do niego mówi - skazuje się na jałowość, na redukcjonizm, na popadnięcie w iluzję. Powinna zatem przekraczać „właściwą” sobie przestrzeń idei, podobnie, jak czyni to człowiek, który wchodząc w relacje ze światem, z Bogiem, z innym - przekracza siebie. W ten sposób statyczna substancjalna wizja izeczywistości zostaje zakwestionowana przez wizję dynamiczną, która nie jest jednak, jak u Hegla, funkcją ogólnej „dialektyki dziejów”, lecz wynika z indywidualnych i przez to dramatycznych relacji-spotkań, których podmiotem będzie wolna ludzka osoba⁴⁴. W tym myśleniu rehabilitacja jednostki ludzkiej, która, wiedząc o swojej śmiertelności, potrafi skonfrontować z Objawieniem jako wydarzeniem i darem, będzie miała sens zupełnie inny niż w Heideggerowskim „byciu-ku-śmierci”, w którym ludzkie jestestwo stanowi - podobnie jak w przewyżnionej przez Heideggera optyce idealizmu - jedynie *casus* pewnej ogólności⁴⁵.

Niezależnie od różnic, zarówno dla Bubera, jak i dla Rosenzweiga Objawienie nie przynosi „wiedzy o Bogu”, lecz zawiera „ślad Boga”, a człowiek może iść tym śladem jedynie wówczas, gdy jako konkretna osoba w konkretnym czasie podejmuje otwierającą się przed nim relację. O ile jednak Rosenzweig buduje system obrazujący strukturę relacji zachodzących między człowiekiem, światem i Bogiem, o tyle Buberowi wystarcza to, że ukazuje typy relacji oraz mechanizm polaryzującego je dualizmu, bez ambicji ogarnięcia ich jakkolwiek systematyzacją. Ta różnica w programach i rezultatach filozofowania wydaje się być konsekwencją odmienności w obrębie postaw religijnych Bubera i Rosenzweiga. Pierwszy widział w Objawieniu drogę otwierającą się przed człowiekiem wkraczającym we wspólnotę z Bogiem i ze swoim bliźnim (byłaby to zatem postawa bliższa chrześcijańskiej); drugi reprezentuje typową dla judaizmu religijność, która osiągnęła już swój cel i dlatego sytuuje się ona raczej w przestrzeni niż w czasie⁴⁶. Ostatni za beneficjenta Boskiego przykazania uznawał Naród Wybrany; pierwszy skłonny był włączać do tej grupy całą ludzkość.

⁴⁴ Korzystając z metafory T. Gadacza można by powiedzieć, że Heglowskie „drzewo wiedzy” Rosenzweig pragnie wszczepić w „drzewo życia” (por. T. Gadacz: *Drzewo wiedzy i drzewo życia. Filozofia Objawienia Franz» Rosenzweiga w polemice z idealizmem Georga Wilhelma Friedricha Hegla*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, T. 33, 1988, s. 225-248).

⁴⁵ U Bubera skończoność zostaje przesunięta z obszaru zmysłowości w sferę duchowości i ustanawia ją jako duchowość ludzką, która obiektywizuje się dopiero poprzez relację. Dostrzega to H. Kuhn: *Gespräch in Erwartung*, w: *Martin Buber*, op. cit., s. 569.

⁴⁶ Zwiąże i trafnie zostało to wyrażone słowami: „Synagoga nadaje orientację duchowej przestrzeni. Kościół orientuje duchowy czas. Judaizm posiada już swą wieczność darowaną mu przez Boga. (...). Chrześcijaństwo dąży dopiero do wieczności, choć zmierza wieczną drogą” (T. Gadacz: *Wstęp*, op. cit., s. 40).

Niezależnie od sposobu postrzegania osoby Boga, filozofowie zbliżają się w kwestii osobowego zapośredniczenia ludzkiej egzystencji: „staję się Ja poprzez Ty”⁴⁷. Zarówno dla Bubera, jak i dla Rosenzweiga pytania filozoficzne - zwłaszcza jeśli tyczą człowieka - nie mogą abstrahować od swych egzystencjalnych i regulatywnych zapośredniczeń. Nigdy nie będą (albo raczej: nie powinny być) pytaniami zdystansowanymi od aksjologicznych przedrozumień, które stanowią trwałe tło doświadczeń i intelektualnych poszukiwań stawiającego je człowieka. Taki dystans - wierzą w to Buber i Rosenzweig - pozbawia filozoficzną eksplikację ludzkiego bycia w świecie swoistej dlań głębi, co sprawia, że rzeczywisty „problem człowieka” staje się wyłącznie problemem konstruowanej wokół niego teorii.

Różnice stanowisk nie zakłóciły twórczego dialogu między Buberem a Rosenzweigem, może nawet mu sprzyjały⁴⁸. Rosenzweig dążył do filozoficzno-religijnej rehabilitacji bytu, który jest rzeczywisty nie na mocy przysługującej mu wieczności, lecz za sprawą tego, że został stworzony i powierzony człowiekowi. Z kolei Bubera mniej interesował język ontologii, bardziej zaś język dialogu. To właśnie dialog był dlań argumentem za realnością bytu, który dla człowieka staje się rzeczywisty wówczas i o tyle, o ile swój początek zawdzięcza relacji - spotkaniu spełniającemu się pomiędzy Ja i Ty.

Summary

I try to show similarities and distinctnesses between two conceptions of the 20th century-philosophy of dialogue formulated by Martin Buber and Franz Rosenzweig. Regardless of common elements in thoughts of both friend-thinkers there are some differences, what provokes into comparison their positions. We can also inquire of reasons, which make level discrepancies impossible. The main subject of Buber's consideration is double-image of reality as a consequence of twofold way of meeting with it. The first type of *relation* (the proper one [*Beziehung*]) takes place when man attitude links to fundamental word *Me-You* [*Ich-Du*]. Second type of relation is called by Buber *connection* [*Verhältnis*]. It implies when man links to word *Me-It* [*Ich-Es*]. The difference between these words (and similarly - between two attitudes) is evident. The word *Me-You* initiates direct, nontheoretical, non-thematical involvement in reality. This word *Me-It* makes the subject, involves concepts. By means of them a man builds conceptions of reality, but he doesn't experience its presence. Rosenzweig raises objections to this conception.

⁴⁷ Por. A. Żak: *Martin Buber o możliwości objawienia*, op. cit., s. 121.

⁴⁸ „Rozległość myślenia Bubera nie może Rosenzweigowi odebrać jego głębi, a głębia myślenia wymaga przełożenia na rozległość. Tylko razem czynią widzialnym cel, do którego obaj dążą: myślenie mesjańskiej egzystencji” (H. J. Heering: *Die Begegnung*, op. cit., s. 491).

TOMASZ MAZUR
Uniwersytet Warszawski

NAUCZAJCIE FILOZOFII A RZECZYWISTOŚĆ DUCHOWA STUDENTÓW

„Nie jest sztuką, co daje wynik tylko przypadkiem. Mądrość zaś jest sztuką: niechże godzi na pewno, niech wybiera takich, którzy istotnie postępują naprzód, niech zaś porzuca tych, w których zwątpiła; nie powinna jednak opuszczać ich nazbyt pochopnie (...)”. *Seneka*¹

1. Nauczanie filozofii jako problem teoretyczny nie doczekało się jeszcze osobnego systematycznego i wyczerpującego opracowania. Podejmowanie problematyki z tego zakresu oznacza więc poruszanie się w gąszczu nie wyodrębnionych wyraźnie problemów i nie zawsze zdefiniowanych obszarów dociekań. Przedmiotem niniejszych rozważań jest jeden z takich obszarów o dość nieostrych konturach. Wstępnie zdefiniujmy go tu jako obszar relacji między treściami i metodą nauczania filozofii a zjawiskami zachodzącymi w obrębie szeroko rozumianej rzeczywistości duchowej studentów.

Co jest tu rozumiane przez treści i metody nauczania filozofii, nie wymaga wyjaśnienia. Dość zaznaczyć, że metody i treści są bardzo różnorodne i, o ile nie są następstwem specjalnego namysłu, ich wybór zależy w przeważającym stopniu od temperamentu i wykształcenia nauczyciela z jednej strony, oraz tradycji (panującej w danym środowisku akademickim czy szkolnym), w jakiej to kształcenie jest podejmowane, z drugiej. Przez rzeczywistość duchową studentów rozumie się zbiór i kierunek przeżyć mentalnych i emocjonalnych osób uczęszczających na zajęcia z filozofii, na wszystkich możliwych szczeblach edukacji. Słowo student będzie tu więc używane w szerokim znaczeniu, tj. w odniesieniu zarówno do uczniów szkół podstawowych, średnich, jak i wyższych. Ważnym założeniem jest domniemany związek między zajęciami z filozofii a wymienionymi przeżyciami.

Powyższe wyjaśnienie nie oznacza jednak, że kategoria duchowości zostaje, z założenia, zredukowana do przeżyć mentalnych i emocjonalnych. Raczej należy to potraktować jako robocze wyodrębnienie narzędzi pojęciowych, które mogą być następnie wykorzystane do zdefiniowania sfery duchowości czy naprowadzenia na nią, w tym specyficznym doświadczeniu jakim jest nauczanie filozofii.

Osobną kwestią, wymagającą już na wstępie jakiegoś wyjaśnienia, jest wyodrębnienie, jako osobnego problemu, stosunku między nauczaniem fi-

¹ Seneka: *Listy moralne do Lucylusza*. Warszawa 1988, s. 128.

lozofii a rzeczywistością duchową studentów. Czy nie należałoby, znacznie ogólniej i bez większej straty dla wartości heurystycznej sformułowanych wniosków, mówić po prostu o stosunku między nauczaniem a ową rzeczywistością duchową osób nauczanych, bez wyróżniania poszczególnych przedmiotów nauczania? Odpowiedź na to pytanie, i jednocześnie założenie, będące podstawą sensu dalszych rozważań tego eseju, brzmi: nauczanie filozofii jako filozofii właśnie tworzy bardzo specyficzną relację między nauczającym a nauczanymi i ta realacja jest tu przedmiotem namysłu. To prawda, że każdy proces nauczania, niezależnie od przedmiotu, wiąże się z sytuacją oddziaływania, wpływania, kształtowania postaw i światopoglądów. Jednak nauczanie filozofii jest pod tym względem, w pewnym sensie, takim oddziaływaniem *par excellence*. Celem moich uwag jest próba wyodrębnienia pewnych problemów charakterystycznych dla omawianego obszaru, a także interpretacja wskazująca na pewne możliwości ich rozstrzygnięcia.

2. Problemem nieodłącznym od każdego procesu nauczania, a nawet konstytuującym sam ten proces, jest jego cel. Możemy wyróżnić dwa główne rodzaje celów. Cele szczegółowe, charakterystyczne dla danego przedmiotu, oraz cele ogólne, charakterystyczne dla ogólnej idei nauczania przyjętej w danym systemie edukacyjnym. Nauczyciel czy wykładowca każdego poszczególnego przedmiotu realizuje, bądź powinien realizować, oba te cele. W wielu przypadkach granica między nimi nie jest ostra. Kiedy mówimy o funkcji wychowawczej nauczania, każdy nauczyciel jasno uchwyci różnicę między tą funkcją, a charakterystyczną funkcją szczególną, np. nauczania matematyki. Kiedy jednak sam system edukacyjny, co jest dzisiaj częstym zjawiskiem, zakłada, że nauczanie winno mieć przede wszystkim cel praktyczny, tj. ma służyć zwłaszcza przygotowaniu młodego człowieka do życia w określonych warunkach społeczno-gospodarczych, to w przypadku wielu przedmiotów wpływa to na specyficzne treści nauczania - w ten mianowicie sposób, że dobierać się będzie (lub powinno) takie treści tego nauczania, które da się zinterpretować w kategoriach tak rozumianej pragmatyki.

Widzimy tu pewną narzucającą się specyfikę nauczania filozofii. Da się ją zawrzeć w sformułowaniu: **do istoty nauczania filozofii należy to, że jest ona uprzednia w stosunku do wszelkich celów, gdyż te kształtują się dopiero w trakcie procesu nauczania.** Jeżeli ujmemy rzecz od strony szczegółowych celów nauczania, to widzimy, że każdy przedmiot posiada charakterystyczne cele wynikające z jego specyfiki i dziedziny, podczas gdy do istoty filozofii należy właśnie stałe przekraczanie własnej istoty oraz brak wyraźnie zdefiniowanej dziedziny. W takiej sytuacji filozofia, jako przedmiot, zawsze była szczególnie podatna na cele ogólnie przyjęte w danym systemie edukacyjnym, dostosowując swoją przedmiotową strukturę do tych, zazwyczaj bezwiednie przyjętych za oczywiste, celów. Jednakże, jeżeli uj-

mierny sprawę z tej strony, od razu widzimy, że filozofia nie jest w lepszej, przez swą rzekomą „bezczelowość” czy jakąś otwartość, sytuacji niż inne przedmioty, lecz właśnie w zasadniczo gorszej, bo wewnętrznie sprzecznej. Dochodzimy mianowicie do tej konkluzji uświadomiwszy sobie, że wspomniane ogólne cele danego systemu edukacyjnego zawsze są, bądź opierają się, na fundamentach o charakterze filozoficznym (nawet jeżeli autorzy zasad danego systemu edukacyjnego często nie w pełni to sobie uświadamiają). Widzimy więc, że filozofia jako przedmiot, który sam w sobie nie ma wyraźnie sprecyzowanych celów, opierałaby się w takim przypadku na celach, które z istoty swej są jednak filozoficzne. To jest właśnie sprzeczność, która konstytuuje jeden z kluczowych problemów teorii nauczania filozofii, czy raczej filozofii nauczania filozofii, jakkolwiek to ostatnie sformułowanie, choć ściślejsze, może dziwnie brzmieć.

Kiedy filozof rozważa specyficzne i ogólne cele, stojące przed nim w procesie nauczania, jest w zgoła odmiennej sytuacji niż nauczyciele innych przedmiotów. Bez podejmowania próby rozwiązania przedstawionej tu sprzeczności, powiedzmy że, o ile tamci nauczyciele, jako kryterium swojej rzetelności i umiejętności, posiadają mniej lub bardziej wyraźną specyfikę przedmiotową z jednej strony, oraz idee właściwe dla danego systemu edukacyjnego z drugiej strony, to filozof rozlicza się przed własną duszą, Bogiem, absolutem, świętymi zasadami logiki, czy czymkolwiek innym, co we własnej konfrontacji z prawdą ustanowi jako takie kryterium.

3. Powiedzmy następnie, iż problem celu jest dla każdego nauczyciela tym bardziej namacalny, że w procesie nauczania realnie doświadcza on zjawiska oddziaływania na studentów, a więc zjawiska kształtowania ich rzeczywistości duchowej. Można tu sformułować następną tezę: **nie istnieje nauczanie, które nie wiązałoby się z takim oddziaływaniem.** Aby powyższa teza nabrała pełnego znaczenia, należy doprecyzować pojęcie oddziaływania. Nie chodzi tu wyłącznie o pojęcie jakichś ogólnych zmian w obrębie wiedzy o świecie, a więc o oddziaływanie czysto intelektualne - każde takie oddziaływanie, oprócz warstwy intelektualnej, dokonuje się bowiem także w warstwie osobowościowej i światopoglądowej. Chodzi o to, że tego się zwyczajnie nie da uniknąć.

Taka świadomość u niektórych nauczycieli wywołuje rodzaj lęku, dającego się zawrzeć w zdaniu: „strach przed oddziaływaniem”, które zresztą autor tego eseju usłyszał, w takim dokładnie kontekście, z ust jednego z wykładowców filozofii i za jego pozwoleniem je tutaj przytoczył. Oddziaływanie wiąże się bowiem z odpowiedzialnością. Nauczyciele przedmiotów innych niż filozofia mogą w dużym stopniu odpowiedzialność przerzucić na specyfikę dyscypliny, której nauczają, bądź na system edukacyjny. Otóż filozof nie ma

tego komfortu. Musi konfrontować się ze swoją odpowiedzialnością samodzielnie - i często źle z tej konfrontacji wychodzi.

Pogłębienie omawianego problemu uzyskujemy przez uświadomienie sobie znaczenia omawianego oddziaływania na rzeczywistość duchową studentów. Rzeczywistość duchowa studentów nie istnieje przecież autonomicznie i w izolacji względem innych sfer rzeczywistości, nie ogranicza się też do nawet szeroko rozumianego życia akademickiego. Swoją strukturę emocjonalną, wiedzę i światopogląd studenci wykorzystują czy realizują we wszystkich swoich egzystencjalnych odniesieniach, we wszystkich swoich postawach, wyborach, w wymiarze zawodowym, osobistym, ludzkim, politycznym itp. Oddziałując na rzeczywistość duchową studenta nauczyciel oddziałuje i zmienia pośrednio całą rzeczywistość, uczestniczy aktywnie, czy tego chce, czy nie, w procesie przekształcania tej rzeczywistości, jakkolwiek na tle całości i w krótkim przedziale czasu nie da się rzecz jasna tego wyraźnie uchwycić.

Ta sokratejsko-platońska w swej istocie prawda, jakkolwiek stara i oczywista, nie „pracuje” obecnie w wielu funkcjonujących systemach edukacyjnych. Proces osłabiania jej znaczenia i mocy sprawczej rozpoczął się mniej więcej w dobie Oświecenia, które, promując głównie encyklopedyczny charakter nauczania, pominęło jego wymiar aksjologiczny czy egzystencjalny. Oświecenie opierało się na przeświadczeniu, że suma wiedzy o świecie wystarcza do wyrobienia sobie właściwego światopoglądu, postawy, a nawet osobowości. Wystarczy w sposób bezstronny przyswoić fakty, by być dobrze przygotowanym do samodzielnego i udanego życia. Nauczyciel więc powinien starać się ograniczyć do obiektywnego przekazywania tych informacji.

Czy tak skonstruowany dydaktyczny projekt oświeceniowy poniósł porażkę, na ile i dlaczego był fałszywy, to nie stanowi przedmiotu niniejszych rozważań². Tutaj chcemy tylko podkreślić, że wbrew oświeceniowej hipotezie, nie istnieje czysto intelektualne przekazywanie wiedzy, tak jak nie istnieją tzw. czyste fakty. Nauczyciel zawsze oddziałuje na kilku poziomach. Prawdę tę, koncentrując się na analizie pojęcia faktu czy bezstronności, przekonująco prezentuje ostatnio m.in. Alasdair MacIntyre³. Od strony czysto aksjologicznej, tj. wykazując niemożność zajęcia postawy neutralnej aksjologicznie, problem analizuje ostatnio obszernie na przykład Hugh McDonald⁴.

² Stanowi to np. przedmiot rozważań J. Kozielskiego (por. J. Kozielski: *Człowiek wielowymiarowy*. Warszawa 1996).

³ Por. A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty: studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski. Warszawa 1996.

⁴ H. P. McDonald: *Radical Axiology. A First Philosophy of Values*. Amsterdam-New York: Rodopi B. V., 2004 (por. zwłaszcza rozdz. IV).

4. Nauczyciel czy wykładowca znajduje się więc w takiej sytuacji, że nie tylko nie może, jeżeli chodzi o charakter oddziaływania, jakie wywiera na swoich studentów, złożyć odpowiedzialności na specyfice własnej dyscypliny (bo ta właśnie nic nie „specyfikuje”) czy na systemie edukacyjnym, lecz także musi w zasadzie wziąć pewnego rodzaju odpowiedzialność za system, w ramach którego, czy w oparciu o który uczy. Jeżeli bowiem, jak zostało powiedziane, każdy system opiera się na przesłankach filozoficznych, to w procesie nauczania wszystkich innych przedmiotów, aby to nauczanie w ogóle mogło się zacząć, założenia te muszą zostać, co najmniej milcząco, przyjęte. Tymczasem w procesie nauczania filozofii one mogą zostać jedynie podjęte. Podjęcie to oznacza **filozoficzną prezentację i krytykę, której efektem może być zakwestionowanie, nawet radykalne zakwestionowanie, tych przesłanek.**

Taka właśnie sytuacja dotyczy przecież na przykład Fryderyka Nietzschego, który, formułując krytyczne uwagi na temat demokratycznego systemu edukacyjnego, kwestionując jego wartość i sens, sam jednocześnie był jeszcze częścią tego systemu, tj. nauczał⁵. Wiemy wprowadzić, że jego dziedziną, jako nauczyciela akademickiego, była filologia klasyczna, ale przecież w przypadku Nietzschego między filologią klasyczną a filozofią jest co najmniej nieostra granica, by nie powiedzieć, że nie ma jej wcale. W podobnie trudnej, czy nawet zasadniczo aporetycznej sytuacji znajduje się dziś w zasadzie każdy nauczyciel filozofii, który, motywowany paradygmatem bezstronnego i obiektywnego przekazywania wiedzy z zakresu filozofii, ma coś powiedzieć swoim słuchaczom na przykład o Sokratesie, Platonie, Nietzschem czy Kierkegaardzie. U każdego z tych filozofów nie da się oddzielić treści nauczania od sposobu i kontekstu ich przekazywania - u żadnego z nich kontekst masowej ujednoliconej edukacji, jaką znamy i przyjmujemy dziś za oczywistą, nie jest tym właściwym, a nawet jest z gruntu sprzeczny z samą ideą przekazywania prawdziwej wiedzy czy doświadczenia filozoficznego⁶. Jak możemy dzisiaj uczyć o Sokratesie konsekwentnie i sensownie, abstrahując od faktu, że zdaniem samego Sokratesa to, co miał do powiedzenia, było możliwe do przyswojenia jedynie w bardzo specyficznym kontekście społecznym, który nie jest możliwy do wygenerowania w dzisiejszym systemie dydaktycznym?

Innymi słowy: mówiąc dzisiaj do studentów o Sokratesie, Platonie, Nietzschem czy Kierkegaardzie, nauczyciel filozofii albo w sposób istotny wy-

⁵ Por. F. Nietzsche: *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz. Kraków 1996.

⁶ W przypadku Platona i częściowo Sokratesa por. pod tym względem na przykład Th. Szlezak: *Czytanie Platona*, przeł. P. Domański. Warszawa 1997. W przypadku samego Sokratesa por. przede wszystkim G. Vlastos: *Socrates: ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

pacza sens ich twierdzeń, przez wtłoczenie ich w niewłaściwy kontekst dydaktyczny, albo podważa wartość i sens tego kontekstu, nie mogąc go jednak zmienić. Nawet jeżeli nie jest to oczywista sprzeczność, to co najmniej dość niezręczna dydaktycznie sytuacja.

Abstrahując od tej sprzeczności czy sytuacji i nie podejmując się na razie próby jej rozwiązania, postawmy dwa zasadnicze pytania: **Jak nauczyciel filozofii może czy powinien kontrolować sposób oddziaływania na rzeczywistość duchową studentów?** oraz: **Jak może on czynić owo oddziaływanie przedmiotem rzeczowego namysłu?**

5. Sens postawionych pytań opiera się na założeniu, że sposób oddziaływania, jaki mają dane zajęcia z filozofii nie jest wprost dany, w żaden wyraźnie narzucający się sposób - że zatem w punkcie wyjścia można go jedynie domniemywać. Nauczyciel filozofii nigdy nie ma bezpośredniego wglądu we wpływ, jaki ma na studentów, tzn. nie potrafi wprost uchwycić związku, jaki zachodzi między wykładanymi treściami i sposobem ich wykładania, a tym wpływem. Często to właśnie uświadomienie sobie charakteru oddziaływania, wtórnie dopiero pozwala nauczycielowi w pełni uświadomić sobie cele czy paradygmaty nauczania filozofii, które bezwiednie przyjął za oczywiste i obowiązujące, a więc bezkrytycznie się ich trzymał. Uświadomienie takie może stanowić zasadniczy przełom w sposobie jego nauczania. Można z powodzeniem twierdzić, że jest to w zasadzie główna teza głośnej książki Allana Blooma *Umysł zamknięty*-dopiero przez analizę duchowych konsekwencji, jakie wywołuje u studentów system nauczania (na który składa się określony dobór treści, wymagań oraz metod) uzyskujemy pełny wgląd w istotę paradygmatów filozoficzno-pedagogicznych, jakie u podstaw tego nauczania leżą, a także wyraźne przesłanki do konieczności przekształcenia tych paradygmatów, jako prowadzących do szkodliwych duchowo, społecznie i politycznie konsekwencji⁷.

Ale Allan Bloom znajduje się już w tej sytuacji, że oddziaływanie całego ugruntowanego filozoficznie systemu nauczania, w tym przedmiotów filozoficznych, było tak długotrwałe i głębokie, iż objawwszy całokształt stosunków społecznych, stało się bardzo łatwe do uchwycenia i poddania krytycznej analizie. My natomiast jesteśmy w tej sytuacji, że chcemy analizować to oddziaływanie już niejako w załączkach, by już na tym wczesnym etapie móc analizować dalsze konsekwencje, i to tak, by w oparciu o te prognozy ewentualnie lepiej rozumieć i modelować przyjęty paradygmat czy cele nauczania filozofii w kontekście całego systemu.

Dążymy tu do sformułowania tezy, że charakter omawianego oddziaływania, nawet jeżeli jest wyraźny już w załączku, dla nauczyciela filozofii, w za-

⁷ A. Bloom: *Umysł zamknięty: o tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, przeł. T. Biedroń. Poznań 1997.

sadzie każdego nauczyciela, jest przeważnie trudny do uchwycenia metodami zwykłej obserwacji czy rozmowy. Powodem jest w przeważającej mierze struktura systemu edukacyjnego, przede wszystkim zaś duża liczebność grup ćwiczeniowych (klasowych) i wykładowych z jednej strony, oraz cały czas dominacja koncepcji bierności studenta w procesie przyswajania wiedzy. Oto przykład ilustrujący tę tezę z doświadczenia autora niniejszego eseju.

Począs zajęć poświęconych sporowi Sokratesa z sofistami często wywiązywała się dyskusja o temat relatywizmu i obiektywizmu moralnego. Studenci zazwyczaj okazywali się zdecydowanymi oponentami Sokratesa i krytykowali jego stanowisko z punktu widzenia potocznie pojmowanego relatywizmu, a nawet nihilizmu, który najwyraźniej aprobowali. Dyskusja często była żywa i toczyła się między grupką nihilistycznie nastawionych studentów a prowadzącym zajęcia, który próbował jakoś obronić stanowisko Sokratesa, skoro widział, że znajdowało się ono w defensywie. Okazało się jednak, co zostało dopiero później stwierdzone i to właśnie innymi niż obserwacja i rozmowa metodami, że większość studentów zgadza się z Sokratesem, ale boi się, z różnych powodów, zabierać głos. Za to nihilistów i relatywistów (świadomych swego relatywizmu i nihilizmu) zawsze jest zdecydowana mniejszość, jednak to oni bardzo często są najgłośniejsi. Sytuacja ta konstruuje przebieg zajęć w oparciu o nieprawdziwe przesłanki. Chodzi o to, że może celem zajęć nie powinno być w tej sytuacji dążenie do uczynienia stanowiska bardziej wiarygodnym, a co najmniej tak samo wiarygodnym jak sofistów.

W powyższym przykładzie, ściśle rzecz biorąc jego konkluzji, użyta jest kategoria „wiarygodności”, która sama w sobie może się okazać bardzo nieadekwatna w przypadku opisu celów edukacji filozoficznej. Studenci oczekują bowiem bardzo często, prawie zawsze, że filozofia okaże się skutecznym narzędziem rozwiązywania „filozoficznych” problemów, podczas gdy w trakcie zajęć okazuje się, że filozofia jedynie odsłania, że różne stanowiska są równie wiarygodne, w zależności od przyjętych założeń. Nauczyciel filozofii, bądź w ujęciu historycznym, bądź problemowym, dąży zazwyczaj przede wszystkim do obiektywnej i bezstronnej prezentacji różnych stanowisk - jest to paradygmat, któremu autor niniejszych słów był bezwiednie wierny przez wiele lat swojego doświadczenia dydaktycznego. Do czasu, dopóki nie poddał krytycznej ocenie sposobu oddziaływania na życie duchowe studentów, z jakim ten paradygmat się wiąże.

Ocena ta opierała się głównie na ankietach przeprowadzonych na studentach. Dlatego przejdziemy teraz do omówienia tych ankiet.

6. Przedstawiona niżej ankieta nie rości sobie pretensji do roli wzorca. Chodzi tu tylko o zademonstrowanie, na przykładzie ankiety, z którą pracował autor niniejszego eseju, samej idei i możliwego sposobu przemyślenia omawianego tu oddziałującego aspektu relacji dydaktycznej w nauczaniu fi-

lozofii. Być może są lepsze metody, lepsze ankiety, być może ta przedstawiona niżej ma poważne wady - żadna z tych ewentualności nie umniejsza znaczenia wniosków, które na podstawie tego przykładu zostaną następnie sformułowane. Żadna z nich nie kwestionuje też przyjętej tu tezy, że należy próbować poddać krytycznej analizie oddziaływanie jakie ma miejsce w procesie przekazywania wiedzy filozoficznej (przyjmijmy chwilowo, że chodzi o wiedzę).

Ankieta została przeprowadzona ze studentami (w liczbie ok. 100) uczęszczającymi na wykłady z filozofii (60 godz.) na I roku zaocznych studiów licencjackich, kierunku: Politologia. Studenci wypełnili ankietę dwukrotnie, na pierwszych i ostatnich zajęciach. Wyniki podane są w procentach. Liczby w nawiasie oznaczają wyniki ankiety przeprowadzonej na pierwszych zajęciach. Porównanie wyników pozwala uchwycić zmianę statystycznego światopoglądu grupy. Różnice do pięciu procent należy traktować w zasadzie jako mieszczące się w granicach błędu statystycznego. Nie jest oczywiste, a jedynie prawdopodobne (w przypadku wielu czysto filozoficznych pytań nawet bardzo prawdopodobne), czy zmiana tego światopoglądu ma swe źródło przede wszystkim w treściach dydaktycznych realizowanych na wykładach z filozofii.

Ankieta:

1. Rzeczywistość ma charakter:
 - a) wyłącznie materialny; 4 (8)
 - b) wyłącznie niematerialny (materia jest iluzją); 0 (8)
 - c) składa się z elementu materialnego i niematerialnego; 40 (36)
 - d) materia i duch (element niematerialny) stanowią nierozdzielalną całość. 52 (48)
2. Wolność w świecie:
 - a) nie istnieje, gdyż wszystko jest ściśle zdeterminowane; 16 (32)
 - b) istnieje, ale przysługuje wyłącznie ludziom; 12 (4)
 - c) istnieje, ale przysługuje wyłącznie Bogu; 12 (8)
 - d) przysługuje wszystkim istotom obdarzonym duszą, w tym zwierzętom; 44 (48)
 - e) nie wiem, nie mam zdania. 8 (8)
3. Czy świat realny ma strukturę hierarchiczną (rzeczy i istoty dzielą się na lepsze i gorsze, bardziej i mniej wartościowe lub wyższe i niższe)?
 - a) tak, i hierarchia ta ma charakter jakościowy; 50 (62)
 - b) tak, ale hierarchia ta nie ma charakteru jakościowego (jest ułożona np. ze względu na poziom komplikacji danego układu albo logicznie); 14 (16)
 - c) nie; 4 (12)

- d) pierwotnie nie, ale finalnie tak (taki jest na przykład cel ewolucji świata). 24 (10)
4. Jaka jest geneza świata?
- a) wielki wybuch - wydarzenie o charakterze materialnym; 20 (24)
- b) świat nie ma żadnej genezy czy początku, zawsze istniał w tej materialnej czy duchowo-materialnej formie, którą znamy; 16 (12)
- c) Bóg stworzył świat; 26 (48)
- d) istnieje wieczny powrót tego samego: świat powstaje i ginie w nieskończonym cyklu identycznych albo bardzo podobnych powrotów; 18 (12)
- e) nie wiem, nie mam zdania. 12 (4)
5. Która z dziedzin wiedzy czy „parawiedzy” najlepiej opisuje rzeczywistość?
- a) fizyka; 29 (30)
- b) teologia; 9 (10)
- c) astrologia; 6 (8)
- d) mistyka; 5 (2)
- e) psychologia; 8 (19)
- f) filozofia; 26 (12)
- g) sztuka. 9 (13)
6. Religia i prawda.
- a) tylko jedna religia jest prawdziwa; 4 (14)
- b) każda z wielkich światowych religii jest w pewnym stopniu prawdziwa; 20 (40)
- c) wszystkie religie są fałszywe; 8 (4)
- d) tylko jedna r. jest prawdziwa, ale tylko nieliczni ją poprawnie rozumieją; 4 (8)
- e) w każdej religii jest prawda, ale jej zrozumienie zależy od dojrzałości duchowej człowieka, co ma miejsce tylko u części ludzi. 56 (34)
7. Śmierć:
- a) jest naturalnym końcem życia; 8 (20)
- b) jest jedynie przejściem do innego rodzaju egzystencji; 32 (16)
- c) kończy pewien etap, po którym następuje kolejne wcielenie; 6 (8)
- d) jest tajemnicą, tj. nie wiemy, co po niej następuje; 50 (56)
8. Filozofia:
- a) nie rozwiązuje żadnych ważnych problemów życiowych i jest tylko przyjemną, lub nie, sztuką dla sztuki; 12 (32)
- b) nie rozwiązuje żadnych ważnych problemów życiowych, ale i tak jest istotnym składnikiem życia, bo jej wartość polega na czymś innym; 46 (42)
- c) pomaga w codziennym życiu; 34 (22)

- d) jest nie tylko całkowicie nieprzydatna, ale także szkodliwa; 0 (0)
9. Które z pytań filozoficznych jest najważniejsze?
- a) jaki jest sens życia człowieka? 32 (40)
- b) co mogę wiedzieć na pewno? 19 (14)
- c) jakie są moje powinności etyczne? 12 (5)
- d) czego mogę się spodziewać, jeżeli będę spełniać te powinności? 2 (2)
- e) kim jest człowiek? 12 (15)
- f) jak zbudowany jest świat? 4 (15)
- g) czy człowiek jest istotą wolną czy zdeterminowaną? 10 (9)
10. Który z działów filozofii jest najważniejszy?
- a) metafizyka; 14 (8)
- b) teoria poznania; 16 (24)
- c) etyka; 12 (7)
- d) estetyka (nauka o pięknie) 0 (0)
- e) antropologia (nauka o człowieku); 2 (2)
- f) logika; 48 (22)
- g) wszystkie są równie ważne; 8 (24)
- h) nie mam zdania. 0 (12)
11. Granice poznania człowieka.
- a) człowiek nie może mieć całkowitej pewności, co jest prawdą, a co nie; 42 (16)
- b) człowiek może mieć pewność swojego poznania tylko w ograniczonej sferze (np. tego, co materialne); 16 (16)
- c) człowiek może osiągnąć pewne (albo wystarczająco pewne) poznanie w zakresie wszystkich najważniejszych aspektów rzeczywistości; 0 (12)
- d) nie da się jednoznacznie rozstrzygnąć granic możliwości poznawczych człowieka, dlatego na przykład, że te możliwości człowiek cały czas rozwija i bada. 42 (56)
12. Czy człowiek może w sposób pewny (lub wystarczająco pewny) odpowiedzieć na wszystkie ważne pytania?
- a) tak; 4 (8)
- b) nie; 56 (40)
- c) raczej tak; 8 (16)
- d) raczej nie 32 (36)
13. Jaka władza/sfera człowieka odgrywa kluczową rolę w poznaniu i rozumieniu rzeczywistości?
- a) rozum; 34 (48)
- b) zmysły (doświadczenie zmysłowe); 16 (13)
- c) intuicja; 18 (8)
- d) wiara; 8 (8)

- e) instynkty; 6 (2)
 f) uczucia; 2 (10)
 g) nie mam zdania. 16 (0)
14. Która z władz jest najważniejsza w radzeniu sobie w życiu (w skutecznym działaniu)?
- a) rozum; 66 (69)
 b) zmysły (doświadczenie zmysłowe); 0 (5)
 c) intuicja; 18 (15)
 d) wiara; 4 (7)
 e) instynkty; 0 (1)
 f) uczucia; 0 (8)
 g) nie mam zdania. 12 (0)
15. Czy istnieją obiektywne wartości moralne?
- a) tak; 20 (24)
 b) nie; 20 (8)
 c) człowiek nie może mieć takiej pewności; 16 (24)
 d) tak, ale człowiek może je poznać tylko dzięki osiągnięciu określonej dojrzałości duchowej, czy też na pewnym etapie rozwoju kultury. 40 (36)
16. Jaki jest człowiek z natury?
- a) dobry; 32 (48)
 b) zły; 8 (0)
 c) ani dobry, ani zły; 40 (32)
 d) nie wiadomo. 20 (20)
17. Czy istnieją obiektywne kryteria pozwalające ustalić, które dzieło sztuki jest piękne, a które nie?
- a) nie; 68 (24)
 b) tak 0 (10)
 c) tylko bardzo przybliżone; 4 (26)
 d) rozpoznajemy to dzięki intuicji, a nie kryteriom; 16 (40)
 e) nie mam zdania. 12 (0)
18. Jaki jest podstawowy sens życia ludzkiego?
- a) nie ma sensu; 4 (0)
 b) każdy człowiek ma swój sens; 64 (56)
 c) doskonalenie duchowe; 8 (17)
 d) zbawienie; 8 (9)
 e) poznanie Boga; 0 (1)
 f) przedłużenie gatunku; 6 (11)
 g) przyjemność; 2 (0)
 h) nie mam zdania. 8 (6)
19. Co daje nam prawdziwe szczęście?
- a) spełnienie duchowe, fizyczne, materialne; 17 (28)

- b) miłość; 3 (15)
 c) spełnienie marzeń; 0 (9)
 d) przyjemność, zadowolenie; 4 (8)
 e) spokój sumienia; 4 (8)
 f) prawdziwe szczęście nie istnieje; 6 (4)
 g) u każdego jest z tym inaczej; 6 (4)
 h) posiadanie celu w życiu. 6 (4)
20. Czy prawdziwe jest twierdzenie, że kiedy dwóch mówi to samo, to nie zawsze mówią to samo?
- a) tak; 60 (66)
 b) nie; 0 (12)
 c) w niektórych przypadkach tak; 40 (22)
 d) nie wiem. 0 (0)
21. Czy mamy prawo oceniać innych ludzi?
- a) tak; 24 (32)
 b) nie; 32 (28)
 c) czasami; 32 (28)
 d) nie wiem. 12 (12)
22. Pytanie dla osób, które w powyższym punkcie zakresliły odpowiedź (b). Czy negatywna odpowiedź na powyższe pytanie sama nie jest już oceną?
- W odpowiedziach stosunkowo większa świadomość tej sprzeczności, ale akceptacja tego stanowiska pomimo tej sprzeczności w oparciu o zasadę „wyjątku potwierdzającego regułę” czy po prostu „pomimo”.
23. Czy istnieją rzeczy nie dające się opisać?
- a) tak; 72 (64)
 b) nie; 4 (12)
 c) raczej tak; 8 (16)
 d) raczej nie; 12 (8)
 e) nie wiem. 4 (0)
24. Czy szczęście jest wrodzoną dyspozycją, czy wyuczoną umiejętnością?
- a) dyspozycją, ludzie się po prostu z tym rodzą; 24 (38)
 b) umiejętnością, o tego trzeba się dopiero nauczyć; 32 (24)
 c) dla niektórych to dyspozycja, a dla innych umiejętność; 4 (6)
 d) ani tym, ani tym - żaden człowiek nie jest naprawdę szczęśliwy; 4 (8)
 e) ani dyspozycją, ani umiejętnością, lecz darem od Boga; 12 (14)
 f) nie wiem. 24 (4)
25. Czy człowiek sam wie, co jest dla niego dobre?
- a) tak; 12 (16)
 b) nie; 16 (12)
 c) zazwyczaj tak; 52 (58)
 d) zazwyczaj nie; 12 (14)

- e) nie wiem. 8 (0)
26. Człowiek w państwie powinien przede wszystkim (państwo powinno być skonstruowane w oparciu o tę zasadę):
- a) móc wszystko, o ile nie ogranicza wolności innych obywateli; 33 (14)
 - b) przestrzegać określonych norm moralnych; 41 (54)
 - c) poczuwać się do odpowiedzialności (ekonomicznej, i moralnej) za innych obywateli; 9 (26)
 - d) utożsamiać się z państwem; 9 (4)
 - e) nie wiem. 8 (2)
27. Państwo a wartości.
- a) państwo powinno troszczyć się o morale obywateli; 20
- (40)
- b) państwo pełni wyłącznie rolę administracyjną i sfera wartości i religii wykracza poza jego kompetencje; 50 (40)
 - c) państwo powinno popierać (instytucjonalnie i finansowo) najpopularniejszą w społeczeństwie religię, jako gwarancję wysokiej jakości współżycia ludzi; 12 (10)
 - d) obywatele moralnie i prawnie zdyskredytowani powinni mieć ograniczone prawa wyborcze; 6 (10)
 - e) nie mam zdania. 12 (0)
28. Władze państwa mają prawo oszukiwać swoich obywateli jeżeli: (można zakreślić więcej niż jedną odpowiedź)
- a) służy to interesom państwa; 0 (22)
 - b) służy to dobru ogółu; 16 (12)
 - c) ocaliłoby to aparat państwowy przed kompromitacją; 0 (0)
 - d) nie ma takiego prawa; 76 (66)
 - e) nie mam zdania. 8 (0)
29. Czy ta ankieta jest zrozumiała?
- a) tak; 60 (48)
 - b) raczej tak; 32 (52)
 - c) raczej nie; 4 (0)
 - d) nie. 0 (0)

7. W poszczególnych punktach tej ankiety (tj. w jej wynikach) dają się zauważyć mniej lub bardziej wyraźne zmiany. Część z nich jest trudna do jednoznacznego wyjaśnienia. Jeden jednak dość ogólny wniosek narzuca się bardzo silnie. Wygląda mianowicie na to, że zajęcia z filozofii zwiększyły wśród studentów indywidualizm, agnostycyzm, relatywizm, może nawet nihilizm, częściowo pewien irracjonalizm, a także pesymizm. Mimo tego część z nich wykazała wzrost zainteresowania filozofią, chęć samodzielnego

podejmowania pytań filozoficznych i przekonanie, że to ma jakiś związek z ich rozwojem duchowym.

Dla prowadzącego zajęcia tego rodzaju wyniki i wynikające z nich wnioski były jednak pewnym zaskoczeniem, tym bardziej, że w zasadzie potwierdziły je jeszcze wyniki analogicznych ankiet przeprowadzonych na innych grupach studentów, a także rozmowy ze studentami odbyte po skończonym kursie i egzaminach. Dość łatwo było następnie dojść do wniosku, że przedstawione wyżej wyniki mają ścisły związek z przyjętym przez prowadzącego zajęcia paradygmatem nauczania filozofii leżącym u podstaw doboru treści nauczania i sposobu ich prezentacji. Paradygmat ten da się zawrzeć w formule: nauczanie filozofii polega na obiektywnym i bezstronnym przekazywaniu wiedzy z zakresu filozofii w porządku bądź problemowym, bądź historycznym. Ważną konsekwencją jest tu założenie, że nauczyciel ma za zadanie przedstawić każde stanowisko i każdego myśliciela w możliwie najmocniejszej wersji, dodając nawet pewne możliwe argumenty na rzecz tego stanowiska z punktu widzenia dalszego rozwoju filozofii, a które to argumenty nie były jeszcze znane w momencie formułowania tego stanowiska.

W efekcie student uczestniczy w prezentacji określonych stanowisk filozoficznych w taki sposób, że wiele z nich, większość, albo nawet wszystkie (w zależności od doboru treści nauczania i zdolności intelektualnych i pedagogicznych prowadzącego zajęcia), przedstawiają się jako równie usprawiedliwione, wiarygodne, wartościowe. Można powiedzieć, że filozofia pokazuje jedynie pewne możliwości myślenia i życia, pewne intelektualne czy duchowe narzędzia wraz z ich wszechstronną instrukcją obsługi - to od studenta zależy, czy i jak je wykorzysta (tak nauczał Władysław Tatarkiewicz - red.).

Jeden z możliwych wniosków, do których skłania zestawienie tego paradygmatu z przedstawionymi wyżej wynikami jego stosowania, jest taki, że studenci w zasadzie nie potrafią wywiązać się z roli przypisanej im w ramach tego paradygmatu. Raczej pełni on w ich przypadku rolę elenktycznej fazy nauczania w duchu sokratejskim. Wszystkie świadectwa wskazują na to, że zdaniem samego Sokratesa elenktyka to tylko wprowadzenie do właściwego nauczania, które będzie miało charakter konstruktywny, np. majeutyczny⁸. Możemy oczywiście odpowiedzieć, że Sokrates formułował swoją koncepcję nauczania w zupełnie innym kontekście społecznym, kulturowym i dydaktycznym - nas dzisiaj stać jedynie na taką elenktykę. Stosując jakąkolwiek inną metodę będziemy po prostu anachroniczni, banalni, może nawet niepoprawni politycznie. Po pierwsze jednak, wszystkie tego rodzaju argu-

⁸ Por. W. K. Ch. Guthrie: *Sokrates*, przeł. K. Łapiński i S. Żuławski. Warszawa 2000. Przytaczany już wcześniej G. Vlastos nie zgadza się jednak z przypisywaniem majeutyki Sokratesowi, stawiając na ironię jako charakterystyczną dla Sokratesa dalszą fazę nauczania (por. G. Vlastos: *Socrates: ironist and...*, op. cit., zwł. r. I i V).

menty nie powinny absorbować filozofa, po drugie zaś, i najważniejsze, argumenty jakie mógłby przytoczyć Sokrates na poparcie swojego stanowiska są właśnie szczególnie aktualne i poważne dzisiaj. Zwróćmy więc teraz uwagę na takie prawdopodobne w tym kontekście argumenty Sokratesa.

8. Sokrates prawdopodobnie powiedziałby, że poprzestawanie w nauczaniu filozofii jedynie na etapie elenktycznym zrównuje nas z sofistami. Sam ten zarzut może nie zmartwiłby wielu filozofów, ale istotny jest jego kontekst polityczny. Jedną z głównych, szeroko znanych tez Sokratesa, a potem także Platona, w jego polemice z sofistami jest taka, że ich koncepcja nauczania prowadzi do niebezpiecznych moralnie, a także politycznie konsekwencji. W zasadzie jest to ta sama teza, którą głosili Alexis de Tocqueville, Allan Bloom i wielu innych współczesnych neokonserwatystów (dość wspomnieć tu jeszcze R. Scrutona czy D. Bella). Społeczeństwo demokratyczne tylko wtedy ma szansę przetrwać, nie popadając w terroryzujące je patologie, które przewidział już Tocqueville⁹, jeżeli będzie opierał się na określonym, powszechnie lub choć w miarę powszechnie przyjętym systemie aksjologicznym. I to właśnie, jak przekonuje Allan Bloom, od nauczycieli filozofii i przedmiotów z filozofią pokrewnych zależy, czy to się uda osiągnąć.

Można chyba, bardzo ogólnie, powiedzieć nawiązując do słynnego eseju Isaiaha Berlina na temat dwu koncepcji wolności¹⁰, że we współczesnych dyskusjach z zakresu filozofii polityki rywalizują ze sobą dwa typy liberalizmu. Analogicznie do wolności negatywnej i pozytywnej w ujęciu Berlina możemy powiedzieć, że są to właśnie liberalizm negatywny i pozytywny. Pierwszy, którego zwolennikami byliby przede wszystkim współcześni neoliberaliści, do których, oprócz Berlina, zaliczymy np. Karla Raimunda Poppera, Ludviga von Hayka czy Roberta Nozicka, można zawrzeć w formule: „Ludzie mogą żyć pełnią życia jedynie w społeczeństwie o otwartej strukturze, w której różnorodność jest nie tylko tolerowana, lecz wręcz mile widziana i popierana. Najwszechstronniejszy rozwój ludzkich możliwości dokonać się może tylko w społeczeństwach, w których istnieje szerokie spektrum opinii (...p gdzie panuje wolność myśli i słowa, a opinie i poglądy ścierają się ze sobą”¹¹. Zakłada się tu wielość alternatywnych wartości i wielość poglądów. Oprócz poglądu wyrażonego w powyższym cytacie, wszystkie inne powinny się ścierać. Paradygmat obiektywnego i bezstronnego przekazywania treści filozoficznych dobrze współgra z wizją neoliberalistów, bo przygotowuje studentów do swobodnej wymiany myśli, tolerancji, postawy liberalnej („liberalna ironistka”) w duchu Richarda Rorty’ego¹².

⁹ Por. A. de Tocqueville: *O demokracji w Ameryce*, przeł. B. Janicka i M. Król Kraków-Warszawa 1996.

¹⁰ Por. I. Berlin: *Dwie koncepcje wolności*, w: *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, przeł. H. Bartoszewicz. Warszawa 1991.

¹¹ I. Berlin: *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*. Warszawa 2004, s. 40-41.

Jednak liberalizm pozytywny, który można przypisać wymienianym już neokonserwatystom, zakłada u swych podstaw antyczną, sokratejsko-platońską wizję demokracji. Wolność myśli owszem, ale prawda i mądrość mają i tak tylko jeden kształt, co stanowi esencjalne założenie motta do tego eseju - jeżeli edukacja nie polega na przybliżeniu studentów do tego wzorca, ponosi porażkę, nie tylko w wymiarze pedagogicznym, ale przede wszystkim kulturowym i politycznym, co stanowi przecież główny wniosek Blooma badającego kondycję współczesnego amerykańskiego systemu edukacyjnego.

Jak to bywa zazwyczaj w filozofii, żadna z przedstawionych wizji liberalizmu nie jest samo-oczywista. Trzeba przyjąć określone arbitralne założenia, żeby którąś z nich głosić, mimo, że dziś dość powszechnie utrzymuje się, że tylko liberalizm pozytywny tego wymaga. Liberalizm negatywny rzekomo broni się sam. Ale to oczywiście nie jest prawda, co stara się konsekwentnie wykazać inny autor dający się zaliczyć do tradycji neokonserwatywnej, cytowany wcześniej Alasdair MacIntyre¹³. Zamiast więc konkluzji, wypada zamknąć niniejsze rozważania pytaniem (do czytelnika należy rozstrzygnięcie, czy jest ono jedynie retoryczne): jeżeli filozof osobiście (tj. w wyniku osobistej konfrontacji z prawdą) stoi na stanowisku liberalizmu pozytywnego, to czy nie powinien przyjąć też spójnego z tym stanowiskiem paradygmatu dydaktycznego, który polegałby na tym, że zdecydowanie preferowałby w swoim nauczaniu określoną wizję aksjologiczną?

9. Zakończenie. Przedstawiona tutaj metoda analizowania relacji między sposobem nauczania, zawartym w nim paradygmatem a rzeczywistością duchową studentów, stanowi raczej rodzaj propozycji, a nawet jedynie osobliwego sposobu prezentacji określonej tezy. Zgodnie z tą tezą w całym systemie edukacyjnym to właśnie do roli filozofii, jako części tego systemu, należy zadanie podjęcia analitycznego wysiłku zrozumienia, ogarnięcia, w końcu próby zmiany paradygmatu nauczania, tj. zarówno jej własnego paradygmatu, jak i paradygmatu leżącego u podstaw całego systemu, który w zasadzie też jest jej. Sposób, w jaki wywiąże się z tej specyficznej roli, będzie miał bezpośrednie przełożenie nie tylko na jakość i efekt całego procesu kształcenia, ale także na jakość współżycia ludzi we wspólnocie społecznej (społeczeństwie), w której ten proces przebiega.

¹³ Por. R. Rorty: *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W. J. Popowski. Warszawa 1996.

¹⁴ A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty*, op. cit.

MICHAEL STRAWSER
University of Central Florida

TWORZENIE WIEDZY O FILOZOFII

Zastosowanie modelu nauczania opartego na współpracy¹

Oto nowatorski pomysł: stwórzmy system edukacji dostosowany do potrzeb studenta. Dlaczego studenci nie mieliby decydować, czego będą się uczyć? Powinni oni w znacznym stopniu wziąć na siebie odpowiedzialność za swoją naukę. Wierzcie mi lub nie, ale ufam studentom, i nawet uczniom przyznałbym prawo do podejmowania takich decyzji. Stopniowa reformasystemu edukacji jest niewystarczająca: musimy ten system przebudować od wewnątrz, z perspektywy studentów i uczniów².

Jest to raport poświęcony próbie całkowitego przekształcenia wstępnego kursu filozofii w proces uczenia się, polegający na wzajemnej współpracy³ uczących się. Takie nietradycyjne podejście daje studentom więcej wolności i odpowiedzialności w zakresie współtworzenia zajęć, opanowania materiału i opisanie go. Pedagogicznym uzasadnieniem zmiany kształtu zajęć, leżącym u podstaw tego eksperymentu, jest dobrze znany pogląd mówiący, że im aktywniejsi są studenci i im większą muszą wziąć odpowiedzialność za swoje kształcenie, tym skuteczniej się uczą⁴.

Creating Philosophy: Using a Cooperative Learning Approach in the Classroom. "Teaching Philosophy", 28:2, June 2005, s. 115-127. Tekst został przetłumaczony na język polski przez uczestników translatorium angielskiego w Instytucie Filozofii UW, w r. akad. 2005/2006, a byli to: Kamila Baranowska, Justyna Bednarczyk, Karol Cempel, Grzegorz Iwanek, Olga Jakubiel, Paweł Karczmarczyk, Dominik Klimczak, Bartosz Łukasiewicz, Jan Molina, Wiktor Niesiołędzki, Hanna Nowak, Agnieszka Ogrocka, Karolina Paciorek, Kamil Puczyłowski, Marta Rakoczy, Jan Rębowski, Maciej Rustecki, Ludwik Sielicki, Wioleta Trzcińska, Wiktoria Sawicka, Joanna Sokołowska, Łukasz Stępień, Łukasz Tyborowski, Jolanta Wasiak (od tłum.).

² Do skonstruowania fikcyjnego dialogu posłużono się nazwiskiem A(licji) Camus. Ma on wyrażać egzystencjalną wykładnię procesu nauczania (zob. M. Pollack Sadker, D. Miller Sadker: *Teachers, Schools, and Society*, wyd. 6. Boston, McGraw Hill 2003, s. 350).

³ Niekiedy zamiennie stosuje się terminy „cooperative” i „collaborative” (*kooperacja* oraz *współpraca*). Wykorzystuję je zamiennie, podobnie jak „work” i „labour” (*praca* oraz *robotą*).

⁴ Filozoficzną podstawę do grupowego uczenia możemy znaleźć u J. Deweya, a ostatnie badania wspierają to podejście. „Studenci najlepiej uczą się wówczas, gdy są aktywnie zaangażowani w proces kształcenia”, pisze B. G. Davis w pracy *Tools for Teaching* (San Francisco 1993). Autorka ta stwierdza również, że badacze donoszą, iż studenci pracujący w małych grupach wykazują tendencję do szybszego przyswajania materiału niż uczęszczający na wykłady. Ci studenci są także bardziej zadowoleni ze swoich zajęć (s. 147). Oceny mojego nauczania potwierdzają ten punkt widzenia. Na pięć różnych wykładów wprowadzenia do filozofii, które prowadziłem na Uniwersytecie Central Florida, zajęcia polegające na współpracy studentów uzyskały najwyższą średnią ocen, z widoczną przewagą w następujących kategoriach: informacji zwrotnej, zaangażowania prowadzącego, wyrażanych oczekiwań, szacunku dla studentów, wzbudzanego zainteresowania przedmiotem oraz łatwości przyswajania materiału.

Pomysł ten był realizowany podczas ćwiczeń na temat „Współpracująca klasa” w Karen L. Smith Faculty Center for Teaching and Learning, na uniwersytecie Central Florida⁵. Podczas letniego semestru w roku 2003 miałem możliwość zastosowania tego projektu w praktyce. Artykuł rozpoczne krótkim przedstawieniem kilku powodów zmiany sposobu prowadzenia zajęć, zaś większa część mojej pracy będzie polegała na opisie kursu, w tym niektórych ćwiczeń uaktywniających studentów. W zakończeniu pozwolę sobie na rozważenie niektórych, możliwych zastosowań takich zajęć.

Przede wszystkim, co sprawia, że pomysł całkowitej zmiany formuły zajęć jest wykonalny? Bez wątpienia wszyscy nauczyciele filozofii stawiają sobie pytanie: jakie zagadnienia winien obejmować wstępny kurs filozofii i jak powinno się ich nauczać? Tradycyjnie było i jest to podejście albo historyczne, albo problemowe⁶, a metodą nauczania jest wykład. Dzisiaj problemem jest to, czy taką tradycję winno się pielęgnować, czy też zarzucić. Ponadto, czy istnieje jakaś specjalna tematyka, którą należałoby uwzględnić we wstępnym kursie filozofii? Na przykład należałoby rozważyć, czy obecnie początkujący studenci filozofii powinni uczyć się o Arystotelesie i jego logice, czy też może lepiej byłoby zająć się tym, że był on mizoginem⁷. Po co więc uczyć się o Arystotelesie, Platonie czy Sokratesie, skoro Wittgenstein, jak wiadomo, nie czytał starożytnych Greków, a mimo to w filozofii i w życiu radził sobie całkiem nieźle?

Dydaktyczne przeobrażenie wstępnego kursu filozofii w otwarte ćwiczenia skoncentrowane na uczniu jest możliwe dzięki postrzeganiu filozofii jako dziedziny, która czyni otwartą kwestią to, jaki jest zakres przedmiotu. Przy tak otwartej formule kursu, mając na uwadze najlepszy interes studentów, można im pozwolić na wpływanie na zawartość zajęć. Oczywiście studenci, którzy nigdy wcześniej nie zetknęli się z filozofią, potrzebują pomocy i nau-

⁵ Dziękuję dyrektor Alison Morrison-Shetlar i Ericowi Main, doradcy metodycznemu, za wsparcie i pomoc.

⁶ S. M. Cahn w swoich esejach (*How to Teach Introductory Philosophy*, w: *Puzzles & Perplexities: Collected Essays*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2002, s. 119-121) wyróżnia cztery sposoby nauczania filozofii. Można je nazwać tak: 1) Podejście problemowe z wykorzystaniem źródeł historycznych i współczesnych. 2) Czytanie w całości „kilku najważniejszych dzieł klasycznych”.

3) Systematyczne omówienie głównych zagadnień z historii filozofii. 4) Czytanie i komentowanie wyboru tekstów. Cahn rozważa zalety i wady każdego z tych rozwiązań. Nie opowiadając się za żadnym z nich, nakłania studentów, by rozważyli słabe i mocne strony metody wybranej przez nauczyciela. Mój tekst pokazuje, że istnieje jeszcze jedno, szczególne podejście do tej sprawy. Pojawia się więc pytanie: czy któreś podejście jest lepsze od innych, a jeśli tak, to dlaczego?

⁷ Jeden z ostatnio wydanych podręczników, opracowany przez Leemon McHenry i Takasahi Yagisawa (New York: Pearson Education, 2003) zawiera dyskusję o logice Arystotelesa, ale i o mizoginii. Jest sprawą wysoce dyskusyjną, czy ważne jest, aby wiedzieć, że Arystoteles był autorem logiki sylogistycznej oraz że uwikłał się w źle uzasadnioną mizoginię. Ponadto można sobie dziś wyobrazić jakiś propedeutyczny podręcznik filozofii, w którym autor wspomina o tym drugim zagadnieniu. Do niedawna w żadnym podręczniku nie podejmowano takich tematów.

czytel jest zobowiązany do wprowadzenia ich w zagodnienia tej dziedziny. W konsekwencji, dzięki współpracy wykładowcy ze studentami, wiedza o filozofii jest współtworzona. Poniżej opiszę, w jaki sposób udało mi się taki pomysł zrealizować.

Pytanie o metodę prowadzenia zajęć wstępnego kursu filozofii staje się bardziej wyraziste wówczas, gdy nie dysponujemy ściśle określonym zakresem przedmiotu. Czy więc prawdą jest, że „kończą się czasy, w których wykładowca stał naprzeciw dużej grupy studentów i czytał tekst lub wygłaszał wykład”, jak zostało to przedstawione w przedmowie do *Using Student Teams in the Classroom: A Faculty Guide?* Autorki, panie Stein i Hurd, stwierdzają: „Mamy nie tylko dowód na to, że ten styl nauczania jest mało skuteczny, ale coraz więcej badań potwierdza wagę wspólnego uczenia się i wspólnej pracy studentów. Kiedy studenci pracują razem w małych zespołach, korzyści takiej pracy są zarówno poznawcze, jak i społeczne”⁸.

Rozważania pedagogiczne takie jak te, i refleksje nad naturą i stanem filozofii dostarczają powodów do ponownego przemyślenia tego, jak powinno się prowadzić wstępny kurs filozofii. Pozwólcie więc, że przedstawię charakterystykę mojego kursu.

Trzeba zauważyć, że mój eksperyment trwał 6 tygodni podczas semestru letniego, musiał więc być wkomponowany w typowy plan nauczania. Moja grupa liczyła 55 przeciętnie uzdolnionych studentów⁹. Spotykaliśmy się od poniedziałku do czwartku, poświęcając po dwie godziny na zajęcia w sali przystosowanej do zajęć opartych na współpracy, tzn. takiej, która była wyposażona w komputery (dysponowaliśmy 32 zestawami), oraz w białe tablice rozwieszone na ścianach; dzięki takiemu wyposażeniu polecenia prowadzącego mogły docierać w każde miejsce i do wszystkich grup studentów. Takie rozmieszczenie sprzętu w sali potwierdza, że nauczanie oparte na współpracy jest skoncentrowane na uczniach, a nie na wykładowcy.

Podstawowym celem tych zajęć miało być osiągnięcie przez studentów wglądu w naturę filozoficznej aktywności i udoskonalenie ich umiejętności w zakresie komunikacji i teoretycznego myślenia. Zamierzenia moich zajęć były następujące:

⁸ R. F. Stein i S. Hurd: *Using Student Teams in the Classroom*. Bolton, Mass.: Anker Publishing Company, Inc., 2000.

⁹ Innymi słowy, nie było w niej wybitnych studentów; wszyscy musieli zaliczyć wstępny kurs filozofii zgodnie ze swoim programem nauczania, i byli to zarówno studenci pierwszych, jak i starszych lat. I tak - z pierwszego roku pochodziło 18 % tego zespołu, 29 % to studenci drugiego roku, 36,5 % - następnych lat, a 16,5 % to słuchacze ostatnich lat. Panie stanowiły 62 % tej zbiorowości. Byli to słuchacze studiów pedagogicznych, technicznych, ale i finansistów czy przyszli handlowcy. Jedyne trzy osoby, tj. 5,5 % całości, zadeklarowały swoje zainteresowania filozofią jako podstawowym kierunkiem studiów.

1. Szukanie przez studentów odpowiedzi na pytanie „Czym jest filozofia?”, w sposób szczegółowy i wyczerpujący.
2. Wskazywanie, zidentyfikowanie i wyjaśnienie problemów filozoficznych.
3. Zaangażowanie się w filozoficzne spory przez krytyczną wymianę poglądów i ocenę przytaczanych argumentów.
4. Uzyskanie wglądu w naturę i konstrukcję wiedzy filozoficznej.
5. Branie na siebie odpowiedzialności za swój rozwój filozoficzny.
6. Skonstruowanie tekstu wprowadzającego czytelnika w dziedzinę filozofii.

Rzecz jasna, słabsi studenci potrzebowali wsparcia i mogli na tych zajęciach liczyć na nie bardziej niż na zajęciach tradycyjnych¹⁰. Wyraźnie powiedziałem im, że zakładam, iż są zainteresowani przedmiotem, chcą się uczyć i doceniają traktowanie ich jako wolnych i odpowiedzialnych uczestników zajęć¹¹.

Zgodnie z szóstym zamierzeniem, konkretnym rezultatem zajęć było skonstruowanie przez studentów książki zatytułowanej *What is Philosophy?* Aby osiągnąć ten cel, studenci zostali podzieleni na pięcioosobowe zespoły¹², a każdy zespół miał napisać dwudziestopięciostronicowy rozdział. Współpraca przebiegała dwutorowo: studenci pracowali w małych zespołach nad swoimi rozdziałami, które następnie stały się podstawą do stworzenia wstępnego materiału do nauczania filozofii uzupełnionego wyborem tekstów, komentarzami, pytaniami problemowymi i słownikiem terminów¹³.

Jedynym wymaganym podręcznikiem był ten, jaki studenci mieli stworzyć do czasu zakończenia zajęć. Studenci sami sobie wybierali teksty do czytania, ale mieli też dostęp do Internetu. Tym samym, korzystano z obydwu źródeł: elektronicznego i drukowanego. W pierwszym tygodniu studenci byli odsyłani do użytecznych stron internetowych i ćwiczyli samodzielne ich odnajdywanie. Byli też odsyłani do wielu tekstów wprowadzających, znajdujących się w bibliotece uczelnianej, z których trzy tytuły były zarezerwowane dla studentów wymagających większego nadzoru, lub, zamiast Internetu, preferowali pracę z książką.

¹⁰ W rozdziale *How to Improve Your Teaching* S. Cahn zastanawia się, jaki jest sens poszukiwania „złotego środka” pomiędzy przecenianiem i niedocenianiem studentów (zob. *Puzzles and Perplexities*, s. 115-118). Problem, jaki się pojawia, polega na tym, że obdarzanie jednych studentów nadmiernym zaufaniem co do ich umiejętności może prowadzić do niezauważenia przez nauczyciela problemów słabszych studentów. A przecież to słabsi studenci potrzebują pomocy, której, moim zdaniem, łatwiej jest udzielić na takich zajęciach, niż na tych prowadzonych w tradycyjny sposób.

¹¹ Tak zaoferowane poczucie wolności i odpowiedzialności przekracza możliwości niektórych studentów, co potwierdziła rotacja w początkowym okresie zajęć - większa niż na tradycyjnych zajęciach.

¹² Zespoły od trzech do pięciu osób są dla tego typu pracy optymalne.

¹³ Gwarancją powodzenia takiej pracy jest merytoryczna i edytorska opieka wykładowcy.

Chociaż nie obowiązywała lista lektur obowiązkowych, to studenci winni przeczytać minimum 20 tekstów filozoficznych lub wybranych fragmentów analogicznych do tego, co można odnaleźć we wprowadzającej antologii tekstów. Każdy taki fragment miał liczyć od 5 do 10 stron, i przynajmniej 15 z nich winno pochodzić z klasycznych tekstów źródłowych. To, że studenci sami dobierali sobie teksty, nie wykluczało możliwości rekomendacji, często uwzględniających moje własne zainteresowania (czy, jeśli wolicie, moje przychylne nastawienie) i spełniających kryterium doniosłości tekstu filozoficznego oraz wybrania przez studentów tego samego tekstu. Od momentu, gdy zostały uformowane zespoły, były one zobowiązane do czytania i dyskusowania kilku tekstów razem. Takie podejście pozwoliło na powstawanie nowych, interesujących sposobów pojmowania filozofii, chociaż tradycyjne też nie były odrzucane. Studenci byli zobowiązani do prowadzenia notatek z przebiegu zajęć, których najważniejszą częścią miała być dokumentacja uwag poczynionych na marginesie lektur, z krótkimi omówieniami, komentarzami, refleksjami i pełną bibliografią. Każdy więc student mógł tworzyć swój własny tekst filozoficzny, obok tekstu tworzonego wspólnie.

Notatki miały również zawierać ćwiczenia pisane w czasie lekcji, co można traktować jako użyteczną metodę sprawdzenia aktywnego uczestnictwa studentów w czytaniu tekstów. Te ćwiczenia mogą być uzupełnione wspólnymi przemyśleniami, mówionymi lub pisanymi („think-pair-share”)¹⁴. Na przykład studenci mieli udzielić kilkuminutowej pisemnej odpowiedzi na temat „Jaka jest główna teza/argument/idea tekstu, który właśnie przeczytałeś?”, „Czy możesz wyjaśnić, jak autor uzasadnia swój punkt widzenia?”, „Co najbardziej zaniepokoiło cię w przeczytanym tekście?”. Następnie mogli zostać poproszeni o podzielenie się swoimi przemyśleniami z kolegą, który może zostać poproszony o wyjaśnienie innemu studentowi lub klasie, czego się nauczył. Ta druga okoliczność to tak zwana „intensywna wymiana poglądów”. Zaletą tego ćwiczenia jest wymuszenie na studentach uważnego czytania tekstu po to, by byli w stanie odpowiedzieć na pytanie. Mają oni możliwość prezentowania swojej wiedzy w sytuacji zmniejszonego stresu, sprzyjającej uczeniu się i zapamiętywaniu. Jest to pozytywny aspekt współpracy z rówieśnikami, zostało bowiem dowiedzione, że studenci potrafią uczyć się od siebie nawzajem. Oczywiście niebezpieczeństwo polega

¹⁴ „Przez systematyczne stosowanie jednoczesnego wykorzystania języka mówionego i pisanego nauczyciel może stworzyć optymalne warunki pracy dla studentów prezentujących różny poziom wiedzy”. Jest to przedstawione jako „najważniejsza pedagogiczna konsekwencja” w interesującej książce O. Dyshe o trzech różnych szkołach, dwóch amerykańskich i jednej norweskiej, które są teoretycznie związane z dialogicznym modelem nauczania Bakhtina (zob. *Del Flerstämmiga klassrummet: Att skriva och samtala för att lära* [The Multi-voiced Classroom: Writing and Talking to Learn. Lund, Sweden: Studenlitteratur, 1996, s. 238, mój przekład).

na tym, że studenci mogą odbiec od tematu, dlatego nauczyciel i jego asystenci muszą skupić swoją uwagę na tym, by studenci trzymali się podjętego zadania. Może to być wsparte przez informacje zwrotne i oceny, które prowadzący wystawia po zebraniu prac pisemnych. Po kilku takich próbach studenci będą lepiej wykonywać swoje zadania i przychodzić na zajęcia przygotowani do pisania i rozmowy.

Podczas pierwszego tygodnia zajęć zapoznałem studentów z przedmiotem rozważań teoretycznych, czy z tradycyjnymi zagadnieniami i okresami historycznymi. W trakcie tych spotkań starałem się uporządkować materiał, ale i poszerzyć i pogłębić ich umiejętności wzajemnego komunikowania się. Przeprowadziliśmy także ćwiczenie, które można nazwać „polowaniem na ekspertów”¹⁵. Chodziło o odszukanie takich osób, które mogłyby odpowiedzieć na pewne pytania, takie jak: „Co to jest filozofia?”, „Czy możesz wymienić jakiegoś filozofa i powiedzieć, jakie były jego poglądy?”, „Co zamierzasz osiągnąć na tych zajęciach?” itd. Studenci pisali krótkie odpowiedzi podpisane własnym imieniem i nazwiskiem, a potem wymieniali się nimi między sobą. Po takich dziesięciominutowych ćwiczeniach, których poznawczą korzyścią było skupienie się studentów na przedmiocie i przygotowanie ich umysłów do przyjęcia innych informacji czy zaznajomienia się z sąsiadami, prowadzący zajęcia może formułować pytania, słuchać odpowiedzi, uzupełniać je własnymi sugestiami itp.

Podczas tego samego tygodnia przeprowadziłem też inne, wstępne ćwiczenia po to, aby skłonić studentów do myślenia o filozofach, ich poglądach i problemach filozoficznych, ale też i po to, aby dać im szansę doskonalenia umiejętności w zakresie docierania do literatury filozoficznej, już to w bibliotece, już to za pomocą Internetu. Pod koniec pierwszego tygodnia, po zdobyciu szerokiego i ogólnego poglądu na to, co filozofia mogłaby zawierać, studenci musieli przedstawić trzy różne pomysły na temat rozdziałów z tego obszaru filozofii, w obrębie którego chcieliby pracować oraz krótkie uzasadnienie ich pierwszych wyborów. Te samodzielne wybory były pomocne przy tworzeniu zespołów.

Tworzenie takich zespołów zawsze nastęcza trudności, jednak ich kompletowanie pozwala wykładowcy na stosowanie doboru studentów według ich zainteresowań. Dzięki temu można unikać problemów pojawiających się przy oddaniu studentom całkowitej wolności w tym względzie (np. gdy pojawiają się motywacje koleżeńskie) lub gdy prowadzący grupuje studentów i przydziela tematy na chybił trafił wtedy, gdy studenci nie są zainteresowani tematem. Sytuacja, w której każdy student przygotowuje listę

¹⁵ Za podsuniecie mi pomysłu „polowania na ekspertów” dziękuję K. Higgins, która przećwiczyła ten problem na swoich warsztatach pod nazwą TESOL Academy (*Using Literature for Language Development*, John Hopkins University, Baltimore, czerwiec 1999).

trzech propozycji-tematów, daje wykładowcy pewną dowolność w organizowaniu grup, opartą na podobnych lub identycznych wyborach, przy czym studenci mają gwarancję (ja np. o tym zapewniam), że każdemu przypadnie co najmniej jeden taki temat, który wytypował. To pisemne uzasadnienie może być brane pod uwagę, kiedy istnieje potrzeba zachowania przez studenta pierwotnego tematu, w przypadku, gdy kilku z nich wybrało ten sam temat. Jednak inne czynniki także wchodzą w grę, takie jak organizowanie studentów w grupy liczące tyle samo osób, składające się z przedstawicieli obydwu płci. Byłem przygotowany na nowe idee i otwarty na nowe zagadnienia filozoficzne, ale ku mojemu zaskoczeniu studenci gustowali w tradycyjnej problematyce. A były to problemy metafizyczne, z zakresu epistemologii, filozofii polityki, estetyki, filozofii języka, etyki, filozofii religii, uczuć, miejsca kobiet w filozofii, problemu ciała i umysłu oraz egzystencjalizmu.

Na początku drugiego tygodnia 11 zespołów po 5 studentów każdy, zostało sobie przedstawionych. Grupy zaprezentowały własne tematy. Następnie tydzień drugi i trzeci były poświęcone badaniom odbywanym w grupach i przygotowaniu prezentacji na potrzeby naszego grupowego nauczania. Zespoły miały codziennie określone zadania do wykonania; miały udostępniać materiały innym zespołom, a metoda wymienianych teczek między zespołami miała ułatwić taką komunikację. Teczki były wydawane na początku każdego zajęcia i zawierały „handout”, tj. zadania na dany dzień. Potem były zbierane na koniec zajęć z zapisem wykonanej pracy oraz pytań i problemów, które rozważała dana grupa. W ten sposób mogłem śledzić postępy studentów, a także rozpoznawać tych, którzy ociągali się w pracy. Praca miała być zakończona każdego dnia, zaś studenci potwierdzali jej wykonanie własnym podpisem. Na takiej podstawie mogłem przygotować dla każdego zespołu odpowiedzi na kolejne zajęcia i ustalić, którymi zespołami należy się zająć w pierwszej kolejności. Na „pierwszy ogień” szły zazwyczaj tak podstawowe problemy, jak brak zgrania wewnątrz zespołów, nierówny poziom uczestników wykonujących wspólne zadania, czy brak koncentracji na meritum sprawy. Temu służyły rozmowy z poszczególnymi studentami, jak i całymi zespołami. Te zespoły, które miały mniej problemów ze swoimi zadaniami (merytorycznymi czy organizacyjnymi), mogły swoje ewentualne problemy zgłaszać w formie pisemnej, w teczce, bowiem nie zawsze była możliwość poświęcenia wystarczającej ilości czasu dla każdego zespołu, w trakcie jednego spotkania. Codzienny zestaw zadań był zaprojektowany tak, by doprowadzić studentów do strategicznych celów: a) nauczanie przez zespół wybranego działu filozofii, b) napisanie przez niego rozdziału na dany temat. Oto kilka szczegółów dotyczących pierwszej kwestii. Nauczanie zespołowe odbywało się podczas czwartego i piątego tygodnia i miało trwać

35-40 minut (z przeznaczeniem 10 minut na pytania i dyskusję), a jego celem było nauczenie pozostałych osób tematu wybranego przez zespół, w sposób jak najbardziej przystępny. Formuła tego nauczania nie była ostatecznie określona, ale studenci byli zachęcani do współdziałania i do wykorzystywania swoich pomysłów. W rzeczywistości wszystkie zespoły w trakcie nauczania korzystały z rzutników i slajdów, i wiele z nich korzystało z białych tablic rozmieszczonych w sali. Nauczanie grupowe było oceniane anonimowo pod względem skuteczności przez wszystkich uczestników zajęć, co było ważnym, choć nie decydującym, składnikiem mojej końcowej oceny za nauczanie zespołowe. Studenci byli proszeni o ustosunkowanie się do stwierdzenia „zespół dobrze przedstawił swój materiał”, przez zakreślenie jednej z następujących możliwości: zdecydowanie się zgadzam; zgadzam się; ani się zgadzam, ani się nie zgadzam; nie zgadzam się; zdecydowanie się nie zgadzam. Mogli także pisemnie skomentować nauczanie zespołów.

Wolność pozostawiona studentom w zakresie przygotowania zajęć pozwoliła na wykorzystanie ciekawych form nauczania, jak również zapewniła studentom z innych fakultetów możliwość wykazania się umiejętnościami i zainteresowaniami w zakresie filozofii. Godną uwagi była grupa zajmująca się egzystencjalizmem, w której składzie znalazł się student sztuk plastycznych. Narysował on na tablicach portrety Kierkegaarda, Nietzschego, Sartre’a, Camusa i Kafki, co, według ocen niektórych studentów, sprawiło, że filozofowie stali się „jak żywi”. Inny student, z kierunku filmowego, wraz z grupą zajmującą się estetyką zademonstrował kilkuminutowy film zatytułowany „Wizyta w muzeum”. W tym zabawnym skeczu koledzy odgrywali role Platona, Hume’a, Kanta i Tołstoja i żywo dyskutowali ich teorie estetyczne pod względem domniemanych korzyści dziecka liżącego lizaka i gapiącego się na dzieło sztuki abstrakcyjnej. Wiele spraw zawartych w tym filmie wydało mi się interesujących. Nie tylko był on stosowny do prezentacji tematyki estetycznej, ale również pokazał studentów grających role filozofów. Takie nauczanie daje wiedzę, która pozostanie na długo po wszystkich egzaminach. Uważam za pewnik to, że moi studenci zapamiętają to doświadczenie i zdobytą wiedzę na całe życie¹⁶. Trudno mi sobie wyobrazić, aby coś takiego zaistniało wówczas, gdybym prezentował estetykę w formie wykładu, nawet wtedy, gdybym zrobił to bardzo sumiennie. Godne uwagi jest także to, że podczas nauczania grupy zajmującej się problematyką estetyczną jej członkowie chętniej uczyli o innych filozofach niż o tych, których role od-

¹⁶ Na poparcie takiej pewności przytoczę anegdotyczną historię. Osiem miesięcy po przeprowadzeniu kursu opartego na współpracy spotkałem studenta, który był uczestnikiem grupy zajmującej się estetyką i poinformowałem go, że w swojej publikacji odniosłem się do pracy jego grupy. On na to odparł, że ciągle pamięta wszystko, co związane było z prezentacją grupy. Zaczął mi przypominać, co każdy z kolegów mówił na temat estetyki. Kiedy zaś zapytałem go, co pamięta z ostatniego egzaminu, to niewiele mógł sobie przypomnieć.

grywali. Kiedy wyraziłem swoje zdziwienie dotyczące tej sprawy, powiedzieli mi, że znają każdego innego filozofa tak dobrze, że nie ma znaczenia, kto omawia poszczególnych filozofów.

Jednak nie trzeba rozważać wyjątkowych przypadków, aby docenić korzyści omawianej metody nauczania. Wystarczy wspomnieć to, co wszyscy uważaliśmy wówczas za oczywiste. Mianowicie, że nie można dobrze albo przynajmniej przyzwoicie opanować jakiegoś materiału, jeśli samemu nie zacznie się kogoś uczyć. Z tego punktu widzenia dydaktyczna wartość nauczania opartego na współpracy jest oczywista. A co z możliwymi negatywnymi stronami tej formy nauczania? Oczekuje się, że jakość indywidualnych wystąpień studentów będzie się znacznie różnić, ale cel jest taki, że każda osoba winna doskonalić swoje umiejętności komunikacji. Naturalnie nie wszyscy studenci docenią nauczanie zespołowe; niektórzy chcą, by wyłącznie wykładowca mówił im, co powinni wiedzieć. Jest także prawdopodobne, że mniejszość uzna, iż koledzy nie „błyszeli” w swoich wystąpieniach, ale myślę, że przynajmniej niektórym z tych studentów może po prostu brakować otwartości, by uczyć się od swoich rówieśników. Przyznaję, że nie wszystkie zespoły spisały się równie dobrze, ale kiedy mówię całej grupie, że również ja mogę się czegoś od nich nauczyć¹⁷, to na jakiej podstawie mogliby twierdzić, że nie jest to możliwe w ich wypadku? Jeżeli studenci nie radzą sobie z oczekiwaniami wobec nich, to na wykładowcy spoczywa zadanie, aby tak rozwinąć tę część zajęć, by stała się ona jasna i przejrzysta. Można to osiągnąć przez formułowanie właściwych pytań i komentarzy podczas prezentacji lub przez dodatkowe objaśnienia, które wiążą i pogłębiają dyskusje dotyczące określonych problemów. Do tego celu zarezerwowałem sobie ostatni tydzień zajęć.

Drugim głównym zadaniem grupowym była współpraca przy pisaniu dwudziestopięciostronicowego rozdziału książki *Czym jest filozofia?* Każdy rozdział powinien posiadać następujące elementy: a) tytuł i nazwiska autorów; b) wprowadzenie; c) wybrane fragmenty tekstów źródłowych (około 10 stron, mniejsza czcionka); d) krytyczne komentarze (dyskusje i oceny) dotyczące tych tekstów; e) wnioski; f) pomoce naukowe: słowniczek, pytania sprawdzające oraz g) wykaz literatury (bibliografia).

Wstępny szkic rozdziału należało złożyć na dzień przed prezentacją. Konspekt, wraz z pytaniami pomocniczymi, był rozesłany drogą elektroniczną do wszystkich studentów, by umożliwić im przygotowanie się do zajęć. Ostateczna wersja miała być oddana w dwa dni po prezentacji. Ten

¹⁷ Oczywiście wykładowcy mogą także uczyć się czegoś od studentów i jest to atrakcyjna strona zawodu nauczycielskiego. Ponadto powiedziałbym, że wykładowcy wynoszą więcej z zajęć opartych na współpracy niż z tych tradycyjnych, kiedy podczas wykładu prowadzący prezentuje grupie tylko tyle, ile się wcześniej nauczył.

czas dał studentom szansę na komunikowanie się, tak by mogli doskonalić umiejętności pisania tekstu.

Prawdę mówiąc, w drugim tygodniu zajęć pojawiła się wątpliwość, kiedy studenci rozpoczęli pracę w zespołach i kilku z nich wyraziło obawę, że zadanie, jakie mają wykonać, przerasta ich możliwości. Czy studentom, którzy wcześniej nie zetknęli się z filozofią, uda się stworzyć podręcznik w ciągu czterech tygodni? Chociaż na pisanie tekstu było naprawdę mało czasu (inaczej byłoby w przypadku dłuższego semestru), to rzut oka na podręcznik *Czym jest filozofia?* przekonuje, że zadanie było wykonalne¹⁸.

W trakcie pierwszego dnia szóstego (i ostatniego) tygodnia w semestrze studenci zaprezentowali książkę, którą stworzyli¹⁹. Każdy rozdział zawierał fragmenty tekstów źródłowych wyłonionych przez każdy zespół oraz komentarze autorskie. Podczas ostatniego tygodnia kontynuowałem wykład na podstawie materiałów zaprezentowanych w tekście, nawiązując do zagadnień omawianych wcześniej, po to, aby utrwalić i pogłębić znajomość materiału wśród studentów. Egzamin końcowy uwzględniał pytania przygotowane na podstawie całej książki, zaś studenci mogli wybrać różne zestawy pytań proponowane przez poszczególne zespoły, z pominięciem rozdziałów napisanych przez siebie. Takie doświadczenie posłużyło do sprawdzenia i potwierdzenia ich umiejętności kooperacyjnych.

Jeśli chodzi o premiowanie, to ostateczna ocena pracy studentów składała się z następujących elementów: (1) frekwencja²⁰, (2) zeszyt/dziennik (notatki z zajęć, dwukrotna wartość oceny), (3) napisany rozdział (ocena grupowa), (4) nauczanie zespołowe (ocena grupowa), (5) indywidualna aktywność (wkład w zajęcia i wysiłek grupy, ocena zespołowa i indywidualna), (6) egzamin międzysemestralny (oparty częściowo na własnych pytaniach studentów oraz na tekstach, które przeczytali; terminy różne dla każdego zespołu), (7) egzamin końcowy. I tak, mimo że współpraca wewnętrzna była integralną częścią kursu, ocena grupowa stanowiła tylko jedną czwartą ogólnej oceny studentów. Zostało to zrobione po to, aby zmniejszyć powszechne negatywne nastawienie do pracy zespołowej i grupowych ocen, oparte na poglądzie niektórych studentów, że „ocena zbiorcza nie odzwierciedla mojego indywidualnego wkładu”. W rzeczywistości oceny zespołowe były ogólnie

¹⁸ Elektroniczną kopię tego trzystostronicowego materiału możemy przesłać każdemu, kto jest nim zainteresowany.

¹⁹ Nawet okładka została zaprojektowana przez studentów. W tym celu rozpisalem konkurs - każdy zespół sporządził projekt, a zwycięzcy, wyłonieni w demokratycznym głosowaniu, otrzymali dodatkowe punkty.

²⁰ Absencja była stosunkowo niska jak na tak pokaźną grupę (około 10 %), chociaż w trakcie grupowych prezentacji nieznacznie wzrastała (...).

wysokie, podobnie jak oceny nauczania zespołowego, co zaowocowało wysokim wskaźnikiem zadowolenia studentów.

Prace studentów były oceniane liczbowo i opisowo ze względu na to, jak dobrze spełniały kryteria oceny każdego zadania. Takimi kryteriami były: jasność wykładu, dokładność, twórcze podejście, stopień zrozumienia tematu i współpraca z członkami zespołu. Jak widać, pod uwagę brano ocenę zespołową uwzględniającą przede wszystkim skuteczność nauczania, jak również ocenę indywidualnego wkładu każdej osoby. Jakkolwiek nie napotkałem żadnych problemów z grupową oceną w moim początkowym, eksperymentalnym kursie, to jednak z biegiem czasu sprawa się komplikowała, bowiem ostateczne oceny miały także odzwierciedlać osiągnięcia indywidualne. W związku z tym zmieniłem i ulepszyłem kryteria oceny dla grupowych projektów tak, aby uwzględnić indywidualny wkład pracy.

Na koniec rozważę krótko, jak można wykorzystać wyniki tego pedagogicznego eksperymentu. Chociaż wyznaczenie tak ambitnego celu jak opracowanie podręcznika nie zawsze wydaje się wykonalne, to jestem przekonany, iż element wspólnego uczenia się może wzbogacić niektóre zajęcia, a może nawet wszystkie. Oczywiście użyteczność takiej innowacji zawsze będzie zależna od różnych czynników, takich jak wielkość grupy studentów, czas trwania zajęć itp. Z mojego eksperymentu zaadaptowałem to, czego nauczyłem się podczas wprowadzania tej metody na wyższych szczeblach nauczania, gdzie praca zespołowa jest już jednym z wymogów. I tak jak poprzednio, cel współpracy zespołowej jest dwojaki. Po pierwsze, wymaga się przygotowania lekcji z wykorzystaniem tekstu (lub tekstów) filozoficznego, i po drugie - wspólnego napisania krótkiego komentarza do głównych problemów. Komentarze są później kompletowane w całość, która jest lekturą obowiązkową dla każdego uczestnika zajęć. Oczywiście, dłuższy semestr daje więcej czasu na spotkania poza zajęciami, co stwarza więcej możliwości na wzajemną pomoc przy pisaniu tekstów.

Korzystam z okazji, aby podziękować moim 55 studentom za owocną współpracę, udział w eksperymencie i ukończenie pracy nad projektem. Wypada raz jeszcze przypomnieć znane powiedzenie, że „nikt z nas nie jest tak mądry, jak wszyscy razem”²¹.

²¹ Za Stein i Hurt: *Using Student Teams in the Classroom*, s. viii.

HANNA DIDUSZKO, BEATA ELWICH,
KRYSTYNA GUTOWSKA, BRYGIDA PYTKOWSKA-KAPULKIN
Stowarzyszenie Edukacji Filozoficznej „Phronesis” w Warszawie

FILOZOFICZNA EUROPEJSKA GAZETA DZIECI, czyli filozofowanie jako sposób życia

„The most beautiful present is something that makes you think”

„Najpiękniejszym prezentem jest to, co sprawia, że MYŚLISZ”

Hugo Mathysen¹

Metoda filozoficznych dociekań (dialog we wspólnocie dociekającej)², stanowiąca istotę programu „Filozoficzne dociekania z dziećmi i młodzieżą”³, w ciągu ostatnich dziesięciu lat była prezentowana wielokrotnie na łamach „Edukacji Filozoficznej”⁴, w innych czasopismach podejmujących kwestie nauczania filozofii oraz na konferencjach poświęconych tej problematyce, np. w Kielcach w 1999, 2001 i 2002 roku, czy w Opolu w marcu 2005 r. Program edukacyjny „Filozoficzne dociekania z dziećmi i młodzieżą”⁵ przeznaczony jest do realizacji na poziomie szkoły podstawowej i gimnazjum, lecz metodę z nim związaną można stosować na wszystkich szczeblach edukacji, w tym w edukacji dorosłych⁶. Metoda ta nie tylko rozwija zdolność krytycznego myślenia, ale kształtuje postawę wobec siebie i świata. Na-

¹ G. de Mayer, K. Vanmechelen: *The Cage*. Averbrode 1997.

² Twórcą metody filozoficznych dociekań jest prof. M. Lipman z The Institute for Advancement of Philosophy for Children (IAPC), Montclair State University, USA. Prof. Lipman, jego współpracownicy, a także zwolennicy (w Europie, Ameryce Płd., Australii, Nowej Zelandii i Azji - Chiny, Taiwan) uznali, że uprawianie filozofii z dziećmi jest możliwe, o ile czyni się to w szczególny sposób: wspólnie tworzy i bada filozoficzne idee. Wspólnie, tzn. w grupie złożonej z uczniów i nauczyciela. Nauczyciel, zachowując autorytet doświadczonej osoby dorosłej, staje się w takiej grupie, przekształcającej się z czasem w prawdziwą wspólnotę dociekającą, przewodnikiem i pomocnikiem, radzącym jak najlepiej i najpełniej zbliżyć się do ścieżki, po której będzie biegła prawda.

Polska wersja Philosophy for Children Program (w skrócie P4C) autorstwa B. Elwich, A. Łągodzkiej i B. Pytkowskiej-Kapulkin zatwierdzona przez MEN w 1999 roku (numer dopuszczenia do użytku szkolnego: DKW-4014-28/99).

⁴ Np. P. Costello: *Indoktrynacja a filozofia dla dzieci*. „Edukacja Filozoficzna” nr 5, r. 1988; J. de Bruijn: *Jak się w Europie naucza dzieci filozofii*. „Edukacja Filozoficzna” nr 15, r. 1993, s. 131-138; K. Gutowska: *Kurs „Filozofii dla dzieci”*. „Edukacja Filozoficzna” nr 15, r. 1993, s. 139-141; A. M. Sharp: *Wspólnota dociekająca. Edukacja dla demokracji*. „Edukacja Filozoficzna” nr 17, r. 1994, s. 184-194.

⁵ Program „Filozoficzne dociekania z dziećmi i młodzieżą” w latach 1992 -1998 był związany z Fundacją Edukacja dla Demokracji (nosząc nazwę programu „filozofia dla Dzieci”). Od 1998 roku rozwijany był przede wszystkim w Podyplomowym Studium dla Nauczycieli „Nowoczesna dydaktyka w szkole. Dociekania filozoficzne z dziećmi i młodzieżą”, działającym przy Kolegium Nauk Społecznych i Administracji Politechniki Warszawskiej. Grupa absolwentów tego Studium zainicjowała w 2001r. powołanie Stowarzyszenia Edukacji Filozoficznej „Phronesis”. Informacja o celach i działaniu Stowarzyszenia znajduje się na stronie internetowej www.phronesis.republika.pl.

⁶ Np. R. Sutcliffe (Anglia) stosuje tę metodę w pracy z osobami w podeszłym wieku, R. Anthone (Belgia) w resocjalizacji, K. Murriss (Walia) w pracy z rodzicami mającymi kłopoty w komunikacji z dziećmi.

szym zdaniem, umożliwia ona rozwijanie umiejętności myślowych, niezbędnych w świadomym przyswajaniu sobie tradycji filozofii, a także przeniesienie pogłębionej refleksji filozoficznej na grunt własnego życia.

Sposób życia współczesnego człowieka ulega gwałtownym przemianom. Stajemy wobec nowych problemów, które wymagają filozoficznej refleksji. Są to problemy nas wszystkich, a jednocześnie wymagają one uwzględnienia specyfiki tradycji, kultury, z której każdy człowiek wyrasta. Jednym z podstawowych zadań współczesnej edukacji jest dostarczenie dzieciom narzędzi myślowych, pozwalających im widzieć te problemy, zajmować wobec nich własne stanowisko i kształtować własny sposób życia, będący odpowiedzią na szybko przeobrażającą się rzeczywistość. Sądzymy, że program edukacyjny, o którym mowa, spełnia to zadanie. W ramach zajęć z filozofowania uczniowie, wspierani przez nauczyciela, podejmują ważne dla nich problemy, np. przeludnienia, inżynierii genetycznej, życia w kulturze będącej jednością w wielości itp.

W prezentowanym artykule przedstawiamy historię projektu edukacyjnego „100” - związanego z programem „Filozoficznych dociekań z dziećmi i młodzieżą”. Realizacja tego projektu pozwala zobaczyć, w jaki sposób dzieci z różnych krajów Europy mogą wspólnie zastanawiać się nad problemami bliskimi każdemu człowiekowi, który czuje się odpowiedzialny zarówno za swój los, jak i los społeczności, w której żyje. W niniejszym tekście wykorzystujemy dokumentację, którą zgromadziła Hanna Diduszko, koordynatorka projektu ze strony polskiej.

„Projekt 100” to już historia, minęły bowiem prawie trzy lata od jego oficjalnego zamknięcia⁷. Wydaje się, iż warto, korzystając z posiadanych materiałów i żywej wciąż pamięci uczestników tego projektu, opisać jego przebieg i pokusić się o ocenę jego wyników. Pomysłodawcą projektu był holenderski filozof i pedagog Berrie Heesen, zafascynowany ideą filozofowania z dziećmi i Januszem Korczakiem. Berriemu Heesenowi udało się zrealizować swój pomysł w formie międzynarodowego projektu edukacyjnego, finansowanego z funduszy programu „Socrates”⁸. Pomysł ten nie mógłby jednak zaistnieć, gdyby nie nauczyciele, którzy w różnych krajach europejskich prowadzą zajęcia z filozofowania i dzieci lubiące filozoficznie

⁷ Kontynuacja „Projektu 100” w dotychczasowej formule nie była możliwa ze względu na reguły finansowania tego rodzaju przedsięwzięć z funduszy programu „Socrates”.

⁸ Program „Socrates” został powołany przez Wspólnotę Europejską w 1995 roku. Najogólniejszym celem tego programu jest wspieranie współpracy szkół, uczelni oraz innych ośrodków związanych z edukacją po to, by we wszystkich krajach objętych wspólnymi działaniami poprawiła się jakość kształcenia, a także po to, by wszędzie tam, gdzie zaistnieje „Socrates”, edukacja zyskiwała stopniowo wymiar europejski.

myśleć⁹. W zamierzeniach autora „Projektu 100” chodziło o to, by dzieci z różnych szkół, w różnych krajach Europy zastanawiały się mniej więcej w tym samym czasie nad ważnymi dla nich sprawami i potem wspólnie, z pomocą swoich nauczycieli, wydawały gazetę. Gazeta ta miała różnić się od wielu innych gazet przeznaczonych dla dzieci przede wszystkim dwoma głównymi cechami: sposobem tworzenia materiałów i sposobem ich wybierania. Materiały do gazety powstawały na specjalnych zajęciach z filozofowania (filozoficznych dociekań), które stanowiły integralną część programów nauczania we współpracujących ze sobą szkołach.

Rozważanie owych „ważnych spraw” na specjalnych zajęciach z filozofowania gwarantowało właściwe ich potraktowanie, tzn. wszechstronnie i możliwie wnikliwie¹⁰. Innymi słowy, nie chodziło o to, by o sprawach tych przez chwilę porozmawiać, lecz by zgłębić ich istotę tak dobrze i uczciwie, jak to tylko było możliwe. Gromadzenie materiałów samo w sobie stawało się przygodą intelektualną, wspólną wędrówką po ścieżkach prawdy, wspólnym (i wspólnotowym, bo powstającym we wspólnocie dociekającej) „przyjaźnieniem się z mądrością”. Teksty (również rysunki) do opublikowania nie były wybierane przez dorosłych, ale przede wszystkim przez dzieci, choć oczywiście nauczyciele mogli służyć radą. W szkołach powołane zostały redakcje dziecięce, które ustalały kryteria doboru materiałów¹¹, a następnie pokonywały trud związany z wnikliwym przeglądaniem tego, co

⁹ W projekcie uczestniczyły w różnych okresach następujące szkoły: Belgia: De Boomgaard i De Harp; Hiszpania: Escolles de l'Ateneu Igualadi; Holandia: Statenchool i Basisschool Icarus; Niemcy: Grundschule Nettelburg; Portugalia: Cooperativa A Tore; Wielka Brytania: Manobier V.C.P School i Brookhurst Primary School; Węgry: Talentum Altalanos Iskola i Jazmin Taci Altalanos Iskola; Włochy: Scuola Elementare 'Parini'; Scuola Elementare Statale 10 Circolo Didattico i Direzione Didattica Statale Montoro Inferiore. Z Polski w projekcie uczestniczyły dwie warszawskie szkoły Społecznego Towarzystwa Oświatowego: Szkoła Podstawowa nr 14 oraz Społeczna Szkoła Podstawowa nr 9 i Gimnazjum.

¹⁰ Zazwyczaj lekcja z filozofowania wygląda następująco. Dzieci i nauczyciel siedzą w kręgu. Odbyna się wspólne czytanie tekstu. Dzieci samodzielnie formułują pytania dotyczące tego, co w tekście dziwne, ciekawe lub niezrozumiałe. Wybierają drogą głosowania jedno pytanie. A potem uczestniczą w dyskusji. W trakcie filozofowania, wspólnego dociekania, nie zawsze uda się sformułować zadowalającą odpowiedź, zawsze jednak udaje się zrobić jedno: „schwytać w siatkę słów” swoją nową myśl - wyrazić własną, nową myśl, taką, która wcześniej nie powstała, nie istniała w umyśle, a zrodziła się dopiero pod wpływem dialogu w grupie.

¹¹ W numerze 6 z 1999 roku poświęconym problemowi edukacji uczniowie ze szkoły w Igualadzie przygotowali tekst, w którym przedstawili zarówno sposób, w jaki dokonuje się ustalanie kryteriów stosowanych przy wyborze tekstów do gazety „100” jak i zestaw kryteriów, którymi posłużyli się przy wyborze materiałów do tego numeru. Były to kryteria następujące: tekst ma być zrozumiały; tekst ma być interesujący; myśli zawarte w tekście dotyczą tematu, któremu poświęcony jest numer gazety; z materiałów przygotowanych przez każdą klasę, jeśli materiał nie jest dobry w całości, należy wybrać to, co najlepsze; należy uwzględnić myśli najmłodszych dzieci - nawet jeśli przygotowały coś, co nie jest wystarczająco dobre, to i tak trzeba wykorzystać ich materiał, by popatrzeć na problem ich oczami; należy się upewnić, czy to, co jest zrozumiałe dla nas, będzie zrozumiałe dla dzieci z innych krajów; należy pamiętać o limicie słów, np. tekst do części międzynarodowej nie może liczyć więcej niż 400 słów.

powstało w różnych klasach, by w końcu podjąć ostateczne decyzje co do zawartości gazety.

Gazetę nazwano krótko „100”. Skąd taka nazwa? Powody były dwa, oba ważne. Chodziło o to, by znieść barierę językową: „100” to „100” po angielsku i po włosku, po polsku, po węgiersku i po katalońsku, po portugalsku, po niderlandzku i po niemiecku. Liczba zawsze wygląda tak samo. Chodziło też o to, by w symboliczny sposób oddać hołd Januszowi Korczakowi, twórcy „Małego Przeglądu” - pierwszej w świecie gazety tworzonej od początku do końca przez dzieci, podejmującej próby (często zakończone sukcesem) rozwiązywania rozmaitych dziecięcych problemów, gazety stającej w obronie dziecka jako Osoby¹². Korczak, prowadząc w Warszawie sierociniec, stworzył w nim trybunał złożony wyłącznie z dzieci. Trybunał ten miał swój własny kodeks, w którym szczególną rolę odgrywał paragraf nr 100. Do tego paragrafu nawiązuje nazwa „Projektu 100”.

Prezentacja pierwszego numeru *Europejskiej Filozoficznej Gazety Dzieci „100”* odbyła się w 1996 roku w Igualadzie, w Hiszpanii¹³. W tym samym miejscu, w maju 2002 roku, nastąpiło też pożegnanie z „Projektem 100” w jego dotychczasowej formie. Gazeta dziecięca miała zostać, co prawda, utrzymana, ale sam projekt uległ znaczącej modyfikacji¹⁴. Spotkania w Igualadzie stały się więc swoistą klamrą dla „Projektu 100”.

Europejska Filozoficzna Gazeta Dzieci „100” składała się z dwóch części - międzynarodowej (identycznej co do treści we wszystkich krajach, ale publikowanej we własnym języku każdego kraju) i krajowej (zawierającej materiały specyficzne dla konkretnego kraju). Formuła każdego numeru była

¹² J. Korczak, jako zwolennik tworzenia prawdziwych (niesterowanych przez dorosłych) gazet dziecięcych mówił: „Wierzę mocno w potrzebę pism dla dzieci i młodzieży, ale takich pism, których współpracownikami byłyby one same, które by poruszały tematy ważne i ciekawe dla nich (...). A co jest dla dzieci i młodzieży ważne, one same muszą powiedzieć w swych gazetach” (J. Korczak: *O gazetce szkolnej*, w: *Wybór pism pedagogicznych*. Warszawa 1958, s.7). Korczak uważał również, że dziecko z natury swojej jest i poetą, i filozofem. Z pewnością nie zdziwiłaby go ani nie zaskoczyła, zaproponowana około trzydzieści lat później przez Lipmana, idea prowadzenia filozoficznych dociekań z najmłodszymi członkami społeczeństwa. Korczak taką ideą nie zgorszyłby się ani też nie uznałby jej za szaloną, pisał bowiem: „Poeta jest człowiek, który się bardzo weseli i bardzo martwi, łatwo się gniewa i mocno kocha który silnie czuje, wzrusza się i współczuje. I takie są dzieci. A filozofem jest człowiek, który bardzo się zastanawia i chce koniecznie wiedzieć, jak wszystko jest naprawdę. I znów takie są dzieci” (J. Korczak: *Prawidła życia*. Warszawa-Kraków 1930, wyd. J. Mortkowiczowa, s. 141).

¹³ Igualada to katalońskie miasteczko, miejsce rozmaitych inicjatyw twórczych i edukacyjnych - odbywa się tu Festiwal Teatrów Dziecięcych, istnieje szkoła *L'Ateneu Igualadi*, w której dzieci (w tym również przedszkolaki) uczestniczą w regularnych zajęciach z filozofowania.

¹⁴ O ile „Projekt 100” był nastawiony przede wszystkim na działania dzieci (tworzenie i wybór materiałów do gazety), o tyle wyrastający z niego Projekt TAXI ma na celu głównie doskonalenie międzynarodowej współpracy między nauczycielami i szkołami jako placówkami edukacyjnymi. Rezultatem tego projektu ma być wprowadzenie zajęć z filozofii do planów rozwoju szkół. Nauczyciele z różnych krajów mają wspólnie inicjować i przeprowadzać różne działania, np. tworzyć (z wykorzystaniem Internetu) bibliotekę materiałów filozoficznych, potrzebnych do prowadzenia zajęć.

podobna, choć ulegała pewnym modyfikacjom. I tak począwszy od numeru 4, którego tematem była najciekawsza książka do filozofowania, każda edycja gazety poświęcona była jednemu problemowi filozoficznemu. Numer 5 z 1998 roku nosił tytuł *Przeludnienie*, numer 6 z 1998 roku *Edukacja*, numer 7 z 1999 *Czas*, numer 8 z 2001 *Klony i kopie*; numer 9 z 2002 roku *Szczęście*. Pierwsze numery zawierały więcej informacji na temat realizacji samego projektu - dzieci np. opisywały, w jaki sposób pracują nad przygotowaniem gazety, ujawniały przyjmowane kryteria wyboru materiałów itp. W kolejnych pojawiały się informacje o różnych przedsięwzięciach towarzyszących wydawaniu gazety i materiały powstałe w ten sposób, np. w wyniku konkursów literackich czy poetyckich. Trudno więc nie zauważyć, iż projekt miał charakter inspirujący i stymulujący inne podobne działania, a współpraca „dodawała skrzydeł” jej uczestnikom. Wielką w tym była zasługa głównego koordynatora projektu, Berriego Heesena. Rola, jaką spełnił w kształtowaniu europejskiego wymiaru idei filozofowania z dziećmi i młodzieżą, wymaga osobnej pracy o charakterze monograficznym, a strata, spowodowana Jego przedwczesnym odejściem, jest niepowetowana¹⁵.

Polska obecność w „Projekcie 100” także rozpoczęła się dzięki Niemu. Benie Heesen, który pomagał w popularyzacji idei filozoficznych dociekań z dziećmi i młodzieżą w Polsce od czasu pierwszych szkoleń prowadzonych w 1993 roku, zachęcił polskich nauczycieli i filozofów do włączenia się w realizację projektu. Polska nie była jednak jeszcze objęta programem „Socrates”. Wydanie dwóch pierwszych polskich numerów gazety „100”¹⁶, dzieło w pełni pionierskie, było możliwe dzięki sponsorom prywatnym (dzieci oddawały na ten cel swoje kieszonkowe), życzliwości Fundacji „Edukacja dla Demokracji”, a także dzięki m.in. wsparciu finansowemu Ambasady Królestwa Niderlandów w Polsce. Tak więc w momencie, gdy w Polsce zaczął działać program „Socrates”, „Projekt 100” był już gotowym, funkcjonującym pomysłem, realizowanym od 1997 r. Jednak dopóki nie uzyskano wsparcia z funduszy „Socratesa”, funkcjonowanie projektu pełne było pizeszków i kłopotów, przede wszystkim natury finansowej. Gdy troski te

¹⁵ Dr B. Heesen (1954-2002), pedagog i filozof. Doktorat na Universiteit van Amsterdam na temat późnej filozofii Wittgensteina i filozofowania z dziećmi. Współpracownik Universiteit van Amsterdam, Hogeschool Alkmaar, Haagse Hogeschool, założyciel holenderskiego Centrum Filozofowania z Dziećmi (Centrum Filosoferen mit Kinderen). Autor licznych publikacji (71 artykułów; 8 książek, w tym specjalnych książek do zajęć z filozofowania: *Klein maar Dapper* (książka wydana w 1996 roku, przełożona na język: angielski, niemiecki, węgierski i polski); *Kindren filosoferen* (wydana w 1998 roku); *De vliegende papa's* (wydane w 2000 roku); *Dürft Marie in de ton?* (wydana w 2002 roku).

¹⁶ Przy tworzeniu materiałów do pierwszej *Europejskiej Filozoficznej Gazety Dzieci*, która ukazała się w języku polskim, pracowali dzieci ze Szkół Podstawowych nr 14 i nr 17 Społecznego Towarzystwa Oświatowego w Warszawie we współpracy ze swoimi nauczycielami - pionierami pracy metodą filozoficznych dociekań.

skończyły się, cała energia osób związanych z realizacją projektu w Polsce została skierowana na działania merytoryczne i organizacyjne.

Praca w „Projekcie 100” w Polsce toczyła się trzema nurtami. Podstawowy stanowiła oczywiście praca z dziećmi: prowadzenie i uczestnictwo w zajęciach z filozofowania, na których powstawały materiały do kolejnych numerów gazety, zwoływanie dziecięcych kolegów redakcyjnych i dbanie o to, by sprawnie działały. To był nurt najistotniejszy. To było zadanie na dziś. Zadanie, a jednocześnie niepowtarzalna przygoda intelektualna.

Nurtem towarzyszącym była popularyzacja idei filozoficznych dociekań. To było zadanie mające wpływać na dzień jutrzejszy. Chodziło o to, by zajęcia prowadzone metodą filozoficznych dociekań na stałe wpisały się w programy szkół. „Projekt 100” miał się stać pomostem pomiędzy edukacją w jej dzisiejszym kształcie a edukacją jutra. Nauczycieli zaangażowanych w realizację „Projektu 100” cechowała ambicja współtworzenia intelektualnej atmosfery w środowisku szkolnym, dlatego prowadzono rozmaite działania towarzyszące lekcjom filozofowania. Celem tych działań było pokazanie zarówno dzieciom, jak i nauczycielom niezaangażowanym bezpośrednio w zajęcia filozoficznych dociekań, na czym opiera się i z czego wyrasta idea przewodnia projektu. W polskich szkołach cel ten realizowano w różnych formach, np. zorganizowano dwie Sesje: Korczakowską¹⁷ (dwukrotnie, w dwu szkołach) oraz „Podróż w Nowe Tysiąclecie”¹⁸, odbył się konkurs na najlepszą sztukę o tematyce filozoficznej¹⁹. Prowadzono rady **szkoleniowe dla nauczycieli niezaangażowanych bezpośrednio w działania „Projektu 100”**²⁰ i zajęcia informacyjne dla rodziców²¹. Ideę filozoficznych dociekań propagowano także poprzez włączanie innych szkół do współpracy przy realizacji „Projektu 100”²².

¹⁷ Celem sesji była popularyzacja postaci i idei Korczaka wśród uczniów i nauczycieli. Do jej przygotowania przyczynili się, w różnej formie, niemal wszyscy nauczyciele i uczniowie w tych szkołach.

¹⁸ Sesja ta związana była z tematem przewodnim gazety nr. 7 - *Czas*; miała wywołać refleksję na temat natury czasu, a także na temat wartości, które warto byłoby przenieść w kolejne tysiąclecie.

¹⁹ Konkurs uwieńczony był wystawieniem nagrodzonej sztuki przez specjalnie powołany z tej okazji szkolny teatrzyk „Trema” w SP nr 14STO w Warszawie.

²⁰ Zapraszano na nie filozofów, instruktorów programu filozoficznych dociekań z dziećmi i młodzieżą. Owocem takich rad szkoleniowych stały się w paru przypadkach dalsze studia nauczycieli, co z kolei dawało szansę na lepszą jakość pracy szkół w przyszłości.

²¹ Mogli na nich zapoznać się z niektórymi rezultatami pracy swoich dzieci.

²² Odbywało się to w rozmaitych formach. Zapraszano na przykład delegacje z różnych szkół na uroczystą prezentację nowego numeru gazety „100”, organizowano konkursy literackie o tematyce filozoficznej. Międzyшколне jury, złożone z przedstawicieli szkoły oficjalnie funkcjonującej w „Projekcie 100” i ze szkoły współpracującej, wspólnie oceniało konkursowe prace, a potem wspólnie wydawano specjalny dodatek do gazety „100”. Najlepsze teksty były przekładane na język angielski (oficjalny język projektu), by i uczniowie z zagranicznych szkół partnerskich, przynajmniej częściowo, mogli zapoznać się z inicjatywami polskimi i przeczytać teksty swoich polskich rówieśników.

Trzecim, ale wcale nie mniej istotnym, nurtem w ramach „Projektu 100” była współpraca międzynarodowa. Dotyczyła ona głównie nauczycieli, którzy byli często pośrednikami, przekazującymi na przykład informacje o zainteresowaniach swoich uczniów, podejmowali też wysiłek organizacyjny, którego celem było nadanie przygotowanej przez dzieci gazecie ostatecznego kształtu edytorskiego. Ich kontakty miały charakter mniej lub bardziej bezpośredni. Wykorzystywano nieustannie współczesne techniki komunikacyjne. Bez internetu technicznie niemożliwe byłoby szybkie wymienianie się informacjami, ani też przysyłanie dużych plików (teksty, rysunki), przekazywanie tłumaczeń i layoutu²³. Największe znaczenie dla poznawania różnych stylów pracy i myślenia o edukacji miały jednak wizyty partnerskie. Umożliwiały one nauczycielom zapoznanie się na miejscu z życiem konkretnej szkoły, ze specyfiką jej pracy. Podczas wizyt partnerskich można było z bliska obejrzeć funkcjonowanie szkół pracujących w oparciu o mało popularne u nas koncepcje pedagogiczne (między innymi system Freineta). Doświadczenia tego rodzaju mają ogromne znaczenie nie tylko dlatego, że z obserwacji pracy innych może płynąć inspiracja dla doskonalenia własnego warsztatu, ale również, a może przede wszystkim dlatego, że dzięki takim bezpośrednim spotkaniom i kontaktom nauczyciele tego specyficznego przedmiotu, jakim są dociekania filozoficzne, stają się grupą przyjaciół, którzy z podobną pasją i zaangażowaniem pracują na rzecz filozofowania z dziećmi. A wtedy to nie jest zwykła praca, to sposób na poprawienie jakości swojego życia. Często też okazywało się, że wszyscy mają w gruncie rzeczy podobne wątpliwości i kłopoty, że niektóre z nich można rozwiązać, inne na rozwiązania będą musiały poczekać.

Współpraca uczniów w ramach „Projektu 100” miała charakter wyłącznie pośredni. Komunikowali się ze sobą przede wszystkim poprzez myśli publikowane w „100”. Jednak parokrotnie podejmowane były także inicjatywy, mające na celu lepsze poznanie się dzieci z różnych krajów. Takim pomysłem było tzw. „Circle communication”. Odbывało się to na różne sposoby. Dzieci przysyłały pocztą do szkół partnerskich duże, wykonane własnoręcznie plakaty z fotografiami i informacjami o swojej szkole. Wypróbowano także wymianę myśli w formie korespondencyjnej dyskusji. Dzieci przysyłały pocztą pytania (zaopatrzone w zdjęcia autorów), a inne, z kolejnych szkół partnerskich, udzielały odpowiedzi i formułowały następne pytania. Tego rodzaju dyskusja miała dotyczyć nie tylko ważnych spraw, ale

²³ Barierą nie do przekroczenia stało się to dla szkoły niemieckiej, która pracowała w systemie Steinerowskim. Partnerzy niemieccy odstąpili od projektu w momencie, kiedy okazało się, że nie jest on w stanie istnieć bez internetu, wykorzystanie zaś nowoczesnego sposobu komunikacji stało w sprzeczności z przyjętymi przez tę szkołę zasadami edukacyjnymi. Ta decyzja, aczkolwiek przykra dla pozostałych partnerów, była jednak również konkretną informacją na temat określonego, mało popularnego w Polsce, modelu kształcenia.

właściwie wszystkiego, co wydawało się dzieciom interesujące i co dotyczyło działania szkoły partnerskiej (na przykład: „Czy w waszej szkole uczycie się pływać?”). Przy okazji uczniowie musieli doskonalić swoją angielszczyznę, ponieważ, oczywiście, cała korespondencja odbywała się w oficjalnym języku projektu, czyli po angielsku.

Efektem „Projektu 100” jest 9 numerów Gazety. Niektóre szkoły posiadają komplety tego pisma, czasem w ilości wystarczającej dla całej klasy. Kto i w jaki sposób może z nich nadal korzystać? Gazeta „100” może służyć jako materiał wyjściowy do zajęć z filozofowania. Może być wykorzystywana przez rodziców zainteresowanych odkrywaniem filozoficznego myślenia dzieci i chcących ze swoimi dziećmi rozważać problemy, które były w Gazecie „100” prezentowane. Mogą ją po prostu czytać dzieci. Gazeta „100” może być również materiałem edukacyjnym wykorzystywanym przez nauczycieli nie prowadzących filozoficznych dociekań, ale zainteresowanych rozwijaniem krytycznego i twórczego myślenia swoich uczniów. W jaki sposób mogą to robić? Mogą na przykład sprowokować swoich uczniów do zastanowienia się nad problemami dyskutowanymi w kolejnych numerach, a następnie przeczytać wspólnie cały numer gazety bądź jej fragmenty, by skonfrontować myślenie swoich uczniów z myśleniem ich kolegów zaprezentowanym w gazecie. Z kolei gazeta „100” w wersji angielskiej może być wykorzystywana na lekcjach języka angielskiego²⁴. Nauczyciel, korzystając z takiego materiału, osiąga jednocześnie co najmniej dwa cele: uczy języka obcego i budzi lub rozwija wrażliwość swoich uczniów na filozoficzne myślenie.

„Projekt 100”, zamknięty już w swoim dotychczasowym kształcie, pozwolił osiągnąć w Polsce kilka ważnych celów. Poza - o czym była mowa powyżej - celami związanymi ze sposobem redagowania gazety i działaniami towarzyszącymi jej wydawaniu, projekt ten wprowadził nowy komponent w praktykę filozofowania z dziećmi. Do tej pory filozoficzne dociekania najczęściej odbywały się w formie ustnej - dialogu. Za sprawą „100” dokonano się zaangażowanie dzieci w filozofowanie, mające formę pisemną, to znaczy myśli poddawane były przekładowi na język pisany. Nie był to jednak prosty przekład. Po pierwsze dlatego, że zapisanie wglądu w dyskutowany na zajęciach problem wymagało zrekonstruowania w myślach, odkrywanych w trakcie dialogu, różnych ujęć rozważanej kwestii. Po drugie, zapis utrzymywał nie tylko myśli wyrażane głośno w trakcie dialogu, ale i te, które, choć pomyślane, nie były głośno prezentowane w dyskusji. Zapis utrzymywał też myśli, które pojawiały się po dyskusji i były rozwinięciem tego, co odsłoniło się w dyskusji, albo myśli zupełnie nowe, które zrodziły się

²⁴ To samo - odpowiednio - dotyczy także innych wersji obcojęzycznych gazety.

z krytycznego przemyślenia dyskutowanych idei. Po trzecie, w trakcie zapisu trzeba było zastanowić się nad tym, czym dokładnie autor (autorzy) chce się podzielić z czytelnikiem gazety, czy to, co chce zapisać będzie wystarczająco jasne i czy forma, w jakiej dokona zapisu myśli, będzie adekwatna (na przykład krótkie opowiadanie, wiersz, aforyzm, dialog).

Powołując się na wyniki badań w zakresie podobieństw i różnic między myśleniem mającym wyraz w formie ustnej (mówienie i słuchanie) a myśleniem wyrażanym w formie pisemnej (pisanie i czytanie)²⁵, można powiedzieć, że zaangażowanie dzieci w pisanie dla gazety „100” wzmacniało w nich rozwój postawy poznawczej, w której dominującym elementem są: umiejętność myślenia na wyższym poziomie ogólności, umiejętność analizy oraz dociekanie istoty rzeczy czyli dociekanie tego, jakie coś jest naprawdę. Warto również zauważyć, że czytanie tekstów swoich rówieśników oddziaływało stymulująco na te dzieci, które do tej pory nie wyrażały swoich myśli w formie pisemnej. Dzieci te chciały teraz utrwalać swoje myśli, by móc się nimi dzielić na łamach gazety.

W Polsce do osiągnięć „Projektu 100” można zaliczyć także to, że lekcje filozoficznych dociekań znalazły swoje stałe miejsce w programach dwóch polskich szkół podstawowych, które były oficjalnymi partnerami w projekcie. Filozoficzne dociekania są tam obecnie zajęciami obowiązkowymi, stawianymi na równi na przykład z fizyką czy historią. Nauczyciele zaangażowani w działania „Projektu 100” stali się propagatorami idei filozoficznych dociekań z dziećmi i młodzieżą. Ukończyli studia podyplomowe, uprawniające ich do stosowania w praktyce metody filozoficznych dociekań. Niektórzy z nich pracują jako instruktorzy, mają w swoim dorobku publikacje, w których zarówno dzielą się swoimi doświadczeniami, jak i przekazują innym własne, nowe, najczęściej twórcze i interesujące pomysły. Przyczyniają się zatem w bardzo znaczący sposób do podniesienia jakości edukacji w swoim środowisku.

Jeżeli chodzi o uczniów, to wydaje się, że „Projekt 100” ugruntował w nich poczucie, że filozofia to sposób życia, budowania swojego miejsca w zmieniającym się świecie. Pomógł im również odkryć, że mogą sobie ofiarowywać niezwykle cenne prezenty, którymi są ich własne myśli.

²⁵ Intensywne badania nad podobieństwami i różnicami między myśleniem wyrażanym w formie ustnej a myśleniem mającym wyraz w formie pisemnej odbywały się w ciągu ostatnich trzydziestu lat. Badania te miały — z jednej strony — formę filologicznych studiów nad powstawaniem alfabetycznego piśmiennictwa w Atenach w piątym wieku przed naszą erą, z drugiej strony, przybierały postać studiów antropologicznych dotyczących istniejących obecnie kultur, w których występuje jedynie tradycja przekazu ustnego. Badania te wykazały, że postawa poznawcza, uruchamiana w trakcie słuchania i mówienia, różni się od tej, którą inicjuje czytanie i pisanie (patrz: K. Egan: *The educated mind: how cognitive tools shaped our understanding*. Chicago: University of Chicago Press, 1997; J. Dewey: *On education: selected writings*, wyd. Chicago: University of Chicago Press, 1997 (?); D. Olson, N. Torrance: *Literacy and orality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Doświadczenie nauczycieli i dzieci, uczestniczących w „Projekcie 100” zrodziło potrzebę kontynuacji tego przedsięwzięcia. Pojawił się pomysł wydawania polskiej gazety filozoficznej, która koncepcyjnie nawiązuje do *Europejskiej Filozoficznej Gazety Dzieci „100”*. Gazeta nosi nazwę *Mazowieckiej Filozoficznej Gazety Dzieci „Filozofik”* i wydawana jest pod patronatem Stowarzyszenia Edukacji Filozoficznej „Phronesis”. W przedsięwzięciu tym uczestniczy sześć szkół partnerskich²⁶. Do tej pory ukazały się dwa numery „Filozofika”, w kwietniu i w czerwcu 2004 roku²⁷. Tematem wiodącym pierwszego numeru był sport, drugiego zaś tolerancja. Wybrany przez dzieci temat „sport” w pierwszej chwili wydaje się wybitnie niefilozoficzny. Dlatego temu numerowi gazety towarzyszyła broszura, stanowiąca rodzaj poradnika dla nauczycieli. Składają się na nią propozycje zajęć oraz komentarze filozoficzne, które mają pomóc nauczycielowi podjąć refleksję nad postawami i wartościami związanymi ze sportem²⁸.

Summary

The article presents a history of the educational project „100 - European Children Think Together” initiated by a group of pedagogs and philosophers engaged in Philosophy for Children (P4C) Program. In the article the program is shortly described. Knowledge about the manners of the project implementation gives an opportunity to realize how children from different European countries think together about important issues closed to everyone who feels responsible for both: own destiny and destiny of the community in which he or she exist.

²⁶ Są to następujące szkoły warszawskie: Społeczna Szkoła Podstawowa nr. 14 im. Dzieci Zjednoczonej Europy, Społeczna Szkoła Podstawowa nr 9 STO, Gimnazjum nr 4, Prywatna Szkoła Podstawowa nr 94 im. Lauder Morasha, Szkoła Podstawowa nr 28 oraz Szkoła Podstawowa nr 4 i Gimnazjum nr 4 im. Marynarki Wojennej RP w Wołominie. Zajęcia filozoficzne w poszczególnych szkołach partnerskich prowadzą nauczycielki: Martyna Siemaszko, Ewa Hryszkiewicz, Barbara Stepień, Jolanta Falkowska, Grażyna Kłudka, Bernadeta Obiębowska, Ewa Zaniewska, Elżbieta Lewkowicz. Całość działań koordynują: Bernadeta Obiębowska i Martyna Siemaszko.

²⁷ Wydanie pierwszego numeru *Filozofika* było możliwe dzięki finansowemu wsparciu Fundacji Centrum Edukacji Olimpijskiej, drugiego zaś dzięki pomocy ze strony Urzędu Miasta Stołecznego Warszawa.

²⁸ H. Diduszko, R. Piłat: *Myśli na podium*. Wyd. Stowarzyszenie Edukacji Filozoficznej „Phronesis” oraz Fundacja Centrum Edukacji Olimpijskiej. Warszawa 2004r.

DANIEL ŻUROMSKI

UMK. w Toruniu

POZNANIE JAKO KONWERSACJA. UWAGI KRYTYCZNE

Ewolucja świadomości u istot ludzkich jest nierozzerwalnie związana z użyciem metafor. Metafory nie są tylko marginalnymi ozdobnikami czy nawet przydatnymi modelami; są one - metafory przestrzeni, ruchu, widzenia - fundamentalnymi formami uświadamiania sobie przez nas naszej kondycji.

Iris Murdoch

Klasyczna już dziś książka Richarda Rorty'ego *Filozofia a zwierciadło natury* wzbudziła i nadal wzbudza wiele kontrowersji, ponieważ głosi się tam tezę, iż projekt filozofii, mający swoje źródła w filozofii Kartezjusza, przybierający dojrzałą formę w filozofii transcendentalnej Kanta, a współcześnie rozwijany w fenomenologii i w pewnych odłamach filozofii analitycznej, jest przygodny i arbitralny. Niniejszy artykuł jest próbą, po pierwsze, ukazania strategii Rorty'ego, która doprowadza go do powyższego wniosku oraz, po drugie, krytycznego zbadania jego głównej tezy, według której adekwatnym modelem poznania nie jest model „konfrontacji”, lecz model „konwersacji”. Rozważana jest tu również perspektywa, w której oba te modele poznania nie wykluczają się, ale stanowią dwa równie istotne aspekty poznania.

Choć Rorty, zarówno w książce *Filozofia a zwierciadło natury*, jak i w swych innych pracach poświęca wiele miejsca problemowi umysł-ciało oraz zagadnieniu samej filozofii, to niniejszy artykuł dotyczy głównie problematyki poznania, traktując te dwa pierwsze zagadnienia raczej marginalnie.

1. Filozofia jako terapia. Tak oto autor *Filozofia a zwierciadło natury*, w ogólny sposób, określa charakter swego przedsięwzięcia „Ta książka [...] jest raczej terapeutyczna niż konstruktywna” [Rorty 1994, s. 12]. Zaś celem jego jest: „Podkopanie wiary czytelnika w «umysł» jako coś, o czym należy urobić sobie «filozoficzną» opinię, w „poznanie” jako coś, czego teoria powinna istnieć, oraz w «filozofię» jak pojmowano ją od czasów Kanta” [Rorty 1994, s. 14],

Tak więc, celem Rorty'ego jest terapeutyczne podejście do koncepcji umysłu, poznania oraz filozofii, tak, jak były one pojmowane w filozofii nowożytnej. Jednakże zanim zostanie wyjaśniona kwestia, co kryje się pod słowem „terapia” w przytoczonym cytacie, należy najpierw pokrótce omó-

wić, jak Rorty pojmuje umysł, poznanie i filozofię, oraz jak łączą się one, jego zdaniem, w jedną zwartą doktrynę.

Naczelnym zagadnieniem filozofii jest problem uprawomocnienia naszych roszczeń poznawczych, tj. w jaki sposób formułowane przez nas twierdzenia podnieść do rangi wiedzy. Wiedzę określa się jako zespół trafnych przedstawień rzeczywistości niezależnej od umysłu. Jak zatem dochodzi się do trafnych przedstawień? Odpowiedzią na to pytanie jest pewna koncepcja uzasadnienia. Polega ona na tym, że „do trafnych przedstawień dochodzi się odnajdując w umyśle szczególnie uprzywilejowany zespół, tak silnie narzucających się przedstawień, że niepodobna wątpić w ich trafność” [Rorty 1994, s. 148]. Odkrycie tych przedstawień jest zarazem dotarciem do podstaw poznania, zaś dziedziną badania epistemologii (teorii poznania, która stanowi jądro filozofii i której celem jest zbudowanie ogólnej teorii przedstawień) jest umysł ludzki pojęty jako „przestrzeń wewnętrzna”, zawierająca trafne i nietrafne przedstawienia. Tak więc, zagadnienie poznania sprowadza się do opisu procesów psychicznych (czynności „myślenia”, „przedstawiania”), które, z uwagi na uprzywilejowane przedstawienia, umożliwiają wiedzę. Ten uprzywilejowany zespół przedstawień „[...] ma być fundamentem całego poznania, a dyscyplina nań naprowadzająca - teoria poznania stanowić ma fundament kultury [...]. Filozofia-jako-epistemologia ma być poszukiwaniem niezmiennych ram, w których muszą się mieścić poznanie, życie i kultura - struktur nałożonych na nie przez uprzywilejowane przedstawienia, które ona nakłada” [Rorty 1994, s. 148].

W powyższym opisie łatwo się zorientować, co stanowi cel ataku Rorty’ego, jest nim mianowicie fundacjonalistyczna koncepcja uzasadniania, gwarantująca prawdziwość przedstawień. Owa prawdziwość pojęta jest korespondencyjnie, tzn. jako zgodność przedstawienia z rzeczywistością. Te dwie teorie razem wzięte wspierają, zdaniem Rorty’ego, koncepcję filozofii, która rości sobie pretensję do zajęcia centralnego miejsca w kulturze, miejsca arbitra, który ocenia roszczenia poznawcze pozostałych dziedzin kultury (np. religii, nauki, sztuki, polityki), gdyż postrzega je jako ogół takich roszczeń. Ów arbiter czyni to na podstawie tego, że zna naturę i podstawy poznania; wiedzę tę uzyskuje, badając naturę podmiotu ludzkiego jako podmiotu poznania i relacji, w jakich pozostaje on do rzeczywistości odeń niezależnej. Tak rozumiana filozofia jest odrębną od nauki „filozofią pierwszą”, gdyż zarówno nauce jak i innym dziedzinom kultury „dostarcza podstaw”; relacje zaś, w jakich różne dziedziny kultury sytuują się do owych podstaw poznania, rozstrzygają, które z jej obszarów są poznawcze (również: obiektywne, racjonalne), a które nie (gdyż ich roszczenia poznawcze są bezzasadne).

Metafilozoficzne hasło „filozofii jako terapii” ma swe źródło w drugiej filozofii Ludwiga Wittgensteina, jednego - zdaniem Rorty’ego - obok Hei-

deggera i Dewey'a, z „trzech najważniejszych filozofów naszego wieku” [Rorty 1994, s. 11]. W myśl tego stanowiska problemy filozoficzne nie są problemami „rzeczywistymi” (tj. takimi, które mają naturalne rozwiązanie i wymagają zajęcia postawy konstruktywnej), lecz tylko „językowymi”, powszechnymi wskutek „niewłaściwego” użycia języka; są niczym choroba umysłu, natomiast rola filozofa sprowadza się do roli terapeuty, który z tych problemów leczy, a nie rozwiązuje. Tak oto ujmuje rzecz Rorty: „[...] «problem filozoficzny» jest wytworem nieświadomych założeń wrośniętych w język, w którym ten problem się formułuje - założeń, które należało postawić pod znakiem zapytania, zanim sam problem został wzięty poważnie” [Rorty 1994, s. 7].

Jednakże wspomniana koncepcja Wittgensteina nie wyczerpuje założeń postawy metafizycznej R. Rorty'ego. Filozof ten, inspirowany późnymi ideami filozoficznymi zarówno Heideggera i Dewey'a, w oryginalny sposób nadaje jej treść bogatszą. Dwie cechy należy dodać do owego „terapeutycznego przedsięwzięcia”. Po pierwsze, że uchwycenie „nieświadomych założeń wrośniętych w język” winno być uzupełnione o „myślenie świadome historycznie” [Rorty 1994, s. 11]; tj. o przeświadczenie, że, „wieczne problemy filozoficzne” mają swe źródła historyczne. Słowem, ujęcie owych założeń, domaga się szerszego kontekstu (w obszarze którego mieścić się będzie historia filozofii, czy szerzej: kultury). Kontekst taki pozwoli ukazać genezę, uwarunkowania i dalszy rozwój danej problematyki filozoficznej w perspektywie historycznego jej rozwoju. Tak więc w dziele Rorty'ego obok konstruktywnych argumentów przeciwko pewnym teoriom umysłu, poznania i filozofii, została przedstawiona również ich historyczna analiza. Celem takiej strategii jest zdystansowanie się do tradycji filozoficznej poruszanych w niej zagadnień, jak i założeń, na jakich się opierają - oraz ich ocena. Jest to kluczowy moment w Rorty'ego koncepcji filozofii jako terapii, gdyż owo „zdystansowanie się” polega na ukazaniu historycznej przygodności danego projektu filozoficznego.

Następną cechą metafizycznego stanowiska Rorty'ego jest to, iż problematykę filozoficzną, jak również samą filozofię, rozpatruje on nie tylko z językowego i historycznego punktu widzenia, ale i społecznego. Ponieważ sądzi on, że zrozumienie historycznego aspektu powstania problemów filozoficznych, wymaga zrozumienia tego, jak kultura Zachodu została przez nie opanowana. Oryginalności ujęcia Rorty'ego można dopatrywać się m.in. w tym, że filozofię rozpatruje on jako jedną z aktywności kulturowych, jedną z dziedzin kultury, wskazując na jej relacje do innych dziedzin (np. religii, nauki, polityki), jak i na jej roszczenia wysuwane w stosunku do tych pozostałych obszarów kultury. Rorty, czerpiąc inspirację z pragmatyzmu, a w szczególności z pragmatyzmu J. Dewey'a, swą krytykę tradycyjnej problematyki

filozoficznej tworzy na podstawie „wizji nowego społeczeństwa” [Rorty 1994, s. 17], które, uwolniwszy się od tradycyjnego słownika problematyki filozoficznej, pozostawiło też za sobą założenia i problemy, do których ów słownik zobowiązywał. W tym sensie filozofia Richarda Rorty’ego może być przedstawiana jako krytyka kultury.

2. Projekt: Filozofia-jako-epistemologia. Rorty, aby ukazać przygodność tradycyjnego projektu filozoficznego, filozofii-jako-epistemologii, przedstawia historię jego rozwoju, poczynając od Kartezjusza, przez Kanta, aż po neokantystów w XIX wieku. Główną tezę, jaką będzie chciał uzasadnić, jest, że „[...] przeświadczenie o «problematyczności» poznania, a co za tym idzie o potrzebie jego «teorii», jest następstwem pojmowania wiedzy jako nagromadzenia przedstawień - takiego poglądu na wiedzę, który, jak wywodziłem, jest wytworem siedemnastego wieku. Morał jaki stąd wynika, to że jeśli ten sposób myślenia jest arbitralny, arbitralna jest też epistemologia, a także tak rozumiana filozofia, jak rozumie ona siebie od połowy ubiegłego stulecia” [Rorty 1994, s. 125]. Aby ukazać historię rozwoju epistemologii, należy wskazać na idee, które były konstytutywne dla jej powstania. W wielkim uproszczeniu można to ująć w następujący sposób.

Zdaniem Rorty’go, „Kartezjański wynalazek umysłu” dał podstawę do dokonania się na terenie filozofii „przewrotu epistemologicznego”. Kartezjusza koncepcja umysłu zdefiniowana została w terminach epistemicznych, jako to, co dane w sposób bezpośredni (Rorty zauważa, że owa cecha, określająca to, co mentalne, generuje *quasi*-percepcyjną metaforę Oka Umysłu, dokonującego przeglądu wewnętrznych przedstawień umysłu), gdzie kryterium bezpośredniości jest niepowątpiewalność, niekorygowalność poznania (definicja taka obejmuje zarówno przekonania, myśli, jak i czyste odczucia, jak np. ból, i umożliwiła pojęcie przedstawienia wewnętrznego) [Rorty 1994, s. 57 i 66]. Tak wyodrębniona „przestrzeń wewnętrzna”, dzięki Kartezjańskiemu metodycznemu wątpieniu, dała początek problemowi sceptycyzmu epistemologicznego, tj. problemowi, jak i czy w ogóle można uzyskać wiedzę (trafne przedstawienia) o świecie niezależnym od umysłu. Odpowiedź na to pytanie wymagała dyscypliny teoretycznej, epistemologii (obejmującej ogólną teorię przedstawień), która będzie mogła stawić czoło temu zagadnieniu.

Jednakże, zdaniem Rorty’ego, umysł Kartezjański nie jest warunkiem dostatecznym powstania epistemologii, ponieważ nie powstałaby ona, gdyby nie „pomieszczenie mechanistycznego opisu działań umysłu z «ugruntowaniem» ludzkich roszczeń poznawczych” [Rorty 1994, s. 129] albo inaczej: pomieszczenia przyczynowego opisu nabywania przekonań z ich uzasadnianiem, pomieszczenia, za które Rorty obwinia Locke’a. Dzięki temu ostatniemu powstał projekt epistemologii, jako próby „pogłębienia wiedzy o tym, co

można i jak można ulepszyć to poznanie dzięki badaniu sposobu działania umysłu” [Rorty 1994, s. 126]. Za W. Sellarsem, Rorty uważa, że jest to „błąd naturalistyczny” (tego samego rodzaju, co błąd naturalistyczny w etyce, o którym mówił G. Moore), czyli próba sprowadzenia faktów epistemicznych (tego, co normatywne) do faktów nieepistemicznych (tego, co opisowe). Przyczyny tego błędu Rorty widzi w tym, iż zarówno Locke, jak i myśliciele siedemnastowieczni, nie pojmowali wiedzy jako prawdziwego, uzasadnionego przekonania, jako tzw. wiedzy, „że”, która ma charakter propozycjonalny i opisywana jest jako relacja podmiotu do sądu (*proposition*). Sądziли natomiast, że pierwotną, w stosunku do tak pojętej wiedzy, jest wiedza „o”, opisywana jako relacja zachodząca pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Tezę powyższą Rorty przypisuje w szczególności Locke’owi, który użył metafory tabliczki woskowej, gdzie przedmioty odciskają impresje (pojęte jako przedstawienia rzeczywistości zewnętrznej wobec umysłu, którego koncepcję Locke przejął po Kartezjuszu), przy czym samo „posiadanie impresji” uważał Locke za poznanie, nie zaś tylko za przyczynę poznania. Źródłem owego „błędu naturalistycznego”, twierdzi Rorty, jest to, że „wybór percepcji zmysłowej jako modelu, a w szczególności wybór metaforyki naoczności, skłonił tak Arystotelesa, jak i Locke’a do próby redukcji wiedzy, «że» - prawdziwych i uzasadnionych przekonań wyrażonych w sądach - do wiedzy «o» pojętej jako «posiadanie w umyśle»” [Rorty 1994, s. 133].

Jednak dopiero w filozofii transcendentальной Kanta (która wymagała akceptacji zarówno Kartezjańskiej koncepcji umysłu, jak i Locke’owskiej idei poznania), epistemologia uzyskała swój ostateczny i dojrzały kształt. Kant, zdaniem Rorty’ego, poprzez koncepcję poznania jako złożenia dwu rodzajów przedstawień (danych naoczności i pojęć) wzniósł projekt teorii poznania na poziom aprioryczny, wskazując, że „aprioryczne poznanie przedmiotów możliwe jest tylko wtedy, gdy są one przez nas «konstruowane»” [Rorty 1994, s. 126]. Tym samym epistemologia stała się badaniem wszelkiego możliwego poznania, a za fundament poznania uznano Kantowskie dane naoczności i pojęcia, które wyznaczały dystynkcje na prawdy konieczne i przygodne. Choć Kant był w pół drogi od przekroczenia idei poznania opartej na modelu percepcyjnym, dzięki temu, że w centrum poznania umieścił sądy, to jednak „kościec jego ujęcia stanowią ciągle metafory przyczynowe «konstruowanie», «wytwarzanie», «kształtowanie», «syntetyzowanie» i im podobne” [Rorty 1994, s. 146].

Zdaniem Rorty’ego, wyżej opisany projekt epistemologii jest arbitralny, ponieważ główny jego rdzeń stanowi analogia poznania (jako trafnego przedstawiania) i percepcji. Istota owej analogi „polega na utożsamieniu poznania prawdziwości sądu z przyczynowym oddziaływaniem pewnego przedmiotu. To przedmiot sądu narzuca prawdziwość o sobie. Idea «prawdy koniecznej»

jest właśnie ideą sądu, w który wierzymy dlatego, że «presja» przedmiotu jest nie do odparcia» [Rorty 1994, s. 143], To, że idea prawdy koniecznej, czyli podstaw poznania, jest wyjaśniana za pomocą modelu percepcyjnego, nie jest dane, zdaniem Rorty'ego, przed wszelką analizą. Idea poznania jako trafnego przedstawiania, jako konfrontacji podmiotu z przedmiotem, jest zatem wyborem dowolnych metafor, które w sposób arbitralny wybrano jako model poznania. Według Rorty'ego, zniewalająca dla tradycyjnej epistemologii była koncepcja umysłu jako Zwierciadła Natury, czyli „przestrzeni wewnętrznej”, która dzięki pewnego rodzaju aktom poznawczym (tj. koncepcji aktów poznawczych wzorowanych na modelu percepcyjnym), trafnie przedstawia rzeczywistość. Zdaniem Rorty'go, zarówno koncepcja umysłu jako Zwierciadła Natury, jak i koncepcja poznania jako trafnego przedstawiania nawzajem do siebie prowadzą.

Jednakże teza Rorty'ego o przygodności i arbitralności projektu filozofii-jako-epistemologii domaga się uzupełnienia, a zwłaszcza pełnej eksplikacji wymaga to, jak ową „arbitralność” się tu pojmuje. Otóż koncepcja poznania jako trafnego przedstawienia i idea podstaw poznania są arbitralne w tym sensie, że gdyby jako modelu poznania nie wybrano właśnie metafory percepcyjnej (metafory „konfrontacji podmiotu z przedmiotem”), a zamiast niej, założmy, metaforę inną, wówczas projekt filozofii-jako-epistemologii - w centrum której znajduje się ogólna teoria przedstawień - mogłby w ogóle nie powstać. W szczególności gdyby ową inną metaforą nie była metafora konfrontacji, ale metafora konwersacji generująca taką koncepcję poznania, na gruncie której pytania, problemy i zagadnienia powstałe w ramach tej pierwszej - straciłyby sens lub w ogóle mogłyby nie powstać. Tak więc, zdaniem Rorty'go, stoimy przed wyborem pomiędzy dwoma różnymi ujęciami poznania, opartymi na dwóch różnych metaforach: konwersacji lub konfrontacji. Aby w pełni przedstawić przeciwstawność tych dwóch koncepcji poznania, należy omówić ujęcie poznania oparte na metaforze konwersacji - ujęcie, które jest stanowiskiem Rorty'ego, a które określa on mianem behawioryzmu epistemologicznego.

3. Behawioryzm epistemologiczny. Centralnym rozdziałem książki *Filozofia a zwierciadło natury* jest rozdział IV zatytułowany *Przedstawienia uprzywilejowane*. Przedstawia on krytykę „Kantowskiego dziedzictwa” filozofii analitycznej, o której twierdzi się tam, że „[...] gałąź filozofii wywodząca się od Russella i Fregego jest [...] po prostu jeszcze jednym wysiłkiem wyniesienia filozofii na piedestał, na którym chciał ją postawić Kant - z wyżyn osadzałaby inne dziedziny kultury na podstawie jej tylko właściwego poznania ich «podstaw»». Filozofia «analityczna» jest jeszcze jedną odmianą filozofii Karnowskiej wyróżnia się ona pizede wszystkim lingwistycznym raczej niż mentalistycznym pojmowaniem przedstawień, uznaniem filozofii

języka, a nie «krytyki transcendentalnej» lub psychologii za dyscyplinę odslaniającą «podstawy poznania,» [...] filozofia analityczna nadal poświęca się konstruowaniu stałych, neutralnych zasad wszelkiego badania, a zatem kośćca całej kultury» [Rorty 1994, s. 13]. Jednakże, co należy podkreślić, wspomniana krytyka ma charakter „krytyki wewnętrznej”, co oznacza, że została ona wypracowana w obrębie filozofii analitycznej, a swój najpełniejszy wyraz uzyskała w pracach W. V. Quine’a i W. Sellarsa [Rorty 1994, s. 143],

Główną tezę Rorty’ego jest to, że idea teorii poznania jako dyscypliny odrębnej od psychologii, wymaga Karnowskiej koncepcji poznania, jako złożenia pojęć i danych naocznych (uprzywilejowanych przedstawień), co, zdaniem Rorty’ego, jest równoważne twierdzeniu, że „gdybyśmy nie dysponowali rozróżnieniem «danych» i tego, co «dodane przez umysł», lub tego, co «przypadkowe» (bo powstałe pod wpływem danych) i tego, co «konieczne» (bo całkowicie «wewnętrzne» wobec umysłu i pod jego kontrolą), to nie wiedzielibyśmy, co uważać za «racjonalną rekonstrukcję» poznania. Nie wiedzielibyśmy, jak określić cel i metodę epistemologii” [Rorty 1994, s. 152],

Do filozofii analitycznej owe dwa rodzaje przedstawień uprzywilejowanych (tj. pojęć i danych naoczności) przeniknęły w postaci dwu idei: a) wprowadzonej m.in. przez Bertranda Russella idei poznania dzięki bezpośredniemu uświadomieniu (*knowledge by acquaintance*), przeciwstawionej poznaniu przez opis (*knowledge by description*); oraz b) wprowadzonej m.in. przez Koło Wiedeńskie i Russella, koncepcji prawdziwości na mocy znaczenia i prawdziwości na mocy doświadczenia. Obie te idee wspierają koncepcję fundamentu wiedzy i fundacjonalistyczną koncepcję uzasadniania, w myśl której sądy uzasadnia się wyprowadzając je, za pomocą akceptowalnych i dających się obiektywnie ocenić procedur inferencyjnych, z innych sądów. Jednakże, pod groźbą nieskończonego regresu lub/i błędnego koła w uzasadnianiu, postuluje się istnienie sądów, które są zarazem uzasadnione i nieinferencyjne w tym znaczeniu, że nie są one wywiedzione z innych sądów i że do ich uzasadnienia nie wymagana jest inna wiedza dodatkowa (czy to w postaci sądów ogólnych, czy szczegółowych). Są to zwykle stwierdzenia wypowiedziane w pierwszej osobie liczby pojedynczej czasu teraźniejszego (np. widzę teraz, że pada) - to tzw. stwierdzenia sprawozdawcze. Ich status jako twierdzeń uzasadnionych wyjaśnia się przez odniesienie do szczególnego typu przedmiotów (uprzywilejowanych przedstawień), które są dane dzięki bezpośredniemu uświadomieniu. Takie stwierdzenia stanowią, według tego poglądu, fundament wiedzy empirycznej.

Opisaną właśnie w skrócie koncepcję uzasadniania Rorty określa jako redukcjonistyczną i atomistyczną. Swoją atak na przedstawienia uprzywilejowane przeprowadza odwołując się do Sellarsa krytyki tzw. Mitu tego, co dane, oraz Quine’a krytyki dotyczącej dychotomii zdań analitycznych i zdań

syntetycznych. Zdaniem Rorty'ego krytyki obu tych filozofów można połączyć w jedną ogólniejszą koncepcję. Uważa on, że zarówno Quine'a behawiorystyczne podejście do znaczenia, jak i Sellarsa behawiorystyczne podejście do Mitu tego, co dane, umożliwia ogólniejsze stanowisko behawiorystycznego podejścia do problemu poznania stanowisko behawioizmu epistemologicznego. Wspólną cechą koncepcji Quine'a i Sellarsa jest to, że „obydwaj wysuwają behawiorystyczne zastrzeżenia wobec przywileju epistemicznego, który empiryzm logiczny przyznawał określonym stwierdzeniom, *qua* wypowiedziom sprawozdawczym o przedstawieniach uprzywilejowanych” [Rorty 1994, s. 156]. Wspomniane zastrzeżenia mają następującą postać:

„Quine pyta, w jaki sposób antropolog wśród zdań, które tubylcy nieodmiennie i szczerze uznają, wyróżnić ma z jednej strony przypadkowe truizmy empiryczne, a z drugiej konieczne prawdy językowe. Sellars pyta, w jaki sposób wiarygodność wypowiedzi sprawozdawczej w pierwszej osobie np. o tym, jaką jakąś rzecz się wydaje, o bólach, od których ktoś cierpi i o myślach przepływających przez umysł różni się od wiarygodności wypowiedzi specjalistów np. o stresie psychicznym, o zachowaniu godowym ptaków czy o barwach przedmiotów fizycznych” [Rorty 1994, s. 156].

Rorty uważa, że te dwa zagadnienia można uogólnić do następującego pytania: skąd wiemy, które stwierdzenia należy przyjąć jako uzasadnione, a dla innych trzeba szukać dalszych potwierdzeń? Zauważa on, że w stosunku do zdań analitycznych, zdaje się, że tubylcom wystarczy wiedzieć, które ze zdań są niekwestionowalnie prawdziwe, zaś w przypadku pytania Sellarsa wystarczy nam przekonanie, że nie ma lepszego źródła wiedzy o stanach wewnętrznych niż pierwszoosobowe sprawozdania z nich (jak np. teraz czuję ból) [Rorty 1994, s. 156]. Innymi słowy, że przywilej epistemiczny przypisywany pewnym stwierdzeniom można wyjaśnić nie tylko poprzez postulowanie pewnego rodzaju bytów, do których podmiot ma bezpośredni dostęp poznawczy, ale również poprzez odwołanie się do statusu epistemicznego, jaki dane społeczeństwo tym stwierdzeniom przyznaje. Możliwość takiego wyjaśnienia, zdaniem Rorty'ego, pociąga za sobą to, że „jeśli stwierdzenia są uzasadniane społecznie, a nie pizez wzgląd na przedstawienia wewnętrzne, których są wyrazem, to usiłowanie wyodrębnienia przedstawień *uprzywilejowanych* prowadzi donikąd” [Rorty 1994, s. 157]. Jest to sedno behawioizmu epistemologicznego, poglądu, zgodnie z którym wyjaśnienie racjonalności i autorytetu epistemicznego dokonuje się przez odwołanie do tego, co pozwoli nam powiedzieć dane społeczeństwo, a nie odwrotnie [Rorty 1994, s. 157].

Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowych kwestii, dotyczących behawioizmu epistemologicznego, warto poczynić tutaj kilka uwag o charakterze ogólnym. Otóż, aby uchwycić sens i znaczenie owego behawioryz-

mu, należy go rozpatrywać na tle (i jako konsekwencje) wyżej zreferowanych poglądów. Przede wszystkim stanowisko Rorty'ego nie jest próbą odpowiedzi na pytania, postawione przez tradycyjną (nowożytną) epistemologię w takim sensie, w jakim odpowiedzią na takie pytania mógłby być np. sceptycyzm, agnostycyzm lub idealizm. Nie jest ono również poglądem na źródła, naturę i granicę poznania, ani teorią, która miałaby wyjaśnić np. jak w ogóle możliwe jest poznanie, czy też, co stanowi istotę prawdy. Jest natomiast poglądem, zgodnie z którym „filozofia, co się tyczy poznania i prawdy nie ma nic więcej do zaoferowania niż zdrowy rozsądek (współ z biologią, historią itd.)” [Rorty 1994, s. 158]. Innymi słowy i rzecz wyrażając bardziej w duchu terapeutycznej postawy Rorty'ego - behawioryzm epistemologiczny nie jest odpowiedzią na żadne z postawionych wyżej pytań, gdyż właśnie te zagadnienia stawia on pod znakiem zapytania, a raczej mocniej - jest próbą spojrzenia na „problem poznania” w taki sposób, w świetle którego owe pytania tracą sens, zaś próby odpowiedzi na nie są skazane na niepowodzenie¹. Zdaniem Rorty'ego powyższe pytania o tyle mają sens, o ile zostały postawione w obrębie epistemologii, ta zaś, przypomnijmy, oparta jest na następujących założeniach: (i) koncepcji umysłu jako Zwierciadła Natury (jako „przestrzeni wew- nętrznej”, w której „znajdują się” przedstawienia), tj. odrębnej sfery bytowej, która stanowi dziedzinę swoistego (gdyż pierwotnego w stosunku do wyników badań nauk szczegółowych) badania nauki o poznaniu; (ii) „błędzie Locke'a” (tj. pomieszaniu uzasadniania z wyjaśnianiem), czyli założeniu, że badanie procesów psychicznych zachodzących w umyśle pojmowanym zgodnie z założeniem (i) oraz przyczynowy opis nabywania przedstawień, pomogą oszacować trafność przedstawień; (iii) idei poznania jako złożenia (syntezy) pojęć i danych naoczności, które stanowią fundament wszelkiej wiedzy.

U podstaw wszystkich tych założeń kryje się arbitralne i nieuzasadnione przekonanie, że modelem poznania jest percepcja zmysłowa, czyli metafora konfrontacji. Rorty sądzi, że jeśli przyjmiemy za model poznania metaforę konwersacji oraz poddamy redefinycji powyższe założenia, opisując je w terminach behawioryzmu epistemologicznego, to owe założenia oraz projekt filozofii-jako-epistemologii, który jest na nich oparty - stracą swą sugestywność. Jak ujmuje rzecz Rorty. „Jeśli pojmimy, że poznanie jest sprawą

¹ Powyższe twierdzenie nie oznacza, że oto R. Rorty obwieszcza koniec filozofii, co sam podkreślał: „Jeśli więc warunkiem neokantowskiej idei filozofii profesjonalnej jest ujęcie «umysłu» czy «języka» jako zwierciadła natury, to wydać się może, że behawioryzm epistemologiczny, który pociąga wszak odrzucenie metaforyki zwierciadła, pociąga też twierdzenie, że profesja taka nie może czy nie powinna istnieć. Byłby to jednak pochopny wniosek. Profesja nie musi umrzeć wraz ze śmiercią paradygmatu, który ją zrodził”. Dalej zaś czytamy: „Jakkolwiek rzecz się potoczy, nie ma żadnego niebezpieczeństwa «końca» filozofii. Ani Oświecenie nie stało się końcem religii, ani Impresjonizm końcem malarstwa” [Rorty 1994, s. 348-349].

praktyki i wymiany poglądów, a nie próbą odzwierciedlenia natury, to najpewniej przestaniemy odczuwać potrzebę jakiejś metapraktyki, która miała być krytyką wszelkich możliwych rodzajów praktyki społecznej” [Rorty 1994, s. 154]. Przedstawiona powyżej teza behawioryzmu epistemologicznego jest wymierzona głównie w założenie (iii), a poprzez pojęcie przedstawienia wewnętrznego - również w (i). Tak więc omówienia wymaga jeszcze stanowisko owego behawioryzmu do założenia (ii).

Przed wszystkim należy podkreślić, że tak pojęty behawioryzm nie jest, jak określa to Rorty, kwestią „metafizycznej oszczędności”, nie polega on na redukcjonistycznych analizach wyrażen typu „O wie, że p” lub „O nieinferencyjnie wie, że p” w samych terminach behawioralnych. Jest on natomiast rezygnacją z pewnego typu wyjaśnień, które poprzez wprowadzenie takich pojęć, jak „bezpośrednia znajomość” znaczenia” i „bezpośrednia znajomość zjawisk zmysłowych”, próbują ukazać nie tylko: 1. Wpływ środowiska na ludzi i formułowane przez nich wypowiedzi dotyczące ich otoczenia, ale i 2. Wiarygodność (autorytet epistemiczny) takich wypowiedzi.

Rorty nie ma nic przeciwko konstruowaniu wyjaśnień typu 1. Jego zdaniem można być behawiorystą epistemologicznym i witać „z zadowoleniem czyste odczucia, pojęcia *a priori*, idee wrodzone i cokolwiek innego, o ile postulowanie tego mogłoby okazać się pomocne w przyczynowym wyjaśnianiu zachowań ludzi. Nie można natomiast poznania tych «wewnętrznych» czy «abstrakcyjnych» bytów uważać za przesłankę, z której dopiero wywodzimy wiedzę o innych bytach i bez której ta wiedza byłaby «nieugruntowana»” [Rorty 1994, s. 159]. Behawioryzm w epistemologii jest rezygnacją z wyjaśnień typu 2. Jest kwestią tego „czy stwierdzeniom może przysługiwać wiarygodność na mocy relacji «bezpośredniej znajomości», zachodzącym pomiędzy twierdzącym a np. myślami, powszechnikami i sądami” [Rorty 1994, s. 159-60]. Choć Rorty odrzuca większość tradycyjnych dychotomii w dziedzinie poznania (jak choćby wspomniane wyżej dystynkcje: na to, co „dane” i to, co „dodane przez umysł” lub przypadkowe-konieczne), to u podstaw jego stanowiska tkwi dychotomia tego, co opisowe (np. wyjaśnianie, przyczynowanie) i tego, co normatywne (np. uzasadnianie, poznanie).

Rozróżnienie to jest wnioskiem z ataku Sellarsa na tzw. Mit tego, co dane, który w rozprawie *Empiryzm i filozofia umysłu* wykazał, że samo posiadanie wrażenia zmysłowego (paradygmatyczny przypadek tego, co dane), może być, co najwyżej, koniecznym, przyczynowym, lecz nie wystarczającym warunkiem poznania. Co więcej, samo posiadanie wrażenia zmysłowego nie jest faktem poznawczym, gdyż według Sellarsa „określenie jakiegoś przeżycia lub stanu jako poznawczego nie jest empiryczną deskrypcją tego przeżycia lub stanu; umieszcza się je w ten sposób w logicznej przestrzeni racji, uzasadniania i zdolności uzasadniania tego, co się mówi” [Rorty 1994, s. 166].

Owa „przestrzeń racji” zawsze wyrażona jest w jakimś języku, a, co za tym idzie, nie da się jej oddzielić od konkretnych praktyk społecznych. Ta ostatnia uwaga pozwala Rorty’emu na utożsamienie tego, co poznawcze z obszarem praktyk społecznych i zarazem pozwala na odrzucenie koncepcji poznania jako „posiadanie w umyśle”, gdyż dane empiryczne (czy to pojęte jako przeżycia percepcyjne, czy dane zmysłowe), o ile nie mają charakteru konceptualnego i propozycyjnego, nie odgrywają żadnej roli w uzasadnianiu przekonań, zaś każde uzasadnienie polega na ustaleniu relacji między sądami [Rorty 1994, s. 164]; toteż nasze relacje ze światem mają jedynie charakter przyczynowy, a systematyczne ujęcie owych relacji, choć umożliwia zrozumienie tego, jak nabywamy przekonania, to jednak nie mówi nic o tym, które z przekonań są uzasadnione.

Tak więc behawioryzm epistemologiczny nie jest żadną odmianą redukcjonizmu, rozgranicza on ściśle normatywną sferę poznawczą od opisowej sfery wyjaśniania. Tak rozumiany behawioryzm epistemologiczny, opisując podmiot ludzki w terminach behawioralnych oraz naturalizując pojęcie „ludzkiej natury poznania” (tj. odrzucając postulowanie „władz poznawczych”, które mogłyby pełnić uprawomocniającą rolę, docierając, dzięki różnego rodzaju aktom poznawczym, do podstaw poznania), umieszcza go tym samym w dziedzinie badań psychologii. Jednocześnie głosi on prymat i pierwotność społeczeństwa, praktyk społecznych w dziedzinie tego, co poznawcze. Podkreślenie owego prymatu praktyk społecznych, wraz z odrzuceniem idei fundamentu wiedzy jest, zgodnie z opisywanym stanowiskiem, równoważne z przyjęciem holizmu epistemologicznego, ponieważ „holizm wypływa z przeświadczenia, że uzasadnienie nie jest sprawą jakiejś szczególnej relacji między ideami (słowami) a przedmiotami, ale sprawą wymiany poglądów, rzeczą praktyki społecznej. Uzasadnienie konwersacyjne, że tak powiem, jest z natury rzeczy holistyczne” [Rorty 1994, s. 153]. Tak pojęty holizm oznacza, że o uzasadnieniu przekonań decyduje to, jakie zajmują one miejsce w społecznej sieci przekonań oraz, że w uzasadnianiu przekonań niepodobna wykroczyć poza ową sieć. W tej perspektywie krytykowany przez Rorty’ego projekt filozofii-jako-epistemologii był próbą uprawomocnienia, ugruntowania naszych obecnych praktyk społecznych w czymś, co wykracza poza te praktyki. Natomiast z punktu widzenia stanowiska Rorty’ego w uzasadnianiu przekonań możemy odwołać się tylko do naszych obecnych standardów uzasadniania, ucieleśnionych w naszych faktycznych praktykach społecznych, innymi słowy: „[...] niczego nie można uznać za uzasadnienie inaczej niż przez wzgląd na to, co już przyjęliśmy, i że nie ma sposobu wydostania się gdzieś poza nasze przekonania i język, skąd można by dostrzec jakiś inny sprawdzian niż spójność” [Rorty 1994, s. 160].

Zdaniem Rorty'ego, uzasadnienie ma charakter lokalny i kontekstowy, o którym nie da się powiedzieć nic ogólnego i informatywnego², z drugiej strony standardy uzasadniania obecne w naszych praktykach poznawczych ulegają zmianom w perspektywie historii, zaś konstruowanie teorii, która miałaby wyjaśnić i uprawomocnić wszelkie takie zmiany, wydaje się wręcz niemożliwa. Z tego też powodu, zdaniem amerykańskiego filozofa, nie powinniśmy budować teorii poznania. Nie oznacza to jednak, że nasze poznanie jest nieracjonalne, ponieważ brak mu podstaw, neutralnego gruntu, z którego można by oceniać nasze praktyki uzasadniania. Rorty z aprobatą cytuje Sellarsa, który twierdzi, że „racjonalność nauki nie na tym polega, że ma ona podstawy, ale na tym, że jest ona przedsięwzięciem samoregulującym się, w którym *jakiegokolwiek* twierdzenie, chociaż nie *wszystkie* na raz, można wystawić na próbę” [Rorty 1994, s. 162].

4. Komentarz krytyczny. W przedstawionym powyżej stanowisku Richarda Rorty'ego można wyróżnić przede wszystkim dwa aspekty: krytyczny i pozytywny. Ten pierwszy związany jest z atakiem na cały projekt epistemologii i próbą ukazania jego arbitralności i historycznej przygodności. Przy czym Rorty zakłada, że ów projekt jest tożsamy z fundacjonalizmem³ i że jego krytyka tez i założeń, na których jest on oparty, jest zarazem podważeniem samej idei epistemologii. Przeciwno tak pojętej epistemologii wysuwa on przede wszystkim dwa zarzuty: [1] U podstaw założeń tego projektu tkwi arbitralne przekonanie, iż adekwatnym modelem poznania są metafory percepcyjne (metafory konfrontacji). Arbitralność tego przekonania płynie między innymi stąd, że nie jest ono ani uzasadnione, ani dane przed wszelką analizą, toteż za percepcyjnym modelem poznania nie stoją żadne argumenty, jest on jedynie wynikiem wyboru. [2] Idea „teorii poznania” jako dyscypliny odrębnej od psychologii, wymaga koncepcji poznania, jako złożenia pojęć i danych naocznych (uprzywilejowanych przedstawień), które stanowią podstawy poznania. Podważenie tych uprzywilejowanych przedstawień jest zarazem podważeniem celu i sensu realizacji projektu epistemologii-

Natomiast wspomniany wyżej drugi aspekt stanowiska Rorty'ego jest pomyślany jako pozytywna odpowiedź na, odpowiednio, negatywne tezy 1 i 2. Ma ona następującą postać: [3] Jeżeli teza 1 jest słuszna, to jako model poznania można przyjąć inną metaforę, metaforę konwersacji. [4] Stanowisko w kwestii poznania wypracowane na bazie metafory konwersacji to behawioryzm epistemologiczny, którego główną tezą jest, że jedyne ograniczenia, jakim podlega poznanie mają charakter konwersacyjny oraz, że źródłem

² Na ten temat por. [Throop 1995, s. 352].

³ Założenie to jest podważane poprzez wskazanie na zbyt wąskie pojmowanie terminu epistemologia, por. [Throop 1995, s. 353].

racjonalności i wiarygodności epistemicznej jest społeczeństwo; wiedza jest uzasadnionym przekonaniem, uzasadnienie zaś jest zjawiskiem społecznym, kwestią praktyki społecznej, konwersacji. Konwersacja jest ostatecznym kontekstem, wewnątrz którego wiedza ma być rozpatrywana. Wspólnota jest źródłem wiarygodności epistemicznej, zaś wszystko, co nie jest kwestią praktyki społecznej nie pomaga w zrozumieniu wiedzy. Przyjęcie tego stanowiska jest zarazem odrzuceniem idei podstaw poznania oraz idei teorii poznania jako ogólnej teorii przedstawień, jest wreszcie odrzuceniem koncepcji filozofii, pojętej jako filozofii pierwszej, która odkrywa podstawy poznania i z uwagi na nie ocenia roszczenia poznawcze wszelkich dziedzin kultury.

Choć u życzliwych krytyków stanowiska Rorty'ego tezy 1 i 2 spotkały się raczej z uznaniem - współgrały one bowiem m.in. z Putnama krytyką realizmu metafizycznego oraz Quine'a krytyką „filozofii pierwszej”, przedstawionej w artykule *Epistemologia znaturalizowana*, wpisując się tym samym w antyfundacjonalistyczny nurt we współczesnej filozofii - to jednak głównym przedmiotem krytyki są tezy 3 i 4⁴, a najczęściej wysuwany w ich kierunku zarzut jest relatywizm. Ponieważ zarzut ten oraz stanowisko Rorty'ego wobec relatywizmu nie jest głównym przedmiotem niniejszych rozważań (jest nim natomiast pytanie o uzasadnienie przyjęcia lub odrzucenia danej metafory jako modelu poznania), poniższy komentarz będzie głównie dotyczył tezy 3 i częściowo tezy 4⁵.

Przede wszystkim nasuwa się pytanie o to, co stanowi rację za przyjęciem 3? Zdaje się, że A. Grobler ma rację, twierdząc, że przeciwstawiając sobie te dwie metafory (tj. 1 i 3), Rorty „wciąga czytelnika w pułapkę myślenia dwubiegunowego” [Grobler, 1995, s. 102]. Jeżeli przedstawiona w tym rozdziale interpretacja poglądów Rorty'ego jest trafna, to uważa on, że projekt filozofii-jako-epistemologii jest arbitralny i przygodny, gdyż koncepcja ta oparta jest na metaforach, których zastosowanie nie było poparte ani poprzedzone żadną analizą i badaniem, zaś Rorty'ego propozycja jest pomyślana tak, aby w jej ramach nie było możliwe odtworzenie tradycyjnych pytań epistemologii. Choć powiada on, że nasze praktyki uzasadniania rzadko przyjmują strategie uzasadniania opisane przez fundacjonalizm, to nie rozważa on alternatywnych ujęć, tj. innych niż metafory konfrontacji i konwersacji. Innymi słowy teza negatywna (1 i 2) Rorty'ego, nawet jeśli okazałaby się słuszną, nie musi pociągać za sobą przyjęcia tezy pozytywnej (3).

⁴ Jednym z tak rozumianych krytyków jest H. Putnam, por. [Putnam, 1992, s. 68]; jest on również głównym krytykiem stanowiska Rorty'ego, któremu zarzuca relatywizm kulturowy. Por. [Putnam 1998, s. 273].

⁵ Na temat racji i motywów odrzucenia relatywizmu przez Rorty'ego oraz przejścia na pozycję etnocentryzmu, por. [Szahaj 1996, s. 24-36],

Aby to wykazać, wystarczy zadać następujące pytanie: Czy możliwe jest takie stanowisko, które łączy w sobie oba te modele? - lub inaczej - Czy w ramach modelu konwersacji możliwe jest wygenerowanie konfrontacyjnego, reprezentacyjnego aspektu poznania? Zdaje się, że takie stanowisko można odnaleźć w pracach Roberta B. Brandoma, w szczególności w jego *Making It Explicit*. Ponieważ omówienie tejże pracy wykraczałoby znacznie poza ramy niniejszego artykułu, ograniczę się wyłącznie do kwestii najważniejszych dla omawianego tematu⁶. W głównej mierze będę chciał pokazać, że Brandoma koncepcja poznania jest oparta na metaforze konwersacji, jest pewną wersją pragmatyzmu Rorty'ego, a z drugiej strony nie jest odrzuceniem modelu konfrontacji.

Brandom przyjmuje tezę „pragmatyzmu wobec norm” czyli twierdzenia głoszącego, że „jakakolwiek normatywna kwestia dotycząca autorytetu epistemicznego [...] jest ostatecznie zrozumiała tylko w terminach praktyk społecznych” [Brandom 2000, s. 159]. Jednakże w przypadku Brandoma jest to dopiero, by tak rzec, punkt wyjścia teorii, nie zaś, jak to ma miejsce w koncepcji Rorty'ego, punkt dojścia. Sednem tego podejścia jest to, że w porządku eksplanacyjnym teorii wymiar reprezentacyjny pojęć i ich treści jest wyjaśniany za pomocą pojęcia inferencji, a raczej za pomocą pewnej struktury społecznych praktyk językowych. O ile dla Rorty'ego przyjęcie metafory konwersacji jako modelu poznania jest jednocześnie odrzuceniem metafory konfrontacji jako modelu poznania, w którym trafność twierdzeń czy sądów wykracza poza ograniczenia konwersacyjne, o tyle dla Brandoma model konwersacji nie wyklucza tego, że „nasze praktyki dyskursywne nie byłyby tym czym są, gdyby pozajęzykowe fakty były inne” [Brandom 1994, s. 331]. Innymi słowy, w ramach modelu poznania jako konwersacji możliwe jest takie pojęcie obiektywności, które z epistemologicznego punktu widzenia ma o wiele mocniejsze znaczenie niż konsensus, zgoda wspólnoty czy „ograniczenia konwersacyjne”.

Wniosek stąd jest następujący: Jeśli nawet argumenty Rorty'ego przeciwko koncepcji umysłu jako Zwierciadła Natury, projektowi filozofii-jako-epistemologii oraz idei podstaw poznania są trafne, to nie musimy wybierać pomiędzy metaforą konwersacji a metaforą konfrontacji, gdyż możliwe jest szersze ujęcie, w którym do pogodzenia są obie te metafory. Oryginalne, konstruktywne podejście Brandoma do zagadnienia poznania, w przeciwieństwie do terapeutycznej postawy Rorty'ego, jest próbą ukazania, że obie te metafory nie wykluczają się, ale przeciwnie: przedstawiają dwa różne aspekty poznania.

⁶ Omówienie zasadniczych tez koncepcji Roberta Brandoma czytelnik może odnaleźć w [Szubka 2(X)1].

BIBLIOGRAFIA

1. Brandom R., (1994), *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
2. Brandom R., (2000), *Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism*, w: Brandom R., (ed.): *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell, s. 156-183.
3. Grobler A., (1995), *Nie taki Rorty straszny, jak go malują*. „Kwartalnik Filozoficzny”, 23, z. 2, s. 99-110.
4. Putnam H., (1992), *Renewing Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
5. Putnam H., (1998), *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler. Warszawa.
6. Rorty R., (1994), *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka. Warszawa.
7. Rorty R., (1999), *Obiektywność, relatywizm i prawda: Pisma filozoficzne*. Tom 1, tłum. J. Margański. Warszawa.
8. Szahaj A., (1996), *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty' ego w kontekście sporu o postmodernizm*. Wrocław.
9. Szubka T., (2001), *Znaczenie, wnioskowanie, obiektywność. O inferencjalizmie Roberta Brandoma*. „Przegląd Filozoficzny -Nowa Seria”, 10, nr 3, s. 173-191.
10. Throop W., (1995), *Neopragmatyzm po piętnastu latach*, tłum. P. Gutowski, T. Szubka. w: A. Bronk (red.): *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*. Lublin, s. 347-373.

Summary

In his book *Philosophy and the Mirror of Nature* Richard Rorty claims that some project of philosophy or philosophy-as theory of knowledge, as he calls it, is optimal and contingent. In the first place, in the following article I try to show Rorty's strategy which leads him to that thesis. Secondly, I attempt to critically investigate his 'crucial premise' according to which the adequate model of knowledge is not a model of 'confrontation' but of 'conversation'. In the end I also consider a perspective in which both models do not rule out each other, but become two equally important aspects of knowledge.

LESZEK KOPCIUCH
UMCS w Lublinie

KRYTYKA RELATYWIZMU ETYCZNEGO U NICOLAIA HARTMANNA

W niniejszym tekście prezentuję argumenty, jakie przeciwko relatywizmowi etycznemu kieruje w swojej obiektywistycznej aksjologii Nicolai Hartmann (1882-1950). W jego rozumieniu, relatywizm cechują łącznie trzy momenty: (1) wartość nie istnieje niezależnie od podmiotu, lecz powstaje w wyniku jego uznania (wartościowania); (2) w konsekwencji, zmiana wartościowania to zmiana samych wartości; (3) podmiotowe akty wartościowania są dowolne. Krytyka takiego stanowiska pojawia się w *Ethik, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, *Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart*¹, *Vom Wesen sittlicher Forderungen* oraz kilku innych pomniejszych pracach. W dziełach tych Hartmann nie tylko akcentuje różne strony tych argumentów, lecz ponadto dokonuje ich modyfikacji. Ich uchwycenie oraz próba ich krytycznej analizy jest zadaniem tych rozważań.

Argument apriorycznego czucia wartości. Podobnie jak M. Scheier i D. von Hildebrand, Hartmann uznaje, że wartość jest dana pierwotnie na drodze czucia (*Wertgefühl*), mianowicie ujawnia się osobie w jej reakcjach emocjonalnych wobec określonych ludzkich zachowań: w zachwycie, aprobacie, podziwie, dezaprobatie, oburzeniu, wstręcie, wściekłości itd. Jeżeli w poznaniu wartości Hartmann wyróżnia trzy momenty (reakcja emocjonalna, uświadomienie sobie realnego przedmiotu reakcji, oraz uświadomienie sobie aksjologicznego kryterium reakcji), to czucie, źródło wiedzy o wartościach, jest pierwszym z nich. Spośród cech czucia, dla krytyki relatywizmu najważniejsze znaczenie posiada niezależność czucia od woli podmiotu. Stąd, mówi Hartmann, że czucie «przechwytuje» czy też «dopada» osobę. Szczególnie widać to w jego specyficznych formach: w wyrzutach sumienia, niskiej samoocenie, niezadowoleniu z siebie. W tym właśnie manifestuje się najwyraźniej obiektywny, niezależny od podmiotu charakter ujawniającej się w czuciu wartości, jest ona bowiem zasadą tej oceny i niezadowolenia. Dlatego czucie poświadcza receptywność podmiotu względem wartości i stanowi argument przeciwko relatywizmowi: „[...] gdyby czucie wartości było wobec wartości tak samo wolne jak wola, gdyby więc w swoich doznaniach mogło się opowiadać dowolnie za lub przeciw, wówczas nie mielibyśmy

¹ Polski przekład *Problem wartości w filozofii współczesnej*, w: W. Galewicz: V. Hartmann. Warszawa 1987, s. 299-308.

żadnej w ogóle wiedzy o dobru i złu. A to, co pojawiałoby się w życiu wnosząc pretensję do bycia taką wiedzą, byłoby samowolną konwencją”².

W oparciu o historycznie daną zmienność przekonań aksjologicznych rodzi się pytanie, czy takie czucie jest instancją pewną oraz jak można się przekonać o jego trafności? Problem ten ujawnia się naocznie, gdy dwie osoby nie czują tej samej wartości. Sytuacja ta może być dla Hartmanna bardzo kłopotliwa. Niezależność wartości od podmiotu uzasadniana jest w *Ethik* w oparciu o receptywność czucia. Jeśli ma być ono instancję rozstrzygającą, to musi być intersubiektywne, powszechne, niezmiennie i jednoznaczne. Spełnienie tych warunków kwestionują jednak fenomeny, na których opiera się relatywizm! Wydawałoby się zatem, że Hartmann nie może odwołać się do czucia, mimo że uznaje je za «podstawowy fakt etyki». Odmienne oceny nie są nieufundowane w czuciu, przeciwnie - ono jest dla nich oparciem. Ponadto każda moralność chce być słuszna i funduje siebie w «prawdziwym czuciu» wartości. Jakie jest stanowisko Hartmanna wobec takich wątpliwości? Aby to określić, należy uchwycić czucie wartości jako «podstawowy fakt etyki», a następnie odpowiedzieć na pytanie, czy przedstawia on spójną koncepcję czucia.

Sądzę bowiem, że pomimo tych wątpliwości, w porządku systematycznym, aprioryczne czucie stanowi u Hartmanna pierwszy moment w jego krytyce relatywizmu³. Przy czym trzeba pamiętać, że *explicite* Hartmann dokonuje tej krytyki odróżniając obowiązywanie i wartość, natomiast nie odwołuje się bezpośrednio do czucia. Wydaje się jednak, że ta dystynkcja jest już ufundowana w czuciu wartości. Ponadto można znaleźć wiele wypowiedzi Hartmanna o wyróżnionej roli czucia w krytykowaniu relatywizmu: „Czucie wartości w człowieku jest obwieszczeniem się bycia wartości w podmiocie, i to właśnie ich specyficznego, idealnego sposobu bycia”; „Nasuwa się tu samo przez się kontrpytanie, czy oczywistość pierwotnego oglądu wartości nie podlega także złudzeniu. Łatwy jest wniosek, że jeżeli istnieje złudzenie, to samoistość wartości staje się ponownie wątpliwa i ustępuje pola pewnemu relatywizmowi wartości”⁴.

Zasadniczo, czucie jako podstawowy fakt pojawia się w trakcie poszukiwania punktu wyjścia dla etyki. Hartmann uważa, że w ten sposób unika błędnego koła, które owocuje aporią poznania wartości. Zgodnie z nią, wiedzę o wartościach, którą chcieliśmy wyprowadzić z analizy fenomenu postępowania, należało już wcześniej założyć jako warunek dla doboru odpowiednich fenomenów. Skąd mogę wiedzieć, że analizuję czyn sprawie-

² N. Hartmann: *Vom Wesen sittlicher Forderungen*, w: *Kleinere Schriften*, Bd. I, Berlin 1955, s. 303.

³ Według Z. Zwolińskiego, krytyka ta skupia się na odróżnieniu samych wartości i ich obowiązywania (norm) oraz na wskazaniu obiektywnych i subiektywnych przyczyn zmienności obowiązywania (por. Z. Zwoliński: *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*. Warszawa 1974, s. 298-299).

⁴ N. Hartmann: *Ethik*, 4. Aufl., Berlin 1962, s. 121, 157.

dliwy, jeśli już uprzednio nie miałem wiedzy o sprawiedliwości? Błędne koło, jak sądzi Hartmann, nie pojawia się w wypadku czucia: bowiem z jednej strony, jako punkt wyjścia, stoi świadomość wartości, z drugiej, jako punkt dojścia same wartości⁵. Wbrew Hartmannowi wydaje się jednak, że takie rozwiązanie zawiera pewien mankament: musimy wcześniej wiedzieć, który z fenomenów czucia rodzi się z rzeczywistego kontaktu z wartością, by w oparciu o niego wnioskować o strukturze wartości. To oznacza, że wyłania się tu aporia analogiczna do wcześniejszej. Tym bardziej, że przedstawiciele różnych moralności wierzą, iż dysponują właściwym widzeniem wartości. W jaki zatem sposób, oponowałby relatywista, można traktować czucie jako fenomen podstawowy, skoro dana jest wielość aktów czucia?

Odpowiedź Hartmanna brzmi następująco. Taka sceptyczna argumentacja odbiera nadzieję na jakąkolwiek wiedzę o wartościach. Ponadto, rozstrzygnięcie która z możliwych form czucia wartości informuje o wartości, możliwe jest tylko wtedy, gdy dokonamy ich analizy, a więc jednak konieczne jest potraktowanie czucia jako punktu wyjściowego analizy⁶. Ale czy ma to oznaczać, że przyjęcie czucia wartości za punkt wyjścia nie przesądza jeszcze, że każde czucie informuje o autentycznych wartościach? Procedura ujmowania wartości musiałaby więc być następująca: po pierwsze, ujmujemy jako fenomen czucie wartości w jego różnych przejawach, a więc również takich, które się nawzajem wykluczają; po drugie, rozstrzygamy w jakiś sposób, który z przejawów czucia informuje rzeczywiście o wartościach. Już w tym miejscu możemy zauważyć, że przy takim rozwiązaniu kłopotliwe staje się uznanie tezy o emocjonalnym sposobie poznawania wartości, tezy, która jest dla Hartmanna, podobnie dla Schelera i Hildebranda, zasadnicza.

Sam Hartmann pisze tak: „Świadomość etyczna w tym sensie nie jest wprawdzie nigdy doskonała, i być może nigdy wolna od błędu w swoim zastosowaniu, tzn. w faktycznym wartościowaniu, którego użycza działaniom i postawom. Ale przecież zawsze jest to autentyczna świadomość wartości. I to wystarczy dla analizy fenomenu, aby w nim odkryć i określić pojęciowo etyczne struktury wartości”⁷. Fragment ten nie tłumaczy jednak stanowiska swego autora w sposób klarowny. Po pierwsze, zgodnie z nim, błąd nie tkwi w samym czuciu, lecz w jego zastosowaniu. Po drugie, nie wiadomo, co ma oznaczać ta «autentyczność» zawarta w czuciu. Czy idzie o autentyczność przeżycia, którego doznaje podmiot, czy o to, że podmiot w czuciu autentycznie ujmuje wartość? To dwie różne sprawy. Wreszcie, gdy zapytamy, jak można się przekonać o zasadności tego, co ujawnia się w czu-

⁵ Ibidem, s.58.

⁶ Por. ibidem, s. 60-62.

⁷ Ibidem, s. 59.

ciu wartości, to jako rozwiązanie pojawia się odwołanie się do filozoficzno-etycznej analizy czucia. Zachętą dla takiej odpowiedzi byłyby dodatkowo te fragmenty *Ethik*, w których mowa o różnicy między niejasną i nieprecyzyjną świadomością nieteoretyczną oraz świadomością filozoficzną: „Te wątpliwości zdradzają określoną niepewność poznania wobec fenomenu świadomości etycznej. Trzeba przyznać, że ta niepewność w pewnych granicach rzeczywiście istnieje. Ale tutaj nie chodzi o to, czy ona w ogóle istnieje, lecz o to, czy istnieje ona w sposób zasadniczy i nieunikniony. Dopiero wtedy, gdy w ogóle jest ona nieunikniona, gdy ludzkie zrozumienie jest wobec niej całkowicie bezsilne, położenie problemu staje się wątpliwe. [...]. Jest zawsze jako takie możliwe edukowanie spojrzenia na fenomen. I to edukowanie jest właśnie zadaniem etyków”⁸. Ale mimo wysiłków Hartmanna, okazuje się, że droga ta jest obciążona kłopotem, z którego miała wyprowadzić. Zachodzą tu bowiem dwie możliwości: albo analiza racjonalna rozstrzyga o treści powinności, albo też rozstrzyga czynnik nieracjonalny - czucie. Możliwość pierwsza jest u Hartmanna nie do przyjęcia. Ale też nie do przyjęcia jest możliwość druga, mimo, że sam Hartmann ją przyjmuje i opiera na niej teorię poznania aksjologicznego. W jaki bowiem sposób jedno czucie wartości może rozstrzygać o zasadności drugiego czucia? Hartmann stwierdza jednak *explicite*, że filozof wnosi własne czucie wartości jako instancję rozstrzygającą: „Kryterium tego, co prawdziwe i nieprawdziwe nie jest nic innego, jak ponownie sama źródłowa świadomość wartości. Również odkrywający filozof ją wnosi. Jest ona zawarta w jego badawczej pracy, tak jak zawarta jest w fenomenach świadomości etycznej, na których on bazuje. Możliwość wprowadzenia w błąd nie jest zatem tak wielka, jak mogłoby się zdawać na pierwszy rzut oka”⁹.

Wszystkie te wątpliwości wynikają z pewnej dwuznaczności, jaka występuje u Hartmanna w odniesieniu do omylności bądź nieomylności czucia. Z jednej strony, jest wiele fragmentów poświadczających, że czucie jest instancją niezawodną (wtedy rozbieżność jest zrozumiała tylko jako skutek «ślepoty»), ale z drugiej są wypowiedzi o możliwości zwodniczości czucia¹⁰, o czym, jak sądzę, świadczy odróżnienie świadomości potocznej i filozoficznej oraz obciążenie tej drugiej zadaniem edukowania pierwszej. Ponadto wydaje się, że Hartmann opiera się na wyróżnionym typie moralnych sytuacji, przy których realizowana lub naruszana w nich wartość jest powszechnie

⁸ Ibidem, s. 60-61.

⁹ Ibidem s. 60.

¹⁰ To moment wspólny dla Hartmanna, Schelera i Hildebranda. Widać to już w Schelera koncepcji resentymentu, czy też występującym u Schelera i Hildebranda odróżnieniu «błędu» w pośredniej świadomości aksjologicznej i «złudzenia» w świadomości bezpośredniej (czuciu). Na temat tego odróżnienia por. P. Orlik: *Fenomenologia świadomości aksjologicznej* (Max Scheier Dietrich von Hildebrand). Poznań 1995, s. 143-149, 155-156.

uznawana. Panuje zgoda, że odmówienie pomocy nieporadnej staruszce jest czymś nagannym, podobnie odmówienie wsparcia choremu przyjacielowi, kłamstwo w celu uzyskania materialnej korzyści, małżeńska zdrada, naruszenie okazanego nam zaufania itd. Właściwa trudność pojawia się dopiero wtedy, gdy opuścimy taki obszar etycznych oczywistości. Wiele fenomenów mogłaby tu dostarczyć współczesna bioetyka¹¹. Ale też jest jasne, że wszystkie te problemy pojawiłyby się również wtedy, gdyby Hartmann pozostawał konsekwentnie przy twierdzeniu, że czucie jest nieomyślne. Powstawałoby ponownie pytanie, kto ma je rzeczywiście. Fenomeny nie poświadczają przecież jednomyślności czucia, lecz jego rozbieżności.

Może jednak rozwiązanie tkwi w apriorycznym charakterze czucia. W *Ethik* występują bowiem zdania wiążące antyrelatywizm z poznaniem apriorycznym: „W ten więc sposób stają naprzeciw sobie przede wszystkim dwa kontradiktoryczne ujęcia: jedno absolutystyczne i apriorystyczne oraz drugie - relatywistyczne i historyczno-genetyczne”¹². Hartmann podejmuje pewne próby wskazania kryterium, które odróżnia aprioryzm poznawczy od aprioryzmu samowolnego. Jeśli istnieje takie kryterium, to istnieje też wyróżnik zasadnego czucia wartości i relatywizm jako teoria upada.

Treść ma zdaniem Hartmanna charakter aprioryczny wtedy, gdy nie można jej wyjaśnić albo w ogóle, albo też całkowicie poprzez wskazanie na przypadek jednostkowy. Jej pochodzenie nie przesądza jeszcze o jej poznawczym lub niepoznawczym charakterze: bowiem aprioryczna jest również fantazja i marzenie. Treść aprioryczna ma charakter poznawczy wtedy, gdy jest receptywna. Odróżnienie to może być jednak tylko postulatem, którego nie da się uzasadnić niczym innym, jak tylko lękiem przed destrukcyjnymi skutkami relatywizmu. Aby było inaczej, Hartmann musi podać sposób odróżnienia apriorycznego poznania od treści apriorycznych w ogóle. W *Ethik* taką funkcję pełni autentyczne czucie wartości. Jest ono przeżyciem, które «dopada» podmiot niezależnie od jego woli (np. w poczuciu winy lub wyrzucie sumienia). Nasze analizy wydobyły już jednak częściowo zawodność takiej podwaliny. Nieco odmienna perspektywa występuje we wcześniejszej od *Ethik* pracy *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Hartmann stwierdza tu, że poznanie to jest zarówno uprzywilejowane, jak i nieuprzywilejowane. Z jednej strony jest ono samodzielne, bo nie opiera się genetycznie na przedmiocie jednostkowym. Ale z drugiej, właśnie dlatego brak mu korygującego kryterium dwóch pni poznania: kontrolujących się instancji aposteriorycznej i apriorycznej. Szukając ich substytutu, Hartmann odróżnia intuicję stygmatyczną i konspektywną. Pierwsza chwytła cechy wyizolowa-

¹¹ Por. np. P. Singer: *Etyka praktyczna*, przeł. A. Sagan. Warszawa 2004, s. 135-169.

¹² N. Hartmann: *Ethik*, s. 20.

nego, jednostkowego przedmiotu, bez uwzględnienia zbioru przedmiotów, w obrębie którego on występuje. Druga kieruje się ku zbiorowi przedmiotów, pośród których istnieje przedmiot uchwycony stygmatycznie. Cechy przedmiotu uchwycone stygmatycznie próbuje się połączyć w harmonijny związek z cechami grupy przedmiotów, rozpoznanymi konspektywnie. Zgodność jest świadectwem prawdziwości uzyskanych rezultatów.

Czy takie kryterium da się zastosować również do wartości? „Jak się zdaje, w czystej świadomości wartości niewiele jest oglądu konspekty wnego, przynajmniej przy dzisiejszym rozumieniu jej fenomenu. Istnieją tu pewne roszczenia jedności, jak również pewne przeciwieństwa [...], spełniające rolę rządzących prawidłowości. Ale właściwą materialną różnorodność wartości można na danej jednostkowej wartości ujrzyć tylko stygmatycznie. Każdą szczególną wartość musi się niejako odrębnie poczuć. [...] Tak więc panuje tu pewna przypadkowość widzenia, która stosownie do równie przypadkowego stopnia rozwojowego spojrzenia aksjologicznego (*resp.* czucia wartości), daje węższe lub szersze pole widzenia”¹³. Wydaje się zatem, że z racji konkretności praktycznego życia, poznanie potoczne musi być stygmatyczne. Czy korygującą rolę konspekty wności spełnia zatem postawa filozoficzna? Hartmann jest świadomy trudności wyłaniających się przy przyjęciu takiej możliwości. Przede wszystkim brak jest całościowego systemu aksjologicznego. Może to mieć przyczynę w «młodości» etyki materialnej, wtedy zasadna byłaby nadzieja na przewycięzenie trudności wraz z postępem poznania. Ale jest też możliwa przeszkoda pryncypialna. Antynomie aksjologiczne wskazują, że wartości nie są sferą harmonijną, dlatego nawet ich całościowy ogląd nie stanowiłby czynnika korygującego treść ujętą stygmatycznie. Zgodność intuicji stygmatycznej i konspektywnej nie jest więc kryterium w poznaniu wartości: „Stosunek między intuicją stygmatyczną i intuicją konspektywną jest tu całkowicie zmieniony. Stygmatyczna jest prawie absolutna, konspektywna prawie wyeliminowana. [...] Musimy zatem niezwodniczość pozytywnego czucia wartości przyjąć tymczasowo jako fakt. To naturalnie nie wyklucza, że w późniejszym wydobywaniu treści wartości na światło świadomości, mogą się pojawić wszelkiego rodzaju przeoczenia i błędy. Ale nie są to już wtedy złudzenia intuicji, lecz złudzenia refleksji”¹⁴. Trzy momenty są w tych stwierdzeniach ważne. (1) Zamiast zestawienia danych dwóch intuicji, Hartmann powraca do preferencji jednej z nich. (2) Rola i pewność przysługująca czuciu zostaje stwierdzona w sposób skrajny. Jeżeli bowiem pojawia się błąd, to nie w samym czuciu, lecz w późniejszej, bazującej na nim refleksji. (3) Ciągłe pozostaje

¹³ N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 4. Aufl., Berlin 1949, s. 543.

¹⁴ *Ibidem*, s. 561.

niejasne, skąd można wiedzieć, że dysponuje się niezwodniczym czuciem wartości. Z odróżnienia konspektywności i stygmatyczności nie wyłania się więc owocne narzędzie do rozprawy z relatywizmem. Zawsze pozostaje możliwość, że ktoś sformułuje zarzut: twoje czucie wartości jest samowolne¹⁵. Sądzę, że kłopot Hartmanna z czuciem można ująć w formę antynomii: albo czucie jest niedyskutowalne, ale wtedy zasadne są podejrzenia co do jego ewentualnej samowolności; albo też jest dyskutowalne, dzięki czemu upada zarzut jego dowolności, ale niejasna staje się kwestia kryterium jego zasadności.

Wartościowość i obowiązywanie. Przy takich wyjaśnieniach staje się zrozumiałe, że Hartmann, aby przewyciężyć niebezpieczeństwo relatywizmu, musi zaproponować jakąś drogę okrężną, dowód nie wprost. Jako tego typu argumenty pojawiają się następujące tezy: (1) odróżnienie wartościowości od obowiązywania; (2) odróżnienie powinności idealnej, aktualnej i realnej; (3) koncepcja relacyjnego charakteru materii wartości; (4) «wędrowka» intuicji aksjologicznej; (5) ograniczona pojemność świadomości aksjologicznej; (6) teza o możliwości ślepoty wobec wartości; (7) odróżnienie świadomości potocznej i etycznej. Takim argumentom towarzyszy ponadto wydobywanie pewnych antropocentrycznych powodów, które decydują o swoistej «atrakcyjności» relatywizmu. W jasny sposób ujmując ją Hartmann w *Vom Wesen sittlicher Forderungen*: „[...] wartości są dla nas sporne, bo wysuwają wobec nas domagania. Sprzeciwiają się temu, co jest, lub temu, co się dzieje i domagają się, by było i działało inaczej. Domagają się od nas, abyśmy byli inni niż jesteśmy i abyśmy działali inaczej niż działamy ze skłonności. Na tym właśnie polega sens norm, nakazów, imperatywów: czegoś od nas chcą, czegoś domagają się, nakazują i zakazują, wysuwają roszczenia, wnoszą pretensję do autorytatywności [...]. Jest również oczywiste, że życie bez nich jest niemożliwe. Ale nie uzasadnia to jeszcze żadnej poszczególniej wartości, żadnego poszczególnego domagania, które nakazuje lub zakazuje tylko w określoności. Zawsze można sobie wyobrazić sytuację, że zastępujemy je jakimś innym”¹⁶.

Te nowe argumenty są w lepszym położeniu, bo są intersubiektywne. Pizy czym Hartmann nie formułuje ich w wyniku uświadomienia sobie słabości czucia. Jest on przekonany o jego mocnej wartości epistemologicznej. Argumenty te tylko uzupełniają argument czucia. Wydaje się, że pod względem systematycznym inaczej być nie może. Jeżeli mam odwołać się do

¹⁵ Problem ten nie dotyczy tylko Hartmanna. L. Kołakowski wskazuje, że jest to zasadniczy zarzut przeciwko Husserlowskiej intuicji fenomenologicznej (por. L. Kołakowski: *Husserl i poszukiwanie pewności*, przeł. P. Marciszek. Kraków 2003, s. 55-56. Kłopoty związane z aksjologiczną argumentacją poprzez czucie (intuicję) analizuje A. Niemczuk: *Trudności aksjologii teoretycznej*, w: *Rekonstrukcje filozoficzne. Człowiek, wartości, historia*, pod red. H. Jakuszko i in. Lublin 1999, s. 264-270).

¹⁶ N. Hartmann: *Vom Wesen sittlicher Forderungen*, s. 292.

ciasnoty świadomości aksjologicznej, to muszę być przekonany o niezależnym od świadomości istnieniu wartości. Ograniczoną pojemność tej świadomości mogę bowiem stwierdzić tylko wtedy, gdy wartości istnieją, mimo że nie zostały uświadomione, zaś dla tezy o samoistności wartości kluczową rolę odgrywa u Hartmanna czucie¹⁷.

Pierwszym krokiem jest odróżnienie wartościowości i jej obowiązywania (*Geltung*). Wartościowość stanowi aksjologiczną stronę wartości, obowiązywanie jest aktualnością danej wartości dla określonej realnej sytuacji oraz określonego realnego podmiotu. Pojawia się ono tylko wtedy, gdy realna sytuacja i znajdująca się w niej osoba spełniają określone warunki (o tych warunkach traktują subiektywne i obiektywne przyczyny zmienności obowiązywania). Dzięki temu wartość może zachowywać swoje idealne istnienie (idealną powinność bycia), niezależnie od realnych sytuacji i postępowania osób: „Coś absurdalnego jest w uznaniu, że wartość tylko o tyle być powinna, o ile jej materia jest irrealna. To, że człowiek «powinien» być słowny, lojalny, godny zaufania, to coś, co nie zostaje zniesione przez to, że ktoś taki faktycznie jest. Powinien on właśnie być taki, jaki jest”¹⁸. Hartmann wie jednak, że jest to hipoteza, którą należy wzmocnić kolejnymi argumentami.

Wyjaśnieniem dla podziału na wartościowość i obowiązywanie jest więc odróżnienie powinności idealnej, powinności aktualnej i realnej powinności czynu. Niezmiennosć przysługuje tylko powinności idealnej. Pozostałe typy powinności są wariabilne. Ich zmienność ma jednak, według Hartmanna, inny sens niż chcieliby relatywiści. Powinność aktualna dołącza się do powinności idealnej, gdy treść realnej sytuacji odbiega od materii wartości. Podmiot na tej powinności się konstytuuje: w czasie wojny pokojowi przysługuje powinność aktualna niezależnie od uznania podmiotu. Podobnie jest przy realnej powinności czynienia. Powinność ta dołącza się do aktualnej, gdy wartość jest jeszcze nie zrealizowana oraz gdy w mocy podmiotu jest ją zrealizować. Ale uznanie akceptujące lub negujące wartościowość nie konstytuuje wartości, lecz jest tylko decyzją wobec niezależnej w istnieniu wartości.

Kolejnym argumentem jest koncepcja relacjonalnego charakteru materii wartości¹⁹. Stwierdzenie, że materia wartości jest odniesiona do realnych sytuacji, stanowiło założenie dla odróżnienia trzech typów powinności. Właśnie dzięki temu, gdy realna sytuacja odbiega od materii odpowiedniej wartości, może się wyłonić powinność aktualna. Relacjonalność materii decyduje też o tym, że wartości mają w ogóle znaczenie dla realności. Jeżeli sensem wartości jest wyznaczenie pożądanego kształtu realności, zaś realne przedmioty

¹⁷ Por. W. Galewicz: *N. Hartmann*, s. 149-151.

¹⁸ N. Hartmann: *Ethik*, s. 171.

¹⁹ Również R. Ingarden odwołuje się do Hartmanna (*Uwagi o względności wartości*, w: *Studia z estetyki*. Warszawa 1970, s. 210).

istnieją procesualnie, to wartość ujawnia się tylko o tyle i tylko w takim zakresie, w jakim pozwala na to dane stadium realnego procesu. Warunkiem uchwycenia wartości jest uczestnictwo w tym określonym typie sytuacji, do którego dana wartość się odnosi. Wartości są odniesione do realności, dlatego pokazują się tylko przy jej określonych postaciach. Aby uchwycić sens tej koncepcji wystarczy pomyśleć o różnicy w czuciu wartości «patriotyzmu», którą można zobaczyć na przykładzie «pokolenia Kolumbów» i pokolenia 1966.

Jeżeli poszczególne typy sytuacji stawiają przed świadomością poszczególne typy wartości, to konsekwencją jest zmienność zakresu ujmowanych przez świadomość wartości: „To zjawisko wędrówki spojrzenia aksjologicznego nazywano także relatywizmem w błędnym przekonaniu, że same wartości przemijają i powstają w przemianie moralności, podczas gdy w rzeczywistości pizesuwa się tylko spojrzenie aksjologiczne”²⁰. Zawarte w tej koncepcji rozwiązanie jest konsekwencją wcześniejszych rozstrzygnięć. (1) Opiera się ono na materialnej określoności wartości oraz odniesieniu tej materii do sytuacji realnych. (2) Założeniem jest tu procesualna zmienność realności. Tak jak stadia realnego procesu nie są nigdy realnie dane jednocześnie, tak też odniesione do nich wartości ujawniają się w kolejności wyznaczonej przez porządek realnych sytuacji. (3) Opiera się ona na emocjonalnym charakterze czucia wartości. Dzięki temu właśnie odczuwana teraz wartość wypiera z świadomości wartość już nieodczuwaną. (4) Świadomość wartości zmienia się, bo świadomość aksjologiczna wykazuje ograniczoną pojemność (ciasnotę): „[...] chyba każda jednostkowa wartość, a przynajmniej każda zwarta grupa wartości, wykazuje tendencję, by uchwycić całego człowieka, by niejako zagarnąć go w posiadanie, wypierając przy tym inne wartości”²¹.

Taka ograniczona pojemność jest specyficzna tylko dla świadomości etycznej, zasadniczo nie ma jej w świadomości teoretycznej. W mchu świadomości aksjologicznej, autentyczne i intensywne czucie danej wartości zostaje zastąpione w fazie następnej autentycznym i intensywnym czuciem kolejnej wartości. Być może sens tej koncepcji można unaocznnić przywołując przykład mężczyzny, który w różnych fazach życia kocha z maksymalną intensywnością różne kobiety, choć gdy kocha trzecią, to do pierwszej i drugiej czuje już tylko miłość wyblakłą. Główną przyczyną tej ciasnoty, oprócz odniesienia wartości do sytuacji, jest emocjonalne uchwytывanie wartości. Bariera pojemności nie znika, twierdzi Hartmann, przy filozoficznej świadomości etycznej, która jako wtórna wobec praktyki życiowej, nie może uwolnić się całkowicie od jej ograniczeń. Po pierwsze, jest związana fenomenem, czyli zbiorem danych oferowanych przez świadomość nieteore-

²⁰ N. Hartmann: *Wprowadzenie do filozofii*, przekł. A. J. Noras. Warszawa 2000, s. 208-209.

²¹ N. Hartmann: *Vom Wesen sittlicher Forderungen*, s. 308.

tyczną. Po drugie, również filozof przystępuje do swojej analizy wyposażony we własną, również ciasną świadomość wartości. Po trzecie, rozpoznanie wartości łączy się z odczuciem powinności jej czynienia²². To ostatnie może się pojawić wtedy, gdy podmiot jest w odpowiedniej sytuacji.

Wskazane przyczyny zmienności obowiązywania odnoszą się do sytuacji, gdy czucie ujmuje wartość, a następnie staje przed nową wartością. Ruch od jednej do drugiej wartości jest ową zmianą obowiązywania dla świadomości. Takie szerokie spektrum przyczyn to teza, którą Hartmann formułuje dopiero w *Ethik*. Węższe stanowisko znajduje się w *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Rozbieżność w poglądach etycznych jest tu interpretowana jako stan wyznaczony przez brak lub niedomaganie aksjologicznego czucia. Oznacza to, że istnieją podmioty, które nie dysponują w ogóle czuciem danej wartości. „Złudzenie aksjologiczne, wszędzie tam, gdzie da się skonstatować, ma charakter przeoczenia wartości (*We r t v e r k e n n u n g*), tzn. jest ono czysto negatywne. Nie wiąże się ono z czuciem wartości jako takim, lecz raczej jedynie z brakiem czucia wartości. Z organem aksjologicznym człowieka jest podobnie jak ze zmysłem kolorów, zmysłem muzycznym, zmysłem matematycznym: nie są one wspólne bez reszty wszystkim podmiotom, są takie jednostki, które w tych dziedzinach dysponują bardzo słabą zdolnością ujmowania i odróżniania, i są takie, które dysponują bardzo wyostrożonym zmysłem”²³.

W *Ethik* ten pogląd zostaje złagodzony. Hartmann dopuszcza tu możliwość rozbieżności, która nie opiera się na braku organu aksjologicznego. Ślepotą aksjologiczną (nieświadomość wartości) pozostaje wprawdzie w dalszym ciągu przyczyną zmienności obowiązywania, ale w tej funkcji występuje już obok innych, i to bardziej zasadniczych przyczyn. Ponadto w *Ethik* pojawia się zróżnicowanie w obrębie braku czucia. Może ono oznaczać permanentną niezdolność widzenia wartości, analogiczną do wrodzonej ślepoty lub głuchoty, ale może też być stanem tymczasowym, spowodowanym np. przez powtarzanie występku, które destruuje wrażliwość na naruszaną w nim wartość albo też przez niedojrzałość. W *Ethik* czytamy: „Istnieją jednak bardzo różnorodne, dające się wykazać złudzenia co do wartości - co więcej, wręcz zafałszowania wartości, które opierają się na perwersyjnym (*pervers*) czuciu wartości, jak to się dzieje np. w zjawiskach resentymentu. [...] Zwykły typ złudzenia co do wartości jest naturalnie czysto negatywny, niezdolność do zobaczenia wartości, ślepotą na wartość. Ale też nie jest to właściwe złudzenie co do wartości, lecz jedynie brak czucia w ogóle w sto-

²² Por. N. Hartmann: *Ethik*, s. 18.

²³ N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, s. 560-561.

sunku do jakiegoś punktu. Stoi ono na jednej linii z teoretyczną niezdolnością zrozumienia, która występuje w wypadku niewykształconego matematycznie lub pozbawionego [odpowiednich] zdolności. Jest też wykształcone i niewykształcone czucie wartości, uzdolnienie i brak uzdolnienia do oglądu aksjologicznego. Jest indywidualne dojrzewanie organu aksjologicznego w jednostkowym człowieku, a ponadto także historyczne dojrzewanie organu aksjologicznego w ludzkości”²⁴.

To, co Hartmann nazywa w *Metaphysik der Erkenntnis* złudzeniem negatywnym, to sytuacja, gdy podmiot nie czuje w ogóle jakiejś wartości. W *Ethik* pojawia się możliwość czucia «perwersyjnego» (*pervers*). Co je charakteryzuje? Sam Hartmann nie daje tu wyraźnej odpowiedzi, poprzestając na przykładzie resentymentu oraz graduując złudzenia począwszy od ślepoty, na niedojrzałości historycznej skończywszy. Gdy zechcemy dookreślić enigmatyczne stwierdzenia Hartmanna, to wydaje się, że w takim złudzeniu perwersyjnym będą musiały wystąpić dwa momenty: (1) uchwycenie materii wartości i jej powinności; (2) negacja tej powinności i konstytucja jej zresentymentalizowanego odpowiednika. Zarazem ślepota aksjologiczna, jako fenomen czysto negatywny, będzie musiała zawierać w sobie dwie możliwości: (1) w ogóle brak widzenia materii wartości i w związku z tym (2) brak ujęcia powinności tej materii, albo też (1) uchwycenie materii wartości oraz mimo tego (2) negację jej powinności. Sądzę, że w pewnym sensie można ten nowy typ złudzeń nazwać u Hartmanna złudzeniem pozytywnym. Pozornie jest to określenie paradoksalne, bowiem złudzenie jest zawsze brakiem rzeczywistej wiedzy o swoim przedmiocie, i w tym znaczeniu jest zawsze negatywne. Ale zarazem ślepota aksjologiczna jest złudzeniem «negatywnym» w tym sensie, iż brak w niej czucia wartości. Analogicznie, resentyment jest złudzeniem «pozytywnym», gdyż opiera się na obecności, tyle że niewłaściwego czucia.

Wyjście poza sama tylko ślepotę aksjologiczną jest niewątpliwie u Hartmanna odpowiednikiem tych bogatych rozróżnień, jakie na temat przyczyn rozbieżnych przekonań etycznych formułowali Scheier i Hildebrand²⁵. Ponadto negatywny i pozytywny typ złudzenia aksjologicznego powiązany jest ze sposobem rozumienia omyłności aksjologicznego czucia. Przy przyjęciu, że czucie jest nieomyślne, jedynym możliwym wyjaśnieniem rozbieżności jest ślepota, a więc złudzenie negatywne. Jeżeli czucie może się mylić, wówczas możliwe są również złudzenia pozytywne (we wskazanym wyżej znaczeniu). Podkreślić tu jeszcze trzeba, że odróżnienie dwóch typów złudzenia, pozytywnego i negatywnego, może się u Hartmanna pojawić tylko przy dopusz-

²⁴ N. Hartmann: *Ethik*, s. 157-158.

²⁵ O rozwiązaniach Schelera i Hildebranda pisze Orlík: *Fenomenologia świadomości aksjologicznej*, s. 143-164.

czeniu zwodniczości czucia. To zaś ponownie prowadzi do postawionego już wcześniej przez nas pytania o kryterium czucia niezwodniczego.

Relatywność jako relacjonalność. Na wyróżnionym miejscu znajduje się u Hartmanna kolejna grupa argumentów, które zmierzają do wykazania zasadnego sensu odniesienia wartości do realności, nazywanego niewłaściwie etycznym relatywizmem²⁶. Jest to argumentacja swoista, bo nie chodzi w niej o pogodzenie zmienności wartościowań z absolutnością wartości, lecz o reinterpretację sensu samej relatywności.

Zachodzą tu trzy rodzaje relatywności. Po pierwsze, każda wartość moralna jest pewnym dobrem dla osoby, wobec której dokonuje się urzeczywistniające tę wartość działanie. Zaufanie jest dobrem dla kogoś, komu je ktoś okazał, wierność jest dobrem dla kogoś, wobec kogo jej dochowano. Ale oznacza to tylko tyle, że ze względu na osobę, na którą było nakierowane postępowanie, wartości moralnej towarzyszy różna od niej wartość dobra. Wartość dobra nie jest tożsama z wartością moralną. Dochowanie wierności, argumentuje Hartmann, jest zachowaniem moralnie wartościowym niezależnie od tego, czy osoba, której ono dotyczyło, to dostrzega i ujmuje dodatkowo jako dobro. Ponadto moralna wartość takiego zachowania jest niezależna od wielkości dobra, jaką ono dla tej osoby stanowi. Uchwycenie tych dwóch odrębności pokazuje już wyraźnie nieporozumienie w traktowaniu takiej relatywności jako rodzaju relatywizmu etycznego: „Relatywność do drugiego podmiotu w tym sensie nie tylko nie jest relatywnością wartości, lecz nawet nie jest wewnętrzną relacją, która należy do obiektywnej struktury materii wartości. Bowiem ta relatywność nie dotyczy w ogóle etycznej jakości aksjologicznej postępowania i samej osoby, lecz wyłącznie towarzyszącej wartości dobra. Nie do niej jednak, ale tylko do tej pierwszej odnosi się aksjologiczna ocena”²⁷. Błąd relatywizmu polega tu na utożsamieniu wartości moralnej z wartością dobra. Ponadto, również tej relatywności wartości dobra do osoby nie można rozumieć jako wyniku podmiotowego uznania. Poprzez uznanie podmiot nie może sprawić, że coś, co nie jest dlań obiektywnym dobrem, stanie się dlań dobrem. W tym znaczeniu, obiektywnym dobrem jest dla niego przyjaciel, ciepłe ubrania zimą lub rodzina. Rzecz jasna, podmiot może uznać ważność innych wartości. Taki eksperyment kończy się zawsze, pisze Hartmann, albo uzyskaniem właściwego wartościowania, albo destrukcją podmiotu.

Ponieważ wartości moralne odnoszą się do postępowania osoby wobec osoby, to konsekwencją tego jest relatywność do osoby jako obiektu postępowania oraz do osoby jako podmiotu postępowania, gdyż jedynie osoba spełnia

²⁶ Pisze o tym także J. Filek: *Etyka N. Hartmanna*, w: *Etyka. Zarys*, pod red. J. Pawlicy, Kraków 1992, s. 402-403.

²⁷ N. Hartmann: *Ethik*, s. 143.

warunek wolności, umożliwiający kwalifikację etyczną. Jeżeli bezpośrednim przedmiotem działania osoby nie jest osoba, to ma ono charakter moralny tylko o tyle, o ile swoimi konsekwencjami wpływa jakoś na pewne osoby. Bez tego działanie nie ma cech moralnego «działania». Tego typu odniesienie wartości nie jest relatywnością w sensie etycznego relatywizmu. Istotne są tu dwa momenty. (1) W materii wartości nie pojawia się nic innego, jak tylko relacjonalność. Podobnie, twierdzi Hartmann, jest przy kategoriach bytowych. Kategoria działania celowego występuje jedynie «dla» świadomości duchowej, kategorią podświadomości tylko «dla» życia psychicznego. W żadnym z tych wypadków takiego charakterystycznego «dla» nie interpretuje się jako wskaźnika relatywizmu analogicznego do relatywizmu aksjologicznego. (2) Taka relacjonalność dotyczy w zasadniczej mierze jedynie ontologicznego momentu wartości, nie dotyczy zaś jej strony, w ścisłym sensie, aksjologicznej, tj. przysługującej wartości powinności idealnej. „Materia i wartościowość nie pokrywają się. Materia jest tylko tworem treściowym, który posiada wartościowość. Moralna wartość zaufania nie jest samym zaufaniem”²⁸. Należy tu jednak zaraz dodać, że ślad takiej relacjonalności dostrzega Hartmann również po ściśle aksjologicznej stronie wartości. Taka teza pojawia się na poziomie tzw. podstawowej antynomii aksjologicznej. Jej sformułowanie jest następujące: „Idealna powinność wartości zawiera w sobie tendencję ku rzeczywistości; afirmuje ją, gdzie istnieje, domaga się jej, gdzie nie istnieje. Idealna powinność bycia transcenduje idealność”²⁹. Dwie strony powinności idealnej: jej indyferencja wobec rzeczywistości oraz jej nakierowanie na rzeczywistość są dla Hartmanna wewnętrzną antynomią zawartą w istocie samych wartości. Zbigniew Zwoliński widzi tu swoisty «niedosyt ontologiczny» przysługujący wartościom, które wykazują dążenie do przejścia ze słabszej modalnie sfery idealnej w mocniejszą modalnie sferę bytu realnego³⁰. Sądzę, że zasadniczy sens tej antynomii rozjaśnia się, gdy uwzględnimy relacjonalne odniesienie materii wartości do sfery realnej (w opisanych wyżej przejawach). Dlatego mówi Hartmann o specyficznym typie idealności wartości: jest to tzw. «idealność unosząca się» nad rzeczywistością. Występująca w powinności tendencja ku rzeczywistości jest oparta na tym relacjonalnym związku między materią wartości i rzeczywistością. W tym znaczeniu, wartości są i indyferentne wobec rzeczywistości (bo struktura rzeczywistości nie usuwa ich idealnej powinności bycia) i jednocześnie nieindyferentne (bo materia wartości jest nakierowana na stosunki między realnymi osobami). Taką interpretację potwierdza charakter powiązania pomiędzy powinnością i materią wartości:

²⁸ Ibidem, s. 148.

²⁹ Ibidem, s. 172.

³⁰ Por. Z. Zwoliński: *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, s. 334.

„Pomiędzy wartością a idealną powinnością bycia zachodzi ścisła korelacja, wzajemne warunkowanie. Idealna powinność bycia jest sposobem bycia wartości, jej specyficzną modalnością, która nigdy nie sprowadza się do struktury materii. Z kolei wartość jest treścią powinności; jest kategorialną strukturą, której sposobem bycia jest idealna powinność”³¹.

Podsumowanie. Argumenty Hartmanna można poddać następującej klasyfikacji. W porządku systematycznym, na pierwszym miejscu jest argument apriorycznego czucia. Jest on najsłabszy merytorycznie. Na miejscu drugim występuje teza odróżniająca wartościowość od obowiązywania wartości (albo też odróżnienie trzech rodzajów powinności) oraz szczegółowe argumenty uzasadniające zmienność obowiązywania. Na trzecim miejscu znajduje się argumentacja wykazująca pomieszanie sensu relatywizmu i relacjonizmu. Jest ona w najmniejszym stopniu powiązana z koncepcją czucia i dlatego nie przejmuje słabości argumentu pierwszego.

Refleksja Hartmanna przeciw relatywizmowi ma przeważnie charakter dowodu nie wprost. Jej celem jest pokazanie, że przyjęcie założeń nierelatywistycznych można uzgodnić z fenomenem zmienności wartościowań oraz, że relatywizm nie jest wcale teorią lepszą. Wręcz przeciwnie, wykazuje on wiele takich mankamentów, których nie ma ujęcie absolutystyczne. Hartmann podaje tutaj co najmniej trzy argumenty: (1) wartości są koniecznym warunkiem dla możliwości wartościowania, (2) życie może mieć sens tylko wtedy, gdy wartości, w oparciu o które buduje się życiowe cele, nie zmieniają się wskutek samowolnego uznania, (3) jeżeli wartość nie istnieje obiektywnie, wówczas znika możliwość traktowania jakichkolwiek wartościowań jako błędnych i wszystkie aksjologiczne uznania musimy uznać za równosilne.

Zarazem argumentacja Hartmanna ma charakter hipotezy. Jest to, według Hartmanna, ten moment w filozofowaniu, który jest wspólny i wiedzy filozoficznej, i wiedzy naukowej.

Summary

Nicolai Hartmann is a representative of 20th-century absolutism in axiology. In the paper I analyse arguments he gave against ethical relativism. These are: emotional cognition of values, its apriorical nature, demarcation of values and their validity and a distinction between relativism and relationism. It turns out that a historical change of valuation is a change of validity and not of the value itself.

³¹ N. Hartmann: *Ethik*, s. 172.

JACEK SIERADZAN
Uniwersytet w Białymstoku

NIETZSCHE A BUDDYZM

Autor artykułu ma dwa cele: przybliżenie buddyzmu czytelnikowi Nietzschego oraz przybliżenie Nietzschego studentowi buddyzmu. Zarówno buddyzm jak i nietzscheanizm są obecnie jednymi z dominujących prądów w intelektualnych kręgach Zachodu. Dlatego nawet ich skrótowe porównanie może być pożyteczne. Punktem wyjścia dla tych rozważań jest ostatnio wydana praca R.G. Morrisona *Nietzsche i buddyzm*¹. Morrison starał się zwrócić uwagę na zasadnicze punkty wspólne pomiędzy buddyzmem tekstów palijskich (tzw. pierwotnym) a filozofią Nietzschego. Niniejszy artykuł odwołuje się ponadto do innych, oczywistych paralel i różnic, które bądź umknęły uwadze Morrisona, bądź zostały wspomniane przez autorów poprzednich tekstów omawiających to zagadnienie², bądź można je znaleźć w późniejszej tradycji buddyjskiej, której on nie analizował.

Po pierwsze, należy podkreślić, że buddyzm interesował Nietzschego jako zjawisko historyczne, a nie żywe doświadczenie. Nie poznał zbyt wielu książek na ten temat. Na pewno czytał *Die Religion des Buddha* C. F. Koepfena (wyd. przed 1871), *Życie, nauczanie i wspólnotę Buddy* Oldenberga (1881), *Selected Essays on Language, Mythology and Religion* M. M. Tillera (1881), oraz skrócone angielskie tłumaczenie kanonicznej *Suttanipaty* (1814) pióra Commarasarwamy'ego. Informacje o buddyzmie czerpał też, naturalnie, z pracy Schopenhauera *Świat jako wola i wyobrażenie*.

Nietzsche uważał buddyzm za bierny (lub pasywny) nihilizm³, za religię końca czasów i historii⁴, która - podobnie jak chrześcijaństwo i Schopenhauer

¹ R. G. Morrison: *Nietzsche and Buddhism: A Study in Nihilism and Ironic Affinities*. Oxford 2002 (1 wyd. 1997).

² Jako pierwszy temat buddyzmu w pismach Nietzschego podjął M. Ladner: *Nietzsche und der Buddhismus*. Zürich 1933, który skoncentrował się głównie na wykazaniu niewłaściwej interpretacji buddyzmu przez Nietzschego. O Nietzschem i buddyzmie pisali też: A. Rudolph: *Nietzsche, Buddhism, Nihilism and Christianity*. "Philosophy Today", 13 (1969) 36-42; F. Mistry: *Nietzsche and Buddhism: Prolegomenon to a Comparative Study*. Berlin 1982; japoński filozof Nishitani Keiji: *The Self-Overcoming of Nihilism*. Albany 1990, oraz D. Loy: *Beyond Good and Evil? A Buddhist Critique of Nietzsche*. "Asian Philosophy", 6:1 (1996) 37-57. W Polsce temat ten doczekał się tylko wzmianki A. Kucnera: *Friedrich Nietzsche: źródła i perspektywy antropologii*. Olsztyn 2001, s. 36, p. 78.

³ F. Nietzsche: *Wola Mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*. Kraków 2003, s. 11, § 2. Por. § 7, s. 15.

⁴ Tamże, s. 94, § 136.

- głoszą, że „lepiej *nie* być, niż być”⁵. Według niego buddysta dąży do wyniszczenia, pustki i woli nicości⁶. W buddyzmie dostrzegał symptomy nihilizmu zupełnego: wielką pogardę, wielkie współczucie i wielką destrukcję⁷.

W przekonaniu Morrisona poglądy Nietzschego na naukę Buddy czyli Dhammę (Dharmę) zostały ukształtowane przez dominującą w jego czasach interpretację nihilizmu. Niemiecki filozof uważał, że Dharma stanowiła odpowiedź Buddy na nihilizm, brak ideałów, dostrzegany bezsens życia i będącą ich skutkiem rozpacz, z którymi zetknął się w swoich czasach. Obserwując w Niemczech XIX wieku podobne co Budda symptomy nihilizmu i wietrząc „niebezpieczeństwo” „nowego buddyzmu”⁸, postanowił więc ostrzec przed nim i przeciwstawić mu się. Ten nowy, europejski buddyzm polega, w jego przekonaniu, na tym, aby „nie czynić *nic*, skoro całe istnienie straciło swój 'sens'”⁹. Krystalizacją jego przemyśleń na ten temat były zapiski, które złożyły się na pracę wydaną pod tytułem *Wola mocy*.

Jednak dokładna analiza pism palijskich dowodnie pokazuje, że buddyzm nie jest religią nihilistyczną¹⁰. F. Mistry za błędne uznał „twierdzenie, że buddyzm jest filozofią odizucającą życie w sensie Schopenhauera”¹¹. Jak zauważył F. Lenoir, który odwoływał się m.in. do poglądów Schopenhauera i Nietzschego: „egoistyczna, nihilistyczna i pesymistyczna interpretacja buddyzmu jest równie wypaczona, jak ta określająca buddyzm jako religię czysto racjonalną, wyzbytą religijności ludowej czy też irracjonalnych wierzeń”¹². W porównaniu do buddyzmu, który wskazuje drogę do wyzwolenia z wszelkich problemów, filozofia Nietzschego jest przykładem bodaj najbardziej skrajnego pesymizmu¹³.

Poglądy Nietzschego na temat buddyzmu nie były jasno sprecyzowane. Początkowo sądził, że buddyzm zaleca powstrzymanie się od wszelkiego działania¹⁴. Stwierdzał, że uznając cierpienie za iluzję, buddyzm odrzucił rzeczywistość¹⁵. Później jednak - jak sugeruje Morrison¹⁶, pod wpływem lektury

⁵ Tamże, s. 230, § 324, podkr. F. N. To samo głosił też w *Poza dobrem i złem*, Kraków 2001, s. 77, § 56.

⁶ *Wola mocy*, s. 252, § 355.

⁷ Zapiski o nihilizmie (z lat 1885-1889), w: G. Sowiński (red.): *Wokół nihilizmu*. Kraków 2001, s. 100.

⁸ *Wola mocy*, s. 10, § 1.

⁹ Tamże, s. 19, § 10, podkr. F. N.

¹⁰ R. G. Morrison: *Nietzsche and Buddhism*, s. 223-224.

¹¹ F. Mistry: *Nietzsche and Buddhism*, s. 195.

¹² F. Lenoir *Wprowadzenie*, w: R. Le Gall, J. Rinpoche: *Mnich i lama: Rozmawia Frédéric Lenoir przy współudziale Pierre'a Saurela, tłumacza Lamy Jigme Rinpoche*. Katowice [2003], s. 11, podkr. F. L.

¹³ Por. choćby *Zmierch bożyszcz czyli jak się filozofuje młotem*. Kraków 2000, s. 57.

¹⁴ *Der Wille zur Macht, w: Nachgelassene Werke*. Leipzig 1922, Band 15, s. 257, § 155.

¹⁵ *Wolamocy*, s. 204, § 290. Por. s. 93, § 135.

¹⁶ R.G. Morrison: *Nietzsche and Buddhism*, s. 25, p. 100.

pracy Oldenberga, który podkreślił względny charakter moralności w buddyzmie¹⁷ - uwolnienie się od dobra i zła uznał za istotę „buddyjskiego ideału”¹⁸, a w walce z cierpieniem w buddyzmie dojrzał wyjście poza dobro i zło¹⁹.

W postaci Buddy Nietzsche uwypuklił aspekty medyczno-terapeutyczne. W jego oczach Budda to „głęboki fizjolog”²⁰, który swoją leczniczą wiedzę zawdzięcza wyłącznie intymnemu kontaktowi z naturą, a nie głębokiemu wglądowi, rezultatowi objawienia, które wykracza poza fizyczność i śmierć, ponieważ dotyczy pozaracjonalnego prawa karmy, istnienia bogów itd.²¹. „Jego ‘religia’, którą lepiej byłoby nazwać *higieną* (...) uzależniła swe działanie od zwycięstwa nad resentymentem: *od niego* uwolnić duszę - pierwszy krok do ozdrowienia”²². Cytując *Dhmmapadę*-. „Nie wrogość kładzie kres wrogości, przyjaźń kładzie kres wrogości”²³, stwierdził: „tak nie przemawia moralność, tak przemawia fizjologia”²⁴. Zatem Nietzsche - zresztą w pełnej zgodzie z tradycją buddyjską - uznał Buddę bardziej za lekarza niż moralistę²⁵. Ale ujrzał w nim tylko lekarza, a nie mędrca, którego wgląd daleko wykroczył poza to, co na Zachodzie rozumie się pod pojęciem natury²⁶.

Nietzsche prawidłowo zrozumiał, że według nauk buddyjskich tym, co wiąże człowieka z egzystencją, jest pożądanie²⁷. Wyciągnął jednak z tego niewłaściwy wniosek, że w buddyzmie „regułą postępowania jest wyzwolenie się z działania”, czyli że „[n]ie wolno działać”²⁸, bo każde działanie tylko powiększa cierpienie: „Buddyzm jest jedyną w dziejach prawdziwie *pozytywistyczną* religią (...) nie mówi już o ‘walce z grzechem’, lecz, w pełni dopuszczając do głosu rzeczywistość, o ‘walce z *cierpieniem*’”²⁹.

¹⁷ Moralność jest tylko „środkiem do celu” (H. Oldenberg: *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*. Kraków 1999, s. 280).

¹⁸ *Der Wille zur Macht*, s. 258, § 155.

¹⁹ *Antychrześcijanin: Przekleństwo chrześcijaństwa*. Kraków 1996, s. 52, § 20; *Z genealogii moralności: Pismo polemiczne*. Kraków 1997, s. 140.

²⁰ *Ecce homo: Jak się staje, czym się jest*. Kraków 1996, s. 28.

²¹ R.G. Morrison: *Nietzsche and Buddhism*, s. 97-98. Na poparcie tych słów cytuje *Antychrześcijanina* (§ 20).

²² *Ecce homo*, s. 28, podkr. F. N.

²³ „Tamże.

²⁴ *Ecce homo*, s. 28, podkr. F. N.

²⁵ R.G. Morrison: *Nietzsche and Buddhism*, s. 26, p. 103.

²⁶ Chodzi o naturę jako *phusis*. Por. tamże, s. 99.

²⁷ *Der Wille zur Macht*, s. 257, § 155. Por. F. L. Woodward (tłum.): *The Book of the Gradual Sayings (Angutlara-nikaya) or More-numbered Suttas*, vol. 1, Oxford 1989, s. 117-119 (roz. III, 4, 33), s. 241-243 (roz. III, 11, 107-110).

²⁸ *Der Wille zur Macht*, s. 482, § 458.

²⁹ *Antychrześcijanin*, s. 52, § 20, podkr. F. N. Por. *Wola mocy*, s. 147, § 219.

Kluczowymi koncepcjami, odpowiednio buddyzmu i Nietzschego, są pojęcia pożądania (pal. *tanha*)³⁰ i woli mocy³¹. Wspólną cechą obu jest ich „kosmiczne znaczenie”, oraz to, że nie łączy się ich z żadną istotą transcendentną ani Bogiem;³² obie mogą doprowadzić człowieka do destrukcji, albo, przeciwnie, do stania się nadczłowiekiem (lub buddą)³³. Różnica pomiędzy nimi polega na tym, że o ile, według Buddy, *tanha* ulega wygaszeniu w nirwanie, to, w opinii Nietzschego wola mocy nigdy nie znajduje kresu³⁴. Stąd, przeciwnie niż buddyzm, dla którego istotą jest wykorzenienie woli, nauczanie Nietzschego skupia się na jej kształtowaniu. Nietzsche koncentruje się więc na świecie woli (której rezultatem jest w buddyzmie karma), a nie na całkowitym jej usunięciu, czyli nirwanie³⁵.

Podobieństwa widać też między buddą a nadczłowiekiem³⁶. Obaj są istotami transcendentnymi: Budda Sakjamuni przekroczył świat cierpienia (*samsara*), realizując nirwanę; nadczłowiek jawi się swoim uczniom jako nowy zbawiciel. Obaj zdecydowanie odrzucali ślepe naśladownictwo siebie³⁷. Budda wskazywał innym ścieżkę wiodącą do oświecenia, ale zarazem z naciskiem podkreślał, że każdy musi ją samodzielnie przejść, ponieważ „nikt nie może oczyścić drugiego”³⁸. Zdaniem Gunapali Dharmasiri, Budda był „jedynym duchowym przywódcą, który zachęcał do kwestionowania własnego autorytetu”³⁹. W podobny sposób Nietzsche pisał: „Nie chcę, by mnie w czymś naśladowano; chcę, by każdy chadzał własną drogą, tak samo jak ja to czynię”⁴⁰. Zaratustra nie chciał leczyć innych (czyli doraźnie ich zbawiać), ponieważ uważał, że nie uwolni ich to od wszystkich problemów.

³⁰ Pożądanie (pal. *tanha*) uznaje się za przyczynę wszelkiego cierpienia.

³¹ Według Nietzschego, całe życie popędowe człowieka stanowi przejaw woli mocy (*Poza dobrem i złem*, s. 61, § 36). Również świat to tylko wola mocy i nic ponad to (s. 62).

³² Zdaniem R. G. Morrisona, Nietzsche zastąpił chrześcijańskiego Boga ideą woli mocy (*Nietzsche and Buddhism*, s. 224).

³³ Tamże, s. 151. W opinii S. Radhakrishnana: „Bodhisattwa mahajany odpowiada (...) nadczłowiekowi Nietzschego” (*Filozofia indyjska*, t. 1, Warszawa 1958, s. 554).

³⁴ R. G. Morrison: *Nietzsche and Buddhism*, s. 152.

³⁵ F. Mistry: *Nietzsche and Buddhism*, s. 196.

³⁶ Piszący z pozycji buddyjskich D. Loy odrzucił pogląd utożsamiający buddę z nadczłowiekiem (*Beyond Good and Evil?*, s. 37).

³⁷ Zamiast kategorycznych, dogmatycznych stwierdzeń i kaznodziejstwa buddyzm i nietzscheanizm proponują dialog jako formułę ustalenia prawdy (F. Mistry: *Nietzsche and Buddhism*, s. 103-108).

³⁸ Z. Becker (tłum.): *Dhammapada: Ścieżka Mądrości Buddy*. Szczecin 1997, s. 18, wers 165.

³⁹ Gunapala Dharmasiri: *A Buddhist Critique of Theravada*, w: F. J. Hoffman, M. Deegalle (red.): *Pali Buddhism*, Curzon Press, Richmond 1996, s. 141.

⁴⁰ *Wiedza radosna („La Goya Scienza”)*. Warszawa 1910-1911, s. 215, § 255, podkr. F. N.

Według niego, całkowite wyzwolenie może spowodować wyłącznie transformacja polegająca na realizacji pełni woli mocy⁴¹.

Sam Nietzsche wierzył jednak w nadejście jakiegoś przyszłego zbawcy, podobnie jak buddyści wierzą w przyjście buddy Maitreji. Nie nazywał go jednak nadczłowiekiem, stwierdzał, że będzie to „antychrześcijanin i antynihilista, zwycięzca Boga i nicości”. Cytowane słowa to rzadko przywoływany wątek eschatologiczny niemieckiego myśliciela: „Lecz kiedyś w czasach potężniejszych, niż ta zmurszała, wąpiąca w siebie współczesność, będzie musiał jednak nadejść, ów wybawiający człowiek wielkiej miłości i wielkiej pogardy (...) w człowiek przyszłości (...) wybawi nas zarówno od dotychczasowego ideału, jak i od wielkiego wstrętu, od woli nicości, od nihilizmu (...) wyzwoli wolę (...) przywróci Ziemi jej cel, a człowiekowi jego nadzieję”⁴².

Zdaniem Morrisona, w przeciwieństwie do Dharmy Buddy, która w całości jest nakierowana na wyzwolenie z cierpienia, w bogatym piśmiennictwie Nietzschego można znaleźć tylko kilka fragmentów, omawiających sposób pracy ze swoimi namiętnościami. O ile w buddyzmie rozpoznanie faktu istnienia cierpienia czy, ogólnie, braku satysfakcji z dotychczasowego życia, co określa się słowem *dukkha*, może poskutkować pojawieniem się zaufania (*saddha*) do nauk Buddy i rozpoczęciem praktyki medytacji, to, według Nietzschego, brak satysfakcji może spowodować porzucenie pragnienia doznawania rozkoszy na rzecz moralności⁴³. W opinii Morrisona⁴⁴: „buddyjska odpowiedź na *dukkha* pozostaje w zasadzie w pełnej zgodzie z Nietzschem, kiedy on mówi: 'Twórczość to wielkie wybawienie od cierpienia i ulga w życiu'”⁴⁵.

W pismach niemieckiego filozofa można znaleźć opis swego rodzaju ścieżki świadomej pracy z własnymi namiętnościami (popędami). W jednym miejscu zaleca on okiełznanie ich poprzez żelazną dyscyplinę⁴⁶. W innym podaje sześć metod poskramiania popędów: (1) doprowadzić do zaniku popędu poprzez unikanie zaspokojenia go i stopniowe osłabienie; (2) zaspokajać go regularnie, nie pozwalając jednak na jego wzrost, a następnie próbować wykorzenić przy pomocy metody nr 1; (3) zaspokajać popęd w tak gwałtowny sposób, aby poczuć do niego wstręt; (4) połączyć go nierozdzielnie z jakimś bardzo przykrym skojarzeniem i wyobrażeniem jakiejś rzeczywistej straty (np. ostracyzmu społecznego) lub wyimaginowanej kary (np. wiecznego potępienia); (5) przekształcić popęd poprzez wykonywanie cięż-

⁴¹ To rzeki Zaratustra: *Księżka dla wszystkich i dla nikogo*. Warszawa 1999, s. 180-182.

⁴² Z *genealogii moralności*, s. 102, podkr. F. N.

⁴³ *Jutrzenka: Myśli o przesądach moralnych*. Warszawa [1907], s. 111, § 110.

⁴⁴ R.G. Morrison: *Nietzsche and Buddhism*, s. 195-196.

⁴⁵ To rzekł Zaratustra, s. 110.

⁴⁶ *Zmierzch bożyszcz*, s. 105.

kiego i wyczerpującego zajęcia; oraz (6) na tyle osłabić swój organizm (np. poprzez ascezę), aby doprowadzić do osłabienia popędu⁴⁷.

Nie jest jasne, jaki był pogląd Nietzschego odnośnie możliwości skutecznej przemiany namiętności. Z jednej strony stwierdzał on bowiem, że charakteru człowieka nie da się zmienić i że „większość” ludzi „*uważa siebie za dokonane, spełnione już fakty*”⁴⁸. Przyczyną tego jest to, że liczba i natężenie namiętności, ich powstawanie, wzajemne relacje, oraz wygasanie, pozostają dla człowieka tajemnicą⁴⁹. Z drugiej strony podawał metodę ich okiełznania z pomocą świadomej decyzji woli: „Jest to *pierwsza szkoła duchowości: nie odpowiadać na bodziec natychmiastową reakcją, posiąść instynkty, które wyhamowują, zamykają. W moim rozumieniu uczyć się widzieć znaczy nieomal: mieć coś, co język niefilozofów nazywa mocną wolą, dla której istotne jest właśnie, że *potrafi nie 'chcieć'*, że potrafi decyzję odroczyć swych rozstrzygnięć. Wszelki brak duchowości, wszelka pospolitość polega na niezdolności do oparcia się impulsowi: - ktoś o takim uposażeniu *musi zareagować, podążając za każdym impulsem*”⁵⁰. W aforyzmie *Co zależy od nas* radził postępować jak człowiek, który codziennie kultywuje swój ogród i wykorzenia zeń chwasty; zalecał, aby „ze swymi popędami obchodzić się na podobieństwo ogrodnika i, o czym nieliczni tylko wiedzą, zawiązki gniewu, współczucia, zadumy, próżności uczynić równie rodzajnymi i pożytecznymi jak piękne drzewa owocowe w ogrodzie”⁵¹.*

Z aforyzmu *Pokonanie namiętności* można wnosić, że Nietzsche dopuszczał możliwość całkowitego przewyciężenia popędów: „Człowiek, który pokonał swe namiętności, wszedł w posiadanie najurodzajniejszej gleby: jak kolonista, który stał się panem lasów i bagien. Siew dobrych dzieł duchowych na gruncie pokonanych namiętności jest wtedy najpilniejszym i najbliższym zadaniem. Samo pokonanie jest tylko środkiem, nie zaś celem; jeśli się na nie patrzy inaczej, szybko wschodzą wszelkiego rodzaju zielska i diabelstwa na opróżnionym tłustym gruncie, i rychło rozrastają się bujniej i bardziej szalenie niż kiedykolwiek”⁵².

Nietzsche uznawał okiełznanie namiętności za podstawę wszelkiej świadomej działalności⁵³. Dostrzegał związek między zmniejszaniem się namięt-

⁴⁷ Jutrzenka, s. 108-110, § 109.

⁴⁸ Tamże, s. 402, § 559, podkr. F. N.

⁴⁹ Tamże, s. 125, § 119.

⁵⁰ *Zmierzch bożyszcz*, s. 70-71, podkr. F. N.

⁵¹ Jutrzenka, s. 401-402, § 559.

⁵² *Wędrowiec i jego cień*. Kraków 2003, s. 159, podkr. F. N. Na związki Nietzscheańskiej idei samoprzewyciężania z etyką buddyjską zwrócił też uwagę W. Kaufmann (Nietzsche: *Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton 1974, s. 213).

⁵³ *Wędrowiec i jego cień*, s. 162-163.

ności a wzrostem mądrości⁵⁴. Jego zdanie „chwilowe zamykanie drzwi i okien świadomości; nieuczestniczenie we wrzawie i walce”, aby dzięki temu zapewnić sobie „ład psychiczny, spokój”⁵⁵, można uznać za nawiązanie do praktyki Buddy Śakjamuniego, który bezskutecznie próbował odciąć przepływ myśli poprzez zatrzymanie oddechu⁵⁶. Zdaniem Morrisona podana tu metoda przewycięzania namiętności u Nietzschego stanowi odpowiednik kultuwacji umysłu (*citta-bhavand*) w buddyzmie⁵⁷. Zarówno stan arhata (stan buddy), jak i nadczłowieczeństwo osiąga się w toku procesu przewycięzania siebie, który teksty palijskie nazywają *citta-bhavana*, a Nietzsche *Selbstüberwindung*-, „owo przewycięzanie siebie jest rozumiane jako duchowy wyraz bar dziej podstawowej i naturalnej siły, odpowiednio: woli mocy u Nietzschego i buddyjskiej *tanha*”⁵⁸. Według Morrisona: „gdyby Nietzsche żył w epoce, w której buddyzm jest lepiej rozumiany, mógłby nawet uznać Buddę za takiego *Übermenscha*”⁵⁹. Ponieważ jednak według Nietzschego nadczłowiek jest szaleńcem⁶⁰, konkluzja, do której doszedł Morrison, jest błędna, gdyż Buddy żaden ze znanych mi tekstów nie nazywa szaleńcem⁶¹.

Należy jednak podkreślić, że cytowane powyżej zdania Nietzschego nie mówią o tym samym, o czym naucza buddyzm, czyli o *całkowitym* przewycięzeniu namiętności. Według tekstów buddyjskich one, raz pokonane, już się nie pojawiają. Nirwany, raz urzeczywistnionej, nie można utracić. Można zaś ją zrealizować wyłącznie na drodze medytacji, w której rozpoznaje się, że źródłem wszystkich problemów człowieka jest niewiedza i ściśle z nią związane egoistyczne „ja”. Niewiedzy nie można zniweczyć na drodze intelektualnego wysiłku; ten bowiem w ostateczności może doprowadzić co najwyżej do wygaszenia splamień emocjonalnych (*kilesa-kama*), nie zaś splamień niewiedzy (*kilesa-avijja*).

Nietzsche postulował „przekształcenie popędów pod wpływem sądów moralnych”⁶², a nawet swego rodzaju transformację żądz poprzez ich deifikację, nie zaś tłumienie, które uznawał za formę szaleństwa⁶³. Jego program

⁵⁴ Tamże, s. 252.

⁵⁵ Z *genealogii moralności*, s. 63.

⁵⁶ *Mahasaccaka Suita* 36, 20-25, B. Nanamoli, B. Bodhi (tłum. i red.), *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikaya*. Kandy 1995, s. 337-339.

⁵⁷ R.G. Morrison: *Nietzsche and Buddhism*, s. 224.

⁵⁸ Tamże, s. 63.

⁵⁹ Tamże, s. 225.

⁶⁰ *To rzeki Zaratustra*, s. 14.

⁶¹ Por. J. Sieradzan: *Szaleństwo w religiach świata: Szamanizm, religia starogrecka, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, islam*. Kraków 2005, s. 428-430.

⁶² *Jutrzenka*, s. 44, § 38.

⁶³ „Namiętności i żądze unicestwiać jedynie w tym celu, by zapobiec ich głupocie i jej niemiłym następstwom: dzisiaj coś takiego jawi się nam jako ostra forma głupoty” (Zmierzch bożyszcz, s. 43, podkr. F. N.).

składał się z trzech punktów: „Odkrycie siebie / Ocena siebie / Przemiana siebie”⁶⁴. Taki przebóstwiony człowiek staje się wówczas nadczłowiekiem, czyli wyzwolonym za życia albo oświeconym.

Jednak cała ta argumentacja Nietzschego o samodoskonaleniu traci sens, jeśli pamięta się słowa z jego ostatniej pracy *Ecce homo*, z których wynika, że uważał się on zawsze za jednostkę spełnioną: „W najmniejszym stopniu nie chciałbym, by coś było inne, niż jest; ja sam nie chcę się zmieniać. Tak wszelako żyłem zawsze. Nie miałem żadnych życzeń”⁶⁵. Jak się wydaje, Nietzsche był głęboko przekonany o tym, że odkrycie prawdy o własnej naturze jest równoznaczne z poznaniem własnego egoizmu⁶⁶. Jak pisał, nawet „miłość bliźniego” (odpowiednik buddyjskiego współczucia), „może być środkiem ochronnym do zachowania najtwardszej tożsamości”, a tzw. ‘popędy nieegoistyczne’ w istocie pracują na rzecz egoizmu⁶⁷. Według niego poznanie to „forma ascetyczności”⁶⁸.

Celem filozofii Nietzschego też było wyzwolenie, ale rozumiał on je inaczej niż ma to miejsce w buddyzmie. Jego ideałem była Jednostka suwerenna” i „autonomiczna”, która wyzwoliła się od presji obyczajowości, a zatem człowiek, „który ma własną, niezależną, długotrwałą wolę i może składać obietnice - w nim zaś dumną, we wszystkich mięśniach drgającą świadomość zdobyczy, które tu w końcu wywalczył i w sobie ucieleśnił, świadomość mocy i wolności, poczucie spełnienia”. Wszystko to, co spełnił, stało się u niego „dominującym instynktem”. Taki „wyzwolony człowiek” to „pan wolnej woli (...) suweren”⁶⁹. Być może jest to nadczłowiek⁷⁰, ponieważ „z konieczności czci równych sobie, potężnych i wiarygodnych”, ale ponieważ innym „okazuje (...) cześć lub pogardę”⁷¹ nie sposób uznać go za wyzwolonego od wszelkich opinii arhata (czy buddę). O ile arhat postępuje w sposób spontaniczny, ponieważ motywują nim szczodrość lub współczucie, to Nietzscheański „wyzwolony człowiek” działa instynktownie⁷². Zdaniem Morrisona⁷³ metoda Nietzschego, która polega na tym, aby „uczyć się

⁶⁴ Zapiski filozoficzne, lato 1878 - jesień 1879. „Koniec Wieku”, 1993, nr 5, s. 15.

⁶⁵ *Ecce homo*, s. 53.

⁶⁶ Tamże, s. 51-52.

⁶⁷ Tamże, s. 52, podkr. F. N.

⁶⁸ *Antychrześcijanin*, s. 103, 57. Kwestię tę zanalizował D. W. Conway: *Nietzsche & the Political*. London 1997, s. 111-113.

⁶⁹ *Z genealogii moralności*, s. 65, podkr. F. N.

⁷⁰ Tak przynajmniej sugeruje R. G. Morrison (*Nietzsche and Buddhism*, s. 224-225).

⁷¹ *Z genealogii moralności*, s. 65-66.

⁷² R.G. Morrison: *Nietzsche and Buddhism*, s. 217.

⁷³ Tamże, s. 218.

widzieć”⁷⁴, nie stanowi prostego odpowiednika celu praktyki buddyjskiej, jakim jest „widzenie i poznanie rzeczy takimi, jakie faktycznie są”⁷⁵. Moni-son przeoczył jednak zapis z notatników Nietzschego, w którym za cel stawia on to, aby „*widzieć rzeczy takimi, jakie są!*”⁷⁶. W istocie jest to postulat buddyjski. Tak czy inaczej zarówno Budda, jak i Nietzsche akceptują wszystkie, nawet najbardziej dramatyczne konsekwencje tego poznania⁷⁷.

Co do miłości, to Nietzsche i buddyzm mieli zgoła odmienny pogląd na jej naturę. W opinii Nietzschego miłość uniemożliwia realistyczne widzenie świata, ponieważ: „Miłość jest stanem, w którym człowiek widzi rzeczy zwykle takimi, jakimi one właśnie nie są”⁷⁸. Nietzsche wiązał miłość z apologią przemocy: „(...) *nie* pokój w ogóle, lecz wojna; *nie* cnota, lecz ciężyzna”, oraz: „Niech zginą słabi i nieudatni: pierwsza teza naszej miłości człowieka”⁷⁹. Jak wspomniano wyżej, Nietzsche zapowiadał, że ów nadczłowiek przyszłości będzie człowiekiem „wielkiej miłości” do silnych, ale i „wielkiej pogardy” wobec słabych⁸⁰. Dlatego Zaratustra mówi: „Teraz miłuję Boga; ludzi nie miłuję. Człowiek jest dla mnie przedmiotem zbyt niedoskonałym. Miłość do ludzi zabiłaby mnie”⁸¹. Według Nietzschego miłość jest uczuciem pierwotnym i destruktywnym i, jako taka, nie ma nic wspólnego z czułościowością i mieszczańskim sentymentalizmem. Jest ona szaleństwem i - podobnie jak szaleństwo - umożliwia przekroczenie człowieczeństwa i doświadczenie nadczłowieczeństwa: „Wszystko, co człowiek robi z miłości, dokonuje się poza dobrem i złem”⁸².

Nietzscheańskiej koncepcji miłości w żaden sposób nie da się pogodzić z jej rozumieniem w buddyzmie. W buddyzmie miłość, a raczej miłująca dobroć (*metta*), jest - obok mądrości (*paria*) - jednym z dwóch filarów ścieżki⁸³. Należy przy tym dodać, iż teksty nie wspominają o tym, że na

⁷⁴ Zmierzch bożyszcz, s. 70-71, podkr. F. N.

⁷⁵ Pal. *yatha-bhuta-ñana-dassana.Nidanaasmyutta* 23, B. Bodhi (tłum.): *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Samyutta Nikaya*. Boston 2000, s. 554.

⁷⁶ *Nachgelassene Fragmente Juli 1882 bis Winter 1883-1884*, G. Colli, M. Montinari (red.): *Nietzsche Werke*, Band VII. 1. Berlin 1977, s. 357; frg. 9 [1], cyt. w: M. Heidegger. *Nietzsche*, t. 1, s. 36.

⁷⁷ Jak pisał: „Moją formułą na wielkość w człowieku jest *amor fati*” (*Ecce homo*, s. 56).

⁷⁸ *Antychrześcijanin*, s. 56, § 23, podkr. F. N.

⁷⁹ Tamże, s. 38, § 2, podkr. F. N. Por. „Ten, kto współcierpi, traci siłę. Współcierpienie pomnaża i wielokrotnie ubytek siły, który przy[nos]i życiu już samo cierpienie. Przez współcierpienie samo cierpienie staje się zaraźliwe” (s. 40, § 7).

⁸⁰ *Z genealogii moralności*, s. 102. Wymienił 18 rodzajów ludzi godnych miłości; miał na myśli głównie prawych, oryginalnych i silnych (*To rzeki Zaratustra*, s. 15-16).

⁸¹ Tamże, s. 11.

⁸² *Poza dobrem i złem*, s. 98, § 153. Por. *To rzeki Zaratustra*, s. 50, 91. Por. *Jutrzenka*, s. 375, § 531.

⁸³ O jej znaczeniu przekonują m.in. *Sutta-nipata* 149-150 (*The Sutta-nipata*, Richmond 1998, s. 16) i *Itivuttaka* 27 (*The Itivuttaka*, Oxford 2000, s. 14-16).

ścieżce medytacji wygaszeniu uległy miłująca dobroć, altruistyczna radość (*mudita*), oraz współczucie (*karuna*). Oznacza to, że arhat nie jest ich pozbawiony. Apologię miłującej dobroci można znaleźć w słowach mahajanistycznej *Sutry o wielkiej nirwanie*, które utożsamiają ją z buddą⁸⁴. Powyższa argumentacja jest też zgodna z przeświadczeniem XIV Dalaj Lamy, który powiedział: „Możemy odrzucić wszystko: religię, ideologię, nabyć mądrość. Niezbędne jest tylko jedno: miłość i współczucie”⁸⁵.

Analogia między myślą buddyjską a Nietzscheanską istnieje też w odrzuceniu przez buddyzm i Nietzschego przyczynowości⁸⁶. Według buddyzmu istnienie jest strumieniem świadomości (*santana*)⁸⁷, który nie ma początku (gdyż nie ma początku niewiedzy). Praktykujący medytację wglądu (*vipasana*) odbierają poszczególne zdarzenia jako serie błysków (czyli myśli, *mano*), spowodowanych przez poprzednie błyski w polu świadomości, bez związku poprzedniego błysku z następnym⁸⁸. W podobny sposób Nietzsche pisał: „Przyczyna i skutek; taka dwoistość nie istnieje prawdopodobnie w rzeczywistości mamy przed sobą pewne *continuum*, z którego wyosabniamy kilka odłamków”⁸⁹. W innym miejscu bardziej dosadnie konstatował: „'przyczyną' i 'skutkiem' należy się posługiwać jedynie jako czystymi pojęciami, to znaczy jako konwencjonalnymi *fikcjami*, które służą oznaczaniu, porozumieniu, a *nie* wyjaśnieniu”⁹⁰.

Nietzsche odrzucał możliwość poznania czystego i pełnego obiektywizmu percepcji. Według niego: „Jedynym widzeniem jest widzenie perspektywiczne, *jedynym* 'poznanie' jest 'poznanie' perspektywiczne; *im więcej* zaś uczuć dopuszczamy do głosu na temat jakiejś rzeczy, *im więcej* oczu, różnych oczu, umiemy użyć w patrzeniu na nią, tym pełniejsze będzie nasze 'pojęcie' tej rzeczy, nasza 'obiektywność'. Natomiast eliminowanie woli, wyłączenie uczuć pospołu i z osobna - jeśli w ogóle jesteśmy do czegoś takiego zdolni: niby w jaki sposób? - czyż nie nazywałoby się *kastrowaniem intelektu*?”⁹¹.

⁸⁴ K. Yamamoto (tłum.): *The Mahayana Mahaparinirvana Sutra: A Complete Translation from the Classical Chinese*, vol. 5. London 1999, s. 17-18.

⁸⁵ Dalajlama: *Etyka na nowe tysiąclecie*. Warszawa 2000, s. 129.

⁸⁶ R. G. Morrisom *Nietzsche and Buddhism*, s. 183.

⁸⁷ Nyanatiloka: *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*. Kandy 1997, s. 193.

⁸⁸ S. Weinstein: *Alaya-vijnana*, w: M. Eliade (gen. red.): *The Encyclopedia of Religion*, vol. 1, New York 1987, s. 177. Jest to interesujące w kontekście podkreślenia przez Nietzschego naukowego charakteru buddyzmu (*Wola mocy*, s. 19, §10).

⁸⁹ *Wiedza radosna*, s. 158, § 112. Por. *Wola mocy*, s. 209-214, 296.298-299.

⁹⁰ *Poza dobrem i złem*, s. 46, § 21, podkr. F. N.

⁹¹ *Z genealogii moralności*, s. 127, podkr. F. N.

Nietzsche zgadzał się z Buddą (choć bez powoływania się na niego), pisząc: „Życie jest tylko cierpieniem”, tak mówią inni i nie kłamią⁹². Buddyjski lek na cierpienie czyli nirwanę, uznawał za „orientalną (...) nicość”⁹³. Nirwanę uważał za przezwyciężenie depresji oraz poczucia bezwartościowości i nihilizmu świata⁹⁴. Wbrew ustaleniom M. Müllera i H. Oldenberga, którzy podkreślali niezniszczalny i wieczny charakter parinirwany⁹⁵, Nietzsche upierał się, że jest ona równoznaczna z unicestwieniem⁹⁶, ponieważ w jego przekonaniu Budda uznawał istnienie tylko tego jednego świata⁹⁷. W *Zaratuście* pisał: „przebudzony, wiedzący mówi: 'Ciałem jestem w całości i niczym poza tym, a dusza to tylko nazwanie czegoś w ciele’”⁹⁸.

Wiele głośnych zdań z Nietzschego przypomina niemniej znane stwierdzenia z pism buddyjskich. Zdanie: „Wszystko przemija”⁹⁹ stanowi dokładne odzwierciedlenie pierwszego z „trzech znamion egzystencji” (*ti-lakkhana*) w buddyzmie, a mianowicie nietrwałości. W ujęciu Buddy: „Wszystkie uwarunkowane rzeczy są nietrwałe”¹⁰⁰. Różnica polega na tym, że o ile tradycja buddyjska przypisuje te słowa Buddzie, Oświeconemu, to Nietzsche włożył je w usta szaleństwa.

kolei zdanie „'Podmiot' jest fikcją”¹⁰¹ nawiązuje do buddyjskiej koncepcji niejajni (*anatta*), trzeciego z trzech znamion egzystencji¹⁰². Pojęcia podmiotu, ego, duszy, bytu, a nawet Jaźni i ciała Nietzsche uznawał za „konceptualne syntezy”¹⁰³ i zabobony¹⁰⁴, nie mające oparcia w rzeczywistości i będące pokłosiem egoizmu¹⁰⁵. Jaźń to 'bajka, fikcja, gra słów’¹⁰⁶. Trawestując Parmenidesa, stwierdzał: „co można pomyśleć, musi z pewnością być

⁹² *To rzeki Zaratustra*, s. 57.

⁹³ *Wiedza radosna*, s. 7. Pogląd o nirwanie jako nicości Nietzsche zaczerpnął, według R. G. Morrisona, z pracy Koeppena *Nietzsche and Buddhism*, s. 52-53. Wydaje się, że Nietzsche stawiał znak równości między nirwaną a nicością, zaświatami, Bogiem, odkupieniem, błogością itp. pojęciami (por. *Antychrześcijanin*, s. 41, § 7).

⁹⁴ *Der Wille zur Macht*, Band 15, s. 390, § 342.

⁹⁵ Na ten temat zob. H. Oldenberg: *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, s. 249-263.

R. G. Morrison: *Nietzsche and Buddhism*, s. 55 i.p. 18.

⁹⁷ Tamże, s. 59.

⁹⁸ *To rzeki Zaratustra*, s. 40.

⁹⁹ *To rzeki Zaratustra*, s. 184.

¹⁰⁰ *Dhammapada*, s. 30, wers 277.

¹⁰¹ *Wola mocy*, s. 190, 277. Por. tamże, s. 226-227, § 320.

¹⁰² „Wszystkie rzeczy nie są jaźnią” (*Dhammapada*, s. 30, wers 279). Na temat *anatty* zob. fragmenty pism cytowanych w mojej antologii *Buddyzm* (s. 59-61).

¹⁰³ *Der Wille zur Macht*, Band 15, s. 407, § 371.

¹⁰⁴ *Poza dobrem i dem*, s. 23.

¹⁰⁵ *Der Wille zur Macht*, Band 15, s. 407, § 371.

Zmierzch bożyszcz, s. 52.

fikcją”¹⁰⁷. Według niego wszelkie ludzkie egoizmy, iluzje i błędy powstają z „pomieszania obłędu i żądz”¹⁰⁸. Z drugiej strony, choć bez odniesienia do buddyzmu, Nietzsche uznawał pojęcia bezinteresowności i braku egoizmu za nierzeczywiste i fikcyjne. Wspominał też o „fałszywej desubstancjalizacji ja” (*Die falsche Versubstantialisierung des Ich*)¹⁰⁹.

Podobnie buddyjsko brzmią jego słowa: „nie ma żadnego 'bycia', które by stało za czynieniem, działaniem, stawianiem się: 'wykonawca czynu' jest fikcją dodaną do samego czynienia czynienie jest wszystkim”¹¹⁰. Tutaj nasuwa się analogia ze słynnym fragmentem *Ścieżki oczyszczenia* autorstwa Buddhaghosy, najważniejszego komentatora tradycji palijskiej: „Ponieważ nie ma żadnego Boga Brahmy, stwórcy koła narodzin, toczą się jedynie puste zjawiska, poddane przyczynie i uwarunkowaniu”¹¹¹. Ale odwołanie się Nietzschego do delfickiej maksymy słowami „Poznaj samego siebie. Poprzez działanie, nie przez obserwowanie”¹¹² - jest dokonane niezupełnie w buddyjskim duchu, ponieważ Budda jako metodę realizacji oświecenia zalecał właśnie obserwację umysłu (w medytacji), a nie czyny. Z kolei w stwierdzeniu Nietzschego, że podmiot nie jest jednością, lecz „wielością” (*Vielheit*)¹¹³, można ująć nawiązanie do buddyjskiej koncepcji organizmu psychofizycznego jako złożenia khandh (skandh)¹¹⁴. Dla Nietzschego człowiek to tylko suma „wszystkich (...) popędów”¹¹⁵. Ponieważ ludzie nie potrafią zaakceptować naturalnych faktów egzystencji, wynikających ze świadectwa zmysłów: narodzin, śmierci, zmiany¹¹⁶, dlatego znajdują pocieszenie w pojęciowych fikcjach, z których tworzą sobie iluzje „rzeczywistego świata”¹¹⁷, „świata metafizycznego”¹¹⁸, duchowego itp. itd.

Krytyka egoistycznych motywacji człowieka jest u Nietzschego równie radykalna, jak w buddyzmie¹¹⁹. Jak pisał: „odróżniam iluzoryczne jednostki

¹⁰⁷ *Wola mocy*, s. 189, 276.

¹⁰⁸ *Poza dobrem i dem*, s. 28, § 2.

¹⁰⁹ *Der Wille zur Macht*, Band 16, s. 217, § 786.

¹¹⁰ *Z genealogii moralności*, s. 53.

¹¹¹ B. Buddhaghosa: *The Path of Purification (Visuddhimagga)*. Kandy 1991, s. 623.

¹¹² Zapis z roku 1868 pod tytułem *Obserwacja samego siebie*, cyt. w: R. Safranski: *Nietzsche: Biografia myśli*. Warszawa 2003, s. 35. Por. *Jutrzenka*, s. 54, § 48.

¹¹³ *Der Wille zur Macht*, Band 16, s. 17, § 490.

¹¹⁴ Na temat khandh zob. *Khandhasamyutta* 79, *The Connected Discourses of the Buddha*, s. 915-916. Por. A. Govinda: *Pięć skandh*, w: J. Sieradzan (red.): *Buddyzm*, s. 51-53; oraz R.G. Morrison: *Nietzsche and Buddhism*, s. 110-113.

¹¹⁵ *Jutrzenka*, s. 125, § 119, podkr. F. N.

¹¹⁶ *Zmierzch bożyszcz*, s. 35.

¹¹⁷ *Der Wille zur Macht*, s. 34, § 521.

¹¹⁸ *Ludzkie, arcyludzkie*. Warszawa 1984, s. 24, § 9.

¹¹⁹ Buddyjską krytykę egoizmu zob.: J. Sieradzan (tłum, i red.), *Życie po życiu w Tybecie*. Kraków 1997, s. 90.

od prawdziwych 'systemów życiowych', jakimi wszyscy jesteśmy - wrzuca się jedno i drugie do wspólnego worka, gdy tymczasem 'jednostka' stanowi tylko sumę świadomych odczuć, sądów i błędów, wiarę, fragmencik prawdziwego systemu życiowego lub wiele fragmencików połączonych myślowo w jedną bajkę, 'jedność', jaka nie istnieje. Jesteśmy pąkami drzewa - cóż my wiemy o tym, co w interesie drzewa może z nas wyrosnąć! Mamy jednak poczucie, jakobyśmy chcieli i powinni być *wszystkim*, jest w nas fantazja 'ja' i całego 'nie-ja'. *Przestańmy czuć się takim fantastycznym ego!* Uczmy się stopniowo *odrzuć tej rzekomej jednostki!* Odkrywania błędów ego! Uznawania *egoizmu za błąd!* Bez uznawania jednak altruizmu za przeciwieństwo! Byłaby to bowiem miłość do *innych rzekomych jednostek!* Nie! **Poza 'mnie' i 'ciebie'!** **Odczuwać kosmicznie!**¹²⁰. „Odmienić poczucie ja! Osłabić osobowy popęd! Przyzwyczaić oko do rzeczywistości rzeczy! *Możliwie najusilniej abstrahować póki co od osób!*”¹²¹. Już w *Zaratustrze* Nietzsche włożył w usta przebudzonego słowa: „Ciałem jestem w całości i niczym poza tym, a dusza to tylko nazwanie czegoś w ciele”¹²². W opinii F. Mistry: „Odrzucając tradycyjny pogląd na człowieka jako złożonego z ciała i duszy, Nietzsche postrzegał go w kategoriach zjawisk złożonych z niestałych składników świadomości, uczuć, myśli, intelektu, afektów i woli, *inter alia*, jakości, właściwości i wzajemne związki których są nieobliczalne i nieokreślone”¹²³. Jednak w odróżnieniu od nauczania buddyjskiego, które kategorycznie potępia wszelkie przejawy egoizmu, Nietzsche odróżniał egoizm niski i nikczemny od egoizmu twórczego¹²⁴.

Buddyjski sposób myślenia Nietzschego widać także w jego słowach: „Trzy 'fakty wewnętrzne', w które najmocniej wierzył, wolę, ducha i 'ja', człowiek wyprojektował poza siebie” i stworzył 'miarę rzeczywistości', którą nazwał Bogiem¹²⁵. Jego zdaniem pojęcie jaźni to 'najstarszy artykuł wiary' człowieka¹²⁶. Mnich buddyjski i buddolog Walpoła Rahula podkreślił, że ideę samoistnej jaźni stworzono celem uwierzytelnienia osobniczej nieśmiertelności, a ideę Boga celem podtrzymania iluzji jaźni: w ten sposób małe, ograniczone „ja” znajduje oparcie w wielkiej Jaźni. Według niego, są one „wyjątkowo subtelnymi projekcjami umysłu, przystrojonymi w zawiłą frazeologię metafizyczną i filozoficzną. Idee te są tak głęboko zakorzenione w człowieku, tak drogie mu i bliskie, że nie chce on słuchać, ani rozumieć

¹²⁰ *Pisma powstałe*. Kraków 2004, s. 253-254, § 176, podkr. F. N.

¹²¹ Tamże, s. 255, §178, podkr. F. N.

¹²² *To rzekł Zaratusztra*, s. 40.

¹²³ F. Mistry: *Nietzsche and Buddhism*, s. 59-60.

¹²⁴ *Zmierzch bożyszcz* s. 94.

¹²⁵ Tamże, s. 52.

¹²⁶ *Wola mocy*, s. 211, § 297.

żadnych nauk, które im przeczą¹²⁷. W związku z tym słowa Nietzschego mówiące o tym, że z chrześcijaństwa trzeba wyróść jak wychodzi się z dzieciństwa, można potraktować jako odwołanie się do buddyzmu:¹²⁸ „Wiarę w Boga, wolność i nieśmiertelność trzeba stracić jak mleczne zęby, dopiero potem wyrasta właściwe uzębienie”¹²⁹. Odrzucenie istnienia Boga jest równie radykalne w buddyzmie¹³⁰, jak i u Nietzschego¹³¹.

Według Nietzschego, podobnie jak idea Boga, tak również wyobrażenia zaświatów są kreacją ludzkiego intelektu. Ich źródłem są odczucia cierpienia i braku¹³².

W miejsce koncepcji przyczynowości Nietzsche zaproponował idee koordynacji¹³³, oraz walki sił⁴³. W obu tych koncepcjach F. Mistry ujrzał analogię do buddyzmu¹³⁵.

Zarówno Nietzsche jak i buddyzm podkreślają względność wszelkich ocen. Nietzsche ból i przyjemność¹³⁶, oraz piękno i brzydotę¹³⁷ uznawał za stany uzależnione od siebie. Komentując podstawową buddyjską doktrynę współzależnego powstawania lama Karthar Rinpocze mówił o współzależności takich pojęć jak ciemność i światło, dobro i zło, oraz pomyślność i cierpienie¹³⁸.

Słowa Nietzschego: „Nie ma ani 'ducha', ani rozumu, ani myślenia, ani świadomości, ani duszy, ani woli, ani prawdy: wszystko to fikcje do niczego nie przydatne”¹³⁹ - można uznać za nawiązanie do słynnej, mahajanistycznej *Sutry serca doskonałości mądrości*, w której wszystkie kategorie poznawcze świata rozpatrywane są jako puste w swej naturze, jako przejawy pierwotnej pustki: „Wszystkie zjawiska (...) są (...) Pustką. (...) w terminach Pustki nie

¹²⁷ W. Rahula: *What the Buddha taught*. London 1978, s. 52.

¹²⁸ Choć sam Nietzsche nie poczynił takiej analogii, to jednak nasuwa się ona sama przez się w świetle jego stwierdzenia: „'Podmiot' jest fikcją” (zob. wyżej, oraz p. 102).

¹²⁹ *Pisma pozostałe*, s. 233, § 132.

¹³⁰ Por. *Brahmajala Sutta* 2, 1-6, M. Walshe (tłum.): *Thus Have I Heard: The Long Discourses of the Buddha: Digha Nikaya*. London 1987, s. 75-76. Polskie tłumaczenie w: J. Sieradzan (tłum, i red.): *Przekroczyć próg mądrości*. Kraków 1997, s. 114-115.

¹³¹ Na ten temat zob. *Antychrześcijanin*. Por. też R. G. Morrison: *Nietzsche and Buddhism*, s. 131.

¹³² *To rzekł Zaratustra*, s. 37.

¹³³ „Koordynacja zamiast przyczyny i skutku”. G. Colli, M. Montinari (red.): *Nietzsche Werke*, Band VII. 2, wyd. cyt.

¹³⁴ Według niego, „procesy są 'bytami'” (*Der Wille zur Macht*, Band 16, s. 123, § 655).

¹³⁵ F. Mistry: *Nietzsche and Buddhism*, s. 79.

¹³⁶ *Wola mocy*, s. 218, § 304.

¹³⁷ Tamże, s. 252, § 356, podkr. F. N.

¹³⁸ Karthar Rinpocze: *Od narodzin poprzez śmierć do odrodzenia się*, Kraków [1994], s. 3.

¹³⁹ *Wola mocy*, s. 185, § 270.

istnieją (.) żadne elementy wizualne, mentalne, czy też elementy mentalnej świadomości”¹⁴⁰.

Opis działania umysłu filozofa u Nietzschego¹⁴¹ do złudzenia przypomina opis umysłu zwykłego człowieka, porównywanego w nauczaniu mahajany i tantrajany do pędzącego górskiego strumienia¹⁴².

Mając na względzie powyższe, Nietzschego można uważać za swego rodzaju „Buddę Zachodu”. Sam Nietzsche wyraził opinię, że mógłby „stać się Buddą Europy”¹⁴³. Nie mając dostępu ani do tekstów źródłowych i opierając się na nie zawsze trafnych analizach niemieckich buddologów, wykazał się wielką znajomością niesłuchanie skomplikowanych zagadnień buddyjskiej filozofii i psychologii. Intuicja rzadko go zawodziła. Podobnie jak Sakjamuni¹⁴⁴, podkreślał, żeby osobiście poszukiwać prawdy, nie opierając się na przekazach przejętych od innych, na tradycji, pismach, pogłoskach czy spekulacjach intelektualnych. Nietzsche wpłynął na umysłowość ludzi Zachodu w nie mniejszym stopniu niż Budda na umysłowość ludzi Wschodu.

Summary

The article Nietzsche and Buddhism shows the influence of Buddhism into philosophy of Nietzsche. German philosopher thought Buddhism to be passive nihilism, and the method of way out beyond good and evil. According to Nietzsche Buddha was more physician than moralist. There are many similar if not identical topics in Nietzsche's philosophy and Buddhism. According to both the root of suffering is craving. Both point out that life is suffering and in life everything is impermanent. Both are severe critics of egoistic motivations of man. Both reject the conceptions of subject, ego, soul, spirit, self, God, causality and point out the relative value of all opinions. Both Buddha and Nietzsche show method of conscious working with one's emotions. Both allow possibility of total overcoming of impulses, though, according to Nietzsche this does not mean total overcoming of emotions. His similarities are also between ideals of Buddha and Nietzsche's superman. Both show their method seeing the things as they are in its nature. The main difference between them is negative approach of Nietzsche to loving kindness and compassion, which are essence of Buddhism. Both influenced in significant way philosophical thinking: Buddha in the East, Nietzsche in the West.

¹⁴⁰ J. Sieradzan (red.): *Buddyzm*, s. 81.

¹⁴¹ *Poza dobrem i dem*, s. 219, § 292, podkr. F. N.

¹⁴² Por. np. Klinga Rinpoche, B. Cutillo (tłum.): *Miraculous Journey: Further Stories and Songs of Milarepa, Yogin, Poet, and Teacher of Tibet*. Novato 1986, s. 70.

¹⁴³ Zapisał ją w listopadzie 1882 roku. G. Colli, M. Montinari (red.): *Nietzsche Werke*, wyd. cyt., Band VII. 1, Berlin 1977, s. 111.

¹⁴⁴ *The Book of the Gradual Sayings*, vol. 1, s. 171-172 (rozdział III, 7,65).

ZEFIRYNA ŻEGNAŁEK

U niwersytet Łódzki

PRZEDMIOT CZYSTO INTENCJONALNY U INGARDENA

1. Wprowadzenie. Zagadnienie sposobu istnienia oraz budowy przedmiotów czysto intencjonalnych zajmuje ważne miejsce w ontologii Romana Ingardena. Oprócz pracy *O dziele literackim* filozof poświęcił tej tematyce wiele rozpraw oraz obszerne analizy w *Sporze o istnienie świata*. Zdaniem Ingardena, dzięki poznaniu sposobu istnienia bytu czysto intencjonalnego uzyskujemy pełniejszy wgląd w specyfikę bytu realnego¹.

Należy podkreślić, że charakterystyka przedmiotów czysto intencjonalnych jest bardzo ważnym zagadnieniem w metafizycznym sporze realizm - idealizm, a ponadto ontologiczne analizy bytu czysto intencjonalnego są doniosłe również dla innych dziedzin filozofii: epistemologii, estetyki filozoficznej, filozofii języka.

Ze względu na ramy tej pracy nie jestem w stanie objaśnić wszystkich terminów Ingardenowskiej ontologii, którymi się posługuję, ale liczę, że czytelnicy zainteresowani tą tematyką sami sięgną do źródła.

2. Odmiany przedmiotów intencjonalnych. Słowo „intencjonalny” jest używane w różnych kontekstach, dlatego na początku przedstawię dość oczywistą, ale ważną różnicę pomiędzy terminami „przedmiot czysto intencjonalny” i „przedmiot także intencjonalny” albo „przedmiot intencyjny”. Różnicę tę ilustrują następujące przykłady: Gdy jestem w zoo i patrzę na chodzącego po wybiegu słonia, mój akt spostrzeżeniowy może nie mieć na obserwowane zwierzę żadnego wpływu². Widziany przeze mnie słoń jest radykalnie transcendentny wobec mojego aktu spostrzeżeniowego, moja aktywność poznawcza nie ma mocy, aby zmienić w jakikolwiek sposób, w najmniejszym nawet szczególe, obserwowaną rzecz. Przedmiot także intencjonalny jest korelatem aktu intencjonalnego, ale nie jest jego wytworem i nie ulega żadnym zmianom pod wpływem aktu świadomości. Spostrzegany przeze mnie słoń jest przede wszystkim realnym, bytowo samoistnym przedmiotem, który istnieje niezależnie od jakichkolwiek aktów intencjonalnych, więc fakt, że kieruję ku niemu swój akt spostrzeżeniowy jest dla niego całkowicie bez znaczenia³. Dla **przedmiotów także intencjonalnych** Jest rzeczą całkowicie przypadkową, że na nie skierowuje się akt lub akty

¹ Por. M. Rosiak: *Spór o substancjalizm*. Łódź 2003, s. 23.

² Gdyby słoń na mój widok podszedł do ogrodzenia, to byłby to skutek nie spełniania przeze mnie aktu świadomości, lecz faktu, że słoń mnie spostrzegł.

³ W tym sensie, że akt spostrzeżeniowy nie ma wpływu na jego określenia materialne (a więc również na określenia formalne i egzystencjalne).

świadomości, przez co wtórnie stają się «także intencjonalnymi» przedmiotami»⁴. Słowo „wtórnie” wskazuje na fakt, że przedmiot może, ale wcale nie musi zostać trafiony przez intencję pewnego aktu świadomości. Przedmioty także intencjonalne „i bez tego trafienia istniałyby w sobie samych i byłyby tym, czym są”⁵.

W związku z tym, określenie przedmiotu jako także intencjonalnego, nie odnosi się do momentów bytowych oraz sposobu istnienia tego przedmiotu⁶. Jako przykład wybrałam przedmiot o realnym sposobie istnienia, ponieważ w przypadku bytu realnego jego ewentualna także intencjonalność jest najbardziej oczywista i zrozumiała. Ale przedmiotami także intencjonalnymi mogą być również przedmioty o innym niż realny sposobie istnienia. Na przykład przedmiot czysto intencjonalny może być jednocześnie przedmiotem także intencjonalnym, ale w takim przypadku należy podkreślić, że przedmiot nie może jednocześnie być przedmiotem czysto intencjonalnym i przedmiotem także intencjonalnym wobec jednego i tego samego aktu świadomości. Dlatego w przypadku przedmiotu czysto intencjonalnego, który jest zarazem przedmiotem także intencjonalnym, mamy do czynienia z co najmniej dwoma aktami - wobec aktu, który wytwarza i określa przedmiot, jest on czysto intencjonalnym odpowiednikiem tego aktu, natomiast ze względu na akt, który go ujmuje, np. akt rozumienia, jest przedmiotem także intencjonalnym. Gdy, np. wyobrażam sobie, że podczas najbliższych wakacji będę całymi godzinami opalać się na plaży, to na to wyobrażenie mogę skierować akt refleksji i dojść do wniosku, że ze względu na możliwość wystąpienia poparzeń słonecznych nie byłoby to wskazane. Wtedy czysto intencjonalny przedmiot wytworzony w akcie wyobrażania sobie czegoś jest przedmiotem także intencjonalnym ze względu na akt refleksji, który jest na niego skierowany.

W przeciwieństwie do zwrotu „także intencjonalny”, który nie wiąże się ze sposobem istnienia przedmiotu, określenie przedmiotu jako czysto intencjonalnego wskazuje jednoznacznie sposób istnienia przedmiotu. Przedmiot także intencjonalny jest całkowicie niezależny od aktów świadomości, które go ujmuje, natomiast przedmiot czysto intencjonalny nie mógłby istnieć bez aktów intencjonalnych, ponieważ stanowią one źródło jego bytu i uposażenia jakościowego. Dokładną charakterystykę czysto intencjonalnego sposobu istnienia podam w następnym paragrafie.

Ponownie weźmy za przykład słońca, ale tym razem słońca wyobrażonego. Gdy znużona pisanem, wyobrażam sobie, że po moim biurku spaceruje

⁴ R. Ingarden: *O dziele literackim*, tłum. M. Turowicz. Warszawa 1988, s. 180.

⁵ Tenże: *Spór o istnienie świata*, wyd. III. Warszawa 1987, t. I, s. 88.

⁶ Por. A. Nowak: *Ingarden contra Ingarden*. Kraków 1990, s. 60.

miniaturowy słoń, można powiedzieć, że powołuję go do istnienia moim twórczym aktem świadomościowym. Również uposażenie jakościowe oraz „losy” wyobrażanego sobie przeze mnie słońca są wyznaczone przez mój akt intencyjny. Przedmiotowi wyobrażonemu nie przysługują jego „własne”, immanentne określenia, ale są one mu jedynie przydzielone przez akt świadomości wytwarzający ten przedmiot. W związku z tym, w przeciwieństwie do przedmiotu także intencjonalnego, przedmiot czysto intencjonalny jest jakby na łasce wytwarzającego go aktu, który może dokonywać zmian w przedmiocie czysto intencjonalnym - wszystko zależy od podmiotu, który ów akt spełnia.

Przedmioty czysto intencjonalne można podzielić na: 1. Przedmioty pierwotnie czysto intencjonalne, które są monosubiektywne, „mają źródło swego bytu i uposażenia wprost w konkretnych aktach świadomościowych spełnianych przez jakieś «ja»”⁷; 2. Przedmioty wtórnie czysto intencjonalne, które są intersubiektywne, „zawdzięczają swój byt i uposażenie tworam kryjącym w sobie «nadaną» intencjonalność, w szczególności jednostkom znaczeniowym (językowym) różnego rzędu”⁸.

Różnicę między tymi dwoma rodzajami przedmiotów czysto intencjonalnych wyjaśnię na przykładzie wspomnianego wcześniej wyobrażonego słońca. Jest on wyznaczony przez akt wyobrażeniowy bez żadnych pośrednich struktur. Spełniany przeze mnie akt świadomościowy wytwarza ów czysto intencjonalny przedmiot w sposób bezpośredni. Sytuacja byłaby inna, gdybym np. napisała o wspomnianym słońcu opowiadanie dla dzieci - wtedy stworzyłabym przedmiot wtórnie czysto intencjonalny. W tym przypadku słoń byłby wyznaczony intencjonalnie bezpośrednio przez znaczenie słów, za pomocą których zostałby opisany, ale intencjonalność słowa jest jedynie: „intencjonalnością użyczoną mu przez odpowiedni akt nadający mu znaczenie”⁹, więc ostatecznie odsyła do aktu świadomościowego. Twory językowe „odwołują się do pierwotnej intencjonalności aktu świadomościowego”¹⁰. Znaczenie słowa, tak samo jak przedmiot przez nie wyznaczony, samo jest tworem niesamoistnym i pochodnym, w związku z czym swój fundament bytowy i źródło istnienia posiada w odpowiednim akcie świadomości. Dlatego słowo, samo z siebie, nie może wytworzyć swojego odpowiednika, lecz funkcja wyznaczania przedmiotu czysto intencjonalnego jest mu przypisana przez akt świadomościowy, który funduje znaczenie słowa.

W przypadku przedmiotu wtórnie intencjonalnego mamy do czynienia z sytuacją, w której fundamentem bytowym przedmiotu intencjonalnego jest

⁷ R. Ingarden: *O dziele literackim*, s. 180.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 157.

¹⁰ Tamże, s. 180.

inny przedmiot intencjonalny. Ale przedmiot wtórnie intencjonalny, którego bezpośrednim fundamentem jest znaczenie słowa, swoje ostateczne źródło bytowe posiada w twórczym akcie świadomościowym, z którym, dzięki znaczeniu słowa, jest pośrednio związany. To odnoszenie się przedmiotu wtórnie czysto intencjonalnego, także do aktu świadomości jest związane z ontologicznym prawem dotyczącym przedmiotów niesamoistnych, które mówi: „każdy przedmiot niesamoistny wskazuje ostatecznie - czasem na bardzo pośredniej drodze - na pewien przedmiot samoistny, w którym leży jego fundament bytowy”¹¹. Innymi słowy: żaden przedmiot niesamoistny nie może być ostatecznym fundamentem bytowym innego przedmiotu niesamoistnego.

Przedmiot pierwotnie czysto intencjonalny, jako bezpośredni wytwór aktu świadomościowego, jest dostępny tylko jednemu podmiotowi świadomości, a konkretnie, tej osobie, która spełnia akt lub akty intencjonalne będące źródłem przedmiotu intencjonalnego. Przedmiot ten istnieje tak długo, jak długo trwa akt świadomościowy, który go wytwarza i podtrzymuje w bycie. Wraz z przeminięciem tego aktu, przedmiot będący jego korelatem również przestaje istnieć. Natomiast przedmiot wtórnie czysto intencjonalny, dzięki temu, że nie jest bezpośrednio wytwarzany przez akt lub akty świadomościowe, ale za pomocą struktur pośrednich, np. jednostek znaczeniowych, odznacza się intersubiektywnością, jest dostępny różnym podmiotom świadomości. Można powiedzieć, że jest to zaleta, której brak przedmiotom pierwotnie czysto intencjonalnym. W przeciwieństwie do nich, przedmioty wtórnie czysto intencjonalne, mogą „uwolnić się niejako od bezpośredniego kontaktu z aktualnie spełnianymi aktami świadomości i zyskać sobie przez to względną niezależność od nich. (...) Dzięki takiemu przesunięciu źródła ich relatywności bytowej zyskują one pewną przewagę nad pierwotnymi czysto intencjonalnymi przedmiotami (...) mogą być pomyślane lub uchwycone jako identycznie to samo przez różne podmioty świadomości”¹².

3. Charakterystyka czysto intencjonalnego sposobu istnienia. Czysto intencjonalny sposób istnienia jest związany z następującymi momentami bytowymi: 1. Niesamoistość (heteronomia); 2. Pochodność; 3. Samodzielność; 4. Zależność¹³. Niesamoistość to najbardziej charakterystyczny dla przedmiotu czysto intencjonalnego moment bytowy⁴. „Coś istnieje samoistnie (jest bytowo autonomiczne), jeżeli ma samo w sobie swój fundament bytowy. Ma zaś w sobie taki fundament, jeżeli samo w sobie jest immanentnie

¹¹ Tenże: *Spór o istnienie świata*, t. I, s. 91.

¹² Tenże: *O dziele literackim*, s. 191.

¹³ Por. tenże: *Spór o istnienie świata*, t. 1, s. 125.

¹⁴ Por. P. Błaszczuk: *Odrzucenie „Tertium non datur”*. „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXXI, z. 1, Kraków 2003, s. 28. Zob. także A. Półtawski: *O istnieniu intencjonalnym*, w: I. Dąmbska i in. (red.): *Szkice filozoficzne*. Warszawa 1964, s. 74 i n.

określone”¹⁵. Przedmiotowi czysto intencjonalnemu, jako wytworowi aktu bądź aktów świadomości, nie przysługują immanentne określenia, są one mu jedynie przypisane, nadane przez akt intencjonalny. Przedmiot czysto intencjonalny czerpie swoje całkowite uposażenie z aktu, który go wytwarza. Można powiedzieć, że przedmiot czysto intencjonalny nie posiada uposażenia jakościowego na własność, ale jego wszystkie cechy są mu „użyczane” za sprawą aktu świadomościowego. Przedmiot czysto intencjonalny nie może być ufundowany w sobie samym, jego fundament bytowy stanowi(a) akt(y) świadomości (a w przypadku przedmiotów wtórnie czysto intencjonalnych jakiś inny przedmiot intencjonalny), który go wyznacza.

Ingarden zgadza się z Husserlem, co do tego, że przedmioty czysto intencjonalne nie posiadają „żadnej własnej istoty”. „Własna istota (...) to pewien szczególny zespół kwalifikacji immanentnie zawartych w przedmiocie, który ją posiada. Mają ją przeto tylko przedmioty samoistne”¹⁶. Należy się zastanowić, czy teza, że przedmioty czysto intencjonalne nie mają w ogóle istoty, nie jest zbyt mocna. To stwierdzenie jest niewątpliwie prawdziwe odnośnie do zawartości przedmiotów czysto intencjonalnych, o czym świadczą następujące zdania: „Takie immanentne kwalifikacje nie występują naturalnie w zawartości czysto intencjonalnych przedmiotów. Wszystkie określenia materialne, (...) formalne, anawet egzystencjalne, które w ich zawartościach występują, są przedmiotowi czysto intencjonalnemu w jakiś sposób jedynie przypisane, «domniemane», ale nie są w nim w ścisłym tego słowa znaczeniu, ucieleśnione”¹⁷. Gdy wyobrażam sobie np. usłaną kwiatami łąkę, to trawa nie jest sama z siebie zielona, a kwiaty nie pachną, to wszystko jest tylko wyobrażone jako właśnie takie. To, że przedmiot czysto intencjonalny nie posiada immanentnych kwalifikacji w swej zawartości, nie budzi zastrzeżeń.

Ale zagadnienie istoty przedmiotu czysto intencjonalnego komplikuje się, ponieważ oprócz zawartości przedmiot czysto intencjonalny ma jeszcze drugą stronę: strukturę. I to właśnie ze względu na strukturę intencjonalną nie można powiedzieć, że przedmiot czysto intencjonalny nie posiada „żadnej własnej istoty”. Sam Ingarden pisze w II tomie *Sporu o istnienie świata*, że przedmiot czysto intencjonalny „posiada swą strukturę intencjonalną, swą intencjonalną istotę”¹⁸. Zdanie to sugeruje wręcz, że struktura przedmiotu czysto intencjonalnego jest tożsama z jego istotą. Struktura przedmiotu czysto intencjonalnego wskazuje na jego konieczne momenty,

¹⁵ R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*, 1.1, s. 84.

¹⁶ Tamże, s. 89.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, t. II, cz. 1, s. 233.

takie jak bycie odpowiednikiem aktu świadomościowego, posiadanie zawartości, czy też dwupodmiotowość.

Nie zmienia to jednak faktu, że struktura i zawartość przedmiotu czysto intencjonalnego stanowią jedność i przysługuje im ten sam sposób istnienia. Struktura intencjonalna, tak samo jak zawartość, posiada swój fundament bytowy w akcie świadomościowym, więc nie może być autonomiczna. Jednocześnie nasuwa się myśl, że jej heteronomiczność jest innego rodzaju niż niesamoistność, która jest charakterystyczna dla zawartości przedmiotu czysto intencjonalnego. Podmiot może dość swobodnie zmieniać własności przedmiotów występujących w zawartości przedmiotu czysto intencjonalnego, ale nad własnościami struktury intencjonalnej nie ma takiej kontroli. Własności struktury wynikają z rodzaju aktu świadomości, jaki spełnia podmiot. W momencie, gdy spełniamy jakiś akt, jednocześnie określamy strukturę przedmiotu czysto intencjonalnego, który jest odpowiednikiem tego aktu. Można powiedzieć, że dzieje się to automatycznie, przeważnie nawet sobie tego nie uświadamiamy. Jeśli struktura ma ulec zmianie, przedmiot intencjonalny musi być domniemany w akcie innego rodzaju (i tym samym powstaje zupełnie inny przedmiot czysto intencjonalny), natomiast własności przedmiotów zawartości mogą być zmieniane przez akty tego samego rodzaju, w związku z czym sama struktura intencjonalna pozostaje niezmienną.

Niesamoistność przedmiotów czysto intencjonalnych jest związana z pewną właściwością aktów intencjonalnych. Można powiedzieć, że przedmioty czysto intencjonalne są niesamoistne, ponieważ akty świadomościowe są „bezsilnie twórcze”, tzn. nie mogą wytworzyć przedmiotu, który jest autonomiczny. Przedmioty czysto intencjonalne istnieją z łaski aktów świadomościowych, które je wytwarzają i podtrzymują w bycie. Nie mogą się od nich oderwać uzyskując immanentne określenia. Przedmioty czysto intencjonalne mogą jedynie stwarzać pozory, że istnieją autonomicznie, dzięki temu, że w swojej zawartości mogą posiadać określenia, które są domniemane jako istniejące samoistnie¹⁹. Ale rzetelna autonomiczność jest wykluczona w przypadku przedmiotów czysto intencjonalnych. Mogą one posiadać tylko te własności, które zostały im przydzielone przez akty świadomości²⁰.

Każdy przedmiot bytowo niesamoistny jest z konieczności przedmiotem bytowo pochodnym, niesamoistność implikuje pochodność²¹. Przedmiot bytowo pochodny „może istnieć tylko jako «stworzony», jako mający źródło swego istnienia w jakimś innym przedmiocie”²². W przypadku przedmiotu

¹⁹ Por. P. Błaszczyk, dz. cyt., s. 28 i n.

²⁰ Por. R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*, t. I, s. 90.

²¹ M. Rosiak, dz. cyt., s. 24.

²² R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*, t. I, s. 114.

czysto intencjonalnego „nie tylko źródło jego istnienia tkwi w jakimś innym przedmiocie, lecz i fundament jego istnienia znajduje się w innym przedmiocie”²³. Źródło bytowe przedmiotu czysto intencjonalnego jest tożsame z jego fundamentem bytowym²⁴, ponieważ akt świadomości, który wytwarza przedmiot czysto intencjonalny jednocześnie wyznacza jego uposażenie jakościowe. Jeden i ten sam akt świadomościowy spełnia dwie funkcje: 1. Jako źródło bytowe przedmiotu czysto intencjonalnego - funkcję egzystencjalną; 2. Jako fundament bytowy przedmiotu czysto intencjonalnego - funkcję określania zawartości przedmiotu czysto intencjonalnego.

„W wypadku bytu niesamoistnego istnienie nie jest czymś, co dochodzi, niczym jakaś ontyczna gratyfikacja, do bycia określonym. Owo istnienie, to po prostu samo tylko i jedynie bycie określonym, i to określonym niezupełnie”²⁵. Wyznaczenie określeń przedmiotu czysto intencjonalnego jest równoznaczne z powołaniem go do istnienia. Nie można również pomyśleć rzeczy jako istniejącej i całkowicie pozbawionej określeń materialnych. Żaden przedmiot nie może istnieć jako pusty formalny schemat. Na każdy przedmiot składa się trójjednia materii, formy i sposobu istnienia.

Ponieważ określenia przedmiotu czysto intencjonalnego nie są w nim immanentnie zawarte, a jedynie przypisane przez akt świadomości, nie mogą one stanowić fundamentu bytowego przedmiotu. Dlatego przedmiot czysto intencjonalny, w przeciwieństwie do przedmiotu samoistnego, nie może oderwać się od swojego bytowego źródła i zarazem fundamentu i zyskać „bezładności istnienia”. W związku z tym przedmiot czysto intencjonalny musi być cały czas utrzymywany w bycie, mamy tutaj do czynienia ze swoistym *creatio continua*²⁶. Jeżeli przedmiot jest pierwotnie czysto intencjonalny, to przemija wraz z aktem, który stanowi jego źródło i fundament bytowy. Natomiast przedmioty wtórnie czysto intencjonalne, dzięki temu, że nie są wytworzone bezpośrednio przez akt świadomości, mogą istnieć nawet po przeminieciu tego aktu. Pomimo tego, są nadal zależne od swojego fundamentu bytowego, którym jest w ich przypadku jakiś inny przedmiot czysto intencjonalny.

Pomimo tego, że przedmiot czysto intencjonalny jest tworzony i utrzymywany w bycie przez akt świadomości, jest względem niego bytowo samodzielny, tzn. istnienie przedmiotu intencjonalnego nie jest „koniecznym współistnieniem w obrębie jednej całości”²⁷ z aktem świadomościowym, który stanowi jego źródło²⁸.

²³ Tamże.

²⁴ M. Rosiak, dz. cyt., s. 32.

²⁵ Tamże, s. 59 i n.

²⁶ R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*, t. I, s. 115.

²⁷ Tamże, s. 116.

²⁸ Nie dotyczy to przedmiotów spostrzeżenia immanentnego, które należą do tego samego strumienia

Przedmioty samodzielne bytowo dzielą się na: 1. Przedmioty bytowo zależne; 2. Przedmioty bytowo niezależne. Jeżeli przedmiot bytowo samodzielny „wymaga dla swego istnienia jakiegoś innego przedmiotu bytowo samodzielnego”, to „jest od niego bytowo zależny”²⁹. Tak jest w przypadku przedmiotu czysto intencjonalnego - jego istnienie jest uzależnione od istnienia jego fundamentu bytowego, co opisałam wcześniej. Ponadto, przedmioty wtórnie czysto intencjonalne, takie jak np. dzieła sztuki, nie mogą istnieć również bez pewnego rodzaju materialnego nośnika, tak zwanej podstawy egzystencjalnej. Na przykład: w przypadku dzieła sztuki malarskiej stanowi ją „malowidło”, czyli płótno pokryte farbą.

Z momentem samodzielności przedmiotu czysto intencjonalnego względem aktu świadomościowego, który go wytwarza, wiąże się zagadnienie transcendencji. Przedmiot czysto intencjonalny odznacza się transcendencją strukturalną w silniejszej postaci: „żadna jego własność ani moment nie jest własnością ani momentem aktu, w którym jest on (...) domniemany i na odwrót”, poza tym, „tworzy w stosunku do niego drugą, odrębną całość w sensie bezwzględny”³⁰.

Gdy, spełniając jakiś akt intencjonalny, wytwarzam przedmiot czysto intencjonalny i przypisuję mu jakieś własności, to ten twórczy akt świadomościowy „nie zabarwia się”, jeśli można tak to określić, nawet w najmniejszym stopniu własnościami przedmiotu, który tworzy. Akt ma własne, odrębne własności, i przedmiot również, choć są one przypisane mu przez akt świadomości. Akt intencjonalny i przedmiot, który jest jego korelatem, stanowią dwie, odrębne całości i nie posiadają żadnych wspólnych części ani cech. Akt świadomościowy powołuje przedmiot czysto intencjonalny do istnienia poza sobą, a nie jako część aktu.

Z przedmiotem czysto intencjonalnym związany jest jeszcze jeden rodzaj transcendencji, ale dotyczy on tylko zawartości przedmiotu intencjonalnego, wziętej pod uwagę wraz ze wszystkimi miejscami niedookreślenia. Mam tu na myśli transcendencję pełni bytu. Tak, jak nieskończona ilość własności przedmiotu bytowo samoistnego „nie da się wyczerpać w żadnym poznawaniu jego poszczególnych własności, które dokonuje się czy to w poszczególnych aktach, czy też w skończonej mnogości takich aktów”³¹, tak samo zawartość przedmiotu czysto intencjonalnego „przerasta” możliwości aktu świadomości, który stanowi jego fundament.

Kończąc rozważania na temat momentów bytowych zawartych w czysto intencjonalnym sposobie istnienia, przedstawię jeszcze dwie uwagi:

świadomości, co akt ich spostrzeżenia.

²⁹ R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*, t. I, s. 121 i n.

³⁰ Tamże, t. II, cz. 1, s. 208.

³¹ Tamże, s. 209.

Bytowa niesamoistość stanowi centralny, podstawowy moment bytowy przedmiotów czysto intencjonalnych. Bytowa heteronomia implikuje bytową pochodność, samodzielność oraz zależność, bądź niesamodzielność³².

Pojęcia źródła bytowego, bytowego fundamentu i podstawy egzystencjalnej są ściśle związane z poszczególnymi momentami bytowymi. Pojęcie źródła bytowego wiąże się z momentem bytowej pochodności - przedmiot bytowo pochodny jest wytworzony przez swoje bytowe źródło. Przy czym należy pamiętać, że w przypadku przedmiotu czysto intencjonalnego jego źródło jest tożsame z fundamentem bytowym, którego pojęcie jest związane z momentem bytowej heteronomii. Natomiast pojęcie podstawy egzystencjalnej wiąże się z niesamodzielnością lub zależnością bytową³³.

Z pojęciami fundamentu bytowego i podstawy egzystencjalnej wiąże się pewien problem. Roman Ingarden w pracach poświęconych dziełu literackiemu stosuje te pojęcia wymiennie i często są one uznawane za synonimy. Jednak nie jest to zgodne z pewnymi ustaleniami zawartymi w powstałym później *Sporze o istnienie świata*, które nie dotyczą przedmiotu czysto intencjonalnego, ale wskazują na różnice pomiędzy fundamentem bytowym a podstawą egzystencjalną³⁴. Przyjmuję następujący podział: za fundament bytowy uznaję twórcze lub odtwórcze akty świadomościowe, w których konstituuje się przedmiot czysto intencjonalny, natomiast podstawę egzystencjalną rozumiem jako materialny nośnik, przedmiot fizyczny, w którym przedmiot czysto intencjonalny zostaje ucieleśniony.

4. Budowa przedmiotu czysto intencjonalnego. Przedmiot czysto intencjonalny odznacza się swoistą budową formalną, która pozwala na odróżnienie go od przedmiotów bytowo autonomicznych. Najbardziej charakterystyczne momenty formalnej struktury przedmiotu intencjonalnego to: 1. Dwustronność budowy (dwustronną strukturę formalną, ale o zupełnie innym charakterze posiadają również idee oraz procesy); 2. Miejsca niedookreślenia w zawartości przedmiotu czysto intencjonalnego.

Ze względu na dwustronność budowy przedmiotu czysto intencjonalnego można o nim wydawać sądy dwojakiego rodzaju: a) dotyczące przedmiotu czysto intencjonalnego jako takiego, czyli dotyczące jego struktury formalnej; b) dotyczące zawartości przedmiotu czysto intencjonalnego³⁵. W pierwszym przypadku rozpatrujemy przedmiot czysto intencjonalny jako odpowiednik pewnego aktu świadomościowego. „Struktura intencjonalna to od-

³² Por. B. Ogrodnik: *Ingarden*. Warszawa 2000, s. 35.

³³ Por. A. J. Nowak, L. Sosnowski: (red.): *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*. Kraków 2001, s. 79.

³⁴ Por. A. Nowak, dz. cyt., s. 98-104.

³⁵ P. Błaszczak, dz. cyt., s. 28.

bicie sposobu, w jaki akty podmiotu coś domniemują”³⁶. Bierzymy pod uwagę intencyjność intencji oraz sposób spełniania aktu. Intencyjność intencji to tzw. „moment intencyjny”, jest on pierwotny, nie można go rozłożyć na momenty prostsze. Ingarden określa go jako „odnoszenie się do czegoś”, „dotyczenie czegoś”. Za sprawą momentu intencyjnego podmiot, który spełnia akt „s k i e r o w u j e s i ę na coś od siebie różnego”, a przedmiot aktu jest od aktu, a przez to i od samego podmiotu oddzielony, „pojęty jako coś, co 1) leży poza obrębem samego aktu (...); 2) w pewnym dystansie od podmiotu spełniającego ten akt”³⁷. Tak więc moment intencyjny jest warunkiem samodzielności i transcendencji strukturalnej przedmiotu intencjonalnego wobec aktu świadomości, w którym jest domniemywany.

Natomiast, jeżeli chodzi o sposób spełniania aktu, to w rachubę wchodzi tu dwie podstawowe różnice: a) pomiędzy aktami naocznymi (np. wyobrażenie) oraz nienaocznymi, abstrakcyjnymi (myślenie); b) pomiędzy „prostym, za jednym zamachem się dokonującym, niejako «jednym promieniem» ujmującym «przedstawieniem», a «myśleniem» jako rozwijającą się w czasie operacją podmiotu poznającego”³⁸. Myślenie jest aktem wyższego rzędu, który nadbudowuje się na podłożu przedstawienia.

Jeżeli chcemy pytać o formalne i materialne własności przedmiotu czysto intencjonalnego jako takiego, musimy wyjść poza zawartość, zwrócić się ku jego strukturze, uświadomić sobie jego etapy konstytucji, na przykład: od wyjściowych, twórczych aktów autora, poprzez odrywanie się przedmiotu czysto intencjonalnego od aktów, które stanowią jego ostateczne źródło, aż do kontaktu z psychiczną rzeczywistością czytelników³⁹.

W przypadku sądów dotyczących zawartości przedmiotu czysto intencjonalnego, z całego zespołu elementów, które nań się składają wybieramy tylko te, które „tworzą intencjonalnie sprojekowaną rzeczywistość” W przypadku dzieła literackiego, np. wiersza „«rzeczywistość» ta obejmuje, z jednej strony, słowa stanowiące tekst utworu jako słowa wypowiedane (lub tylko pomyślane) przez podmiot lityczny, z drugiej zaś to, o czym w tych słowach mowa, a wreszcie i to, co przez fakt i sposób wypowiedzenia właśnie tych słów zostaje «wyrażone» ze stanów psychicznych podmiotu lirycznego”⁴⁰.

Słowa przedstawiają nam pewną rzeczywistość w tak sugestywny sposób, że mamy wrażenie, iż to, co przedstawione istnieje naprawdę, jest samoistnym bytem, z którym mamy bezpośredni kontakt. Zapominamy o tym, że przedstawione w zawartości przedmiotu czysto intencjonalnego

³⁶ Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena, s. 222.

³⁷ R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 1, s. 181.

³⁸ Tamże, s. 194.

³⁹ Tamże, s. 200.

⁴⁰ Tamże, s. 198.

osoby, rzeczy i sytuacje posiadają jedynie byt „pozorny”, nie są autonomiczne, ale wytworzone przez akty intencjonalne autora. Jest to spowodowane tym, że przedmioty przedstawione posiadają „własną” formę, „własne” określenia materialne oraz „własny” sposób istnienia⁴¹. Dlatego tak łatwo ulegamy iluzji, że istnieją naprawdę⁴². Jednakże nie należy zapominać, że to, czym i jakie są przedmioty przedstawione, jest im tylko przypisane przez akty świadomościowe twórcy i o rzetelnej autonomiczności nie może tu być mowy. „Zarówno (...) przedstawiona «rzeczywistość», jak i słowa stanowiące tekst z ich znaczeniem i brzmieniem (...), jak wreszcie (...) wzrokowo-brzmieniowe «wyglądy», w których przejawia się nam naocznie «rzeczywistość» w wierszu przedstawiona, wszystko to razem wzięte nie jest niczym rzeczywistym. Jest prostą «fikcją» w sensie całości sfingowanej w odpowiednio dobranych aktach świadomości”⁴³.

To, że jest to tylko domniemane, należy już do intencjonalnej struktury przedmiotu czysto intencjonalnego i „stanowi istotę czystego istnienia intencjonalnego”⁴⁴. Jednak w kontakcie z przedmiotem czysto intencjonalnym jesteśmy nastawieni przede wszystkim na poznanie jego zawartości. Struktura intencjonalna jest przez nas przeważnie pomijana, ponieważ przedstawiona rzeczywistość narzuca się nam z taką siłą, że wywiera na nas wrażenie rzeczywistego bytu. Zasłania strukturę przedmiotu czysto intencjonalnego, powoduje, że o niej zapominamy. Ale właśnie to przynależenie do siebie dwóch różnych stron: struktury i zawartości, „stanowi ostateczną oryginalną istotę”⁴⁵ przedmiotu czysto intencjonalnego.

Zawartość i intencjonalna struktura są dwiema różnymi stronami jednego i tego samego przedmiotu czysto intencjonalnego. Można je porównać do awersu i rewersu jednej monety. I choć zawartość wysuwa się na pierwszy plan, to właśnie struktura zawiera własności istotne dla przedmiotu czysto intencjonalnego⁴⁶. Własności te to: bytowa heteronomia względem aktu świadomościowego, posiadanie takiej a nie innej zawartości, konstytutywna niegotowość, czyli posiadanie w zawartości miejsc niedookreślenia oraz wspomniana już dwustronność⁴⁷.

⁴¹ Nie mam tu na myśli immanencji kwalifikacji, lecz to, że te określenia są im przypisane.

⁴² Czego najlepszym dowodem są listy z prośbami o pomoc, które czytelnicy powieści o Sherlocku I-lolmesie wysyłali pod adresem, przy którym miał mieszkać bohater powieści Sir Arthura Conan Doyle'a, czy worki z ziemniakami przesyłane do radiowej *Rodziny Matysiaków*, gdy doskwierała im bieda.

⁴³ R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*, 1.11, cz. 1, s. 199 i n.

⁴⁴ Tamże, s. 201.

⁴⁵ Tamże, s. 200 i n.

⁴⁶ M. Rosiak, dz. cyt., s. 98, 100.

⁴⁷ R. Ingarden: *Spór...*, t. II, cz. 1, s. 202.

Z dwustronną budową przedmiotu czysto intencjonalnego wiąże się to, że posiada on dwa podmioty własności: 1. Jeden podmiot występuje w strukturze intencjonalnej, jest to podmiot przedmiotu czysto intencjonalnego jako takiego. Można go określić jako podmiot właściwy, swoją funkcją obejmuje całość przedmiotu czysto intencjonalnego, a więc także jego zawartość; 2. Drugi podmiot występuje w zawartości, stanowi punkt centralny zawartości, „dokoła którego skupiają się inne jej momenty”⁴⁸. Funkcja tego podmiotu ogranicza się tylko do zawartości przedmiotu czysto intencjonalnego⁴⁹.

Również idea odznacza się dwustronnością budowy, posiada bowiem: 1. Strukturę i własności *qua idea*, 2. Zawartość, której elementy stanowią stałe i zmienne w odpowiednim doborze. Dwustronność budowy idei może zachęcać do utożsamienia idei z przedmiotem czysto intencjonalnym Ingarden podkreśla jednak, że jest to niedopuszczalne z następujących powodów⁵⁰.

Zmienna zawartości idei nie jest po prostu brakiem pewnych kwalifikacji przedmiotu, co ma miejsce w przypadku miejsc niedookreślenia występujących w zawartości przedmiotu czysto intencjonalnego. Zmienna „przez konkretyzację możliwości odpowiednio dobranych momentów materialnych, formalnych i egzystencjalnych”⁵¹ dopełnia zawartość idei.

Wszystkie elementy zawartości idei są samoistne i zachodzą między nimi „związki koniecznego przyporządkowania”⁵². Zespół stałych wyznacza w sposób konieczny takie a nie inne zmienne. Nie możemy dokonać żadnych zmian w zawartości idei. W przeciwieństwie do przedmiotu czysto intencjonalnego, idee, wraz ze swą zawartością, są wobec aktów świadomościowych radykalnie transcendentne, nawet bardziej niż świat realny, ponieważ „nie możemy ich zmienić nawet żadnym działaniem psychofizycznym”⁵³, co jest możliwe w przypadku realnych przedmiotów indywidualnych.

Miejsca niedookreślenia możemy wypełniać w sposób dość swobodny, nawet taki, który nie jest zgodny z „konsekwencją przedmiotową”. Jeżeli nie zależy nam na ujęciu przedmiotu czysto intencjonalnego w sposób naoczny, możemy przypisać mu dziwaczne, niezwykłe, a nawet sprzeczne własności, co nie może mieć miejsca w przypadku idei⁵⁴.

⁴⁸ Tamże, s. 203.

⁴⁹ M. Rosiak odrzuca koncepcję dwupodmiotowości przedmiotu czysto intencjonalnego. Pozostawia tylko podmiot domniemany w zawartości, a określenia, których nie można powiązać z tym podmiotem, odnosi do relacji między przedmiotem intencjonalnym a aktem świadomości (zob. M. Rosiak, dz. cyt., s. 102.).

⁵⁰ Por. *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, s. 221.

⁵¹ R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 1, s. 230.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 231.

Podczas eliminowania miejsc niedookreślenia w przedmiocie czysto intencjonalnym, uzupełniamy zawartość nowymi momentami, które stapiają się z pozostałymi określeniami zawartości danego przedmiotu. Natomiast próba usunięcia pewnej zmiennej z zawartości idei albo jest nieudana, „*albo prowadzi do zupełnie nowej (mniej ogólnej) idei, albo ostatecznie do pewnego przedmiotu indywidualnego, który podpada pod daną ideę*”⁵⁵. Jeśli chcemy pozostać przy tej samej idei, nie ma mowy o usunięciu jakiejkolwiek zmiennej. Wiąże się to z tym, o czym pisałam powyżej - w idei nie możemy dokonywać żadnych zmian, a dotyczy to zarówno zmiennych, jak i stałych.

W zawartości przedmiotu czysto intencjonalnego mogą występować „momenty bytowe «silniejsze» niż bytowa heteronomia”⁵⁶, np. bytowa autonomia, a nawet pierwotność. Natomiast w strukturze i zawartości idei występuje ten sam sposób istnienia istnienie idealne.

Również dwustronność budowy idei jest innego rodzaju niż dwustronność budowy przedmiotu czysto intencjonalnego; o tej drugiej Ingarden pisze, że jest ona „daleko radykalniejsza”. Przedmiot czysto intencjonalny posiada, o czym wspomniałam wcześniej, dwa różne podmioty własności, co nie zachodzi w przypadku idei. Ponadto między własnościami każdego z podmiotów mogą zachodzić „niezgodności czy nawet sprzeczności”, te dwa systemy własności są od siebie niezależne, choć jednocześnie przynależą do tego samego przedmiotu⁵⁷. W przypadku idei nie ma mowy o takiej niezależności - „wszystkie własności strukturalne idei są albo dokładnie wyznaczone przez jej zawartość, albo też przysługują jej jako jej własne momenty charakterystyczne, niezależnie od naszego z nimi obcowania”⁵⁸. Natomiast własności przedmiotu czysto intencjonalnego jako takiego nie są zależne od zawartości tego przedmiotu (co najwyżej w tym stopniu, że posiadają taką a nie inną zawartość). Pozostałe własności struktury intencjonalnej wynikają z relacji przedmiotu czysto intencjonalnego do podmiotu, który spełnia odpowiednie akty świadomościowe. Jest to związane z brakiem radykalnej transcendencji względem aktów świadomości, która przysługuje ideom⁵⁹.

Jeżeli chodzi o miejsca niedookreślenia, to występują one wyłącznie po stronie zawartości przedmiotu czysto intencjonalnego, jego struktura jest całkowicie określona⁶⁰. W przeciwieństwie do samoistnego przedmiotu indywidualnego, który jest „pod każdym względem swego uposażenia

⁵⁵ Tamże, s. 232.

⁵⁶ Tamże, s. 233.

⁵⁷ Tamże, s. 237.

⁵⁸ Por. tamże.

⁵⁹ Tamże, s. 237 i n.

⁶⁰ Por. P. Błaszczak, dz. cyt., s. 29.

jednoznacznie w pełni określony”⁶¹, zawartość przedmiotu czysto intencjonalnego jest pełna miejsc niedookreślenia. Pełna charakterystyka przedmiotów przedstawionych w zawartości, np. dzieła literackiego, nie jest możliwa. Gdy w pewnej powieści autor opisuje głównego bohatera, to nawet jeżeli przedstawi bardzo drobiazgową i obszerną charakterystykę jego postaci, nie ma możliwości dookreślić opisywanej postaci pod każdym względem⁶². „Tylko te «strony» jego [przedmiotu czysto intencjonalnego - Z. Z.] zawartości są określone (jednoznacznie albo wieloznacznie), które są intencyjnie wyznaczone przez *explicite* spełnione momenty intencyjne nienaocznej treści przynależnego aktu”⁶³. Zawsze pozostaną pewne specyficzne „luki, (...) które nie są niczym wypełnione” i wypełnione być nie mogą, ponieważ nienaoczna treść aktu mniemania „jest co do występujących w niej wyraźnych momentów intencyjnych zawsze skończona”, jednocześnie „treść ta zawiera w sobie zawsze takie momenty intencyjne, które ze swej istoty domagają się, żeby wraz Z nimi w jedności pewnego przedmiotu występowała w zasadzie nieskończona mnogość innych momentów przedmiotowych”⁶⁴. Czytelnik, mając do dyspozycji tylko te cechy, które zostały przedstawione przez autora, „dopowiada sobie” resztę w taki sposób, aby opisywana postać do złudzenia przypominała realnie istniejącą osobę. Mimo to, nigdy nie uda się wyeliminować z zawartości przedmiotu czysto intencjonalnego miejsc niedookreślenia - gdy pozbędziemy się jednej luki, natychmiast pojawiają się kolejne. W związku z tym, przedmiot czysto intencjonalny jest, jak określa go Roman Ingarden, „zawsze niegotowy, zawsze w stanie tworzenia”⁶⁵.

5. Rodzaje aktów wytwarzających przedmioty czysto intencjonalne.

Ingarden dzieli twórcze akty świadomości na dwie grupy: 1. Akty «swobodnej», poetycko pobudzonej, w marzeniu się wyładowującej fantazji”⁶⁶. Przedmioty intencjonalne tworzone w tego typu aktach świadomości charakteryzują się tym, że przemijają wraz z nimi; w momencie zakończenia aktu znika również przedmiot intencjonalny, który stanowi jego odpowiednik; 2. Akty świadomości drugiego rodzaju, oprócz tego, że wytwarzają przedmioty czysto intencjonalne, dążą do tego, aby wytworzone przedmioty nie zniknęły w chwili zakończenia aktu, ale trwały nadal.

⁶¹ R. Ingarden: *Sporo istnienie świata*, t. II, cz. 1, s. 203.

⁶² Por. P. Błaszczak, dz. cyt., s. 311 n.

⁶³ A. Rygalski: *Koncepcja „zmiennej” w semantyce Romana Ingardena*, w: J. Perzanowski. A. Pietniszczak (red.): *Od teorii literatury do ontologii świata*. Toruń 2003, s. 194.

⁶⁴ R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 1, s. 204.

⁶⁵ Tamże, s. 207. Oczywiście dotyczy to tylko zawartości.

⁶⁶ R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 1, s. 190.

Tę grupę aktów Ingarden dzieli znowu na dwa rodzaje: 1. Akty zmierzające do tego, aby przedmioty czysto intencjonalne wytworzone przez nie były trwałe, aby zostały oparte: „w jakiejś bytowo silniejszej podstawie, która pozwala im istnieć dłużej niż wytwarzające je akty”⁶⁷. Dzięki temu, korelaty tego typu aktów zostają oddzielone od aktów świadomości, które je wytworzyły i przez to uzyskują intersubiektywność. Jest to wspomniany wcześniej przypadek wytwarzania przedmiotów wtórnie czysto intencjonalnych np. dzieł sztuki; 2. „Akty, które wytworzone przez siebie czysto intencjonalne przedmioty z góry traktują tylko jako wzory, wedle których coś innego ma zostać stworzone”⁶⁸. Na podstawie tych „planów” mogą zostać wytworzone realne, autonomiczne przedmioty, które niejako ucieleśniają swoje czysto intencjonalne wzory. Jako przykłady takich wzorów można podać wszelkie plany architektoniczne i techniczne, według których buduje się narzędzia, maszyny, czy budynki⁶⁹.

6. Zakończenie. Niniejszą pracę pisałam z myślą o stworzeniu wprowadzenia do złożonego zagadnienia przedmiotu czysto intencjonalnego. W związku z tą problematyką pojawia się wiele zagadnień oczekujących na zbadanie. Sam Ingarden na marginesie głównych rozważań wskazuje na zagadnienia, które są warte uwagi, ale nie dokonuje ich analizy, lecz zachęca czytelników do samodzielnych przemyśleń. Moim zdaniem, interesujące i warte dalszych analiz są, na przykład, kwestie dotyczące: wykluczenia ewentualności wzajemnego wytwarzania w bycie czysto intencjonalnym, istoty „bezsilnej twórczości” aktu świadomości, czasowości i możliwości zmiany bytu czysto intencjonalnego, udziału bytów czysto intencjonalnych (planów, projektów) w realnym wytwarzaniu, trwałości nośnika i trwałości utrwalonego w nim przedmiotu czysto intencjonalnego.

Summary

This article deals with Roman Ingarden's concept of purely intentional object. Such objects are constituted by the intentional acts of consciousness. The most representative and complex examples of such objects are works of art of various kinds. The aim of this article is to characterize existential and formal aspects of purely intentional objects. Ontological analyses of such objects play crucial role in realism - idealism controversy.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże.

METAFIZYKA I JEJ DEKONSTRUKCJA W MYŚLI R. RORTY'EGO

Zarys rozprawy doktorskiej

Promotor: prof, dr hab. Andrzej L. Zachariasz

**Recenzenci: prof, dr hab. Z. Cackowski (UMCS), prof, dr hab. A. Szahaj
(UMK)**

Obrona: UMCS Lublin wrzesień 2005

Oś, wokół której zorganizowana jest moja dysertacja doktorska, stanowi kwestia dekonstrukcji metafizyki. Podejmując ten problem chciałem odpowiedzieć na parę pytań związanych bezpośrednio z możliwościami, jakie pozostają jeszcze przed filozofią oraz tymi, które po Derridzie i Rortym - jak się zdaje - bezpowrotnie przeminęły. Wobec tego w znacznej części praca ma charakter metafizyczny, tj. rozpatruję w niej problem statusu i możliwości dalszego trwania filozofii oraz jej podstawowych dyscyplin: ontologii i metafizyki. Ponadto w obiegowej opinii filozoficznej myśliciele ci funkcjonują jako autorzy i egzekutorzy idei „końca filozofii”. Dekonstrukcja metafizyki zaś traktowana jest jako sposób realizowania owej idei. Zaintrygowany tą kwestią postanowiłem przebadać zasadność przekonania, jakoby po Derridzie i Rortym filozofia miała całkowicie zniknąć z obszaru wszelkich zasadnych dociekań, zaś jej podstawowe problemy miałyby tym samym zostać nieodwołalnie unieważnione. Metafizyka jak i ontologia przy tym stanowiły podstawowe i zarazem nieodzowne dla wszelkiego dyskursu filozoficznego dyscypliny, i z tego powodu chciałem przebadać, czy w zasadniczo anytylozoficznej współczesnej refleksji jest dla nich jeszcze miejsce. Dekonstrukcja metafizyki jest dla mnie jedną z mutacji idei przewyżczania metafizyki. Wszystkie dotychczasowe próby w tym zakresie były chybione. W rozprawie przebadam bliżej stanowisko Rorty'ego w tym względzie. Twierdząc, że Rorty jest myślicielem głęboko uwikłanym w metafizykę.

Cel, który mi przyświecał, dotyczył kilku kwestii: tego, czym jest oraz jak działa dekonstrukcja w wydaniu Derridy, jaką metafizykę poddaje się dekonstrukcji, jakie to ma konsekwencje dla dalszego trwania metafizyki, dalej, czy Rorty swoją metafizyką realizuje projekt dekonstrukcji, wreszcie co stanowi cel Rorty'ego pragmatycznej dekonstrukcji i ostatecznie jaki jest status dekonstrukcji jako narzędzia porzucania metafizyki, albowiem już od Arystotelesa wiemy, że od filozofii nie sposób uciec. W wyniku dociekań owych kwestii i formułowanych odpowiedzi w swojej pracy lansuję tezę, że **pragmatyczna dekonstrukcja w wydaniu Rorty'ego jest drabiną pozwalającą wyjść z epoki metafizycznej** (opuścić metafizyczną fazę rozwoju zachodniej kultury). Krótko **filozofia Rorty'ego jest drabiną ku post-me-**

tafizycznej kulturze. Idea drabiny pochodzi z przedostatniej tezy *Traktatu logiczno-filozoficznego* L. Wittgensteina.

Myśl Rorty'ego badałem krytycznie, wskazując na liczne pęknięcia i niekonsekwencje, podkreślałem paradoksy. Proponowałem także sposoby na ich uniknięcie. Paradoks przy tym jest dla Rorty 'ego znikomą ceną, jaką płacimy za postęp. A jako, że teorie to narzędzia radzenia sobie ze światem, toteż poglądy Rorty'ego w jego zamyśle funkcjonować mają jako narzędzia (meta-narzędzia) wymiany narzędzi. W tym też sensie drabinę - neopragmatyzm Rorty'ego - będzie można odrzucić po tym, jak uda się już za jej pomocą wspiąć ku post-metafizycznej kulturze. Głoszona przeze mnie wykładnia poglądów Rorty'ego pozwala docenić szczególną wartość jego metafilozoficznego projektu, mimo rozlicznych paradoksów i aporii w jakie się wikła.

Poniżej słów parę o osiągniętych rezultatach. Pracę podzieliłem na dwie części: część pierwszą w całości poświęciłem dekonstrukcji, część drugą zaś metafizyce i ontologii. Wyszedłem od dekonstrukcji w wydaniu Derridy, albowiem pisanie o dekonstrukcji bez ustaleń autora *Marginesów filozofii* w rzeczony kwestii nie wydawało mi się możliwe do zrealizowania. Z Derridy wybrałem te wątki, które są szczególnie istotne dla rozumienia dekonstrukcji metafizyki w ujęciu Rorty'ego. Zaznaczyłem tam, że dekonstrukcja jest nowatorskim sposobem czytania tekstów filozoficznych, takim, który ukazuje, jak dyskursem filozoficznym rządzą określone prawa, podług których teksty filozofii są pisane. Dekonstrukcja zatem bada warunki zaistnienia dyskursu filozoficznego, problematyzując tym samym status samej filozofii. Co istotne, Derrida wskazał, za Heideggerem, że zachodnia filozofia jest metafizyką obecności. Z racji prymatu bezpośredniej obecności - medium, poprzez które przedmiot uobecnia się w swej cielesnej, by tak powiedzieć postaci, zostało zmarginalizowane. A zatem język potraktowano jako w pełni przezroczyste lustro, pomijając i zacierając znak, i pismo, w efekcie czego metafizyka stała się logo-fono-centryzmem. A jako, że dyskursem metafizyki rządzą opozycje binarne (np. rzeczywistość/pozór; tożsamość/różnica; konieczność/przygodność), toteż wtóre człony każdej opozycji traktuje on jako podrzędne i pochodne. Ten wymiar metafizyki jako nośnika ogółu rozmaitych dualizmów pojęciowych wywarł szczególne piętno na Rortym. W wyniku tego dekonstrukcja jako pewna strategia metafilozoficzna ujawnia rozmaite aporie i nierozstrzygalniki jakie konkretnymi tekstami filozoficznymi rządzą. Okazuje się jednak, że z metafizyką zerwać nie można, albowiem nie dysponujemy językiem innym aniżeli język zachodniej metafizyki obecności, toteż cel, jaki stawia sobie Derrida, jest znacznie skromniejszy. Idzie mu o to, aby zamknąć metafizykę w określonej inherentnej jej strukturze. Dekonstrukcja jest zatem permanentnym atakowaniem granic języka metafizyki bez nadziei na ostateczne wyzwolenie się od metafizyki. Argumentuje

tym samym, że dekonstrukcja nie jest żadną nihilistyczną strategią końca filozofii, ale *quasi*-transcendentalną metafizologią.

Dalej przedstawiłem Rorty'ego odczytanie Derridy i dekonstrukcji. Argumentuję tu, że Derrida jest postacią na tyle znaczącą dla Rorty'ego, że w pewnym sensie Rorty tak przykroił filozofię, aby objąć nią dokonania późnego Derridy. Rozdział ten przynosi najwięcej jeśli idzie o rozumienie filozofii przez Rorty'ego. Szkicuje on nowe możliwości dla filozofii w ogóle. Owe możliwości wyłaniają się z rozmaitych sukcesywnie wykuwanych przez niego opozycji, np. epistemologia vs. hermeneutyka, metafizyka vs. ironia. W wyniku tychże dystynkcji Rorty konceptualizuje filozofię i pokazuje, czym mogła by ona być w aspekcie pozytywnym. I chociaż nie ma esencji filozofii ani stałego repertuaru problemów, nieustannie podejmowanych na nowo przez każdego, co bardziej znaczącego filozofa, to o jej ciągłości decyduje stosunek do tradycji. Bezpośrednią konsekwencją tego jest, że filozofia relegowana jest w obszar prywatnej autokreacji. Jest ironicznym teoretyzowaniem, którego celem jest wymiana całych słowników za pomocą dialektyki, a nie argumentacji. Pokazuję również, że niezwykle cenną zdobyczą Rorty'ego jest udane, jak sądzę, zatarcie granic między filozofią analityczną a kontynentalną.

W rozdziale trzecim przedstawiam dekonstrukcję stosowaną w wydaniu Rorty'ego. Pokazałem tu również, jak ewoluowało Rorty'ego rozumienie dekonstrukcji jako sposobu na uwolnienie się od epistemologiczno metafizycznych ambicji filozofii konkretyzowanych pod postacią idei zwierciadła (natury) świata i odejście od powiązanej z nią idei korespondencji. Rorty lansuje rolę terapii, która ma uleczyć filozofię z powyższych aspiracji. Rozpatruję trzy strategie Rorty'ego, które mają być alternatywnym wobec dekonstrukcji, oryginalnym programem eksplorowania dziejów filozofii. Są to banalizowanie (*circumvention*) roli tradycji filozoficznej, czego efektem jest terapia. Rekontekstualizacja, która dąży do wydobywania alternatywnych punktów widzenia i w duchu antyesencjalizmu pomnażania niekończących się opisów. Wreszcie redeskrpcja, która pełni funkcję krytycznego waloryzowania opisów, jest także sposobem dokonywania nieteleologicznie pojmowanego postępu.

Część drugą poświęciłem metafizyce. W rozdziale czwartym wyjaśniam, dlaczego Rorty tak różnorako opisywał metafizykę i jakie funkcje w jego myśli pełni ponawiany opis (redeskrpcja) metafizyki. Toteż przedstawiam tam 9 rozumień metafizyki, jakie znaleźć można w pismach Rorty'ego. Cechą wspólną wszystkich tych metafizyk było to, że umysł ujmowały w roli zwierciadła natury, zakładały *eo ipso* bezpośredniość poznania. Przypisywały sobie zdolność ujmowania tego, co niedostępne epistemicznym procedurom nauki, a co w efekcie dawać miało język, w którym napisany jest nou-

menalny świat. Zadaniem do tego miało być sukcesywne odkrywanie istot rozmaitych przedmiotów i problemów. Celem zaś metafizyki było wzniesić się wertykalnie poza sferę tego, co jedynie zjawiskowe, poza obszar ludzkiej przygodności i dokonać afilacji z tym, co wieczne, trwałe i niezmiennie. Metafizyka jest także sposobem dostarczania słownika finalnego jako ostatecznej instancji uzasadnień, będącego symptomem Sposobu na Jaki Świat Jest. W suplemencie przedstawiam postać ironistki jako antytezy metafizyka.

Wbrew negatywnie przesądzającym tą sprawę ustaleniom Rorty'ego, rozpatruję możliwość ontologii w neopragmatyzmie. Argumentuję, że jego negatywnym stanowiskiem ontologicznym jest antyesencjalizm, zaś pozytywnym - modelowany na systemie liczb naturalnych panrelacjonizm, w myśl którego świat stanowi ulegający nieustannym zmianom, rozszerzający się agregat relacji, przedmioty zaś są wiązkami własności, konstruowanymi podług potrzeb praktycznych, a żadna relacja i opis nie są bardziej pierwotne niż inne. Rozpatruję tam lansowany darwinowski obraz świata z - pozbawioną jakiegokolwiek wymiaru teleologicznego - naczelną kategorią użyteczności jako substytutem idei reprezentowania świata. Rozpatruję tezę o tym, że nie mamy innego aniżeli językowy, dostępu do świata. Pokazuję, że nie implikuje ona mocnego tekstualizmu, tzn., że istnieją tylko opisy, a świat został na zawsze utracony. Wbrew Rorty'emu także rozpatruję jakie są relacje między światem a językiem. Argumentuję tam, że Rorty, zalecając milczenie o świecie, głosi wiele tez na temat świata, np. że jest transjęzykową „brutalną siłą”, która może ludzi zmiażdżyć, że nie dokonuje wyborów pomiędzy konkurującymi słownikami, że jest transcendentny, podczas gdy prawda jest tworzona. Rozpatruję także możliwość pozajęzykowego dostępu do świata poprzez ból. Konkluduję, że Rortyemu nie udaje się zerwać z tzw. trzecim dogmatem empiryzmu, tj. rozróżnieniem na świat i język, przez co nadal tkwi on w metafizyce.

W rozdziale ostatnim ukazuję metafizyczny wymiar poglądów Rorty'ego. Kreślę tam paradygmatyczny dla niego zabieg zerwania z metafizyką, tj. porzucenie pytań o prawdziwość jakiegoś poglądu na rzecz jego mniejszej lub większej użyteczności dla bieżących celów. Nie należy poszukiwać opisu Sposobu na Jaki Świat Jest, ale optować za pluralizmem neutralnych ontologicznie alternatywnych opisów tych samych zdarzeń. Problem w tym, że ta ostatnia procedura nie może uniknąć problemu tożsamości przedmiotu. Argumentuję, że Rorty zajmuje stanowisko metafizyczne, tj. metafizykę kontyngencji, z którą ściśle wiąże się koncepcja człowieka jako pozbawionej centrum wiązki przekonań i pragnień. Przygodność w ujęciu Rorty'ego jest kresem konstatacji i nie domaga się odniesienia do czegoś z istoty swej koniecznego i bardziej pierwotnego ontycznie. Afirmowana radykalna przy-

godność jest synonimem wolności, świadomością, że nie ma niczego koniecznego i aczasowego, z czym moglibyśmy się utożsamić.

Formułuję również dwa argumenty za tym, iż odrzucanie metafizyki jest czynem niepragmatycznym, w tym Rorty nie jest konsekwentnym pragmatystą. Odwołując się do tradycji filozoficznej wskazuję, że wielokrotnie głoszone koncepcję człowieka jako bytu, który posiada specyficznie ludzką potrzebę metafizyczną, metafizyka zaś jest sposobem jej realizowania. Mój drugi argument sięga po ustalenia z obszaru filozofii nauki. Okazuje się bowiem, że metafizyka pełniła ongiś i pełni nadal płodną heurystycznie rolę w nauce, toteż odrzucenie metafizyki byłoby czynem niepragmatycznym, który mógłby znacząco osłabić nasze zdolności konceptualnego zawłaszczania świata poprzez to, że niekorzystnie wpłynąłby na rozwój nauki. Niekonsekwencją także jest odrzucanie metafizyki nawet z obszaru prywatnej autokreacji, ogranicza to bowiem zindywidualizowaną wolność. Wskazuję także na inne metafizyczne elementy w myśli Rorty'ego i brak jakichkolwiek pragmatycznych sankcji dla metafizyki, co jest jego poważną niekonsekwencją.

Aliści zgodnie z moją tezą, że pragmatyczna dekonstrukcja w wydaniu Rorty'ego jest drabiną ku postmetafizycznej kulturze, to nie konsekwencja w myśleniu jest ważna, ale efektywność w dokonywaniu zmian oraz cel. Najważniejszym krokiem Rorty'ego jest próba radykalnej reorientacji ludzkiego autowizerunku. Wszelako zabieg zerwania z metafizyką i tym razem nie powiódł się, dlatego konkluduję, że Rorty jest metafizykiem, który za pomocą metafizyki wykorzenia metafizykę.

DOMINIKA KALINOWSKA

U PODSTAW KANTOWSKIEJ EPISTEMOLOGII

Marek Kilijanek: *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne.* Poznań, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2000, Seria „Filozofia i Logika” nr 81, 222 s.

Największą trudność w zrozumieniu systemu filozoficznego sprawiają miejsca budzące wątpliwości i niedopowiedzenia. Autor stosuje się do zalecenia Kanta, aby interpretując myśl, mieć na uwadze zwłaszcza sens całości¹. Dzięki temu nie tylko umiejętnie wypełnia luki myślowe, ale zdumiewa też dokładnością, z jaką rozpatruje główne zagadnienie. Precyzyjność analizy osiąga dzięki stopniowo postępującemu logicznemu rozwojowi myśli. Dlatego o autorze niniejszej rozprawy można powiedzieć, że powiększa grono osób, o których Kant pisał w przedmowie do II wyd. *Krytyki czystego rozumu*!. „Nieliczni tylko mają tę zręczność duchową, aby uzyskać przegląd całego systemu ...”².

To *cało ściowe* podejście do tematu związane jest z metodą, jaką Kilijanek przyjmuje w swojej rozprawie. Nawiązując do koncepcji D. Heinricha, wyróżniającego różne odmiany interpretacji czyjejs myśli³, autor wybiera nie opis, i nie komentarz, ale rekonstrukcję argumentującą. Analizując główne zagadnienie rozprawy, którym jest: *transcendentalna jedność samoświadomości jako najwyższa zasada poznania dyskursywnego*, jednocześnie samodzielnie odtwarza tok rozumowania, który doprowadził Kanta do sformułowania własnej teorii poznania. Autor sam informuje we wstępie, że jego zadaniem jest pokazanie, w jaki sposób transcendentalna jedność samoświadomości staje się zasadą poznania obiektywnego. Jednak zakres zagadnień, które omawia, jest znacznie szerszy.

Trudno jest określić moment, od którego wypadałoby zacząć omawiać Kantowską koncepcję poznania. Autor wybrał z tej trudności, za punkt wyjścia obierając zagadnienie transcendentalizmu. Wybór taki okazał się słuszny nie tylko dla uzasadnienia filozofii Kanta, ale także dla wyróżnienia

¹ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden. Kraków 1957, s. 54 (BXLIV).

² Tamże, s. 54.

³ Por. D. Heinrich: *SchwierigkeitenderKantinterpretation.*, rozdz. 1, 1976.

płaszczyzny, do której odwołuje się każdy z omawianych później tematów rozprawy.

Transcendentalizm jest punktem, z którego rozwija się, i do którego w rezultacie sprowadza się cały system myślenia Kanta. Jest fundamentem, na którym, po klęsce empiryzmu, Kant, szukając źródła wiedzy pewnej i powszechnej, oparł swoje rozwiązanie problemu obiektywności poznania. Treścią rozdziału pierwszego jest więc rekonstrukcja drogi myślowej, jaką przebył Kant, w celu wyznaczenia apriorycznych warunków poznania, dzięki którym doświadczenie zyskuje prawomocność.

Podstawą rozważań części drugiej rozprawy jest koncepcja świadomości. Każdy kolejny rozdział jest stopniowym pogłębianiem tego tematu. Efektem końcowym analizy jest sformułowanie koncepcji pierwotnej syntetycznej jedności apercepcji, która w części trzeciej rozpatrywana jest z punktu widzenia zasady poznania obiektywnego.

Powstaje pytanie: dlaczego transcendentalna jedność samoświadomości jest tak istotnym elementem poznania dyskursywnego? Uzasadnienie tego przekonania pojawia się w przełomowych momentach rekonstrukcji procesu poznania, co przedstawić można następująco:

Jedność świadomości jest transcendentalnym warunkiem myślenia, ponieważ stanowi podstawę powiązania przedstawień w syntetyczną jedność pojęcia. Syntetyzujące działanie intelektu jest zatem niezbędne dla poznania, skoro przedstawienia stanowią jedynie materiał na poznanie. Dopiero jedność świadomości nadaje przedstawieniom formę jedności, co umożliwia sformułowanie sądu. To jednak nie wszystkie funkcje, jakie spełnia intelekt za sprawą jedności świadomości. Aby podmiot nie tracił przedstawień wcześniej pomyślanych, i mógł powiązać je w całość pojęcia, wielość i różnorodność przedstawień należeć musi do jego świadomości. Przynależność tę umożliwia właśnie jedność apercepcji.

Warunkiem istnienia świadomości jest jedność samoświadomości. Z kolei bez niej niemożliwe byłoby wyznaczenie tożsamości podmiotu poznającego.

Jedność apercepcji ma znaczenie także dla obiektywności poznania. Ponieważ jedność przedmiotu nie jest dana podmiotowi, jego intelekt musi ją wytworzyć. Dopiero skutkiem tego z różnorodności naoczności powstaje przedmiot poznania. Aby podmiot mógł odnosić się w poznaniu do czegoś różnego od siebie, niezbędne jest założenie przedmiotu transcendentalnego x (jako warunku posiadania przedmiotu empirycznego). Nie tylko poprzedza on i umożliwia poznanie, ale dzięki niemu przedstawienia odnoszą się do przedmiotu poznania. A zatem funkcja jedności świadomości przejawia się tu ponownie, z tą jednak różnicą, że ma ona inne zadanie niż dotychczas. Staje

się warunkiem przedmiotowym poznania, a przez to jego zasadą obiektywną.

Tym samym pomysł aby jedność apercepcji uczynić głównym tematem rozprawy wydaje się w pełni uzasadniony.

Ciekawym zagadnieniem jest problem identyczności podmiotu poznającego. Dla zaznaczenia odrębności, jaka cechowała Kantowską koncepcję podmiotu logicznego, Kilijanek ujmuje ten temat w kontekście dokonań myśli nowożytnej. W tym celu autor aranżuje fikcyjne spotkanie Kanta z Kartezjuszem i Hume'm. Ich rozmowa dotyczy związku identyczności podmiotu ulegającego zmianie, z tożsamością postrzegającego go podmiotu. Rekonstrukcja innych niż Kantowskie stanowisk (np. koncepcji Hume'a czy Locke'a), pozwala zrozumieć punkt wyjścia, którym dla Kanta są dotychczasowe rozstrzygnięcia problemu, wynikające z analizy świadomości.

Autor zwraca uwagę na dokonujący się na wielu płaszczyznach przewrót kopemikański, w którym przejawia się transcendentalizm myśli Kanta. W stosunku do dokonań Hume'a przewrót ten polega na odwróceniu zależności między tym, co empiryczne a tym, co aprioryczne. Podczas gdy dla Hume'a tożsamość Ja jest złudzeniem, którego źródłem jest samoświadomość, Kant postrzega ją jako warunek tego, aby podmiot w ogóle mógł myśleć. W ten sposób Kant dokonuje odwrócenia tego, co pierwsze i tego, co pochodne.

Locke twierdzi, że człowiek dysponuje zdolnością myślenia dzięki temu, że posiada świadomość. Przewrót Kanta wyznacza dla świadomości i zdolności myślenia kolejność zupełnie odwrotną. Ponieważ myślenie jest czynnością intelektu (posługującego się przedstawieniami), zaś warunkiem tej czynności jest bycie świadomym przedstawień, to właśnie świadomość jest tym, co umożliwia myślenie.

Na koniec warto zastanowić się nad tym, dla kogo napisana została książka, i czego wymaga ona od czytelnika? Z pewnością skorzystać z niej mogą wszyscy pragnący usystematyzować swoją wiedzę na temat Kantowskiej teorii poznania, a tym samym przestudiować teorię z punktu widzenia najważniejszej funkcji intelektu. Rozprawa przeznaczona jest także dla osób, dla których budzące wątpliwości sformułowania Kanta zawarte w *Krytyce czystego rozumu*, odsyłają do wsparcia się innym źródłem. Rozprawa Kilijanka nie jest omówieniem, a tym bardziej podręcznikowym zestawieniem najważniejszych dokonań filozofa. Z tego powodu polecam ją każdemu, kto miał już przyjemność zapoznać się z myślą Immanuela Kanta.

KAZIMIERZ KORUS

O ODNOWIE MORALNEJ CESARSTWA RZYMSKIEGO

Arejos Didymos: *Podręcznik etyki*, przekład, wstęp i komentarz **Michał Wojciechowski**. Kraków, Wydawnictwo WAM, 2005, s. 213.

Książka wpisuje się w rozległe badania nad polityką wewnętrzną cesarza Augusta, zmierzającego do odnowy moralnej mieszkańców cesarstwa. Aktualność więc poruszanej problematyki jest dla nas bezsprzeczna. Augustowi chodziło przy tym również o stworzenie takiego systemu filozoficznego czy religijnego, w którym mógłby się czuć niezagrożony w potężnym i ogromnie rozległym cesarstwie każdy, kto czci innych bogów, czy jest zwolennikiem innego niż stoicyzm czy platonizm kierunku filozoficznego. Zadanie takiego poszukiwania i budowania od nowa spadło przede wszystkim na filozofów, zwłaszcza stoików. I to dlatego znalazł się na dworze władcy Arejos Didymos, którego wiedza, umiarkowanie i umiejętność szukania we wszystkich liczących się kierunkach filozoficznych najwartościowszego intelektualnego przesłania znalazła pełną akceptację władcy. Dlatego pełnił rolę nadwornego filozofa. Znał liczących się ludzi w powstającym imperium. Za przyjaciela uznawał go Mecenaz, człowiek, którego troska o kulturę i realizację planu Augusta stała się przysłowiową. Jak *Podręcznik etyki*, który harmonijnie usiłuje połączyć myśli Platona, szkoły Arystotelesa i stoików, został przyjęty przez samego cesarza - trudno jest nam dzisiaj precyzyjnie powiedzieć, ale, jak sądzę, mogło się podobać Augustowi stwierdzenie (26, s. 195): „Zadaniem polityka jest także ulepszanie społeczeństwa, co wiele uciążliwsze się okazuje niż tworzenie nowego, oraz nakierowanie gromady ludzi ku rzeczom koniecznym, względnie szlachetnym”. To natomiast wiemy na pewno, że *Podręcznik* i w starożytności i dzisiaj jest stale czytany.

Każdy więc spośród ogromnego grona współczesnych humanistów, interesujący się historią kultury w najszerszym tego słowa znaczeniu, z wdzięcznością przyjmie inicjatywę Wydawnictwa WAM (...). Zaznaczyć należy, że ukazuje się on po raz pierwszy w przekładzie na język polski. Wydanie bilingwiczne znakomicie ułatwia pracę również specjalistom. Wysiłek bowiem tłumacza, aby ujednolicić trudną i wciąż dyskusowaną terminologię grecką, jest liczącym się wkładem w historię myśli filozoficznej.

MAGDALENA LEJZEROWICZ

DWA ŚWIATY: SPOŁECZNY I JEDNOSTKOWY

Leszek Koczanowicz: *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjne*. Wrocław, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, 2005, 223 s.

Jak możliwa jest więź społeczna w społeczeństwie, które nie jest już tworzone przez tradycyjne wartości i cele? Jakie są jej mechanizmy? Czym jest podmiot? Czym jest społeczeństwo? To zasadnicze pytania, które Leszek Koczanowicz stawia w książce *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjne* i na które stara się znaleźć i przedstawić możliwe odpowiedzi.

Sposoby konstruowania i rekonstruowania międzyludzkiej solidarności w filozofii współczesnej poddaje Koczanowicz analizie odwołując się do koncepcji Richarda Rorty'ego i Jürgena Habermasa. Pojawiają się tu pytania, jakie są jej źródła, jak się tworzy, jak jest utrzymywana, jak również podstawowa kwestia, czym jest owa międzyludzka solidarność. Sfera życia prywatnego jednostki i sfera życia publicznego w koncepcjach obu filozofów to dwa różne, oddzielone od siebie obszary. Połączenie działań człowieka jako indywiduum i człowieka jako członka tworzącego wspólnotę nie jest możliwe. Miejsce działania ironistki Rorty'ego to sfera życia prywatnego, jej świat jest jej własnym prywatnym światem, nie narzuca swojej rzeczywistości i swoich zasad innym. Inni funkcjonują we własnych sferach prywatnych, parafrazując mają swoje światy¹. Można zadać pytanie, jak możliwe jest przejście od jednego świata do drugiego? Jak może istnieć społeczeństwo ironistek? Jak ludzie jako wspólnota mogą posiadać zdolność podlegania upokorzeniu, skoro dla każdego upokorzeniem jest co innego?

Chciałabym tu wraz z Leszkiem Koczanowiczem zadać pytanie: jak możliwa jest międzyludzka solidarność? Czy można stworzyć „mechanizm przejścia” z jednego obszaru do drugiego, ze sfery prywatnej do publicznej? (s. 30). Wydaje się, że w koncepcji Rorty'ego brak jest takiego mechanizmu. Jednak warto zauważyć, i podkreśla to Koczanowicz, że mimo nieobecności „mechanizmu przejścia” Rorty mówi o solidarności wobec wspólnego zagrożenia. Otwieraniu się na poczucie solidarności ma służyć poznawcza autorefleksyjność oraz relatywizm, odpadają wtedy wszelkie sztuczne konstrukcje, które mogą przesłaniać metafizykowi ten najgłębszy sens ludzkiej wspólnoty. Filozofowanie, podkreśla Koczanowicz przedstawiając koncepcję Ror-

¹ R. Rorty: *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski. Warszawa 1996, s. 130.

ty'ego, jest rodzajem terapii, która ma na celu dotarcie do ukrytych pokładów przeżycia (s. 30-31). Jednak czy takie nastawienie niweluje rozdzźwięk pomiędzy sferą prywatną a publiczną w życiu jednostki? Czy „unikanie okrucieństwa i upokorzenia w funkcjonowaniu społecznym” przekłada się na „solidarność wobec wspólnego zagrożenia”? Zdaniem Koczanowicza, to nie jest to samo. Możemy unikać zagrożenia każdy z osobna, możemy też robić to zbiorowo. Jednakże należy się zastanowić od czego to zależy, czy od typu zagrożenia? Samotnie stawiamy czoło chuliganowi, zbiorowo terrorystom. Z codziennego doświadczenia znamy wiele wspólnot, które powstały w obliczu zagrożeń. Znamienny przykład to zjednoczenie się ludzi przeciw terroryzmowi po ataku na Stany Zjednoczone 11 września 2001 roku. Inna sytuacja, bardziej lokalna, to powstanie wspólnoty wobec zagrożenia powodzią we Wrocławiu w 1991 roku, czy też wspólnota, jaką był ruch solidarnościowy (zob. r. 4). Pojawia się pytanie: wobec jakich wspólnych zagrożeń jesteśmy w stanie się zjednoczyć, a wobec jakich nie?

U Habermasa, którego również przywołuje Koczanowicz poszukując źródeł solidarności, jest odmiennie. Mianowicie, jednostka jest zaangażowana społecznie tworząc demokrację, a demokracja implikuje istnienie zaangażowanych jednostek. Jednakże czy związek ze społeczeństwem jest rzeczywiście taki, jak to postuluje Habermas? Uniknięcie podziału na sferę prywatną i publiczną jest możliwe tylko przy przyjęciu założenia, że poznanie jest głównym źródłem motywacji działań człowieka. Jednak, co podkreśla Habermas, a za nim Koczanowicz, w takiej sytuacji jednostka musiałaby wypracować mechanizmy kognitywne, które pozwoliłyby jej samodzielnie konstruować zasady działań. Jednostka, twierdzi Habermas, nie przyjmuje istniejących norm społecznych jako danych, narzuconych z góry; to, co przede wszystkim staje się dla niej istotne, to procedury ich uzasadniania (s. 36)". Jednakże Koczanowicz zauważa słabe strony połączenia prywatnego i publicznego u Habermasa i zarzuca mu, że jest ono możliwe tylko poprzez przesadny nacisk na sferę kognitywną jako jedyne możliwe źródło motywacji działań człowieka (s. 36). Przytaczając poglądy Honetha i Benhabib argumentuje, że człowiek działając może mieć różne motywacje, nie tylko poznawcze ale np. afektywne. Benhabib, krytykując teorię Habermasa twierdzi, że „koncentracja dyskursu moralnego na uniwersalistycznych zasadach prowadzi do odrzucenia w tym dyskursie sfery potrzeb i emocji realnych jednostek ludzkich” (s. 38). Pomijanie tych potrzeb prowadzi, zdaniem Benhabib, do radykalnego podziału między funkcjonowaniem człowieka w sferze prywatnej a jego funkcjonowaniem w sferze publicznej. Koczanowicz prezentuje stanowisko autorki w tej kwestii: jej zdaniem, sfery te są równoważne,

² Zob. J. Habermas: *Moral Consciousness and Communicative Action*, przeł. Ch. Lenhardt, S. Weber Nicholson. Cambridge, Massachusetts 1990, s. 161-162.

natomiast Habermas podkreśla wyższość poznawczego aspektu relacji. Jego zdaniem, wyższość więzi emocjonalnej prowadziłaby do utraty przez dyskurs etyczny jego uniwersalności (s. 38). Uważa, że dla zaistnienia dyskursu niezbędna jest solidarność między istotami ludzkimi, przy założeniu, że druga osoba uwikłana w dyskurs jest ujmowana nie tylko jako jednostka równa, ale też niepowtarzalna (s. 39). Jest to rozwiązanie połowiczne, konstatuje Koczanowicz, ponieważ problem relacji między prywatnym zaangażowaniem a funkcjonowaniem politycznym pozostaje nierozwiązany. Relacja między socjalizacją jednostki a jej funkcjonowaniem społecznym jest dyskutowana przez Habermasa w kontekście koncepcji G. H. Meada. Habermas zwraca u wagę na charakter poznawczy relacji między „ja podmiotowym” a „ja przedmiotowym” jako dominujący, wręcz odwraca relację między nimi. W takim ujęciu „ja podmiotowe” staje się nadrzędne w stosunku do „ja przedmiotowego”. Koczanowicz podkreśla, że charakterystyka tejże relacji przez Habermasa jest odmienna od zwykle przyjmowanej; ja określiłabym ją jako nadinterpretację. Koczanowicz jest autorem dwóch znakomitych prac poświęconych amerykańskiemu pragmatyzmowi, a w szczególności koncepcji G. H. Meada. Charakteryzuje on „ja podmiotowe” jako tę część jaźni, która odpowiada za spontaniczność i to, co twórcze w osobowości, natomiast „ja przedmiotowe” stanowi odbicie stosunków społecznych w psychice jednostki³. Koczanowicz podkreśla, że w koncepcji Habermasa Mead występuje jako autor tezy o „istnieniu uniwersalnych założeń działania komunikacyjnego, które tworzą źródła historycznie ukształtowanych pojęć, odnoszących się do działania, osoby, tożsamości czy relacji między umysłem a ciałem” (s. 44). Habermas w swojej koncepcji kładzie nacisk na samą jednostkę, na fakt, że to zdolność jednostki do wnoszenia racjonalności komunikacyjnej w konkretne stosunki społeczne jest kwestią najistotniejszą, człowiek wnosi swoje życie z tym, co dobre i złe, z własnymi nadziejami i lękami (s. 45). Jak argumentuje Koczanowicz, nie można u niego wskazać, jak życie społeczne wpływa na jednostkę. Prywatne życie jednostek zostaje oddzielone od uniwersalnego dyskursu politycznego, w sferze prywatnej indywidualność nie podlega uniwersalnym zasadom, to właśnie w tym obszarze działanie jest wyznaczone przez emocje i konsensus nie jest tutaj celem. Sfera publiczna natomiast jest dziedziną językowego dyskursu, procedur dochodzenia do konsensusu i moralnej autonomii jaźni (s. 46).

Tak więc zarówno Habermas, jak i Rorty ponoszą porażkę w poszukiwaniach sposobu funkcjonowania człowieka w świecie jako jednostki, ale jednocześnie jako współtwórcy uniwersalnych zasad działania (s. 48). Koczanowicz zadaje znamienne pytanie, czy w ogóle jest to możliwe, a przede

³ L. Koczanowicz: *G. H. Mead*. Wrocław 1992; tegoż: *Jednostka - działanie - społeczeństwo. Koncepcje jaźni w filozofii amerykańskiego pragmatyzmu*. Warszawa 1994.

wszystkim czy jest to potrzebne, i pisze: „współczesny postkonwencjonalny świat charakteryzuje się złożonością relacji między prywatnymi, indywidualnymi pragnieniami a społeczną artykulacją grupowych interesów” (s. 48). Wielkie metanarracje, mimo twierdzeń o ich końcu, zdaniem Koczanowicza nadal istnieją, nadal trwają, tworząc oś ludzkich motywacji. Problem, zdaniem autora, tkwi gdzie indziej, a mianowicie w braku ich ciągłości i spójności. Celem, jaki należy sobie postawić, to stworzenie narzędzi, które pozwoliłyby na znalezienie drogi wśród różnych wątków tworzących osnowy ludzkiego życia tak społecznego, jak i prywatnego. Autor poddaje analizie koncepcje, które właśnie takie zadanie starają się realizować. Są to, by wymienić tylko niektóre, m.in. koncepcje M. Herzfeld, P. Bourdieu, L. Wittgensteina, J. Austina, J. Searle’a, R. Williamsa, M. Foucaulta, M. de Certeau, G.H. Meada, J. Buttler, A. Badiou, J. Lacana, J. Derridy, M. Bachtina (s. 49).

W rozważaniach M. Herzfeld podkreśla istotną rolę kategorii praktyk we współczesnej amerykańskiej antropologii kulturowej. Koncentruje się on na tym, w jaki sposób kategoria ta jest użyteczna dla obszaru, którym się zajmuje, natomiast nie interesują go zbytnio jej filozofia i teoretyczne podstawy (s. 54). Natomiast odniesienie zarówno filozoficzne, jak i teoretyczne znajduje Koczanowicz w materializmie kulturowym R. Williama, technikach siebie M. Foucaulta, perspektywie P. Bourdieau, praktykach życia codziennego M. de Certeau. Mimo, że ich koncepcje są odmienne, to istotne jest, że nawiązywali do wspólnego tła teoretycznego, które tworzyły marksizm i filozofia L. Wittgensteina, filozofia języka i amerykański pragmatyzm. Z tego też względu Koczanowicz stara się pokazać, i robi to znakomicie, jak funkcjonowała owa kategoria praktyki w marksizmie, następnie u L. Wittgensteina, P. Wincha, G. H. Meada, H. Joasa, w filozofii języka ze szczególnym uwzględnieniem koncepcji J. Austina i J. Searle’a, by powrócić do kategorii praktyki w materializmie kulturowym R. Williamsa.

W drugiej części rozdziału *Kultura i polityka* Koczanowicz podejmuje wysiłek sproblematyzowania kategorii życia codziennego. Podkreśla fakt wikłania kategorii życia codziennego przez nowoczesność w różne konteksty i znaczenia. Jego zdaniem, konteksty te można scharakteryzować jako: życie codzienne ugruntowane historycznie i kulturowo, i sytuacje przeciwstawne, mianowicie życie codzienne jako ahistoryczna cecha ludzkiej egzystencji. Inny sposób ich określenia, to ujęcie życia codziennego jako „heroicznego”, miejsca realizacji najgłębszych pokładów egzystencji i określenie jako „przy-padkowego”, pozoru, który człowiek musi odrzucić, by dotrzeć do „istoty rzeczy” (s. 75). Istotne jest, w jaki sposób ta codzienność zostanie zdefiniowana dla wielu filozofów i socjologów. Autentyczne doświadczenie codzienności daje szansę ugruntowania obiektywności naszej egzystencji z wszelkimi wynikającymi z tego konsekwencjami dla ludzkiej wiedzy i poznania

(s. 76). Autor pokazuje, jak istotne dla współczesnych nauk społecznych były koncepcje zajmujące się życiem codziennym, np. koncepcje E. Husserla, A. Schütza, G. H. Meada, J. Deweya. Podkreśla fakt przeniesienia przez Schütza do nauk społecznych podstawowych kategorii istniejących w filozofii Husserla. Zwraca uwagę na znaczące różnice między ujęciem *Lebenswelt* Husserla a koncepcją „świata, który istnieje” Meada. „Świat, który istnieje” jest światem działania, zmiennym historycznie i kulturowo. *Lebenswelt* jest światem doświadczenia, światem transcendentalnym.

Podobnie odniesienie Schütza do *Lebenswelt* nie jest transcendentalne a kulturowe. Świat życia codziennego jest światem kultury, ponieważ jest dla nas uniwersum znaczeń, które musimy interpretować. Ten świat to również wzajemnie powiązane znaczenia, które mogą zostać wprowadzone i ustanowione jedynie poprzez nasze działanie w świecie życia codziennego. W kontekście rozważań nad kategorią życia codziennego autor *Wspólnoty i emancypacji* porusza również problem języka, jego komunikacyjny i kontekstualny charakter, ze szczególnym uwzględnieniem języka potocznego (s. 81). To właśnie dzięki językowi potocznemu realizuje się przenikanie polityki do życia codziennego. W ten sposób, zdaniem Koczanowicza, równanie modernizm - polityka - codzienność - język może być dopełnione, dzieje się to za sprawą Wittgensteina, który wprowadził na powrót język do nauki, filozofii, polityki (s. 81).

Szczególny związek języka i polityki przedstawia autor przywołując koncepcję władzy symbolicznej P. Bourdieu i filozofię M. Foucaulta czy koncepcję M. de Certeau. Szukając odpowiedzi na pytanie o potencjał emancypacyjny codzienności odwołuje się do koncepcji podmiotowości J. Butler. Butler ujmuje język jako praktykę, która w dużej mierze kreuje rzeczywistość. Dzięki temu możliwe jest „powiązanie koncepcji performatywności z władzą rozumianą jako prawo i zdolność do nazywania, a więc i narzucania określonych zachowań. Możliwe jest wtedy konstruowanie pola, w którym dokonuje się zarówno powstawanie podmiotu, jak i przeciwstawienie się narzuconej wizji podmiotowości”⁴. Koczanowicz twierdzi, że to, co oryginalnego w koncepcji Butler to „pokazanie schematu psychologicznego, który może stanowić wytlumaczenie sposobu, w jaki dokonuje się akceptacja norm społecznych” (s. 90). Jednakże autor wątpi, czy Butler udało się odkryć mechanizmy psychologiczne, generujące sprzeciw wobec narzuconych przez społeczeństwo praktyk. Autor w kontekście koncepcji Butler przywołuje poglądy A. Badiou, którego koncepcja jest próbą wywikłania się z dylematu, do jakiego prowadzi myśl Butler: akceptacja codzienności czy wierność transcendentnym i utopijnym wartościom? (s. 91).

⁴ J. Butler: *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York & London 1997, s. 24-26.

Koczanowicz, przedstawiając jeden z najważniejszych problemów nowoczesności, problem zdefiniowania podmiotu, odwołuje się do mało znanej u nas koncepcji hegemonii E. Laclau i Ch. Mouffe. Laclau relację hegemoniczną opisuje w następujący sposób: „(...) jeśli do kwestii tej odniesiemy się z perspektywy społecznego wytwarzania pustych znaczących, ponieważ w tym przypadku hegemoniczne działania polegałyby na przedstawieniu partykulomości pewnej grupy jako inkarnacji owego pustego znaczącego, które odnosi się do wspólnotowego porządku jako nieobecności, niespełnionej rzeczywistości”⁵. Polityczne konsekwencje hegemonii to idea dowolnego konstruowania podmiotu polityki i prowizorycznego charakteru wszelkiego porządku społecznego.

Analizą głównych koncepcji życia społecznego w filozofii współczesnej zajmuje się Koczanowicz w rozdziale szóstym, gdzie podsumowuje wcześniejsze rozważania. Autor twierdzi, że w filozofii współczesnej stale próbuje się ustanowić reguły bądź zaprzeczyć możliwości ich istnienia, reguły, które kierowałyby życiem społecznym. Reguła taka powinna spełniać „dwa pozor- nie wykluczające się warunki: powinna zapewniać, z jednej strony, spójność społeczności, z drugiej zaś, swobodną ekspresję jednostki” (s. 178). Rozważania dotyczące takiej reguły, twierdzi autor *Wspólnoty i emancypacji*, sytuują się w trzech obszarach: pierwszy, gdzie rozum występuje jako zasada organizująca życie społeczne, drugi, w którym wspólnota stanowi podstawę życia społecznego i trzeci, w którym konflikt jest integralną częścią życia społecznego, a jedynym sposobem integracji jest przemoc (s. 178-203).

Dwa światy: społeczny i jednostkowy przenikają się wzajemnie. To przenikanie przedstawia Koczanowicz w swojej książce używając opozycji: wspólnota i emancypacja oraz pluralizm i totalitaryzm, wskazując na niezwykłą złożoność społeczeństwa postkonwencyjnego⁶. W znakomity sposób przeprowadza analizy relacji między jednostką a społeczeństwem, wyznaczane właśnie przez te dwie osi. Jednostka w społeczeństwie oscyluje pomiędzy wspólnotą, tradycją, wartościami a wolnością, wyzwoleniem, autonomią, pomiędzy przynależnością a autokracją. Druga oś: pluralizm i totalitaryzm wyznacza poszukiwanie środka pomiędzy otwartością na innych i siebie a wtłoczeniem w pewne ramy, a wprowadzeniem przemocy i zakończeniem dialogu (s. 15). Jednak jednostka stale jest poddana przymusowi, określaniu się wobec wspólnoty i wobec władzy politycznej.

⁵ E. Laclau: *Dlaczego puste znaczące dla polityki?*, przeł. A. Sypniewska, w: tegoż: *Emancypacje*, red. L. Koczanowicz, A. Orzechowski. Wrocław 2004, s. 76.

⁶ Wyjaśniając użycie takiego terminu autor pisze „wolę używać tego określenia [postkonwencyjny] od postmodernistyczny, odnosi się ono bowiem w większym stopniu do kwestii wyborów moralnych niż do całokształtu życia społecznego i kulturowego” (s. 149).

JERZY PLUTA

PYTANIA O POCZĄTEK FILOZOFII

Antoni B. Stępień: *Dwa wykłady. Punkt wyjścia w filozofii. Teorie relacji: filozoficzne i logiczna.* Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 2005, 274 s.

Na książkę składają się teksty dwóch wykładów. Pierwszy z nich, *Punkt wyjścia w filozofii*, został wygłoszony na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w semestrze zimowym roku akademickiego 2001/2002. Celem Autora było „odsłonięcie warsztatu” filozoficznego, przedstawienie pewnych możliwości „jak można dany temat rozważać i przedyskutować” (s. 7), nie unikając przy tym - oczywiście - podzielenia się w wielu punktach wykładu własnymi poglądami.

Autor rozpoczyna od wskazania na to, że pytanie o zasadę, o początek, o *arche* konstytuuje filozofię. Dalej, zgodnie z tradycyjnym podziałem filozofii, rozważa zagadnienie punktu wyjścia osobno dla teorii poznania i dla teorii bytu. Dla tej pierwszej zostaje omówionych pięć sposobów rozpoczynania badania teoriopoznawczego: (a) odwołanie się do zdrowego rozsądku; (b) rekonstrukcja pierwotnego, czystego poznania; (c) poszukiwanie koniecznych warunków celowości uprawiania nauki; (d) ustalanie pewnego ideału wiedzy; (e) opis tego, co się dzieje w nauce. Autor podejmuje przy tym polemikę z różnymi odmianami sceptycyzmu.

Zagadnienie punktu wyjścia teorii bytu Autor wyklada z perspektywy swojego stanowiska, wedle którego punktem wyjścia teorii bytu stanowi pytanie: „co istnieje?”. „Wychodzimy od bytu realnego i za pomocą operacji separacji dochodzimy do transcendentального i analogicznego pojęcia bytu [...], które możemy zastosować do każdej napotkanej bytowości, która realizuje jedność przyporządkowania istoty i istnienia” (s. 128).

Drugi z cyklów wykładów, *Teorie relacji: filozoficzne i logiczna* (wygłoszony na KUL w semestrze letnim roku akademickiego 1999/2000), jest poświęcony głównie teorii relacji z dodatkiem pewnej refleksji o charakterze przyczyn karskim na temat stosunku między ontologią a logiką.

Autor dokonuje - przede wszystkim - przeglądu historycznego problematyki relacji i uzupełnia go podstawową informacją o logicznym rachunku relacji. W ramach przeglądu zostają omówione poglądy Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, autorów logiki z Port Royal, G. W. Leibniza, I. Kanta, K. Twardowskiego, A. Meinonga, E. Husserla, N. Hartmanna, F. H. Bradleya,

G. E. Moore'a, B. Russella i R. Ingardena. W wyniku rozważań snutych na kanwie historycznej Autor podaje zarys teorii relacji bliskiej stanowisku tomistycznemu, wykorzystując przy tym wiele dystynkcji pojęciowych Ingardena.

Uwagi Autora na temat logicznych aspektów teorii relacji wieńczy konkluzja o nieodzowności logiki dla uprawiania wszelkiej metafizyki, w tym - ontologii.

Pewnym niedostatkim obu wykładów jest to, że często nie wiadomo, czy w danym miejscu Autor streszcza jakąś teorię zaczerpniętą z historii filozofii jedynie jako element tła historycznego i kontekstu problemowego, czy wyklada własny pogląd w danej sprawie. Zdarza się również, że kreśląc tło historyczne zagadnienia w sposób wybiórczy, nie podaje kryteriów swojego wyboru.

Ze wskazanym niedostatkim wiąże się inny: tam, gdzie Autor jednak wyraźnie zaznacza swoje stanowisko, jego uzasadnieniu nie poświęca wystarczającej uwagi. Na przykład w kwestii punktu wyjścia teorii bytu Autor zdecydowanie odrzuca myśl, by samo pojęcie przedmiotu - rozumianego (jak ma to miejsce w teorii przedmiotów Meinonga czy M. Borowskiego) jako cokolwiek, co jest jakoś określone- wyznaczało w wyczerpujący sposób problematykę teorii bytu. Zauważając, że przedmiot zawsze jest nam dany w jakimś „aspekcie”, „z jakiegoś punktu widzenia”, zamyka kwestię tak: „wydaje mi się, że Meinong uległ złudzeniu, kiedy mu się wydawało, że jest poza metafizyką i poza teorią poznania” (s. 130). Prawdą jest, że autorzy teorii przedmiotów (tacy, jak właśnie Meinonga czy - na gruncie filozofii polskiej - M. Borowski) ontologię uznawali za logicznie bardziej podstawową niż teoria poznania, i ten pogląd starali się na wiele sposobów uzasadnić; w szczególności, na uwagę Autora, mogliby odpowiedzieć, że to, co on nazywa „aspektem”, „punktem widzenia”, „pozycją bytową”, są to też jakieś przedmioty. Widać więc, że uzasadnienie stanowiska Autora wykładów jest w tej sprawie niewystarczające i tym bardziej wymagające głębszego omówienia, że sprawa ta dotyczy głównego zagadnienia wykładu.

Dwa wykłady stanowią próbę orientacji w problematyce niezwykle złożonej, trudnej i - wciąż - otwartej.

ALEKSANDRA SYREK

KILKA SŁÓW O KSIĄŻCE MARIANA PRZEŁĘCKIEGO

Marian Przełęcki: *Intuicje moralne.* Warszawa,
Wydawnictwo Semper, 2005, 203 s.

Pod koniec ubiegłego roku ukazała się nowa publikacja autorstwa Mariana Przełęckiego pt. *Intuicje moralne*. Nie jest to jednak dzieło zupełnie nieznane czytelnikowi, gdyż znaczna część zawartych w nim tekstów to artykuły publikowane we wcześniejszych latach (w przedziale 1969-2005, w czasopismach „Więź”, „Etyka”, „Bruliony Filozoficzne”, „Przegląd Filozoficzny”, „Odrodzenie”, „Polityka”, „Dialogue and Humanism”, „Philosophies Critiques d’eux memes”). Książka w całości poświęcona jest tematyce etycznej, zwłaszcza etyce normatywnej i metaetyce. Choć na pozór stanowi ona zbiór luźno powiązanych ze sobą artykułów i przy powierzchownym przeczytaniu o niezrozumienie intencji autora nietrudno, to uważny czytelnik dostrzeże w niej spójną wykładnię etycznych i metaetycznych poglądów Przełęckiego. Stoi on na stanowisku kognitywizmu aksjologicznego i intuicjonizmu moralnego, co zapowiada już sam tytuł tomu. Jeśli zaś idzie o etykę, to autor skłonny jest opowiadać się za etyką ewangeliczną, a kluczowym pojęciem, wokół którego się ona skupia, jest altruizm.

Trudno pozbyć się chwilami wysoce moralizatorskiego tonu autora, ale jest to moralizatorstwo pozytywne, poczuwające się do odpowiedzialności, do określonej misji jaką winien wypełniać filozof. Oznaczałoby to zarazem wiarę w człowieka, jego zdolność do podejmowania wolnych i jednocześnie słuszných decyzji, dyktowanych nie egoistycznymi pobudkami, ale przede wszystkim czystością serca.

Tom podzielony jest na pięć części. W pierwszych dwóch znajdują się nigdzie dotąd nie publikowane teksty (poza dwoma). Pierwszy rozdział zatytułowany *Systemy i idee etyczne* ma, jak sędzę, największą wartość dla scharakteryzowania metaetycznego stanowiska autora. Zaczyna się od historycznego ujęcia dwu etyk normatywnych - epikureizmu i stoicyzmu - oraz porównania ich zasadniczych postulatów z założeniami etyki ewangelicznej. Jest to niewątpliwie dokładna i rzetelna analiza poparta licznymi cytataми, której bez wahania można przypisać dużą wartość dydaktyczną. Pozwala ona spojrzeć z innej, nowej perspektywy na zagadnienie. Dzięki niej epikureizm prezentuje się nie tylko jako system, u którego podstaw leżą założenia takie jak hedonizm i egoizm, ale zaczynamy dostrzegać w nim np.

ideał mędrca zbliżony do ideału moralistycznego. Ponadto uświadamiamy sobie, że cel każdego z tych systemów sprawia, że są one nieporównywalne, bowiem dobro i szczęście są wartościami wzajemnie niesprowadzalnymi. Gdy jednak rozpatrywać je w mniej zradykalizowanej wersji, to okazuje się, że nie są sobie one całkowicie obce. W podobny sposób autor dokonuje porównania stoicyzmu z etyką ewangeliczną. W platonizmie próbuje szukać wspólnych elementów aksjologii religijnej: chrześcijaństwa, judaizmu i islamu. Niestety, ostatecznie zestawia platonizm jedynie z chrześcijaństwem, a pytanie o koneksje z judaizmem i islamem pozostawia otwarte. Następnie przechodzi do omówienia rodzajów systemów etycznych. Rozpoczyna od przybliżenia pojęcia czynu motywowanego troską o cudze dobro, posiłkując się rozróżnieniem motywów pierwotnych (najgłębszych) i wtórnych, ze względu na które dokonuje podziału na systemy autocentryczne i heterocentryczne. Autor broni swego stanowiska kognitywistycznego, zaś argumenty własne ilustruje dosyć kontrowersyjną ilustracją. Można sformułować tezę, że autor dobiera swoje argumenty z nadmiernym pietyzmem, a przytaczane cytaty czy informacje częstokroć powtarzają się.

Następna część, *Literacka wizja sytuacji moralnych*, ma wymowę, jak określa to sam autor, ogólno-aksjologiczną. Mamy tu analizę trzech utworów literackich, która ma służyć do uzasadnienia poglądów autora na sytuację konfliktu moralnego. Są to kwestie związane z poszanowaniem godności istoty ludzkiej, ale wzięte z dawniejszych epok, czy okazywaniem szacunku pizeciwnikowi, którego winniśmy traktować jako pełnowartościowego człowieka. Szkoda, że autor podobnych zachowań nie dostrzega w naszych czasach; odniesienia historyczne sprawiają, że rozważania Mariana Przełęckiego nie stają się żywym przykładem, ale zamierzchlą i skostniałą ikoną.

Dyskusje etyczne to trzecia część, poświęcona polemikom z innymi autorami. Jednak wymagania autora wobec czytelników są wysokie: aby nadążyć za owymi sporami, musielibyśmy zapoznać się z poglądami adwersarzy Mariana Przełęckiego, bo książka takiej możliwości nie dostarcza. Na przykład autor polemizuje z Heleną Eilstein w sprawie obiektywności sądów moralnych i statusu poznawczego intuicji wartości, zaś z Leszkiem Nowakiem toczy spór o wizję etyki ewangelicznej. Tematyka polemik jest szeroka i warto, aby czytelnik sam mógł przekonać się o jej bogactwie. Oczywiście każdy, kto jest dostatecznie wytrwały, może sięgnąć do literatury.

Artykuły powstałe w latach 1985-1989 zostały zebrane w części *Kultura moralna w polityce*. I tu znowu teksty są odniesione do minionych wydarzeń, a dzisiaj nie brakuje sytuacji i problemów, aby znaleźć dla rozważanych spraw aktualną głębię. Bowiem autor zajmuje się racjonalnymi przesłankami pokoju światowego, czy rolą publicystyki w kształtowaniu moralności w aspekcie społecznym.

Ostatnia część, nazwana przez autora „świeckimi kazaniami”, została poświęcona chrześcijaństwu niewierzących. Autor pisze: „(...) nie będąc wierzącym - najgłębszą istotę ideału moralnego odnajduję w słowach *Ewangelii*”. Jak to możliwe? - ktoś zapyta, a autor odpowiada: Wystarczy chrześcijaństwo oczyścić z metafizyki, dla której brak głębszych uzasadnień, i pozostawić jej etykę. Metafizyka *Ewangelii* jest bowiem źródłem wielu problemów i nierozwiązywalnych tajemnic, np. niepojętej boskości świata, tajemnicy istnienia i wielu innych mistycznych elementów. Przełęcki nie odmawia sensowności chrześcijańskiemu wyjaśnieniu (czy takiej próbie) niepojętej natury świata, ale sam upatruje jej w postrzeganiu wartości w świecie.

Jakie postulaty miałyby zawierać etyka chrześcijaństwa niewierzących? Oto niektóre z nich: 1) altruizm - miłosierdzie; 2) *non-violence.*, tj. postulat niestosowania przemocy; 3) poszanowanie dla przeciwnika; 4) dobroć. Zestaw ten jest dynamiczny i można go poszerzyć. Od siebie zapytam, czy chrześcijaństwo niewierzących, jak mówi sam autor, może być propozycją cenniejszą od tej, którą oferuje religia? Czy w dzisiejszym świecie realizacja takiego ideału jest możliwa?

Podsumowując, uważam *Intuicje moralne* za pozycję wartościową, wartą polecenia czytelnikowi. Szczególnie dzisiaj, kiedy nasze zasady moralne są wystawiane na wiele ciężkich prób, a codzienność oferuje niezliczoną ilość zwodniczych pokus.

DOROTA TARGOSZ

POLSKA AKSJIOLOGIA POZA GRANICAMI KRAJU

Stanisław Jedynak (red.): *Polish Axiology: The 20th Century and Beyond*. Washington: RVP 2005, 300 s.

Polish Axiology: The 20th Century and Beyond jest już piątą częścią *Polish Philosophical Studies*, które weszły w skład serii *Western Europe, Eastern Europe, and North America*. Seria ta, jest z kolei obok: *Culture and Values*, *Africa and Islam*, *Asia*, *Latin America*, *Foundations of Moral Education*, *International Society for Metaphysics* subserią amerykańskiej serii wydawniczej *Cultural Heritage and Contemporary Change. Studies on the Cultural Sources and Foundations of Values and the Role of this Heritage in Building the Future*, mającej na celu badanie i rozpowszechnianie kulturowych źródeł wartości w dziedzictwie kulturowym różnych krajów. Seria, publikowana jest w Waszyngtonie (USA) przez The Council for Research in Values and Philosophy, natomiast jej redaktorem naczelnym jest George F. McLean.

Zbiór *Polish Axiology: The 20th Century and Beyond* wydany został w 2005 roku pod redakcją Stanisława Jedynaka. Autorami zamieszczonych w nim artykułów są pracownicy naukowcy Uniwersytetów: Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie oraz Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Pracę otwiera *Preface* S. Jedynaka oraz *Introduction* G. F. McLean'a, natomiast zamyka *Index*. Składa się ona z jedenastu rozdziałów pogrupowanych w cztery następujące części: PART I. *THE STRUGGLES FOR A HISTORY*, PART II. *ON DISILLUSION AND CATASTROPHE*, PART III. *VISIONS OF AN ABSOLUTE*, PART IV. *PATHS FOR A PILGRIM PEOPLE*.

Artykuły zawarte w pracy dotyczą wielu różnorodnych aspektów aksjologii polskiej ubiegłego stulecia. Nie jest zadaniem niniejszego opracowania szczegółowe ich omawianie, choć niewątpliwie na to zasługują, a jedynie szkicowe zasygnalizowane główne ich wątków.

W części pierwszej tomu odnajdujemy prace Tadeusza Szkołuta *Polish Aesthetic Axiology in the Twentieth Century (1890-1999)* oraz Leszka Gawora i Lecha Zdybła *Elements Of Twentieth Century Polish Ethics*. Autorzy obu tekstów starają się w sposób jak najbardziej reprezentatywny przedstawić bogaty wachlarz dokonań polskich myślicieli XX wieku na obszarze estetyki oraz aksjologii. Tekst pierwszy dotyczy przede wszystkim badań nad wartościami estetycznymi, natomiast drugi nad wartościami ety-

cznymi. Artykuł współautorstwa Gawora i Zdybła przedstawia krótkie charakterystyki polskich etyków w formie bibliograficznej, lecz przy tak dużej ilości prezentowanych postaci nie można uznać tego faktu za mankament. Zaletą artykułu jest to, że obok etycznych poglądów filozofów polskich XX wieku, jego autorzy nakreślają również kontekst historyczny, w którym poszczególnym myślicielom przyszło żyć i tworzyć. Jest to istotne szczególnie, gdy weźmiemy pod uwagę zagranicznych czytelników, którzy nie posiadają szczegółowej wiedzy na temat sytuacji politycznej Polski w minionym stuleciu.

Część druga obejmuje teksty: Anny Żuk *Stanisław Brzozowski - a Romantic Pragmatic* oraz Zdzisława J. Czarneckiego *The Axiological Foundations of Polish Catastrophic Thinking in the Interwar Period*. A. Żuk przedstawia główne wątki filozofii życia jednego z najbardziej znaczących polskich filozofów - Stanisława Brzozowskiego, wraz z próbą nakreślenia źródeł jej specyficznego antyracjonalistycznego charakteru. Autorka tekstu prezentuje nie tylko poglądy Brzozowskiego, ale również ich fundamenty, które odnajduje w filozofii Nietzschego oraz specyficznej sytuacji dziejowej Polski. Natomiast Z. J. Czarnecki dokonuje charakterystyki katastroficznych wizji trzech polskich filozofów okresu międzywojennego: M. Zdziechowskiego, S. I. Witkiewicza oraz F. Znanieckiego, uwzględniając aksjologiczny fundament ich koncepcji oraz burzliwą historię Polski. Czarnecki akcentuje trudność, która może powstać podczas prowadzenia rozważań nad tymi koncepcjami, jeżeli badacz abstrahuje bądź od specyficznych warunków historycznych, w jakich znaleźli się ich twórcy.

Na część trzecią składają się artykuły: Józefa Dębowskiego *On Absolute Truth: K. Twardowski and W. Tatarkiewicz*, Anny Drabarek *Kazimierz Twardowski's Ethical Approach* oraz Anny Drabarek *The Conception of Goodness as an Absolute and Objective Property in Władysław Tatarkiewicz's Ethics*. Część ta szczegółowo prezentuje etyczne poglądy dwóch przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej: Kazimierza Twardowskiego oraz Władysława Tatarkiewicza.

W skład części czwartej i ostatniej zarazem weszły prace: Lesława Hostyńskiego *The Axiological System of Henryk Elzenberg*, Zofii Majewskiej *Crucial Problems of Roman Ingarden's Axiology*, Cezarego Mordki *God and Goodness: The Evolution of Leszek Kołakowski's Ethical Views* oraz Jadwigi Mizińskiej *Astonished by Man: Karol Wojtyła's Theory of Values*. Jak wskazuje sam tytuł, ostatnia części tomu przedstawia dokonania czterech polskich etyków wyznaczających ścieżki, którymi możemy podążać w naszej dalszej wędrówce przez życie. Wskazówek udzielają czytelnikowi: Henryk Elzenberg, Roman Ingarden, Leszek Kołakowski oraz Karol Wojtyła. Również i w tym przypadku, by właściwie zrozumieć ich dokonania na polu ety-

ki, niezbędna jest wiedza z zakresu historii Polski. Postaci L. Kołakowskiego i K. Wojtyły silnie związane są szczególnie z ostatnimi, kluczowymi w dziejach naszej Ojczyzny etapami. Artykuł Mordki prezentuje ewolucję, jaka dokonała się w poglądach etycznych L. Kołakowskiego. Przechodzi on od etyki opartej na myśli Marksa do etyki mającej swe fundamenty w religii. Inną postawę życiową prezentuje K. Wojtyła, który przez całe swoje życie propagował wartości etyki chrześcijańskiej. Nawet w okresie, gdy w Polsce panował komunizm, filozof pozostał wierny swoim poglądom, chociaż były one sprzeczne z ideologią ówczesnej władzy politycznej.

Zbiór *Polish Axiology: The 20th Century and Beyond* prezentuje aksjologiczne poglądy najważniejszych polskich filozofów XX wieku. Artykuły w niej zawarte dotyczą najistotniejszych zagadnień z zakresu etyki oraz estetyki dyskutowanych w Polsce w minionym stuleciu. Koncepcje te zawierają wiele interesujących i cennych poznawczo wątków, które mogą stanowić niebagatelny wkład w dorobek filozofii światowej. Wyżej omawiana praca przyczynia się do tego w sposób zasadniczy. Jej głównym celem jest zaprezentowanie kulturowego dziedzictwa polskiej aksjologii szerszemu gronu odbiorców, przede wszystkim zagranicznych. Dużym plusem omawianej pracy jest to, że przedstawia ona nie tylko główne koncepcje etyczne i estetyczne polskich filozofów, ale również nakreśla rys historyczny dziejów Polski. W przypadku czytelnika zagranicznego, do którego omawiany zbiór został skierowany, jest to niezmiernie istotny aspekt. Pozwala jeszcze lepiej zrozumieć treści prezentowane w *Polish Axiology: The 20th Century and Beyond* oraz źródła i warunki ich powstawania. Godnym podkreślenia jest więc fakt, iż podjęta przez pracowników naukowych Wydziału Filozofii UMCS inicjatywa spełnia istotną rolę w propagowaniu polskiej myśli filozoficznej poza granicami naszego kraju.

RYSZARD WIŚNIEWSKI

WŁADYSŁAW TATARKIEWICZ - CIĄGLE ODKRYWANY

Czesław Głombik: *Obecność filozofa. Studia historycznofilozoficzne o Władysławie Tatarkiewiczu.* Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2005, 208 s.

Niemalże w 120 rocznicę urodzin Władysława Tatarkiewicza ukazała się książka profesora Czesława Głombika poświęcona temu najwybitniejszemu polskiemu historykowi filozofii, historykowi estetyki i sztuki, filozofowi wartości etycznych i estetycznych. To już druga książka Głombika o Tatarkiewicz. Znakomity historyk filozofii, specjalizujący się między innymi w badaniach nad dziejami najnowszej filozofii polskiej, sam obchodzący w tym roku ważny jubileusz, swymi ostatnimi pracami oddaje szacunek dziełu i życiu Tatarkiewicza.

Jeszcze jakiś czas temu wydawało się, że w ostatnich latach życia Profesor Tatarkiewicz powiedział o sobie i swoich poglądach wszystko, co mógł zapamiętać z długiego i bogatego w wydarzenia życia, co wypracował jako efekt samooceny swego dorobku, co wydawało się jemu samemu trafne w opiniach innych o sobie. Temu służyły *Zapiski do autobiografii*, liczne wywiady w czasopismach naukowych i publicystycznych. Sam należę do tych, którym mogłoby się zdawać, że wiedzą o Tatarkiewicz prawie wszystko, co filozof opisujący i analizujący jego poglądy powinien wiedzieć. Tę wiedzę udostępniał i umożliwiał mi sam Tatarkiewicz, kiedy w połowie lat siedemdziesiątych przygotowywałem rozprawę doktorską o jego aksjologii jako kluczu do zrozumienia całej jego twórczości. We wspomnieniach bliższych i dalszych mu współpracowników, studentów, słuchaczy Tatarkiewicz jawi się dziś już jako postać obrosła wręcz legendami. A jednak książka przygotowana przez Profesora Głombika zrobiła na mnie wrażenie, dostarcza bowiem licznych nowych materiałów o biografii intelektualnej Tatarkiewicza, o postaciach z historii filozofii europejskiej i polskiej, z jakimi się stykał, dając wnikliwy, udokumentowany obraz epoki, ludzi oraz idei związanych z życiem i rozwojem myśli Tatarkiewicza. Można by powiedzieć, że to tylko przyczynki do całościowego obrazu, bo praca zawiera trzy studia z wybranych okresów życia Tatarkiewicza. Pierwsze obejmuje lata studiów, w szczególności spędzone w szkole marburskiej, drugie - powrót po studiach do Warszawy i drogę do habilitacji we Lwowie, a trzecie - na zakończenie zawiera coś dla Śląska - dotyczy bowiem kontaktów Tatarkiewicza z filozofującym psychologiem Profesorem Józefem Pieterem i wielokrotnych wykładach

dów z filozofii, wygłaszanych na zaproszenie władz Wyższej Szkoły Pedagogicznej. Wykłady te kładły, sądzi Głombik, symboliczne przynajmniej podwaliny pod filozoficzne tradycje Górnego Śląska. Nie mógłbym jednak nazwać tej pracy przyczynkarską, ponieważ te trzy jej części stanowią dość gruntowne studia dopełniające i ujawniające prawie nieznanie szerokiemu środowisku obrazy życia Tatarkiewicza, zawierają zarazem charakterystykę środowisk, klimatu intelektualnego miejsc i czasów. Przy dobrej znajomości biografii intelektualnej Tatarkiewicza pracę Głombika czyta się jak jedną wielką całość.

Profesor Głombik stylem uprawiania historii filozofii, przypominającym Tatarkiewicza pod względem dociekliwości, uwzględniania kontekstu, troski o jasność i dokładność wyznacza niniejszą książką nie tylko kolejne zadania badawcze nad filozofią polską, ale i standardy wieloaspektowego podejścia, łączącego analizę filozoficzną z biografistyką i dość szerokim, miejscami bardzo wnikliwym opisem socjokulturowym. W efekcie mamy wgląd nie tylko w zwykłe abstrakcyjne ujęcie poglądów myśliciela, ale i w jego środowisko intelektualne, zwyczaje, procedury studiowania, zdobywania stopni naukowych, kontakty formalne i nieformalne, problemy, z jakimi się borykał. To opisywanie postaci przez pryzmat czasu, idei, z którymi obcował filozof, prowadzi czasem do niebezpieczeństwa zapuszczania się w tematy-uliczki, dygresje poświęcone osobom z dalszego planu. Ale to tylko dodaje uroku tej książce i ożywia pamięć o wielkim uczonym. Zapewne niektóre wątki można by rozbudować, inne skrócić, ale takie wątpliwości ma, jak przypuszczam, sam Autor. Kompozycja pracy jest przemyślanym dziełem autorskim, a książka jest swego rodzaju zaproszeniem do badań, dyskusji, wspomnień o wielkim polskim historyku filozofii i - nie waham się powiedzieć - filozofie, który wyznaczał wzorce myślenia i postępowania polskiej inteligencji przez bez mała całe ubiegłe stulecie.

Niezwykle cenne w omawianej pracy są aneksy. W istocie mało kto pamięta o pierwszym polskim doniesieniu o fenomenologii i jakże trafnej jej charakterystyce, zachowującej ważność do dziś. Warto przypomnieć ciepłe słowa Tatarkiewicza o Adamie Marburgu i jego roli w filozofii polskiej. Trzeba było wreszcie archiwistycznej pasji prof. Głombika, aby polski czytelnik miał wgląd w recenzje Hermanna Cohena i Paula Natorpa dotyczące znakomitego doktoratu Tatarkiewicza w Marburgu. Są krótkie, a jakże treściwe. Zamieszczono też nowe, niepublikowane dotąd zdjęcia ze zbiorów rodziny, udostępnione przez syna, Profesora Krzysztofa Tatarkiewicza. W książce znajdziemy też fotokopie dyplomu doktorskiego.

Gratuluje Profesorowi Czesławowi Głombikowi tej znakomitej książki, wydanej w Jego siedemdziesięciolecie.

CONTENTS

To Authors and Readers	5
DISSERTATIONS AND ARTICLES	
Małgorzata Czarnocka - <i>Naturalization of Epistemology and Speculations</i>	7
Marek Łagosz - <i>Unreality of Time? Remarks on McTaggart's Idea</i>	15
Mariusz Grygianiec - <i>Entia per se et entia successiva</i>	25
Maria Kliš - <i>Common Cognitive Elements of Information Processing in Thinking and Language</i>	41
POLEMICS AND DISCUSSIONS	
Witold Mackiewicz - <i>Human Rights</i>	57
Tomasz A. Makarewicz - <i>On Human Rights Critically</i>	73
Jacek Posłuszny - <i>Powerlessness, Hatred and Absolute Truth. On Consequences of Nietzsche's Notion of Resentment</i>	77
TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS	
Witold P. Glinkowski - <i>On the Meeting of the Philosophers of Dialogue</i>	89
Tomasz Mazur - <i>Teaching Philosophy and Students' Spiritual Actuality</i>	103
Michael Strawser - <i>Creating Philosophy: Using Cooperative Learning Approach in the Classroom</i>	119
Hanna Diduszek et alii — <i>European Children's Philosophical Newspaper or Philosophising as a Way of Life</i>	131
RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS	
Daniel Żurowski - <i>Knowledge as Conversation. Critical Remarks</i>	141
Leszek Kopciuch - <i>Critique of Ethical Relativism in Nicolai Hartmann</i>	157
Jacek Sieradzan - <i>Nietzsche and Buddhism</i>	171
Zefiryna Żegnałek - <i>Purely Intentional Object in Ingarden</i>	187
IN THE PHILOSOPHERS' WORKSHOPS	
Włodzimierz Zięba - <i>An Outline of Doctor's Thesis</i>	203
REVIEWS AND NOTES	
Dominika Kalinowska - <i>The Bases of Kantian Epistemology</i> (M. Kilijanek: <i>Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne. Poznań 2000</i>).....	209
Kazimierz Korus - <i>On Moral Renewal of Roman Empire</i> (A. Didymos: <i>Podręcznik etyki. Kraków 2005</i>).....	213
Magdalena Lejzerowicz - <i>Two Worlds: a Social and an Individual</i> (L. Koczanowicz: <i>Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjne. Wrocław 2005</i>).....	215
Jerzy Pluta - <i>Question on the Beginnings of Philosophy</i> (A. B. Stępień: <i>Dwa wykłady. Lublin 2005</i>).....	221
Aleksandra Syrek - <i>Some Remarks on Marian Przełęcki's Book</i> (M. Przełęcki: <i>Intuicje moraine. Warszawa 2005</i>).....	223
Dorota Targosz - <i>Polish Axiology Abroad</i> (S. Jędynak, red.: <i>Polish Axiology: The 20th Century and Beyond. Washington 2005</i>).....	227
Ryszard Wiśniewski - <i>Władysław Tatarkiewicz — A Continuous Uncovering</i> (Cz. Głombik: <i>Obecność filozofa. Studia historyczno filozoficzne o Władysławie Tatarkiewicz. Katowice 2005</i>).....	231

INHALTSVERZEICHNIS

AUFsätze UND ABHANDLUNGEN

Małgorzata Czarnocka - <i>Naturalisierung der Wissenschaftstheorie und Spekulationen</i>	7
Marek Łagosz - <i>Unrealität der Zeit? Kritische Bemerkungen zu McTaggarts These</i> ..	15
Mariusz Gryganiec — <i>Entia per se et entia successiva</i>	25
Maria Kliś - <i>Gemeine Erkenntniselemente in der gedanklichen und sprachlichen Informationsverarbeitung</i>	41

POLEMIKEN UND DISKUSSIONEN

Witold Mackiewicz - <i>Menschenrechte</i>	57
Tomasz A. Makarewicz — <i>Von Menschenrechten - kritische Bemerkungen</i>	73
Jacek Posłuszny - <i>Ohnmacht, Hasse und absolute Wahrheit. Über Implikationen des Ressentimentbegriffs bei Nietzsche</i>	77

DIDAKTIK DER PHILOSOPHIE, LEHRMATERIALIEN

Witold P. Glinkowski - <i>Über Begegnung der Philosophen des Dialoges</i>	89
Tomasz Mazur — <i>Unterricht in Gebiet der Philosophie und Geistige Realität der Studenten</i>	103
Michael Strawser - <i>Philosophieschöpfung: das Lernen durch Zusammenarbeit in der Klasse</i>	119
Hanna Diduszko et alii - <i>Philosophische, europäische Kinderzeitung oder Philosophierung als Lebensart</i>	131

REKONSTRUKTIONEN, INTERPRETATIONEN, ÜBERSICHTEN

Daniel Żuromski - <i>Erkenntnis als Unterhaltung. Kritische Bemerkungen</i>	141
Leszek Kopciuch - <i>Kritik des ethischen Relativismus bei Nicolai Hartmann</i> ..	157
Jacek Sieradzan — <i>Nietzsche und Buddhismus</i>	171
Zefiryna Żegnałek - <i>Reines Intentionalobjekt bei Ingarden</i>	187

IN DER ARBEITSSTÄTTEN DER PHILOSOPHEN

Włodzimierz Zięba - <i>Abriss der Doktorarbeit</i>	203
--	-----

REZENSIONEN UND NOTEN

Dominika Kalinowska - <i>Bei Grundlagen der Wissenschaftstheorie Kants (M. Kiljanek: Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne. Poznań 2000)</i> ..	209
Kazimierz Korus - <i>Moralerneuerung des Römischen Reiches (A. Didymos: Podręcznik etyki. Kraków 2005)</i>	213
Magdalena Lejzerowicz - <i>Zwei Welten: eine soziale und eine individuelle (L. Koczanowicz: Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjne. Wrocław 2005)</i>	215
Jerzy Pluta - <i>Frage nach Beginnung der Philosophie (A. B. Stępień: Dwa wykłady. Lublin 2005)</i>	221
Aleksandra Syrek - <i>Ein Paar Worte über Marian Przełęckis Buch (M. Przełęcki: Intuicje moralne. Warszawa 2005)</i>	223
Dorota Targosz - <i>Polnische Werttheorie im Ausland (S. Jedynak, red.: Polish Axiology: The 20th Century and Beyond. Washington 2005)</i>	227
Ryszard Wiśniewski - <i>Władysław Tatarkiewicz - unbeendete Entdeckung (Cz. Głombik: Obecność filozofa. Katowice 2005)</i>	231