

PL ISSN 0035-9599

POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE

RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

z a ł o ż o n y p r z e z

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

TOM LIII
NUMER 2-3

Z materiałów zjazdowych – J. Pelc: Wystąpienie na sesji otwierającej Zjazd. – J. Pelc: Wystąpienie na sesji zamykającej Zjazd. – Sekcja Metafilozofii. – Sekcja Filozofii Życia. – Sekcja Hermeneutyki. – Z życia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. – Przegląd czasopism (W. Mincer). – Zapiski bibliograficzne (W. Mincer). – Wiadomości bieżące.

SPIS RZECZY

Z materiałów zjazdowych.....	159
J. Pełc: Wystąpienie na sesji otwierającej Zjazd	160
J. Pełc: Wystąpienie na sesji zamykającej Zjazd	163
Sekcja Metafilozofii.....	167
A. Miś: Klucz do filozofii... s. 167. W. Pycka: O istocie metafilozofii, s. 175.	
A. Siemianowski: Czy klasyczne problemy...,s. 181. W. Lorenc: O możliwości i potrzebie filozofii..., s. 187.	
Sekcja Filozofii Życia	197
P. Lenartowicz: Zjawisko biologiczne a pojęcie..., s. 197. K. Jodkowski: Kreationizm a naturalizm..., s. 209. A. Pobjewska: Biologia i filozofia, s. 223. W. Dyk: Geneza życia w świetle termodynamiki..., s. 235. K. Kłoskowski: Różnorodność i jedność życia, s. 245. J. Kopcewicz: Rozterki współczesnej biologii, s. 265.	
Sekcja Hermeneutyki.....	271
M. Potępa: Pytanie o podmiot..., s. 271. A. Przyłębski: Rozumienie jako kategoria..., s. 285. L. Pyra: Filozofia dialogu Martina Bubera..., s. 293. J. Bukowski: Spotkanie osób..., s. 307. A. B. Jagiellovicz: Dialogiczne preferencje..., s. 317. J. Czarkowski: Refleksja jako uniwersalna metoda..., s.329. M. Reut: Hermeneutyka i uniwersalność rozumienia, s. 353. N. Leśniewski: Projekt hermeneutyki radykalnej..., s. 379. M. Kostyszak: Logocentryzm filozofii M. Heideggera..., s. 389. J. Woźny: Filozoficzne źródła symboliki..., s. 395. K. Wieczorek: „Nowe myślenie” a filozofia, s. 405.	
Z życia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego	415
Sprawozdanie z Walnego Zgromadzenia	415
Władze PTF	425
Sprawozdanie z działalności finansowej	426
Przegląd czasopism (W. Mincer).....	429
Zapiski bibliograficzne (W. Mincer)	433
a) Prace opublikowane w Polsce, s. 435a. b) Piśmiennictwo obce, s. 444b.	
Wiadomości bieżące.....	451
Wiadomości wydawnicze: publikacje jednostkowe, s. 451a; publikacje zbiorowe, s. 454a; wydawnictwa ciągłe, s. 455a; czasopisma, s. 457b; bibliografie, leksykony, informatory, s. 458a. Odczyty i wykłady, s. 459a. Organizacje, s. 459b. Zjazdy i konferencje, s. 460a. Wiadomości osobiste, s. 462a. Konkursy i nagrody s. 462a. Varia, s. 462b. Nekrologia, s. 462b.	

PL ISSN 0035-9599

POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE

RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

założony przez

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

TOM LIII
NUMER 2-3

wydawnictwo
adam marszałek

1996

Komitet Redakcyjny
ZARZĄD POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO

Redaktor
LEON GUMAŃSKI

Sekretarz Redakcji
RYSZARD WIŚNIEWSKI

Korespondenci
BOLESŁAW ANDRZEJEWSKI (Poznań), CZESŁAW GŁOMBIK (Katowice), MARIA
GOŁASZEWSKA (Kraków), JACEK J. JADACKI (Warszawa), RYSZARD KLESZCZ (Łódź),
TADEUSZ KWIATKOWSKI (Lublin), EUGENIUSZ ŻABSKI (Wrocław)

Adres Redakcji
Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Instytut Filozofii,
ul. Podmurna 74, 87-100 Toruń

Wydano z pomocą finansową Komitetu Badań Naukowych

©Copyright by Wydawnictwo Adam Marszałek
Toruń 1996

Printed in Poland

WYDAWNICTWO ADAM MARSZAŁEK
87-100 Toruń, ul. Przy Kaszowniku 37/23
tel. 322-38, 282-46, 48-38-60
Wydanie I. Ark. druk. 6,75. Ark. wyd. 9,3.
Druk: Drukarnia Marszałek
87-100 Toruń, ul. Rydygiera 12^a
tel. 48-38-60

Z materiałów zjazdowych

W redakcji „Ruchu Filozoficznego” nie ulegało nigdy wątpliwości, że tak doniosłe wydarzenie życia filozoficznego kraju, jakim był VI Polski Zjazd Filozoficzny w Toruniu, winno uzyskać jak najpełniejsze odbicie w kwartalniku. Forma tego odbicia pozostawała jednak początkowo niejasna. Wydawało się, że optymalnym wariantem byłby druk wszystkich prac przedstawionych na Zjeździe. Rychło wszakże stało się widoczne, że taki plan nie da się zrealizować. Wielka liczba prac, które znalazły się w materiałach zjazdowych i ich objętość wykluczyły w praktyce możliwość pomieszczenia w jednym wydawnictwie choćby większości tekstów. Nieuniknione okazało się rozdzielenie materiałów pomiędzy rozmaite wydawnictwa. W rezultacie przeprowadzonego podziału, na który zresztą Redakcja nie miała decydującego wpływu, przypadły „Ruchowi Filozoficznemu” maszynopisy referatów przedstawionych w trzech sekcjach: metafizologii, filozofii życia i biologii oraz hermeneutyki. Publikujemy je w takiej kolejności, w jakiej występowały w programie Zjazdu, jednakowoż tylko te teksty, które autorzy zechcieli nadesłać do Biura Zjazdowego lub Redakcji. Pragniemy przy tym podkreślić, że zamieszczenie ich w „Ruchu Filozoficznym” nie jest wynikiem ocen ani preferencji. W szczególności nie chcemy, aby ktokolwiek przypuszczał, iż prace, które nie znalazły miejsca w kwartalniku, uważamy za mniej wartościowe lub nieinteresujące.

Składamy podziękowanie Panu Profesorowi Jerzemu Pelcowi za wyrażenie zgody na druk treści przemówienia na sesji otwierającej i zamykającej Zjazd.

Redakcja



Jerzy Pelc
przewodniczący
Komitetu Nauk Filozoficznych PAN

Wystąpienie na sesji otwierającej VI Polski Zjazd Filozoficzny (Toruń, 5-9 września 1995 r.)

W imieniu Komitetu Nauk Filozoficznych PAN witam szanownych zebranych na VI Polskim Zjeździe Filozoficznym w Toruniu. Dziękuję wszystkim jego inicjatorom, organizatorom i sponsorom, a podziękowania te kieruję pod adresem Prof. Leona Gumańskiego, przewodniczącego Komitetu Programowego, oraz Prof. Lecha Witkowskiego, przewodniczącego Komitetu Organizacyjnego. Zjazd ten odbywa się w roku jubileuszu Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. Fakt, iż toruńska *Alma Mater* w tym uroczystym momencie udzieliła gościny środowisku filozoficznemu, jest dla niego zaszczytny, a zarazem zobowiązujący.

Rocznica Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika kieruje myśl ku tym, którzy tę uczelnię budowali: ku Tadeuszowi Czeżowskiemu, uczniowi Kazimierza Twardowskiego, wybitnemu przedstawicielowi szkoły lwowsko-warszawskiej, ku Henrykowi Elzenbergowi, ku Konradowi Górskiemu. Nie ma ich już wśród nas, ale ich dzieło trwa, myśl zaś żyje w myślach uczniów i czytelników.

Uniwersytet jest instytucją w szczególny sposób powołaną do pielęgnowania tradycji duchowej. Dzięki najstarszym profesorom Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika opromienia go świetność i chwała Uniwersytetu Wileńskiego, polskiego Uniwersytetu im. Stefana Batorego. Toruńska *Alma Mater* jest jego spadkobierczynią, w skarbcu swym przechowuje wartości gromadzone przez Śniadeckich, Lelewela i tylu innych luminarzy wszechnicy wileńskiej.

Obecny VI Zjazd Filozoficzny tym się różni od ostatnich, że nie towarzyszą mu polityczne dyrektywy władz ani sugestie lub oczekiwania ideologiczne. Dlatego był dobrą okazją – aby się stać miejscem spotkania z „Polonią filozoficzną”, z tymi jej przedstawicielami, którzy nie z własnej woli, chęci ani wyboru pracują zagranicą i do niedawna byli pozbawieni możliwości osobistego udziału w zjazdach filozoficznych. Z załem zauważam, że się nie udało doprowadzić do takiego spotkania. Domyślam się, że na przeszkodzie stanęły natura – wiek jego uczestników – i ekonomia: brak możliwości finansowych. Tym bardziej się cieszę, że mamy wśród nas Henryka Hiża, przybysza z Ameryki, któremu los wyznaczył rolę delegata grupy emigrantów. Zwracam się do nieobecnych: Czesława Lejewskiego, Jerzego Kalinowskiego, Mieczysława Chojnowskiego, Jerzego Wojcie-

chowskiego i do Petera Thomasa Geacha, którego matka była Polką. Geach w liście napisanym do mnie po polsku niespełna rok temu zawarł takie oto słowa: „coraz bardziej odczuwam brak atmosfery polskiej. Pamiętam pewien wiersz Mariana Hemara. Poeta opisuje jazdę konną w Epping Forest; przed nim leżała na ścieżce duża gałąź, upadła z drzewa: „Tak schną, i mrają, i giną tak // Gałązki oderwane”. W pewnym sensie ja się czuję gałęzią oderwaną. Uprzejmie proszę Pana Profesora o pozdrowienie ... wszystkich Drogich Koleżanek i Kolegów. Że w tej porze, w takiej sytuacji, nie ma mnie w Polsce – to nie z braku miłości”. Prześlijmy profesorowi Geachowi i wszystkim – wymienionym i nie wymienionym kolegom na obczyźnie serdeczne słowa.

Obecnym zaś na tej sali życzyć wypada wartościowych obrad. Życzenia te składam w imieniu Komitetu Nauk Filozoficznych PAN. Mimo że nie bez oporów przyjmuję zwrot „nauki filozoficzne” (wolałbym „dyscypliny filozoficzne”) – mam tu na myśli obrady poddane naukowym rygorom jasności i zrozumiałości. Jeśli przyjąć odróżnienie filozofii naukowej od literackiej i jeśli się zgodzić, że filozofia literacka, wspólnie z liryką refleksyjną i filozoficzną literaturą piękną – by wymienić niektóre tylko przykłady – mogą być źródłami wartości filozoficznych, to jednak trzeba przyznać, że przedmiotem szczególnej opieki i nadziei Komitetu Polskiej Akademii Nauk winna pozostać filozofia naukowa (z zastrzeżeniem stopniowości przymiotnika „naukowa”): to jej, nie zaś filozofii literackiej właściwym miejscem jest uniwersytet. Dlatego życząc wartościowych obrad – właśnie filozofię naukową mam na myśli. To jej osiągnięcia zapewniły filozofii polskiej XX wieku poczesne miejsce w świecie filozoficznym, który zna i obdarza szacunkiem dzieła Ajdukiewicza, Ingardena, Kotarbińskiego, Leśniewskiego, Łukasiewicza, Tarskiego, Tatarkiewicza, nie zaś twórczość lub odtwórczość tych, którzy się skwapliwie zaciągnęli pod sztandary Lacanów i Derridów, gdy tylko się okazało, „jakiej filozofii Polacy (nie) potrzebują”.

„Filozofia nie ma bezcennych wyników – napisał kiedyś Tadeusz Kotarbiński (*Aforyzmy i myśli*, Warszawa 1986 PIW, s. 21) – lecz studiowanie filozofii daje wyniki bezcenne”. Niech więc ten Zjazd stanie się jedną z form studiowania filozofii, niech się nie przyczyni do podtrzymania opinii o nas jako o papudze narodów i służebnicy cudzej mętności.

Warszawa, 20 lipca 1995 r.

Jerzy Pelc
Przewodniczący
Komitetu Nauk Filozoficznych PAN

Wystąpienie na sesji zamykającej VI Polski Zjazd Filozoficzny (Toruń, 5-9 września 1995 r.)

W imieniu Komitetu Nauk Filozoficznych PAN pragnę wyrazić podziękowanie za życzliwą opiekę nad Zjazdem i za jakże gościnne przyjęcie jego uczestników: gospodarzowi toruńskiej *Alma Mater*, Jego Magnificencji Panu Rektorowi Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Prof. doktorowi hab. Andrzejowi Jamiołkowskiemu, gospodarzowi grodu, Panu Prezydentowi miasta Torunia, Jerzemu Wiczorkowi, oraz gospodarzowi Województwa Toruńskiego, Panu Wojewodzie Bernardowi Kwiatkowskiemu.

Szczególną wdzięczność winniśmy naszym Szanownym Kolegom, którzy Zjazd zainicjowali i w sposób godny pochwały zorganizowali: przewodniczącemu Komitetu Programowego Panu Prof. drowi hab. Leonowi Gumańskiemu, przewodniczącemu Komitetu Organizacyjnego Panu Prof. drowi hab. Lechowi Witkowskiemu oraz wszystkim członkom obu tych Komitetów, zwłaszcza zastępcy przewodniczącego Komitetu Organizacyjnego Dr. hab. Józefowi Pawlakowi, profesorowi UMK, sekretarzowi tegoż Komitetu Dr. hab. Ryszardowi Wiśniewskiemu oraz Dr. hab. Ryszardowi Jadczakowi. Nasze podziękowania należą się też wszystkim profesorom, adiunktom, asystentom, studentom i pracownikom administracyjnym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, których praca przyczyniła się do przygotowania, odbycia i powodzenia organizacyjnego tego spotkania filozofów.

Swą wartość naukową to ważne wydarzenie zawdzięcza wkładowi myśli jego uczestników przybyłych z całej Polski, a także spoza jej granic.

Jak każdy wielki zjazd lub kongres, obrady toruńskie stały się panoramą zainteresowań swych uczestników oraz okazją do wyjścia poza opłotki własnej specjalności i dyscypliny, pozwoliły uchylić drzwi i zobaczyć, czym się kto ostatnio zajmuje oraz jakie osiągnął wyniki. Młodym adeptom sztuki filozofowania lub nauki filozofowania umożliwiły wzięcie udziału w ogólnokrajowym wydarzeniu wysokiej rangi, poznanie wybitnych kolegów i opublikowanie swych wystąpień w sprawozdaniach zjazdowych. Starszym uczestnikom zjazdu dostarczyły spostrzeżeń i wrażeń na temat zainteresowań i dokonań młodzieży filozoficznej. Wreszcie stały się okazją do nawiązania znajomości i do spotkań towarzyskich

oraz użyczyły miejsca i czasu na załatwienie spraw zawodowych.

Nie należy natomiast – jak myślę – oczekiwać z góry, że kończący się Zjazd w znaczny sposób posunie naprzód wiedzę w poszczególnych dyscyplinach filozoficznych. Temu celowi lepiej bodajże służą o wiele mniej gromadne jednodyscyplinowe sympozja, podczas których dyskusja nie jest ograniczona do krótkich chwil, i monotematyczne seminaria, a w jeszcze większym stopniu – publikacje.

VI Polski Zjazd Filozoficzny spełnił, moim zdaniem, oczekiwania, które można i należy wiązać z tego rodzaju przedsięwzięciami. Był imprezą ze wszech miar udaną, tak pod względem organizacyjnym, dzięki energii i talentom Lecha Witkowskiego, nie tylko sprawnego organizatora, ale i zręcznego dyplomaty, oraz ekipy koleżeńskej, która z nim harmonijnie, sprężysto i skutecznie współdziałała, jak też pod względem ogólnej kompozycji, będącej w dużej mierze zasługą Jerzego Perzanowskiego.

Zjazd był też osiągnięciem ilościowym, gdyż zgromadził tłum kilkuset zawodników, którzy wystąpili w bardzo wielu konkurencjach. Tak masowa impreza obdarzyła obfitością referatów na przeróżne tematy, co jest zaletą w oczach zwolenników maksymy *varietas delectat*, słusznej pod tym warunkiem, że dzięki owej *varietas* upodobań, postaw, poglądów i należycie uzasadnionych sądów powstaje bogactwo zawartości, a nie jaskrawa różnica poziomów, pomieszanie dzieł wybitnych i miernych.

Będę zapewne wyrazicielem przeważającej opinii, jeżeli powiem, że na Zjeździe wygłoszono wiele cennych i ważnych referatów, choć to prawda, że większość dotarłaby do odbiorców i bez Zjazdu, jako publikacje drukowane, jednak ten był bodźcem do powstania jednych, a przypomnienia innych – zawsze w okolicznościach bezpośredniego zetknięcia słuchaczy z prelegentem. Mieli oni okazję do uchwycenia różnicy między człowiekiem filozofującym, któremu przyświeca dewiza *philosophari necesse est*, a etatowym pracownikiem naukowym placówki filozoficznej, który kieruje się wykoślawioną zasadą – *non multum, sed multa* i odrzuca hasło *clara et distincta*.

Nie przesądzając, ilu jest tych drugich wśród „zawodowych (to zgrzyt w mym odczuciu) filozofów”, wyrażę wątpliwość, zapewne niepopularną w tym gronie, czy w społeczeństwie takim jak nasze – pod względem liczby jego członków, poziomu i zasobności – potrzeba aż tylu „zawodowych filozofów”, a zwłaszcza aż tylu adeptów i absolwentów filozofii, obecnie już tysięcy studentów filozofii, którzy, obawiam się, nie będą mogli znaleźć zatrudnienia w tzw. „wyuczonym zawodzie”. Mówię tak, choć jestem przekonany, że „filozofowanie” pojmowane jako poważna refleksja filozoficzna – to obowiązek dojrzałego, świadomego umysłu.

Na koniec wspomnienie a zarazem przypomnienie lub może nawet – dla najmłodszych – nowa informacja: wspomnienie I Kongresu Nauki Polskiej sprzed ponad czterdziestu lat. Byłem – formalnie – uczestnikiem tamtego kongresu (obdarzonym, jak każdy, okazałą, kosztowną teką kongresową ze świńskiej skó-

ry), a faktycznie biernym obserwatorem czy raczej niemym świadkiem jego obrad, właściwie zaś posiedzeń trybunału wojennego lub sądu doraźnego. Ponieważ nie brałem udziału w poprzednich polskich zjazdach filozoficznych, przeto w sposób zrozumiały nasuwa mi się porównanie między obecnym spotkaniem a tamtym kongresem, pierwszym w życiu dwudziestokilkuletniego człowieka.

W sekcji filozoficznej I Kongres Nauki Polskiej był to sąd nad „burżuazyjną”, „reakcyjną” filozofią, głównie nad filozofią szkoły lwowsko-warszawskiej, jako szkoły, która w latach poprzednich, między pierwszą a drugą wojną światową, najsilniej wpływała na polską myśl humanistyczną i zyskała największe uznanie w Europie. Pamięć tamtego sądu, tamtego Kongresu i tamtych złowrogich dni sprawia, że z oporami przyjąłem pomysł organizatorów wieczoru, szkole tej poświęconego podczas obecnego VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego, pomysł, aby dyskusji nadać kształt „sądu” nad szkołą lwowsko-warszawską i charakter „happeningu”. Widocznie nabawiłem się przed laty alergii (którą w tamtych czasach nazywano „idiosynkrazją”). „W tamtych czasach” to znaczy w czasach, kiedy urzędowo potępiano logiczną zasadę niesprzeczności i logiczną zasadę wyłączonego środka jako niezgodne z jedynie słusznymi prawami „diamatu”, tj. materializmu dialektycznego, i „histmatu”, tj. materializmu historycznego, oraz kiedy drogowskazem teoretycznym w humanistyce była rozprawa „Chorażego Pokoju”, Generalisimusa Józefa Stalina, o językoznawstwie. Nawiasem mówiąc, wspomniane dwie podstawowe zasady logiczne uzyskały oficjalne rozgrzeszenie dopiero wówczas, gdy minister ZSRR Wyszyński oświadczył na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych, że nie są one niezgodne z linią Partii i uchwałami jej ostatniego Zjazdu. Od tej chwili tym, którzy publicznie opowiadali się za prawem niesprzeczności i prawem wyłączonego środka, przestały grozić konsekwencje dyscyplinarne.

Głównymi oskarżonymi w sekcji filozoficznej I Kongresu Nauki Polskiej byli Kotarbiński i Ajdukiewicz. Inni „idealisticzni” filozofowie, jak Ossowska, Ingarden, Tatarkiewicz – wymieniam tylko niektórych – zostali już wcześniej skazani bez sądu i odbywali karę na wygnaniu, karę łagodną: zachowali wynagrodzenie profesorskie i „tylko” zabroniono im – bezterminowo – prowadzenia zajęć ze studentami.

Rozprawa przeciw Kotarbińskiemu i Ajdukiewiczowi miała akcenty militarne: nie tylko w terminologii – mówiło się wówczas „front filozoficzny” – ale i w niedawnej przeszłości kierujących operacją: jeden z nich był ex-majorem Korpusu Bezpieczeństwa Wewnętrznego, drugi ex-pułkownikiem i ex-politrukiem, czyli oficerem politycznym. (Pamiętam, że gdy go przed laty zapytałem, czy dźwiga brzemień świadomości, że w czasie działań wojennych kogoś pozbawił życia – bolesny cień w sumieniu naszego pokolenia – odpowiedział szczerze: „widzi pan, ja nie strzelałem, tylko instruowałem, do kogo należy strzelać”. Pierwszemu zaś, w jakiś czas po kongresie, gdyśmy, żołnierze frontu filozoficznego, zostali odkomenderowani do „akcji zniwnej” na Żuławach, a miejscowy PGR, czyli Państwowe Gospodarstwo Rolne, nie dostarczył podwód, głównodowodzący

frontu wydał rozkaz: „Towarzyszu – tu nazwisko – jutro zamieścicie w miejscowej gazecie ostrą nagane, ale wiecie; tak po naszymu, po bolszewicku”. Takie to były „barwy walki”...).

Podczas I Kongresu Nauki Polskiej inkwizytorzy atakowali i potępiali naszych nauczycieli: Kotarbińskiego – były jego słuchacz, trzy razy odeń młodszy, Ajdukiewicz – Czesław Nowiński, były – zdolny ponoć i dobrze się zapowiadający adiunkt Uniwersytetu im. Stefana Batorego w Wilnie, teoretyk prawa, a po zakończeniu wojny przez krótki czas wiceminister – zdaje się handlu zagranicznego. Sytuacja Kotarbińskiego, reisty somatystycznego, a więc materialisty, byłaby lepsza niż Ajdukiewicz, radykalnego konwencjonalisty. Byłaby, gdyby Kotarbiński zechciał się zadeklarować jako zwolennik „diamatu” i „histmatu”; wówczas mógłby liczyć na uzyskanie statusu tzw. „pozytywnego bezpartyjnego”. On jednak, obecny przez cały czas trwania obrad Kongresu, nie odezwał się ani jednym słowem. Siedział w pierwszym rzędzie, pochylony, z obwisłymi wąsami, ze wzrokiem wbitym w podłogę. Nie był ani oburzony, ani nawet obrażony, lecz zasmucony. Inaczej Ajdukiewicz. W toku poprzednich dyskusji, gdy osobiście nie był przedmiotem ataku, lecz prostował błędne oceny na temat „idealistycznych filozofów”, żywo odpychał zarzuty, z właściwą sobie siłą nieodpartej argumentacji. Gdy natomiast przyszła kolej na wystąpienie Nowińskiego, który jako marksista-neofita czuł się zobowiązany do radykalnego fideizmu i, zdenerwowany, w wypiętkach, usiłował udowodnić winę Ajdukiewicz, rzekomo powtarzającego błędy Kanta, Ajdukiewicz, majestatyczny, budzący respekt, zdawał się nie zwracać uwagi na ataki, niczym król zwierząt niepokojony przez małego pieska. Kiedy zaś Nowiński skończył, Ajdukiewicz podniósł się, spojrzal na zegarek i mimo że do końca sesji pozostało jeszcze około czterdziestu minut, powiedział: „czas mi nie pozwala na to, by odpowiedzieć koledze Nowińskiemu, ograniczę się więc tylko do stwierdzenia, że między Kantem a mną zachodzi następująca różnica: Kant był starym kawalerem, a ja mam żonę i dzieci”.

Gdy wspominam tamte dni i dni późniejsze, również niełatwe, i gdy dziś uczestniczę w obradach obecnego zjazdu, VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego, myślę o tym, jak długą przebyliśmy drogę, jak wielkich zmian na lepsze przyszło nam doczekać i jak bardzo powinniśmy się stale nimi radować.

Sekcja Metafilozofii

Andrzej Miś

Klucz do filozofii – problem metafilozoficzny

1. Filozofii od początków jej istnienia towarzyszyła refleksja metafilozoficzna. Jednym z najważniejszych metafilozoficznych problemów była jedność filozofii: filozofowie mówili o tak różnych rzeczach w tak odmienny sposób, że uprawnione jest pytanie, czy wszyscy ci „miłośnicy mądrości” mogą być zaliczeni do jednej grupy, tak jak – powiedzmy – biologowie, fizycy czy matematycy. Oczywiście owi przedstawiciele tzw. nauk szczegółowych też dzielą się na różne szkoły, wyznają odmienne poglądy – jednak między filozofami istnieją takie różnice, i to w sprawach tak fundamentalnych, że słusznie niepokoją się oni kwestią integralności swej dyscypliny.

2. Jedności filozofii – w wielości jej form – próbowano szukać na różne sposoby. W moim referacie chciałbym zwrócić uwagę na pewien obiegowy temat, który pojawia się w takiej czy innej formie u bardzo wielu filozofów, należących do rozmaitych szkół filozoficznych, dawnych i współczesnych – czyli, inaczej mówiąc, chciałbym spróbować odnaleźć jedność filozofii na poziomie (najważniejszym chyba) właściwych jej schematów myślowych.

Uznanie, że w filozofii występują takie schematy, że u każdego filozofa, który dostatecznie szeroko rozwinął swoje poglądy, można odnaleźć identyczną, albo przynajmniej bardzo podobną strukturę myślową, nie wyklucza bynajmniej tezy o historyczności filozofii. Struktura jest stała, ale każdy z filozofów napenia ją swoistą treścią. Kiedy szukamy klucza do filozofii, tzn. próbujemy odnaleźć takie narzędzie interpretacyjne, które pozwoliłoby nam rozumieć dzieje naszej dyscypliny, to kryterium jego wartości musi być właśnie to, żeby za jego pomocą można było – z jednej strony – odsłonić to, co stałe w filozofii, z drugiej zaś – uwzględnić jej historyczną zmienność.

3. Owym obiegowym tematem rozważań filozoficznych jest alienacja istoty człowieka. Ponieważ pojęcia alienacji używa się w różnych znaczeniach, chciałbym teraz przedstawić najogólniejszy schemat filozoficznych teorii

alienacji. Składają się one z trzech części (przy czym w pismach danego filozofa nie zawsze są one od siebie wyraźnie oddzielone).

W części pierwszej stwierdza się, że istnieje określona istota, esencja, natura człowieka, która tu i teraz – w czasie i miejscu interesującym myśliciela – nie jest identyczna z faktycznym ludzkim istnieniem, z rzeczywistą egzystencją, z realnym życiem; przeciwnie: istnienie jest obce istocie, esencja – egzystencji, natura – życiu, mamy więc do czynienia z alienacją istoty człowieka (por. łac. *alienus* – obcy).

W drugiej części przedstawia się przyczyny takiego stanu rzeczy, bada się genezę alienacji.

W części trzeciej zaś szkicuje się prognozę dotyczącą możliwości zniesienia alienacji, zrównania istoty człowieka z jego istnieniem, snuje wizję „prawdziwie ludzkiego świata”.

4. Aby pokazać, że filozofia naprawdę jest tym właśnie: próbą rozwiązania problemu alienacji, że ta hipoteza interpretacyjna może być właściwym kluczem do filozofii, tzn. umożliwić ujęcie dziejów naszej dyscypliny jako jednej całości – należałoby teraz, po pierwsze, szczegółowo skomentować owe trzy momenty alienacji, oraz, po drugie, na konkretnych przykładach udowodnić, że filozofowie rzeczywiście rozwijają swoją myśl wedle przedstawionego tu schematu. W tym miejscu mogę ten postulat spełnić jedynie wrywkowo.

I tak przypomnijmy – choć to oczywistość – że filozofowie różnie, a nawet odmiennie wyobrażają sobie tę istotę, esencję, naturę człowieka, owo idealne *humanissimum*, którego realne *humanum* jest jedynie sposobem przejawiania się, niekiedy bardzo ułomnym. Jedni optymistycznie sądzą, że je odnaleźli i nie mają wątpliwości, jaki powinien być prawdziwy człowiek. Inni pozostają w rozpacz, jak na przykład Pascal: „Człowiek nie wie, jakie miejsce ma zająć: wyraźnie jest zbłąkany i stracony ze swego prawdziwego miejsca, bez możliwości odszukania go. Szuka go wszędzie z niepokojem i bez skutku, w nieprzeniknionych mrokach”. Jedni uważają, że różnica między istotą a istnieniem jest niewielka, inni widzą między nimi przepaść i twierdzą, że nasze postępowanie jest zaprzeczeniem naszego powołania. Dlaczego tak się dzieje, jaka jest przyczyna tak głębokiego upadku człowieka? Czy byliśmy nań skazani, czy też sami go spowodowaliśmy? Czy był czas („złoty wiek”, „stan naturalny” itd.), w którym żyliśmy prawdziwie po ludzku, gdyż zgodnie z naszą istotą, a potem nastąpiła katastrofa, czy też alienacja była naszym odwiecznym losem? Czy alienacja dotknęła wszystkich, czy też niektórzy się uratowali (jak głosi mit „dobrego dzikusa”)? Czy możemy odwrócić klątwę, czy mamy szansę na dezalienację? Jak się ona dokona: zmiana będzie nagła, rewolucyjna, „nowy człowiek” obudzi się w jednej chwili w koszmarnego snu, czy też będzie to długotrwała ewolucja, a przy tym niezbędne będą wielkie, nawet krwawe ofiary? I czy wszyscy dostąpią łaski dezalienacji, czy tylko wybrani (filozofowie, wyznawcy jakiejś wiary, pewien naród, określona klasa społeczna)? A może nikt nie może mieć nadziei, jak to głosili gnostycy, gdyż upadek człowieka jest nieodwracalny?

5. Kiedy w tej formie przedstawia się problemy, z którymi przez tysiące lat usiłowali się uporać filozofowie, kiedy – inaczej mówiąc – całe dzieje filozofii chce się sprowadzić do historii rozmyślań nad alienacją istoty człowieka, to może powstać wrażenie, że przebogata mnogość filozoficznych problemów redukuje się tu wyłącznie do antropologii. Mógłby więc ktoś powiedzieć, że jeśli nawet filozofia człowieka była uprawiana według zaprezentowanego schematu, to przecież filozofowie zajmowali się poza tym jeszcze wieloma innymi kwestiami – ontologicznymi, epistemologicznymi, historiozoficznymi, estetycznymi itd. – które w ów schemat nie dają się już zamknąć.

Jak poradziłbym sobie z takim zarzutem? Otóż zgoda na to, że choć historia filozofii nie może unikać zabiegów redukcyjnych, powinien jednak uważać, aby nie wpaść w „obsesję monizmu”, nie poddać się pokusie porządkowania całego bogactwa myśli filozoficznej wedle jakiejś jednej wymyślonej przez siebie zasady. Z drugiej strony jednak, jeśli rozwinęlibyśmy dostatecznie schemat teorii alienacji, zobaczylibyśmy bez trudu, że opisuje on nie tylko strukturę antropologii, lecz mieści w sobie także problematykę umieszczaną zwykle w innych działach filozofii. Już Kant pisał, że kwestie epistemologiczne, moralne, historiozoficzne czy eschatologiczne sprowadzają się zwykle do jednego pytania: „Czym jest człowiek?”. Nie trzeba jednak odwoływać się aż do takiego autorytetu, aby zgodzić się, że chcąc opisać alienację istoty człowieka, filozof musi mówić nie tylko o samym „byciu ludzkim”, lecz o byciu jako takim, żeby opisać przejawy alienacji, musi zwrócić uwagę na poszczególne formy ludzkiej aktywności (na przykład na ludzkie procesy poznawcze czy działalność produkcyjną), żeby wreszcie zrozumieć przyczyny alienacji i odpowiedzialnie mówić o perspektywach dezalienacji, musi uprawiać taką czy inną filozofię historii itd. Jak więc widać, schemat teorii alienacji jest dobrą formułą streszczającą całą problematykę filozofii.

6. Jest zresztą jeszcze jeden powód, aby wychodząc od tego właśnie schematu, rekonstruować całość myśli filozoficznej. Klucz do filozofii powinien nam nie tylko otwierać widok na dzieje tej dyscypliny, ale umożliwiać także zrozumienie jej genezy. I otóż łatwo pokazać, że u początków filozofii leży nic innego, jak właśnie poczucie alienacji istoty człowieka: filozofia jest rozwinięciem owej pierwotnej intuicji, jak dana była starożytnym Grekom, że życie, jakie prowadzą, niekoniecznie jest zgodne z prawdziwym ludzkim powołaniem i że być może swoją społeczną i jednostkową egzystencję należałoby ukształtować zupełnie inaczej.

Powiada się, że dwie okoliczności złożyły się na to, iż właśnie w Grecji narodziła się filozofia. Po pierwsze filozofia wzięła się z permanentnego kryzysu politycznego, jaki gnębił greckie państwa. Wszyscy znają słowa Platona z *Teajtetta*, że źródłem filozofii jest zdziwienie – spytajmy jednak, co tak dziwiło ojca naszej kultury, że oddał się on filozofii. Otóż Platon wyjaśnia to w swoim *Liście siódmym*: pisze tam, że przerażony był sytuacją polityczną w znanych sobie miastach-państwach, i że szukając ratunku – przede wszystkim dla chyłących się ku

upadkowi Aten – zrozumiał w końcu, iż „z nieszczęść (...) nie wyzwoli się wcześniej ród ludzi, zanim albo należycie i prawdziwie miłujący mądrość nie przyjdą do władzy, albo ci, którzy rządzą w państwach, jakimś bożym ulegając wyrokom, nie umiłą istotnie mądrości”. Inaczej mówiąc, udręczony myślą, że jego pobratymcy wiodą egzystencję nie odpowiadającą prawdziwemu ludzkiemu powołaniu, Platon zadał sobie pytanie: jak żyć, czego się trzymać, co jest słuszne, a co niedopuszczalne, jakie jest uprawomocnienie dla takiego a nie innego sposobu życia – i od czego ono w ogóle zależy, co je warunkuje i określa? Na pytania te Platon odpowiedział w swojej teorii państwa, zaś jego teoria idei była jedynie konsekwencją czy uzasadnieniem politycznych poglądów.

Chcąc zrozumieć, dlaczego akurat Grecy podjęli decyzję, aby swe życie oprzeć na filozofii, musimy też wziąć pod uwagę niezwykajny, a właściwie wyjątkowy, jak na ówczesne czasy, zakres wolności, jaką cieszyli się Grecy. Pytanie o to, jak żyć, sensowne jest wtedy tylko, gdy można zrobić użytek z odpowiedzi, tzn. gdy możemy kształtować swoje życie w oparciu o uzyskaną wiedzę filozoficzną – czyli gdy jest się wolnym. Grecy zaś byli wolni, i to w podwójnym tego słowa znaczeniu. Po pierwsze, władza polityczna była mniej opresywna, niż u ludów Wschodu – „i dlatego w Grecji, gdzie ustroj polityczny gwarantował stosunkowo dużo wolności, a nie na Wschodzie, rozpoczyna się autentyczne filozofowanie”, pisał Hegel. Po drugie, specyficzna była grecka religijność: „brak dogmatu i stróżów dogmatu pozostawiał szerszy zakres wolności dla spekulacji filozoficznych”, pisze Giovanni Reale.

W takich właśnie okolicznościach rodzi się decyzja, aby podjąć wysiłek filozofowania: gdy jesteśmy wolni, tzn. nie uważamy aktualnego sposobu życia za dany z góry i nieunikniony „los”, gdy mamy poczucie, że możliwe jest życie inne, lepsze, bardziej „ludzkie”, wtedy zaczynamy pytać, jak człowiek powinien żyć naprawdę, zgodnie ze swoją istotą, jakie przyczyny sprawiają, że jego aktualna egzystencja jest obca ideałowi, jakie są szanse, aby człowiek zrealizował swoją ludzką naturę.

7. Tak akcentując fakt, że to właśnie Grecy – ponieważ mieli szczęście żyć w określonych sprzyjających warunkach – dokonali wynalazku filozofii, tzn. zaczęli myśleć o sobie w kategoriach alienacji istoty człowieka, powinienem dla jasności dodać, że ich odkrycie nie było czymś całkowicie nowym. W wielu systemach religijnych i mitologicznych odnajdujemy myśl (czy może raczej odczucie), że świat, w jakim żyjemy, nie jest światem właściwym, a nasza w nim egzystencja jest zaprzeczeniem naszego prawdziwego powołania; nadzieja, że to, co jest, zrówna się mimo wszystko z tym, co być powinno, leży u podłoża nie tylko filozofii – Jung ów „mit transformacji” nazywa wręcz jednym z najważniejszych i najstarszych archetypów. Czegóż więc dokonali Grecy? Otóż w tę prastarą ludzką tradycję wnieśli oni jedną innowację – ale to wystarczyło, aby powstała filozofia: Grecy uznali, że ową jeszcze nie zrealizowaną istotę człowieka można odkryć za pomocą rozumu i że działając w oparciu o rozum można ją urzeczywistnić. Zracjonalizowany mit pozostaje jednak mitem: na początku – w źródło-

wej dla naszej kultury Platońskiej opowieści o jaskini – widać to nie tylko w tym, co tu się głosi (Platon mówi nam przecież o ludzkiej alienacji), lecz i w parabolicznej, czyli typowej dla mitu, formie. „Jeśli pragnieniem filozofii – pisze Leszek Kołakowski – było objęcie myślą całości bytu, to wyjściowym jej bodźcem było doświadczenie ułomności człowieka. Jedno i drugie – poczucie ułomności, które wprawiało w ruch myślenie filozoficzne, oraz pragnienie pokonania tej ułomności przez zrozumienie całości bytu – odziedziczyła filozofia z zasobów mitu”. Czy takie pochodzenie nie dyskwalifikuje filozofii? Tak sądził Nietzsche, który zrównywał filozofię z religią i obie uważał za przejaw resentymentu. Można jednak traktować mit nie jako fantastyczną, i przez to fałszywą, bajkę, lecz jako przede wszystkim akt perlokucyjny, jako namowę do pewnej postawy czy do pewnego działania, które może być oceniane ze względu na siebie samo albo osiągnięte rezultaty, a nie ze względu na genezę. Z drugiej strony warto jednak pamiętać, skąd my filozofowie wyszliśmy: pierwszy impuls nie przemija tak zupełnie bez echa.

8. Twierdząc, że historia filozofii to szereg – różnorodnych pod każdym względem, lecz zachowujących tę samą strukturę teoretyczną – ujęć alienacji istoty człowieka, powinienem teraz zaprezentować przekonujące interpretacje kolejnych doktryn filozoficznych, pokazując, że rzeczywiście dają się one sprowadzić do ogólnego schematu, proponowanego tu jako klucz do dziejów naszej dyscypliny. Wymagałoby to zbyt wiele miejsca, ograniczę się więc do podania kilku schematycznie ujętych przykładów z filozofii współczesnej.

Zacznijmy od pozytywizmu. Comte pragnie (ale ten sam cel przyświeca też Kołu Wiedeńskiemu) wyzwolić człowieka z więzów teologii i metafizyki. Zakłada, że jest jakiś „normalny”, zgodny z istotą człowieka, sposób myślenia. Ludzie dotąd nieprawidłowo używali swojego rozumu, dopiero w fazie pozytywistycznej osiągnie on swój „ostateczny sposób bycia”. Kiedy powstanie „prawdziwa”, „zdrowa” nauka, oparta na pozytywnych zasadach, znikną wszelkie właściwe problemy, które dotąd gnębiły ludzkość: nie będzie konfliktów społecznych (zresztą i ludzka dusza osiągnie pełną harmonię), nastąpi pełne uspołecznienie, a zjednoczona i dysponująca dogłębną wiedzą ludzkość uzyska całkowitą władzę nad przyrodą i historią. Określa się czasem pozytywizm mianem „filozofii nauki”, tymczasem – jak widzieliśmy – jest to kolejna teoria alienacji istoty człowieka, tyle że pozytywiści właśnie brak wiedzy naukowej uważali za przyczynę alienacji, a rozwój nauki za jedyną drogę do dezalienacji.

Marksizm – przynajmniej jego część – jest wprost i wyraźnie budowany jako teoria alienacji istoty człowieka. Powołaniem człowieka – pisał Marks – jest twórcza i uspołeczniiona praca. Tymczasem praca, którą teraz jest zmuszony wykonywać człowiek, jest zaprzeczeniem twórczości i przyczyną społecznego atomizmu. Dopiero w mającym nieuchronnie nadejść ustroju komunistycznym nastąpi zrównanie istoty człowieka z jego istnieniem, dopiero komunizm będzie „przyswiadczeniem” człowieka jako człowieka.

Czy fenomenologia Edmunda Husserla, ze swymi skomplikowanymi i tak bardzo technicznymi analizami, może mieć coś wspólnego z teorią alienacji istoty człowieka? Sądzę, że tak, choć nie zamierzam nikogo przekonywać, iż przyjmując tę hipotezę zrozumiemy lepiej poszczególne twierdzenia Husserla – chcę tylko powiedzieć, że być może pojmimy, dlaczego Husserl w ogóle podejmował swoje badania. Otóż twórca fenomenologii ujawnił swoje cele w dwóch pracach, napisanych pod koniec swego życia: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia* oraz *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*. Chcąc przedstawić ich treść, można się bez wątpienia posłużyć formułą teorii alienacji: dzisiejszy człowiek – powiada Husserl – przeżywa kryzys, gdyż zarówno on sam, jak i cały ludzki świat, polityczne i społeczne istnienie człowieka, nie odpowiada idealnej formie europejskiego człowieczeństwa; wyalienowanego ze swej istoty człowieka może i powinna zawrócić na właściwy tor filozofia, jeśli zdolna będzie przedstawić apodyktycznie pewne normy i idee normatywne, tzn. odpowiedzieć na „pytanie o sens, o teologiczną istotę Ja”.

Egzystencjalizm wyrósł ze sprzeciwu wobec „esencjalistycznej mitologii”. Mogłoby się więc zdawać, że filozofia egzystencjalna wymyka się schematowi teorii alienacji istoty człowieka. Według egzystencjalistów nic – ani Bóg, ani Natura, ani Historia – nie określa człowieka, jego istotą jest więc to, że nie ma on istoty. Ale z tego wynika, że autentyczny człowiek to człowiek wolny, ciągle „wyrzucający się naprzód”, ciągle się samostwarzający – jeśli ktoś wpada w Się, w złą wiarę, żyje egzystencją nieautentyczną, niewłaściwą, wyalienowaną. Tak więc również filozofia egzystencjalna jest opisem mechanizmów alienacyjnych, jest przestrogą przed alienacją i namową do życia „prawdziwie ludzkiego”.

Współcześni personaliści – Jacques Maritain i Emmanuel Mounier – sami bezpośrednio ujmowali i przedstawiali swoją filozofię jako teorię alienacji istoty człowieka. Krytykując istniejące formy społecznienia i formy życia, wykazywali, że gubią one to, co istotne w człowieku, tzn. jego osobowy wymiar; szkicując przyszlą cywilizację personalistyczną, pragnęli pokazać, że tylko ona zgodna jest z rzeczywistą istotą człowieka.

Muszę przerwać to wyliczenie – jest ono zresztą tylko wyliczanką, zastępującą poważną i rozbudowaną analizę, jaka byłaby tu potrzebna, jeśli naprawdę chciałoby się pokazać, że schemat teorii alienacji istoty człowieka jest paradygmatyczną formą myślenia filozoficznego. Chciałbym jeszcze tylko wymienić – równie szkicowo – najważniejsze korzyści, jakie dałoby takie dopracowane w szczególach i przez to przekonujące studium metafizyczne.

Oto po pierwsze zrozumielibyśmy, na czym polega jedność filozofii.

Po drugie, wyraźniej uświadomilibyśmy sobie, czym była i ciągle jest sama decyzja podjęcia refleksji filozoficznej i w jakich warunkach decyzja taka się rodzi; tym samym uchwycilibyśmy rolę filozofii w dziejach kultury i cywilizacji.

Po trzecie moglibyśmy ukazać egzystencjalny sens filozofowania, tzn. wykazać, iż najbardziej wysublimowana filozofia wyrasta z tych samych korzeni, co i myśl potoczna, mitologia czy religia.

Słowem: proponowane tu ujęcie filozofii pozwala – jak sądzę – podnieść na wyższy poziom naszą samoświadomość filozoficzną. A taki jest przecież cel refleksji metafizycznej.

Waldemar Pycka

O istocie metafizyki

*

Określenie statusu poznawczego metafizyki wiąże się ze wskazaniem pewnej właściwości teoretycznej składowej refleksji filozoficznej, jaką jest rozwijanie zainteresowań badaniami filozoficznymi dla nich samych. Jest to *nota bene* właściwość wszelkiej aktywności teoretycznej, znana nauce egipskiej na przeszło tysiąc lat przed powstaniem filozofii greckiej¹. Starożytnym Grekom zawdzięczamy scalenie dążeń filozoficznych z teoretycznym trybem postępowania poznawczego. Przypisywane Talesowi z Miletu (ok. 624-546 p.n.e.) osiągnięcia matematyczne wskazują na posiadane przez niego umiejętności przekładania przedmiotowych zasad postępowania geometrycznego – znanych i szeroko stosowanych w Egipcie – na język twierdzeń i dowodów geometrycznych. Także kompetencje astronomiczne potwierdzają zapośredniczenie jego wiedzy w nauce Egiptu, zaś Talesowe przepowiedzenie zaćmienia Słońca w 585 r. p.n.e. stanowi dla wielu symboliczną datę narodzin nauki europejskiej. Powstanie milezyjskiej filozofii przyrody sprzęgło się z istotnym przeobrażeniem się istniejącej nauki, głównie zaś z ujawnieniem się metajęzykowych struktur umożliwiających konstruowanie dowodów i twierdzeń; stanowiło to faktyczną podstawę dla transferu teoretycznego sposobu myślenia z nauki do filozofii.

Biorąc powyższe pod uwagę, musimy zauważyć, iż woda, o której Tales twierdził, iż jest ARCHE rzeczywistości, ma się tak do konkretnej, empirycznej wody, jak teoretyczny dowód twierdzenia dotyczącego trójkąta prostokątnego do praktycznego zastosowania zasad wynikających z tego trójkąta. Pytanie o ARCHE miało zatem swój specyficzny kontekst, wyróżniający je spośród pytań stawianych w porządku zdrowego rozsądku, bądź mitologii, posiadało także szczególne warunki prawomocnego udzielania na nie odpowiedzi². Musimy o tym pa-

¹ Stefan Kulczycki, *Z dziejów matematyki greckiej*, Warszawa: PWN, 1973, s. 17.

² Kategorie ARCHE i PHYSIS funkcjonują w modelu intelektualnym, którego nie da się wyprowadzić z poziomu doświadczenia zmysłowego. Próby wyjaśnienia fenomenu filozofii milezyjskiej bardzo często pomijają wpływ ówczesnych koncepcji naukowych na sposób myślenia Talesa, starając się sprowadzić jego filozofię do rangi wstępnych uogólnień danych empirycznych. Kulczycki pisząc w przypomnianej pracy o Talesie

miętać zwłaszcza wtedy, gdy wypowiadamy sądy na temat naiwności poznawczej filozofów milezyjskich. Naiwność tę odkrywa się dopiero wówczas, gdy refleksja filozoficzna wkracza na poziom epistemologiczno-metodologiczny.

Rozwój refleksji teoretycznej w filozofii był nieustannie związany z procesem pogłębiania samoświadomości poznawczej na drodze różnorodnych form samokrytyki epistemologicznej. Był to, i jest nadal, sposób osiągania prawomocności teoretycznej podejmowanych badań. Epistemologiczny poziom refleksji filozoficznej stanowi fazę przejściową pomiędzy sferą pierwotnej afirmacji określonej struktury rzeczywistości a sferą metafizologii. Epistemologia nie jest, co trzeba podkreślić, ani poza, ani też ponad poziomem pierwszym, lecz jest „w” nim, stanowiąc niejako głębszą, ukrytą zrazu warstwę myślenia. I chociaż już starożytni Grecy rozwijali drugi poziom świadomości teoretycznej, to jednak dopiero czasy nowożytne uczyniły z badań epistemologicznych fundamentalny moment filozofowania. Zapoczątkował ten proces Kartezjusz (1596-1650), zaś Immanuel Kant (1724-1804) swym transcendentalizmem ugruntował konieczność badań epistemologicznych, *de facto* uzależniając od nich prawomocność rozstrzygnięć dokonywanych w pierwszej fazie filozoficznej refleksji teoretycznej. Metafizologia, będąc trzecim poziomem refleksji filozoficznej, uzależnia od swych danych zarówno doniosłość rozstrzygnięcia drugiego, jak pierwszego poziomu. W tym właśnie trójstopniowym rozwoju refleksji filozoficznej należy szukać istoty metafizologii. Wprawdzie na dzień dzisiejszy możemy powiedzieć, iż filozofia współczesna bez mała w całości zamyka się jeszcze w dwóch pierwszych wymiarach refleksji, to jednak potrzeba rozważań metafizologicznych staje się coraz silniejsza.

Metafizologia jest narzędziem krytycznie myślących filozofów tak, jak wcześniej takiego narzędzia dostarczała epistemologia. Można się spodziewać, iż w takim stopniu, jak oceniano pierwszych filozofów jako naiwnych, biorąc za miarę dane epistemologiczne, tak też czystych epistemologów będzie się określać mianem „wtórnie naiwnych” z poziomu metafizologii. Zresztą historia teorii poznania daje wyraz ograniczeniom, przed jakimi stają dogmatyczni epistemologowie. Trudno w tym miejscu nie przyznać racji Edmundowi Husserlowi (1859-1938), którego droga filozoficzna szczególnie potwierdza szczerłość słów zawartych w szkicu *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*: „(...) do istoty rozumu należy, że filozofowie początkowo mogą rozumieć i opracowywać swe nieskończone zadania tylko w absolutnie koniecznej jednostronności. Samo w sobie nie jest to bynajmniej opaczne, nie ma w tym żadnego błędu, lecz, jak powiedziałem, prosta i konieczna droga filozofii najpierw pozwala jej ogarnąć tylko jedną stronę zada-

zauważył żartobliwie, iż z faktu takiego a nie innego ARCHE nie należy wnosić, by miał to być pogląd marynarza. Niestety, czytając podręczniki historii filozofii często ma się wrażenie, iż Tales nie reprezentował wybitnych w tym czasie naukowców, lecz właśnie żeglarzy.

nia, nie dostrzegając z początku, że całe nieskończone zadanie teoretycznego poznania ogółu bytu posiada jeszcze inne strony. Dopiero gdy w niejasnościach i sprzecznościach ujawniają się niedostatki, stają się one motywem do przeprowadzenia **UNIwersALNEGO NAMYSŁU**. Filozof zatem zawsze musi dążyć do opanowania prawdziwego i pełnego sensu filozofii, jej wszystkich horyzontów nieskończoności. Żadna linia poznania, żadna pojedyncza prawda nie może zostać wyizolowana i zabsolutyzowana³. Uważamy przy tym, iż spełnienie zadania postawionego przez twórcę fenomenologii wymaga przekroczenia progu kompetencji epistemologicznych oraz, że jest to możliwe jedynie na poziomie refleksji metafizycznej.

* *

Dotychczasowa literatura metafizyczna pozwala stwierdzić trzy zasadnicze sposoby rozumienia metafizyki, różniące się podejściem do celów i zadań stawianych badaniom metafizycznym. Określimy te podejścia jako:

- 1) metafizyka ujęta jako **OGLĄD** (ujęcie *przedmiotowe*)
- 2) metafizyka ujęta jako **POGLĄD** (ujęcie *podmiotowe*)
- 3) metafizyka pojmowana jako **NAMYSŁ**.

Momentem definiującym metafizykę oglądową jest dostrzeżenie w niej dziedziny wypowiadającej się o naturze filozofii, jej statusie poznawczym, oraz jej miejscu w ludzkiej kulturze duchowej; filozofia staje się w takim ujęciu przedmiotem procedur opisowych i systematyzujących. Metafizyka rozumiana jest w tym miejscu jako „nauka o filozofii”, nauka zajmująca się „strukturą i funkcjonowaniem filozofii”, jako „filozofia filozofii” mająca przy tym wyraźnie „metadyscyplinarny” i „autotematyczny” charakter. Takie *przedmiotowe* rozumienie metafizyki jest obecnie najbardziej rozpowszechnione, na co ma duży wpływ rozwój semiotyki oraz nauk formalnych, których technikami badawczymi, zwłaszcza teorią stopni semantycznych, wspierają się „metafizycy oglądowi”. Bardzo często analizy określane mianem metafizycznych stanowią *de facto* część epistemologii.

Metafizykę rozumianą jako pogląd określamy w ten sposób, gdyż zakłada ona dużą swobodę twórczą metafizyka, którego myśl zwraca się bardziej ku temu, co jest **POZA** filozofią, niż w niej. Bywa, iż metafizyka poglądowa rości sobie pretensje do zastąpienia filozofii w jej podstawowych funkcjach, bądź też prowadzi do zanegowania ważności poznawczej tej filozofii⁴.

³ Edmund Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, przeł. J. Sidorek, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej” 1983, t. 29, s. 338-339. Wyszczególnienia w cytowanym tekście są moje.

⁴ Ostatni wariant metafizyki poglądowej jest o tyle interesujący, iż właśnie w ramach takiej intencji zostało ukute pojęcie „metafizyka” przez Lazerowitza. Por. Wi-

Powyższe ujęcia metafizologii spotykają się ze sobą w metafizologii widzianej jako przestrzeń namysłu filozoficznego. To trzecie ujęcie dostrzega w metafizologii jej „programowość”, jako jedno z naczelnych zadań stawianych badaniom metafizologicznym. Metafizologia jako program zaświadcza, z jednej strony, tendencji oglądowej, jako podstawie uniwersalizacji myślenia metafizologicznego, nie dając przy tym sposobności do ograniczania horyzontu badawczego do wybranej szkoły filozoficznej, z drugiej zaś – ujawnia konieczność przekraczania zastanego horyzontu poznawczego w kierunku integracji doświadczenia filozoficznego. Metafizologia jako projekt nie stanowi opisu filozofii – funkcję tę spełniają inne dziedziny filozoficzne (metodologia, epistemologia itd.) – ani też nie jest oceną filozofii. Programowy wymiar metafizologii spełnia się w powoływaniu do życia określonych „projektów metafizologicznych”, mających koordynować wieloaspektową pracę filozoficzną.

Celem tak pojętej metafizologii jest realizacja idealizującego ujmowania filozofii w perspektywie wszechstronnych możliwości jej spełniania. Warunkiem adekwatności refleksji metafizologicznej jest jej otwartość na różnorodne sposoby uprawiania filozofii, zwłaszcza zaś na te, które rezygnują z teoretycznego trybu postępowania poznawczego. Metafizologia rozświetla przed filozofią przestrzeń jej wielorakiej aktualizacji, jest przejawem maksymalistycznych tendencji poznawczych. Z tego też względu nie istnieją, niejako *ex definitione*, metafizologie minimalistyczne.

* * *

Mówiąc o metafizologii musimy podkreślić jej wymiar etyczny, a to z uwagi na wpływ badań metafizologicznych na kształtowanie się doświadczenia filozoficznego. Przedmetafizologiczna etyka filozofii jest ufundowana w ramach twardego dyskursu, dyskursu zdominowanego warunkami odkrywania prawdy. *Amicus Plato, sed magis amica veritas* – oto symboliczne wyznanie tej etyki. Jest to *de facto* etyka poglądów filozoficznych, ponieważ dialog wewnątrzfilozoficzny sprowadzony zostaje do poziomu wymiany rywalizujących ze sobą poglądów⁵. Wzajemne niewspółmierności poglądów stają się podstawą dla zgłaszania wielorakich roszczeń. W odróżnieniu od tej etyki, etyka metafizologii wyrasta z uznania prymatu osoby filozofa nad teorią filozoficzną. Fakt bycia filozofem staje się mocniejszy etycznie od posiadanego poglądu, którego akceptacja jest uzależniona od przyjętej wcześniej koncepcji filozofii i filozofowania, Łatwiej jest uznać w kimś filozofa, niż zgodzić się z jego poglądem filozoficznym, szczególnie wówczas, gdy ten drugi nie rości sobie pretensji do posiadania poglądu.

liam L.Reese, „Morris Lazerowitz and mataphilosophy”, *Metaphilosophy* 1990, vol. 21, 1-2.

⁵ Por. Richard Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa: Spacja-Aletheia, 1994; zwłaszcza rozdz. VIII.

Metafilozofia jest dobrem wspólnym wszystkich filozofów. Każdy filozof ma prawo i obowiązek odnajdywania w istniejących metafilozofiach miejsca dla własnej drogi filozoficznej. Jeśli określony program metafilozoficzny pomija, bądź wyklucza z dziedziny filozofii już istniejące szkoły filozoficzne, to jest to moment dyskwalifikujący ten program z dziedziny metafilozofii. I chociaż nie ma i nie będzie jednej propozycji metafilozoficznej, którą miałby uznać ogół filozofów, to jednak filozofowie w zależności od własnych preferencji teoretycznych oraz posiadanej wrażliwości poznawczej będą powoływać programy metafilozoficzne, które w różniących się perspektywach nakreślą płaszczyzny wzajemnych odniesień wewnątrzfilozoficznych, integrując tym samym doświadczenie filozoficzne. Metafilozofia nie ocenia filozofii, ani też nie jest narzędziem dyskredytowania tej, bądź innej koncepcji filozoficznej. Metafilozoficzny wzajemny szacunek filozofów dla własnych wysiłków poznawczych może się stać dobrą zapowiedzią w sytuacji zagrożenia, przed jakim staje obecnie nie ta, bądź inna szkoła filozofii, lecz filozofia jako taka.

Postscriptum

(wrzesień 1996 r.)

W literaturze przedmiotu panuje przekonanie, iż pierwszym autorem, który użył termin „metafilozofia” był Morris Lazerowitz (twierdzą tak np. A.B. Stępień i T. Szubka w przedmowie do pierwszego tomu *Studiów metafilozoficznych*, Lublin 1993). Lazerowitz w *Nocie o „metafilozofii”*, zamieszczonej w inauguracyjnym numerze *Metaphilosophy* (1970), napisał, iż słowo „metafilozofia” wymyślił w 1940 r., zaś użył go po raz pierwszy w 1942 r. Okazuje się jednak, iż termin ten funkcjonował w literaturze filozoficznej już przed rokiem 1940, czego dowodem jest referat pt. *L'expérience mystique naturelle et la vide* wygłoszony przez J. Maritaina w 1938 r. na Kongresie Psychologii Religijnej w Avon-Fontaineblau, w którym Maritain „ubiegł” Lazerowitza w użyciu nowego terminu nie tylko w porządku chronologicznym, lecz także teoretycznym. W referacie operuje się rozumieniem metafilozofii jako filozoficznym przekroczeniem filozofii – „*depassement philosophique de la philosophie*” (Jacques Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris 1939, s. 139; referat w polskim przekładzie J. Fenrychowej znajduje się w *Pismach filozoficznych* J. Maritaina, Kraków 1988). I chociaż kontekst, w jakim francuski neotomista używał termin „metafilozofia” jest jeszcze epistemologiczny, to jednak mieści się w trzecim spośród wymienionych przez nas sposobów uprawiania metafilozofii (droga uniwersalnego namysłu). Osobiście sędzę, iż definicja metafilozofii jako *filozoficznego przekroczenia filozofii* jest nieprzekraczalną definicją metafilozofii, a tekst wystąpienia Maritaina dowodzi, iż jest możliwe uprawianie filozofii w duchu metafilozoficznej etyki filozofowania.

Waldemar Pycka

Andrzej Siemianowski

Czy klasyczne problemy metafizyczne i epistemologiczne utraciły sens?

Tytułowe pytania wymagają uściślenia. Bez nich bowiem pytania te mogą być rozmaicie interpretowane. Dla np. wielu tomistów teoria poznania jest fragmentem metafizyki. A przez to pytania epistemologiczne nie stanowią grupy problemów zupełnie odmiennych od metafizycznych. Pytaniami epistemologicznymi dobrze postawionymi nie są pytania dotyczące prawomocności i wartości ludzkiego poznania, lecz pytania dotyczące metafizycznej struktury swobodnego bytu, jakim jest ludzkie poznawanie. Z tego więc punktu widzenia filozofia klasyczna to teoria bytu, której składnikiem integralnym jest teoria poznania.

Od wystąpienia Kartezjusza rolę naczelnej dyscypliny filozoficznej przejęła teoria poznania. Metafizyka została bądź odpowiedniej teorii poznania podporządkowana; sensowność lub bezsensowność pytań metafizycznych została zrelatywizowana do uprzednich rozstrzygnięć epistemologicznych. Bądź też problemy oraz koncepcje metafizyczne zostały wyeliminowane całkowicie lub usunięte z pola dociekań filozofii pojętej jako nauka i zaliczone do szeroko pojętej poezji.

Gdy z punktu widzenia większości tomistów czas dominacji epistemologii jest okresem zamarcia filozofii klasycznej a zarazem oznaką kryzysu filozofii w ogóle, to ze stanowiska filozofów postkartezjańskich czas dominacji epistemologii, to okres dojrzałości filozofii.

Inny jeszcze jest punkt widzenia tzw. postmodernistów. Dla nich zarówno faza filozofii przedkartezjańskiej jak i postkartezjańskiej, to tylko dwie odmienne podfazy klasycznej filozofii pojętej szeroko; zarówno tej, w której teoria poznania mieści się w metafizyce jak i tej, w której dominuje epistemologia; filozofii która usurpuje sobie miejsce centralne w całej kulturze, wierzy w siłę ludzkiego rozumu i jego zdolność do poznania prawdy w sensie klasycznym.

Postmoderniści nie odróżniają filozofii dobrej tzn. takiej, która wiedzie do poznania prawdy od złej, czyli takiej, która od prawdy oddala, bo dla nich sama idea prawdy w sensie klasycznym jest czymś w rodzaju mitu, złudzenia a nawet w pewnych przynajmniej sytuacjach – oszustwa. Z punktu widzenia postmodernistów podstawowe, wyjściowe pytanie każdej metafizyki „Co istnieje?” – traktowane całkiem serio, a więc nie z racji instrumentalnych – jest pytaniem którego nie warto stawiać, bo każda na nie odpowiedź będzie tylko odpowiedzią pozorną.

Ale z tego punktu widzenia również status epistemologii kartezjańskiej i postkartezjańskiej wcale nie jest lepszy od statusu klasycznej metafizyki. Wszelkie próby zbudowania niezmiennych, ahistorycznych zasad ludzkiego poznania okazały się jałowe. I to zarówno dawne polegające na badaniu ludzkiego umysłu jak i nowsze – lingwistyczne.

Warto w tym miejscu zauważyć, że niektórzy postmoderniści np. R. Rorty, chociaż są dalecy od rewindykacji klasycznej metafizyki, to faktycznie ostrze swej krytyki kierują głównie przeciw tradycji filozoficznej poczętej przez Kartezjusza, a w tym samym przeciw filozofii zdominowanej przez epistemologiczny punkt widzenia. I dlatego też niekiedy konstatacje Rortego dotyczące nowożytnej filozofii są zbieżne z jej ocenami pochodzącymi od autorów takich jak J.M. Bocheński, J. Martaine, E. Gilson, M.A. Krapiec (w pewnej mierze też J. Łukasiewicz).

Zauważmy, że po Łukasiewiczu do głosów krytycznych względem metody filozofowania charakterystycznej dla doby kartezjańskiej i postkartezjańskiej dołączył się później inny przedstawiciel szkoły lwowsko-warszawskiej – K. Ajdukiewicz.

Otóż w tym samym czasie, gdy odchodził on od konwencjonalizmu radykalnego i przechodził na pozycję pewnej wersji empiryzmu skrajnego i zarazem realizmu, postawił fundamentalne pytanie „czy wyprowadzenie wniosków metafizycznych z badań nad poznaniem jest dopuszczalne?”¹. I na to pytanie odpowiedział negatywnie.

Zaznaczmy, że Ajdukiewiczowi wcale nie chodziło tu o dyskwalifikację problematyki metafizycznej. Chodziło tylko o metodę uprawiania metafizyki polegającą na podporządkowaniu dociekań metafizycznych wynikom uprzednich rozważań epistemologicznych. Zakwestionował sposób filozofowania charakterystyczny dla formacji kartezjańskiej oraz postkartezjańskiej. Podobne zresztą stanowisko *implicite* zajął Ajdukiewicz wcześniej tj. w okresie radykalnego konwencjonalizmu. Głosił bowiem wówczas, iż z każdą aparaturą pojęciową powiązany jest pewien obraz świata. Z przesłanek jakiegokolwiek epistemologii związanej z określoną aparaturą pojęciową, nie wyprowadzał żadnych wniosków metafizycznych.

Zauważmy, że zresztą i I. Kant, którego poglądy epistemologiczne Ajdukiewicz traktował jako częściowo zbieżne z własną doktryną radykalnego konwencjonalizmu, zachował należytą ostrożność. Utrzymując, że poznanie ludzkie zależy głównie od układu kategorii ludzkiego rozumu a nie od struktury świata, nie zakwestionował istnienia rzeczy samych w sobie; z przesłanek epistemologicznych nie wyprowadził wniosków metafizycznych.

Jeżeli pogląd Ajdukiewicza, iż nie uprawnione jest wyciąganie wniosków metafizycznych z przesłanek epistemologicznych, jest słuszny – a osobiście sędzę, że właśnie jest on taki – to należy postawić pytanie kolejne: Czy z przesłanek

¹ K. Ajdukiewicz, „Epistemologia i semiotyka” w: *Język i poznanie* t. II, Warszawa 1965, s. 106, 114-116.

metafizycznych można wyprowadzać wnioski epistemologiczne, a w każdym razie apodyktyczne.

Sądzę, że odpowiedź na powyższe pytanie zależy w pierwszym rzędzie od tego, jak filozof uprawiający metafizykę traktuje swoją dyscyplinę. Czy jako system absolutnie pewnych zasad w pełni wyjaśniających całą rzeczywistość (a więc i tę rzeczywistość, jaką jest ludzkie poznanie), czy też tylko jako system hipotetycznych zasad, a więc takich, które mogą zostać zakwestionowane, a przynajmniej skorygowane.

Zapewne właśnie pierwszy z tych sposobów traktowania określonej metafizyki uprawomocnia przejście z przesłanek metafizycznych do wniosków epistemologicznych.

Nasuwa się wszakże dalsze, bardziej radykalne pytanie: Czy w świetle dziejów filozofii i całej ludzkiej wiedzy, która moim zdaniem – z jednej strony – nie uzasadnia sceptycznych tez postmodernistów – a z drugiej strony stanowi jednak wielką lekcję pokory, bo jest historią nie tylko wielkości, lecz zarazem omyłności ludzkich umysłów – można odpowiedzialnie mówić o systemie zasad bezspornie prawdziwych i tłumaczących ostatecznie całą rzeczywistość?

Sądzę, że powyższe pytanie (które w gruncie rzeczy jest czymś więcej niż pytaniem, ono przecież wyraża nieufność wobec wszelkich stanowisk metafizycznych prezentujących siebie jako niewątpliwe) w jakiejś mierze odpowiada idei znanego metafizyka i zarazem historyka metafizyki W. Stróżewskiego, iż metafizyka jest ahistoryczna „w swych dążeniach”, lecz „historyczna w swych dokonaniach”².

Uważam, że wtedy i tylko wtedy można mówić o żywotności i sensowności metafizycznych pytań, jeżeli właśnie odróżnia się dążenia ahistoryczne metafizyki od jej historycznych dokonań. Jeżeli bowiem zakłada się, że owe ahistoryczne dążenia zostały już zrealizowane, że już posiadamy wyczerpujące odpowiedzi np. na pytania „Co istnieje?” i „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?” – to pytania te oraz inne kwestie metafizyczne właściwie są już tylko pseudoproblemami, lub łagodniej – pytaniami retorycznymi.

Wyrażenie „pseudoproblem metafizyczny” w kontekście prowadzonych tu rozważań posiada oczywiście całkiem inny sens, niż w świetle założeń logicznego empiryzmu, albo na gruncie idei postmodernizmu, który usiłuje zdezawuować zarówno dążenia metafizyków jak i jego przeciwnika, jakim jest każdy wariant pozytywizmu filozoficznego, a zwłaszcza logiczny empiryzm.

Z powyższych rozważań wypływa niezmiernie ważny, a pozornie paradoksalny wniosek: Pytania metafizyczne są rzeczywiście problemami, pytaniami stawianymi całkiem serio a nie retorycznymi tylko dla tej osoby, która albo nie wie co istnieje a zwłaszcza tego, dlaczego istnieje coś niż raczej nic, lub też (co może zachodzi częściej) dysponuje co prawda metafizycznymi domniemaniami a nie wiedzą; która poszukuje metafizycznych prawd, a nie jest przeświadczona

² W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 330.

o jej posiadaniu. Dlatego też ten, kto stawia metafizyczne pytania, musi nie tylko dyskutować z argumentacją przeciwników metafizyki, ale i z argumentami metafizyków.

Idea, iż raczej dysponujemy mniemaniami, a nie wiedzą absolutną, zbliża mój punkt widzenia do stanowiska postmodernistów. Ale – po pierwsze – nie od nich dopiero ta idea pochodzi. Przypomnijmy tytułem przykładu, iż już B. Pascal powiadał, że naturalnym stanem człowieka jest stan zawieszenia „między... dwiema otchłaniami, Nieskończonością i Nicością”, że „człowiek” jest nieskończenie oddalony od rozumienia ostateczności, celu rzeczy i ich początki są dlań zawsze ukryte w nieprzeniknionej tajemnicy”. Tymczasem metafizycy nieświadomi naturalnego stanu człowieka podjęli zuchwale próby ostatecznego wyjaśnienia całej rzeczywistości „zwrócili się zuchwale ku zgłębieniu natury, jak gdyby istniał jakiś stosunek między nimi a nią”³.

Z pewnością autor *Mysli* miał na uwadze tych metafizyków, którzy założyli, iż istnieją w rzeczywistości takie przedmioty, którym adekwatnie są przyporządkowane ludzkie sposoby poznania, a tym samym, że stosunki między tymi przedmiotami a intelektem ludzkim umożliwiają mu poznanie niezawodne. Np. wg Platona właściwymi przedmiotami ludzkiego intelektu są idee, a według Arystotelesa istota substancji materialnych.

Na gruncie tego rodzaju założeń zrozumiały i dopuszczalny jest pogląd, iż teoria poznania nie jest niczym innym jak tylko integralną częścią metafizyki. Cała rzecz w tym, czy owo założenie jest zasadne, a w każdym razie niekwestionalne. Jeżeli bowiem nie podlega ono zakwestionowaniu, to jak można wyjaśnić fakty bezsporne, że nawet w kręgu metafizyków całkowita zgodność należy do rzadkości i dlatego metafizyka miała i ma tak wielu przeciwników czy wręcz wrogów? Jeżeli jednak – po drugie – przyznamy rację postmodernistom, iż raczej operujemy mniemaniami (domysłami, hipotezami) niż wiedzą absolutną, to z tego powodu nie musimy czuć się zobligowani do odrzucania idei prawdy w sensie klasycznym.

Mniemania to nie coś innego niż sądy. Nazywamy sądy mniemaniami a nie składnikami wiedzy dlatego, gdyż nie jesteśmy całkowicie przekonani o ich prawdziwości. Możemy np. odrzucać sąd prawdziwy i wierzyć w prawdziwość sądu fałszywego. Ale nasza postawa wobec określonych sądów, ani nie determinuje jego prawdziwości lub fałszywości, ani nie pozbawia go żadnej logicznej wartości.

Po trzecie – postmoderniści utrzymują (ale i w tej kwestii nie są ani pionierami ani monopolistami), że to co zwykle nazywa się wiedzą jest faktycznie tylko mniemaniem, ponieważ każda tzw. wiedza jest uzależniona od przyjętych *implicitnie* założeń zawartych w języku, którym się operuje, i jest uwarunkowana mnożstwem premiiemań kulturowych.

³ B. Pascal, *Mysli uklad*, J. Chevalier, przekł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1972, s. 84.

Otóż jeżeli w tej sprawie stanowisko postmodernistów jest zasadne (czy postmodernista w ogóle • jakiegokolwiek zasadności może mówić nie sprzeniewierzając się własnemu *credo*?) to wcale też nie musimy wyprowadzać z tego wniosku, że poszukiwanie prawdy, a zwłaszcza poszukiwanie odpowiedzi na podstawowe pytania metafizyczne jest zabiegiem całkiem daremnym. Możemy równie dobrze przyjąć, że właśnie wielość i bogactwo rozmaitych premniemań, preintuicji związanych z różnorodnymi kulturami stanowi szansę dla naszych aspiracji poznawczych. A w każdym razie również szansę, a nie tylko przeszkodę. Dzięki owej różnorodności uzyskujemy bowiem możliwość przekroczenia własnych ograniczeń, nawyków a tym samym spojrzenia na świat z innej perspektywy odmiennej od tej, którą posługujemy się. Dzięki temu możemy też zauważyć, że mimo odmienności rozmaitych perspektyw świata, jednak np. pewne intuicje metafizyczne poczęte w różnych kulturach, np. greckiej i hinduskiej, są mniej lub bardziej do siebie zbliżone.

Filozof, który metafizykuję (wyrażeniem „metafizykowanie” posługiwał się często nie żyjący już profesor KUL-u ks. S. Kamiński) czyni to głównie dlatego, gdyż odczuwa on głód absolutu (to wyrażenie pochodzi od M. Ossowskiej). Ale to nie oznacza, że metafizyk nie może interesować się funkcjonalnym aspektem swej dziedziny dociekań wobec innych działów filozofii i nauk pozafilozoficznych czy całej kultury. Cytowany już W. Stróżewski trafnie zauważa „kto wie czy dopiero fizyka naszego stulecia, odkrywająca tajemniczą rzeczywistość najmniejszych cząstek materii, nie domaga się odważnego postawienia kwestii sposobów istnienia”.

Otóż właśnie w naszym czasie, kiedy w filozofii nauki triumfuje instrumentalizm i związana z nim tendencja do traktowania problematyki istnienia jako tylko kwestii wyboru języka pojawiła się praca *Representing and Intervening*, której autor Ian Hacking problem realnego istnienia obiektów fizycznych podejmuje. Hacking nie odrzuca instrumentalizmu całkowicie. Uważa, iż teorie i prawa fizyki mają w zasadzie tylko charakter instrumentalny i jako takie nie podlegają kwalifikacji prawdziwościowej. Odrzuca jednakże instrumentalne interpretacje zdań egzystencjalnych takich np. jak „Istnieją atomy” „Istnieją elektrony” „Istnieją kwarki”.

Można zaryzykować twierdzenie, iż autor ten zapewne nieświadomie zajmuje w kwestii obiektów materialnych stanowisko analogiczne do tego, jakie teologowie chrześcijańskiego Wschodu od tzw. Ojców Kapadockich począwszy – zajęli w kwestii Boga. Dla nich bowiem wiedzieć, że Bóg jest – to wcale nie to samo, co wiedzieć czym on jest. Jeden z trzech czołowych kapadocjan Grzegorz z Nyssy wręcz zalecał teologom mowę o istnieniu Boga, ale milczenie o jego istocie.

Metafizyka jego istnienia na Zachodzie pojawiła się dopiero w pracach Tomasza z Akwinu i to głównie dzięki egzegezie fragmentu biblijnej *Księgi Wyjścia* dokonanej przez Mojżesza Majmonidesa. Rozwijana obecnie w kręgu tomi-

stów – jak się wydaje – może stanowić impuls zarówno dla samych przyrodników jak i filozofów nauki.

Mówiąc o funkcjonowaniu roli metafizyki wobec całej kultury warto na zakończenie tego szkicu – przytoczyć opinię Rorty'ego, którego nie można w żadnym razie nie posądzać o nadmiar sympatii do metafizyki i szeroko pojętej filozofii klasycznej. Przyznaje on, iż tzw. filozofowie budujący, tacy jak późny Heidegger czy późny Wittgenstein, którzy właśnie są jego „idolami”, wiedzą, że ich dzieło straci sens, gdy wyczerpią się te prądy kulturowe przeciwko którym występują⁴. Okazuje się więc, że zainteresowaniu tradycyjnej myśli filozoficznej i tej „budującej” jakoś się zazębiają. A w tej konstatacji tkwi odpowiedź na pytanie, czy klasyczne problemy metafizyczne i epistemologiczne utraciły sens?

⁴ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło nauki*, przekł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 328.

Włodzimierz Lorenc

O możliwości i potrzebie filozofii systematycznej Idea filozofii systematycznej

Systematyczność, rozumiana na sposób filozoficzny, nie sprowadza się do formalnej charakterystyki danego zespołu sądów. Gdy mówimy o filozofii systematycznej idzie nam o coś znacznie więcej, aniżeli wskazanie na wzajemne powiązanie poszczególnych tez, niezależnie czy mielibyśmy na myśli wynikanie logiczne, czy też inny sposób powiązania części składowych danej całości myślowej. O systematyczności mówimy bowiem przede wszystkim tam, gdzie mamy do czynienia z dążnością do uzyskania wiedzy ważnej w sposób uniwersalny oraz, po drugie, filozofia systematyczna czyni przedmiotem swej wiedzy sprawy o wyróżnionej randze ważności. Przywołując terminologię stosowaną współcześnie przez Rorty'ego, dałoby się powiedzieć, iż ma to być wiedza o sprawach ostatecznych. Pozostając zaś na gruncie tradycyjnego języka filozofii, powiedzielibyśmy, że intencją filozofii systematycznej jest zdobycie wiedzy na temat bytu, w szczególności na temat jego istoty.

Filozofia Hegla jako spełnienie idei filozofii systematycznej

Współcześni historycy filozofii wydają się być zgodni co do przekonania, iż przedstawiona idea filozofii systematycznej stanowiła, przynajmniej do pierwszych dziesięcioleci XIX wieku, wzorzec dla europejskiego filozofowania. Łączy ich zarazem opinia, że to Hegel doprowadził do najbardziej pełnego urzeczywistnienia tej idei. Nie jest moim zamierzeniem ani potwierdzenie tych poglądów, ani ich krytyka. Zdając sobie sprawę z faktu, iż kwestie te mogą stawać się przedmiotem ożywionych dyskusji, potraktuję je tu jednak jako coś oczywistego i przejdę od razu do przypomnienia tego, na czym polega u Hegla spełnienie idei filozofii systematycznej oraz, co interesuje mnie w sposób szczególny, wskażę na powody filozoficznej nieaktualności jego rozumienia tego, czym jest systematyczność. Uwagi te staną się dla mnie przesłanką dla zaznaczenia przyczyn ogólnego odwrotu filozofii systematycznej, jaki tak wyraźnie zaznacza się w filozofii współczesnej.

Według Hegla filozofia ma być nie miłością mądrości, a wiedzą rzeczywistą. Wierzy on w możliwość stworzenia ogólnie ważnej wiedzy na temat bytu. Chce pojąć świat takim, jakim on jest, opisać go, uchwycić jego strukturę. Idzie

mu o pełne pojęcie świata, dąży do konkretności i głębi – czytamy we współczesnych interpretacjach – jakiej nie osiągnęła żadna wcześniejsza, ani żadna późniejsza teoria. Udaje mu się przy tym pojąć świat jako jedność w ogromnym bogactwie jego treści.

Przesłanką jego rozumienia filozofii było przekonanie, że świat jest w zasadzie już określony przez rozum. Nawiązując do schellingiańskiej idei absolutu, Hegel twierdzi, że absolut ten jest uchwytny środkami rozumu. Jego istota nie jest przed nami ukryta. Zadanie rozumu polega na kształtowaniu absolutu dla świadomości. Czynność prowadzącą do tego celu nazywa Hegel spekulacją. Mówiąc najkrócej, chodzi w niej o doprowadzenie do rozumnej nieskończoności myślenia, co daje się, według niego, urzeczywistnić jedynie w systemie. Zamierza on stworzyć systematyczną wiedzę, w której całość świata przedstawiłaby się nam jako całość w pełni autonomiczna, znajdująca w sobie samej podstawę i tłumacząca samą siebie. Stworzenie takiej obiektywnie ważnej, kompletnej teorii świata było, według Hegla, zamiarem całej dotychczasowej filozofii i nieprzypadkowo mówi się o nim, iż wieńczy filozofię Zachodu. Realizuje on bowiem ideę filozofii jako najwyższej formy poznania.

Zmierzch Heglowskiej idei systemowości

Badacze twórczości Hegla, także i sami hegliści, twierdzą dość zgodnym chórem, iż swoistość jego systemu, jak i jego budowa związane są ściśle z epoką, w jakiej Hegel tworzył i że jego system jest całością, jakiej nie daje się powtórzyć w naszych czasach. Znacząca obecność filozofii Hegla w ramach współczesnej filozofii, jak też aktualność jego dzieła nie wiążą się ściśle z jego ideą systemowości.

Wyrażając całą rzecz najkrócej, można powiedzieć, że wątpliwa stała się wiara Hegla w możliwość zaczynania od idei wiedzy absolutnej, wolnej już od przeciwieństwa pomiędzy wiedzą a tym, co wiedziane, wiedzy zawierającej w sobie wszelką inną wiedzę. Wątpliwe stało się to, co dla niego było najbardziej oczywiste. Wychodził on bowiem z przekonania, że konieczność tego, by wiedza stała się nauką, w jego rozumieniu tej naukowości, zawarta jest w naturze wiedzy. Prawdę pojmował jako coś znacznie więcej, aniżeli dowodzenie metodą argumentowania, pojmując ją jako „własny ruch ku sobie samej”, tzn. widząc w wiedzy czynność, która nie operuje treścią jako czymś obcym.

Współcześnie wykazano ponadto, że myśl Hegla opiera się na wielu ukrytych a problematycznych przesłankach ontologicznych. Zakłada on przecież istnienie rozumu w świecie, przeczy idei zasadniczej inności, czy też zewnętrżności, nie dopuszczając inności absolutu wobec myślącego podmiotu, przypisując sferze pojęciowej logiczności cechy ontologiczne. Dzięki temu rzeczywistość staje się dostępna naszemu myśleniu znacznie bardziej niż jakiegokolwiek teorii empirycznej.

Dogmatycznym założeniem jest też teza Hegla o zbieganiu się myślenia i bytu, wyrażona przezeń jako możliwość ujęcia prawdy w tym samym stopniu

jako substancji i jako podmiotu. Kategorie Hegla w ogóle przestają się przedstawiać jako kategorie skończonego poznania. Nie są już bowiem formami, poprzez które ludzki rozsądek myśli to, co rzeczywiste, lecz stają się kategoriami myślowymi, które konstytuują to, co rzeczywiste i są poprzez to tym, co rzeczywiste. Rozum skończonego podmiotu staje się u Hegla rozumem absolutnym. Wspomniana własność rozumu daje się też zinterpretować jako rzutowanie jego własności na uniwersalną strukturę bytu. Kategoriom, z założenia, przypisana zostaje funkcja poznawcza w odniesieniu do rzeczywistości. Podobnie też Hegel łączy poznanie siebie z poznaniem tego, co obce, gdy tymczasem dziś wydaje się, że pomiędzy wspomnianymi procesami może istnieć, co najwyżej, stosunek wzajemnego warunkowania. Samopoznanie nie może więc stać się zasadą poznania tego, co obce.

Uzyskiwane w ramach filozofii Hegla rozumienie rzeczywistości nie pochodzi więc wyłącznie z przeprowadzonego wywodu, lecz odwołuje się do wglądu w to, co jest nie do uzasadnienia, gdyż według Hegla uzasadnienia takiego w ogóle nie potrzebuje. Występująca u Hegla generatywność nie jest powszechnie uznawaną własnością naszego myślenia.

W naszych czasach nie wierzymy już zatem w możliwość skonstruowania systemu filozofii. Nie jesteśmy skłonni wychodzić z przekonania, że znana jest już podstawowa struktura tego, co realne. Obce jest nam absolutyzowanie osiągniętego poziomu poznania naukowego. Co więcej, nie czujemy się nawet zobowiązani przyjmować, że rozum jest w stanie ujmować istotę rzeczywistości, że forma rozumnego ducha zgodna jest ze strukturą całości rzeczywistości i że kategorie stanowią również formy bytu. Przecistawiając się apoteozie rozumu odrzucamy także apoteozę filozoficznej myśli.

Mówiąc w sposób zwięzły, nasze oczekiwania wobec filozofii są dziś stosunkowo skromne, inaczej niż w czasach Hegla. O skromności myślenia wyrażał się on z pogardą: „taka *skromność* myślenia, która czyni to, co skończone czymś bezwzględnie trwałym, *absolutnym*, jest najgorszą z cnót, a poznanie zatrzymujące się na czymś takim, co nie ma w sobie samym swojej podstawy, jest najbardziej bezpodstawnym ze wszystkich poznań” (G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Warszawa 1990, s. 405).

Z naszego obecnego punktu widzenia należałoby uwzględnić, mówiąc językiem Hegla, to, że czysta wiedza nie daje się urzeczywistnić w sposób czysty. Nie wydaje się też uprawniona funkcja poznawcza kategorii w odniesieniu do tego, co myśleniu obce, gdyż przyjmujemy, że obcość taka ma miejsce. Poznawania myślenia nie utożsamiamy z poznawaniem świata. Pojednanie samowiednego rozumu z rozumem istniejącym jako rzeczywistość jest zatem podwójnie wątpliwe – i ze względu na dyskusyjność obecności rozumu w świecie i ze względu na samą możliwość pojednania.

Postmodernistyczna krytyka filozofii systematycznej

Rezultatem współczesnej refleksji metafizycznej, zwłaszcza prowadzonej w kręgu postmodernizmu, jest ujawnienie wielu ukrytych przesłanek wszelkiej filozofii systematycznej. Obiektem namysłu stał się w ostatnich dziesięcioleciach nie tyle system Hegla, co całość filozoficznej tradycji Zachodu, w której idea systematyczności była czymś szczególnie znaczącym. Okazało się, że filozofia systematyczna posiada wiele założeń, w związku z czym ta koncepcja filozofowania przestała być czymś oczywistym.

W zależności od szczegółowego rozwinięcia idei filozofii systematycznej zmieniają się i jej przesłanki. Dlatego też trudno byłoby wyliczyć w sposób wyczerpujący wszelkie założenia filozofii systematycznej. Wskazuję zatem na te, które uważam za najbardziej istotne.

Założeniem tradycyjnych postaci filozofowania była idea obiektywności. Filozof wypowiadał się mianowicie nie tyle we własnym imieniu, z perspektywy osobistej i uwarunkowanej, co dysponował możliwością transcendowania spraw, w które jest osobiście zaangażowany. Dysponował dystansem poznawczym, patrzył jakby z zewnątrz i odpowiednio do tego już pierwsi filozofowie nazywani byli obserwatorami.

Z ideą tą łączyła się zarazem idea samowiedzy, tzn. możliwość uzyskania przez filozofa wiedzy na temat tego, kim jest sam filozofujący. Idea ta wywodziła się często z poczucia przynależności do podmiotu wyższego rzędu. Odpowiednio do tego filozof wypowiadał się w imieniu ja transcendentalnego, ja społecznego, ja absolutnego itp.

Inny zespół założeń dotyczy, z jednej strony, istnienia niezmiennych i neutralnych kryteriów wiedzy, z drugiej zaś – istoty jako wyróżnionej sfery bytu, używając zaś bardziej współczesnej terminologii, istnienia jakiegoś ostatecznego kontekstu wyjaśniającego zarówno nasze usytuowanie, jak i pozostałe sfery bytu.

Dotychczasowej filozofii nieobcy był też założony optymizm odnośnie naszego miejsca w bycie i otwierających się przed nami możliwości. Oto spełnienie naszych pragnień jest zasadniczo możliwe, odkrycie istoty rzeczywistości realne, a więc istnieje coś, o co warto zabiegać w trakcie poświęcenia się filozofowaniu.

Z filozofowaniem łączyła się ponadto idea pewnego uprzywilejowania. Jako filozof stykam się bowiem z czymś, z czym inni się nie stykają (istotą rzeczywistości, ostateczną realnością). Uprzywilejowanie to pociągało często za sobą kolejne formy nadzwyczajnego uprawnia, czy to odnośnie spraw praktycznych, czy też całokształtu kultury, która wyłoniła filozofię i podtrzymuje jej wysoką pozycję. Ujęcie człowieczeństwa jako realizującego się w związku z filozofowaniem i poprzez filozofowanie z góry uprzywilejowuje przecież określoną tradycję kulturową.

Ostatnie z założeń, które pragnę wspomnieć, dotyczy języka. Tradycyjne postacie filozofii systematycznej ujmowały go jako narzędzie służące do przedstawiania faktów i głoszenia prawd uniwersalnych. Zakłada to jednak pozajęzy-

kowy dostęp do stanów rzeczy, które są zewnętrzne w stosunku do naszej mowy. W innym przypadku nie moglibyśmy żywić nadziei na odpowiedniość języka i rzeczywistości.

Do zaznaczającego się odrotu od filozofii systematycznej przyczynili się przede wszystkim Nietzsche i Heidegger. Nie zamierzam jednak nawiązywać w tym miejscu do ich poglądów, lecz odwołam się wyłącznie do twórczości Derridy i Rorty'ego. Każdy z nich nawiązuje w mniejszym lub większym stopniu do wspomnianych przeze mnie krytyków dawnych form filozofowania, ale zarówno Derrida jak i Rorty formułują też własne spojrzenie na filozofię systematyczną. Popularność ich pomysłów i siła oddziaływania ich idei na filozofię współczesną skłaniają w każdym razie na potrzebę skupienia się na ich uwagach krytycznych.

Z punktu widzenia Derridy wszelka filozofia systematyczna sprowadza się do aprobaty dla perspektywy obecności (jest to świadectwo tzw. metafizyki obecności). Derridę niepokoi ciągle poszukiwanie jakiejś ostatecznej obecności, która nie odsyłałaby już do niczego dalej i która byłaby odwołaniem dla rozwiązywania wszelkich problemów związanych ze sferą obecności. Według Derridy przyjęcie perspektywy obecności ogranicza nasze myślenie. Perspektywę tę interpretuje on jako dominację pewnej formy językowej – to język zmusza nas do mówienia i myślenia w określony sposób. Filozofia odwołująca się do sfery obecności tego, co obecne preferuje więc pewną koncepcję języka. Założone jest tu, na przykład, pierwszeństwo mówiących podmiotów wobec samego mówienia oraz tożsamość tego, o czym mówimy i jego niezależność od „operacji znaczącej”. Filozofia ta odwołuje się także do idei logocentryzmu, tzn. do przekonania o istnieniu logosu dającego się wyrazić przy pomocy języka (Derrida mówi więc zarazem o fonocentryzmie tradycji Zachodu i o jej logocentryzmie).

Francuski filozof opowiada się zatem za tzw. dekonstrukcją filozofii, czyli za jak najdalej posuniętą podejrzliwością w stosunku do myślenia dotychczasowej filozofii. Mówi o braku neutralności tej formy myślenia, o jej zaangażowaniu, o jej represyjności w stosunku do tych elementów myślenia, które wykraczają poza horyzont obecności.

Z kolei Rorty koncentruje się nie tyle na czysto teoretycznej krytyce filozofii systematycznej, co wskazuje, że kulturowe funkcje tej filozofii przejęła dziś krytyka literacka i nie idee filozofii systematycznej spajają współczesne społeczeństwa, lecz „wspólne słowniki i wspólne nadzieje”. Funkcje dawnego filozofa przejęli poeci i pisarze, są oni dziś obrońcami ludzkości. Uroszczenia filozofii systematycznej wydają mu się absurdalne. Świat został już, według niego, odbóstwiony, tzn. prawda okazuje się własnością zadań, a te uzależnione są od słowników, dzięki którym są one formułowane. Te słowniki są zaś tworzone przez ludzi. Idea natury świata okazuje się więc problematyczna, podobnie jak i koncepcja natury człowieka. Nie istnieje dla Rorty'ego jeden poprawny opis świata i nie ma tajemnic, których ujawnieniem miałyby się zająć filozofia.

Czy odwrót od filozofii systematycznej jest naprawdę potrzebny?

Z punktu widzenia Derridy, motywacją odejścia od filozofii systematycznej jest próba ujawnienia tego, czym była dotąd filozofia. Odwołuje się on do hermeneutycznej tezy, iż warto ujawnić to, co ukryte. Oznacza to wzmoczenie podejrzliwości i samokrytycyzmu cechujących wszelką filozofię.

Z drugiej strony, niepokojące tendencje naszej cywilizacji skłaniają, według niego, do wzmocnienia naszej podejrzliwości w stosunku do dotychczasowego myślenia. Derrida wspomina, na przykład, iż rozum stał się dziś bardziej szalony, niż samo szaleństwo. Ujawnienie tego, co ukryte ma mieć więc sens terapeutyczny.

Odejście od systematyczności traktuje Derrida również jako tzw. „afirmację gry”. Koniec naszej tradycji myślowej uznaje on za obiecujące wydarzenie, mówi o konieczności „przełomu” do „przyszłego świata” (idee te zbliżają jego myśl do anarchizmu). Wspomina on jednocześnie, że afirmacja gry nie musi się w ogóle powoływać na jakieś konkretne motywacje i usprawiedliwienia. Dekonstrukcja ma być pochłonięta swą własną pracą. Porządek racji nie jest tu potrzebny. Oznacza to, że sprzeciw wobec tradycji jest w jakimś stopniu programowy. Mamy tu do czynienia z samopotwierdzającym się krytycyzmem, konsekwentnym i wnikliwym ale zarazem programowym i założonym. Swą grę określa Derrida jako grę niebezpieczną, wszystko jest „sprawą strategii i przygody”. Ryzykiem chociażby niesłyszalność tego, co Derrida do nas mówi, niekomunikowalność jego przedsięwzięcia. Prezentuje on nietzscheańską postawę przekroczenia teraźniejszości.

Sądzę, iż z tego przekroczenia filozofii systematycznej można wyprowadzić trzy podstawowe wnioski:

Po pierwsze, Derrida odwołuje się do różnych, niesprowadzalnych do siebie przesłanek dekonstruowania filozofii, co staje się powodem wielości odczytań jego dzieła.

Po drugie, w sensie teoretycznym przekroczenie filozofii systematycznej jest nieprzekonujące, gdyż potwierdzenia domagają się same przesłanki dekonstrukcji. Derrida nie jest w sposób przekonujący odpowiedzieć na pytanie, czy dekonstrukcja w ogóle dopuszcza jakieś uprawomocnienie.

Po trzecie, należałoby zinterpretować przedsięwzięcie Derridy jako intelektualną przygodę, która nas do niczego nie zobowiązuje, ani do podążania za nim w jego krytyce filozofii, ani do bezwarunkowego potrzymania tradycji.

Rorty patrzy na potrzebę odejścia od filozofii systematycznej w sposób bardziej pragmatyczny. Uważa, iż dotychczasowa filozofia pociąga za sobą więcej kłopotów niż zysków. Wbrew Derridzie, z filozofią tą nie ma sensu walczyć, wystarczy wskazywać na ograniczoną użyteczność tej formy myślenia. Nie jest ona opresyjną siłą (tak sądził Derrida), gdyż filozofia nigdy nie sprowadzała się do tworzenia systemów, a z drugiej strony, filozofia jest raczej czymś pobocznym dla kultury. Demaskacja dawnej filozofii i jej przewyciężenie nie są więc czymś pilnym. Dążenie do obiektywnej wiedzy okazuje się, z tej perspektywy, mało przydatne, gdyż wcale nie prowadzi do zgodności opinii i sądów skoro żadna z idei

filozofii pierwszej nie daje się uprawomocnić.

Moim zdaniem, teza Rorty'ego, iż filozofia jest pewnego rodzaju obciążeniem dla kultury sama wymagałaby potwierdzenia. Stopień zgodności poglądów osiągany przez stronników obiektywności nie wydaje się przecież mniejszy od proponowanej przez niego zgodności postaw moralnych. Skoro zaś walka z dawną filozofią nie jest, według Rorty'ego, naszym pierwszoplanowym zadaniem, to można też spytać, czy w ogóle warto zabiegać o odwrót od filozofii systematycznej. Trudno przecież sądzić, by dziś filozofia ta mogła wzmacniać jakieś negatywne zjawiska kulturowe, skoro dawna forma systemowości już nie kieruje nami w trakcie filozofowania.

Czy odwrót od filozofii systematycznej jest możliwy?

Nawiązując do twórczości Derridy, chciałbym przypomnieć, iż dekonstrukcja filozofii nie jest równoznaczna ze stworzeniem języka wolnego od metafizyki. Wprost przeciwnie, wielokrotnie podkreśla on, że w język dekonstrukcji musi się zawsze wślizgiwać to, co chcemy zdekonstruować. Dlatego też Derrida nie do końca rezygnuje z posługiwania się argumentacją, choć zarazem chce zaprzeczyć samej potrzebie formułowania jakichkolwiek argumentów. Tradycji filozoficznej nie daje się więc obejść w taki sposób, by w żadnej mierze nie przywoływać jej istotnych momentów. Groziłaby nam bowiem całkowita niekomunikowalność, pozbawialibyśmy się wszelkich środków wyrazu.

Skoro zaś argumentacja jest czymś nieodzownym, to aby była przekonująca, musi uwzględniać możliwie to wszystko, co zawiera sfera obecności. W tym celu zaś nieodzowna okazuje się jakaś forma systemowości. Poprzestanie na bezpośrednich skojarzeniach, na odwoływaniu się do niepowiązanych ze sobą faktów przeczy powadze samej dekonstrukcji, choć z kolei do podważenia jej prowadzi również systematyczne zestawienie jej przesłanek, przywołujące zasady filozofii systematycznej.

U Rorty'ego dylemat ten objawia się w nieco innej postaci, a mianowicie w toku rozważań możliwości porozumienia przedstawicieli różnych kultur nie dostrzega on perspektyw dla rozumnego przekonywania ludzi pochodzących spoza naszego kręgu kulturowego do zachowań, do których skłania nasza tradycja. Nie chce on jednak, wbrew Lyotardowi i Foucaultowi, uwolnić się od identyfikacji z naszą wspólnotą kulturową. Jest w związku z tym przeciwko zbyt łatwemu odrzuceniu tradycji. Píše, że zawsze musimy wychodzić od ostatecznego słownika będącego w naszym posiadaniu. Sugestie płynące od innych kultur możliwe są do przyjęcia tylko o tyle, o ile dają się dopasować do naszych własnych aspiracji.

Opowiadając się za ludzką solidarnością i wspólnotą Rorty powinien nadać tym pojęciom konkretną treść, gdyż inaczej nie możemy mieć pewności co do proponowanego sensu tych pojęć. Zmuszałoby to jednak do nawiązania do tradycyjnego rozumienia języka, a ponadto do formułowania konkretnych argumentów

odwołujących się do wiedzy na temat poszczególnych kultur i ich wzajemnych relacji.

Rorty wspomina zresztą, że na nieprzywiązanie wagi do kontaktu z rzeczywistością można sobie pozwolić dopiero po okresie respektowania norm dyskursu, w którym jesteśmy dotąd zanurzeni. Proponowany przez Rorty'ego dyskurs pasożytuje więc na dyskursie „normalnym”. Przesłanką „filozofii budującej” jest wiedza na temat tego, jak „rzeczy w najszerszym tego słowa znaczeniu, zależą od siebie nawzajem”. Podtrzymanie idei filozofii systematycznej nie jest więc, z tego punktu widzenia, przeżytkiem. Co więcej, umotywowane wydaje się podejrzenie, że w większe kłopoty wpadamy zawieszając pracę nad określonymi tematami, niż narażając się na różnego rodzaju niebezpieczeństwa związane z ich podjęciem. Być może zatem nie sposób obyć się bez idei prawdy i bez wiary w możliwość poznawczego uchwycenia obiektywnej rzeczywistości, co przywołuje ideę filozofii systematycznej.

Propozycja nowego rozumienia filozofii systematycznej

Przemyślenie zarzutów stawianych filozofii systematycznej prowadzi do wniosku, iż nie jest czymś bezsensownym wzorowanie się na Heglu, tzn. próba wiązania z sobą tego wszystkiego, z czym stykamy się w sferze obecności. Zadanie takie można podjąć w odwołaniu do optymistycznej wiary w to, że jesteśmy mu w stanie, przynajmniej w sensie pojęciowym, podolać. Stworzenie pojęciowego zarysu całości tego, co obecne, dałoby nam pewne jej rozumienie, a poprzez to i rozumienie każdego jej członu. Dojście do takiego rezultatu mogłoby prowadzić do takiego poczucia, jakie było udziałem Hegla. Nieskończoność procesu ogarniania całości nie wyklucza bowiem momentu zaspokojenia, podobnie jak w nauce, w której możliwa jest satysfakcja z rozwiązania danej sytuacji problemowej, przy jednoczesnej świadomości nieskończonej drogi rozwoju wiedzy.

Należałoby się zgodzić z Derridą, że program ten zawiera element wiary, choć z drugiej strony element wiary nieobcy jest też przedsięwzięciu Derridy – wierzy on, że może sobie pozwolić na tracenie z pola uwagi tego, co dzieje się w sferze obecności, że ma do tego prawo i że powinni się tym zajmować inni.

Chciałbym jednak od razu zaznaczyć, iż powyższy program nie jest formą renesansu heglizmu! Nie jest on bowiem równoznaczny z traktowaniem świata jako zamkniętej (w sensie pojęciowym) całości. Nie chodzi w nim też o budowanie systemu łączącego sprzeczne momenty. Współcześnie wątpliwe stało się bowiem to, czy mocą rozumu jest przekraczanie sfery rozsądku.

Przeciwstawiając się Heglowi, chciałbym też wyraźnie zdystansować się od dwóch innych sposobów rozumienia filozofii systematycznej, które zyskały pewną popularność w ramach filozofii współczesnej. Po pierwsze, nie wydaje mi się słuszny program filozofii będącej syntezą wiedzy, mający znaczenie m.in. w ramach szeroko rozumianego scjentyzmu. Wątpliwe stało się dziś, czy filozofia dysponuje mocą dokonania takiej syntezy oraz czy synteza taka może aspirować

do waloru naukowości. Po drugie zaś oponuję także wobec filozofii pojmowanej jako integracja wiedzy (jest to program jednej z wersji pozytywizmu). I ten program wydaje się zbyt ambitny, zakłada możliwość stworzenia przez filozofię jakichś jednolitych ram integracyjnych, wyznaczających miejsce poszczególnym naukom.

Opowiadam się zatem jedynie za czymś, co dałoby się nazwać hermeneutyką poznania naukowego. Byłaby to postać myślenia integrującego, należącego, jak sądzi wielu filozofów, do samej istoty filozofowania. Nie byłoby intencją tej koncepcji filozofii systematycznej jakiegokolwiek zastępowanie nauk w ich funkcji poznawczej. Zaktualizowanie odniesienia do totalności, mówiąc językiem Harbermasa, ma być jedynie odpowiedzią na zapotrzebowanie świata życia, tzn. wyrazem chęci rozumnego kierowania życiem i doświadczania go w sposób całościowy. Nie idzie tu zatem o dostarczenie przez filozofię jakiegoś wszechstronnego, naukowego obrazu świata. Zgadzam się w tym względzie z opiniami, iż po Heglu jest to raczej rola popularyzatorów wiedzy albo filozoficznych dyletantów nie zdających sobie sprawy z problematyczności tego zadania.

Próba budowania filozofii systemowej w postaci hermeneutyki poznania naukowego musi się naturalnie odwoływać do pewnych zasad. Nie wydaje się przy tym możliwe ich ostateczne uprawomocnienie. Dlatego współczesne formy systematyzacji powinny dopuszczać możliwość stałego rewidowania swych treści. Nie jest ich intencją tworzenie systemu, jako że nie każda forma koherencji musi przybierać ten kształt.

Współczesna filozofia systematyczna daje się pomyśleć jedynie jako całość otwarta, badająca prawomocność swych zasad, jak i zarazem stosująca te zasady w celu konstruowania relatywnych całości integrujących wiedzę i umożliwiających jej rozumienie.

Status hermeneutyki wskazywałby ponadto, iż takich relatywnych całości daje się pomyśleć wiele. Tym samym, nie można zakładać istnienia jednoznacznych kryteriów oceny wartości poszczególnych prób systematyzacji. Wydaje się, iż analogiczna sytuacja ma zresztą miejsce w nauce: oprócz koncepcji funkcjonujących w danym okresie jako bazowe, istnieją konkurencyjne teorie, a dodatkowo na obrzeżach nauki pojawia się wiele innych koncepcji także mających swoich zagorzałych zwolenników.

Wydaje się, iż takiej wielości i różnorodności nie może także uniknąć filozofia, gdyż złudzeniem wydają mi się próby wyjścia z kręgu jednoczesnego wzbogacania obszaru wiedzy i uprawomocniania samych zasad systematyzacji. Mówiąc inaczej, hermeneutyka musi kierować się zarazem na to, co chcemy rozumieć, jak i na siebie samą jako aktywność prowadzącą ku rozumieniu, gdyż i w pierwszej i w drugiej sferze kryją się problemy wymagające od nas pracy myślowej.

Rolą takiej hermeneutyki byłoby, między innymi, przybliżenie rezultatów współczesnej nauki światu naszego życia. Sądzę, iż takiego przełożenia na kategorie świata życia domaga się nie tylko przyrodoznawstwo. Idea hermeneutyki

przyrody, dostarczającej rozumienia przyrody poprzez interpretację nauk przyrodniczych, zdobyła już uznanie pośród reprezentantów współczesnej filozofii, gdyż oczywisty stał się fakt, iż nauki te dawno już przekroczyły krąg problemów odwołujący się do doświadczeń empirycznych podmiotów (także i samych naukowców tworzących wspomnianą wiedzę). Jestem przekonany, iż współcześnie analogiczne procedury rozumienia powinny być rozciągnięte i na humanistykę. Nie jest już ona uprawiana z perspektywy podmiotu psychologicznego, co stało się przesłanką dla popularności tzw. antyhumanizmu teoretycznego. Proponowana przeze mnie hermeneutyka byłaby w stanie dokonywać przekładu tych najnowszych osiągnięć humanistyki na język żywych podmiotów i w tym sensie jej zakresem odniesienia byłaby całość współczesnej wiedzy. Ostry podział pomiędzy przyrodoznawstwem a humanistyką należy już przecież do przeszłości.

Z dokonań postmodernizmu płyną zaś pewne wnioski dla zarysowanej idei hermeneutyki. Pierwszym z nich byłby postulat daleko posuniętej skromności. Nawiązując do Rorty'ego można powiedzieć, iż od współczesnych wersji filozofii systematycznej, podobnie jak i od nauki, nie należy oczekiwać wybawienia z trapiących nas problemów. Wątpliwe jest też wyraźne odgraniczenie obszaru filozofii od innych pokrewnych dziedzin. Nie mamy też co marzyć o jakichś ściśle określonych kanonach naukowości filozofii. Dlatego powinniśmy raczej unikać zdecydowanego wyboru pomiędzy konkurencyjnymi propozycjami. Można powiedzieć, jeszcze raz nawiązując do Rorty'ego i jego braku zdecydowania w wyborze pomiędzy samokreacją a walką z niesprawiedliwością, iż hermeneutyka, której ideę staram się rozwinąć, polegałaby na rozumiejącym widzeniu rzeczy i zarazem nadawaniu sensu naszemu własnemu życiu. Rozumiana w ten sposób filozofia systematyczna przejmowałaby dorobek myśli postmodernistycznej, a zarazem nawiązywałaby do tradycyjnych postaci filozofii systematycznej.

Na koniec warto zaznaczyć też istnienie szeregu zagrożeń dla proponowanej hermeneutyki. Na przykładzie Rorty'ego, który początkowo określał swą koncepcję mianem hermeneutyki, widać, iż filozofii takiej grozić może pewnego rodzaju dyletantyzm w sensie teoretycznym, zaś poetyzowanie może stać się jej formą wyrazu. Nieprzypadkowo tego rodzaju zarzuty sformułowane były pod adresem twórczości Rorty'ego przez wielu jego krytyków.

Będąc świadomym tego zagrożenia, chciałbym jednak z kolei wskazać, iż zaletą wspomnianej hermeneutyki jest jej wielka otwartość na inne kultury i inne sposoby myślenia oraz daleko posunięta podejrzliwość w stosunku do naszej własnej kultury i tradycji naszej cywilizacji. Sądzę, iż nie trzeba dziś nikogo przekonywać o istnieniu poważnych powodów do takich wątpliwości. Dlatego też łączenie tych wątpliwości z przejęciem istotnych elementów naszej tradycji filozoficznej wydaje się bardzo silną stroną proponowanej hermeneutyki.

Sekcja Filozofii Życia

Piotr Lenartowicz SJ

Zjawisko biologiczne a pojęcie racjonalności (spór o genezę pojęć teleologicznych)

Zarzut iluzji antropomorfizmu i redukcjonizm fizyczno-chemiczny

W przesiąkniętej ewolucjonizmem biologii współczesnej pojęcia teleologiczne nie są traktowane zbyt entuzjastycznie. Od samych początków ewolucjonizm ostro występował przeciwko tym pojęciom¹, a nieliczne wyjątki tylko potwierdzają tę regułę². Głównym zarzutem jest iluzja antropomorfizmu rzekomo zawarta w tych pojęciach. To prawda, że pojęcie działania celowego kojarzy się z behawiorem gatunku *Homo sapiens*, z potencjałem naszej ludzkiej świadomości, z treściami oznaczanymi przez takie terminy jak „umysł”, „intelekt”, „rozumność”, „racjonalność”. Jednak sam fakt takich skojarzeń nie jest jeszcze grzechem przeciwko metodologii naukowej (fizycy i informatycy w swoich „modelach” bez dostrzegalnych zahamowań korzystają z terminologii wykorzystującej tego typu skojarzenia), w dodatku taki fakt może stanowić sygnał, skłaniający do precyzyjniejszej analizy zjawisk³. Ale to tylko jedna strona medalu. Druga strona niechęci do pojęć teleologicznych wynika z pochopej i gołosłownej – w moim

¹ „The doctrine evolution is the most formidable opponent of all the commoner and coarser forms of Teleology... The teleology which supposes that the eye, such as we see it in man or one of the higher vertebrata, was made with the precise structure it exhibits, for the purpose of enabling the animals which possess it to see, has undoubtedly received its death blow” [T.H. Huxley (1888), „On the Reception of the Origin of Species”. w: *The Life and Letters of Charles Darwin* (red. F. Darwin), vol. 11, s. 201].

² „Such concepts as »purpose«, »advantage«, »efficiency«, »optimality«, etc., as employed in the contemporary science of biology, are fraught with caprice, frivolity, and illusion” [Welch G.R. i Marmillot P.R. (1991), „Metabolic »channeling« and cellular physiology”. *J. theor. Biol.* 152, s. 29-33].

³ Por. P. Lenartowicz (1980), „Analiza pojęcia wycelowania zewnętrznego”. *Studia Philosophiae Christianae*, ATK, Warszawa 16 n.2, 39-54.

przekonaniu – doktryny redukcjonizmu fizyczno-chemicznego. Filozofowie, lub filozofujący przyrodnicy, którzy tylko częściowo zdali sobie sprawę z istoty odkryć biologii molekularnej, dokonują ekstrapolacji przekraczających rzeczywistość wymowę danych, podobnie jak owa fasolka zasadzona przez szewczyka, która tak wyrosła w górę, że aż zaczęła się o Księżyc. Tak rodzi się mit o programie genetycznym zawartym w sekwencji nukleotydów DNA, mit, który jakoby wyjaśnia genezę organów w cyklu rozwojowym⁴. Poważne traktowanie tego mitu ma trzy, filozoficznie bardzo ważne konsekwencje. Po pierwsze prowadzi do zupełnie przedwczesnej konkluzji, jakoby istoty żywe okazały się mechanizmami fizyczno-chemicznymi, po drugie, sugeruje, że problem celowości jawi się dopiero na poziomie dynamiki *Homo sapiens*⁵ i po trzecie, stwarza przesłanki do złudzenia, że rozumna dynamika *Homo sapiens* nie wykracza *de facto* poza prawidłowości wyrażane przez tablicę Mendelejewa.

To ostatnie złudzenie jest szczególnie istotne dla naszych rozważań. Od biologii bowiem do rozumności droga wydaje się bardzo daleka. Ale tylko pozornie. Po pierwsze, pewne organizmy, np. pająk, czy termit wykazują dynamikę zaskakująco „rozumną” (w potocznym tego słowa znaczeniu), a po drugie, rola zmysłów w poznaniu intelektualnym człowieka nie może być łatwo zlekceważona. Jednak gdyby zmysły, świadomość i pamięć zmysłowa miałyby być li tylko mechanizmami fizyczno-chemicznymi, to przepaść między intelektem a fizykochemią bardzo by się spłycała.

W moim przekonaniu polemika z redukcjonizmem fiz.-chem. wcale nie jest zamknięta i co więcej, nie wymaga, by przyjmować jakąś nową, jakościowo inną metodę opisu zjawisk, odmienną od tej metody, czy raczej zespołu metod, które są *de facto* praktykowane w naukach biologicznych. Metody zmieniać nie trzeba, trzeba jedynie usunąć pewne, zupełnie arbitralne założenia, ograniczenia, oraz należy opanować nasze arbitralne uniki w patrzeniu na rzeczywistość.

Kawalkowanie i unikanie pewnych form oczywistości

Z braku czasu skoncentruję się na dwu fundamentalnych – w moim przekonaniu – błędach redukcjonistycznej metody opisu. Te dwa błędy prowadzą do traktowania oczywistych zjawisk teleologicznych, ściśle powiązanych z „rozu-

⁴ Por. P. Lenartowicz (1992), „Sens i zakres pojęcia informacji genetycznej”, w: *Rozprawy i szkice z filozofii i metodologii nauk*. Pod red. J. Sucha, E. Pakszys, I. Czerwonogóry, Wyd. Nauk. PWN Warszawa, s. 307-319 oraz P. Lenartowicz (1993), „Rozwój i postęp w świetle empirii biologicznej”, w: *Humanizm ekologiczny – kryzys idei postępu, wymiar ekologiczny*, pod. red. S. Kycia, Politechnika Lubelska, Lublin, s. 173-187.

⁵ Por. np. przedmowę B. Chwedeńczuka do antologii tekstów dotyczących problemu „Body-Mind” zatytułowanej *Filozofia umysłu* i wydanej przez wyd. Spacja, Warszawa 1995, s. 10.

mnością”, jako iluzji intelektualnej. Pierwszy to błąd arbitralnej fragmentaryzacji zjawiska, a drugi to błąd doboru pola obserwacji. Jak rozumieć „fragmentaryzację”? Jeżeli patrząc na ząb będą opisywał go w izolacji od zębodołów, szczęki, mięśni poruszających szczęką, w izolacji od wagi ciała i konsystencji pokarmu, jeśli będą przeprowadzał badania porównawcze na dwu izolowanych zębach bez uwzględniania tamtych złożonych kontekstów, to wyniki mogą sugerować zupełnie cudaczne powiązania lub zupełnie fikcyjne przepaści taksonomiczne. Tyle, jeśli chodzi o rozumienie terminu „fragmentaryzacja”.

A jak rozumiem błąd doboru pola obserwacji? Otóż, jeśli badam np. zjawisko lokomocji, to nie powinienem koncentrować się na opadaniu liści jesiennych, ani na ruchach pyłków przenoszonych przez wiatr, bo tam zjawisko lokomocji nie występuje w sposób typowy. Powinienem dobrać przykład najbardziej oczywisty, najmniej kontrowersyjny i najwygodniejszy do obserwowania. Tak właśnie dobiera się przedmiot we wszystkich badaniach biologicznych – za wyjątkiem badania zjawisk teleologicznych! Na przykład Michael Ruse nie był w stanie wybrać bardziej typowego zjawiska teleologicznego jak proces pocenia się i powstawania „gęsiej skórki”. Przyznał, co prawda, że zna też inne przykłady, ale uznał je za „zbyt skomplikowane”⁶. W tym sensie unoszenie pyłków przez wiatr rzeczywiście jest mniej skomplikowane, niż lot trzmiela albo kolibra. Ale czy nie jest to znana metoda szukania zguby nie tam, gdzie ją zgubiono, ale tam, gdzie właśnie pali się żarówka? To miałem na myśli mówiąc o „unikach” w patrzeniu na rzeczywistość.

Jak zatem dobrać przykłady ukazujące problem celowości? Czy tzw. tropizmy u roślin (np. obracanie się słonecznika twarzą do wędrującego słońca) – taki przykład podaje Krajewski⁷ – jest dobrą ilustracją celowości? Dlaczego widzę błąd w takim doborze danych? By to wyjaśnić przejdę do analizy i rekonstrukcji dynamiki charakterystycznej, diagnostycznej dla gatunku *Homo sapiens*.

Proces rozpoznawania starożytnych śladów działalności *Homo sapiens*

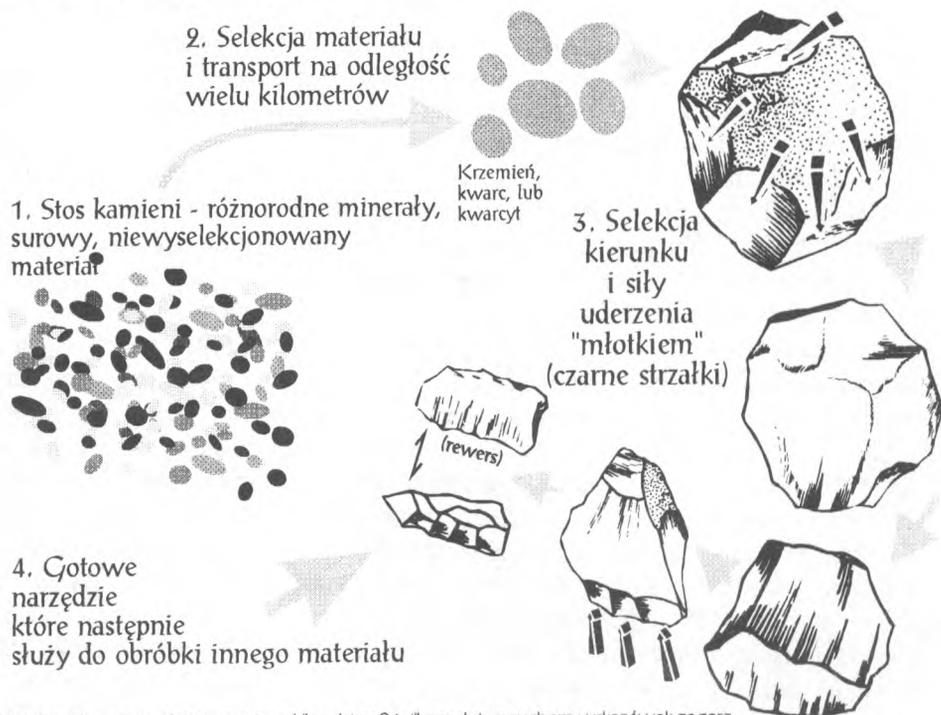
Przyjrzyjmy się rycinie 1. Przedstawia ona artefakty kamienne znalezione w dolinie rzeki Omo, Etiopia, na stanowisku nr 71⁸. Do artefaktów zalicza się

⁶ „A typical example of such goal-directedness is afforded by the phenomena of sweating and shivering (...) to be honest, I do not really see how one could persuade the determined critic of the analysis I have just offered, other than by a case-by-case consideration of every instance of goal-directedness occurring in biology, and I doubt if we should ever be able to do this in practice, even if we had the time and energy. Some situation are just too complex”. [M. Ruse (1973), *The philosophy of biology*, Hutchinson University Library, London, s. 177].

⁷ W. Krajewski (1987), „Kauzalizm i finalizm”, w: *Filozofia a nauka*, pod red. Z. Cackowskiego i wsp., Ossolineum, Wrocław.

⁸ Chavaillon J. (1976), „Evidence for the technical practices of Early Pleistocene Hominids, Shungura Formation, Lower Omo Valley, Ethiopia”, w: *Earliest Man and*

tw. manuporty (przedmioty przeniesione z miejsca na miejsce), materiał częściowo, lub ostatecznie obrobiony, oraz odpadki lub półprodukty, czyli „odłupki” i „wióry” powstające przy obróbce kamienia.



Skala rysunku, oczywiście, wzrasta od "godziny 9-tej" zgodnie z ruchem wskazówek zegara

Ryc. 1. Proces produkcji narzędzia kamiennego (zmodyf. wg Chavaillon i wsp., 1976).

Podstawową cechą diagnostyczną artefaktów jest *selektywność* z jednej strony a pewnego rodzaju *jedność różnorodnych form selektywności* z drugiej.

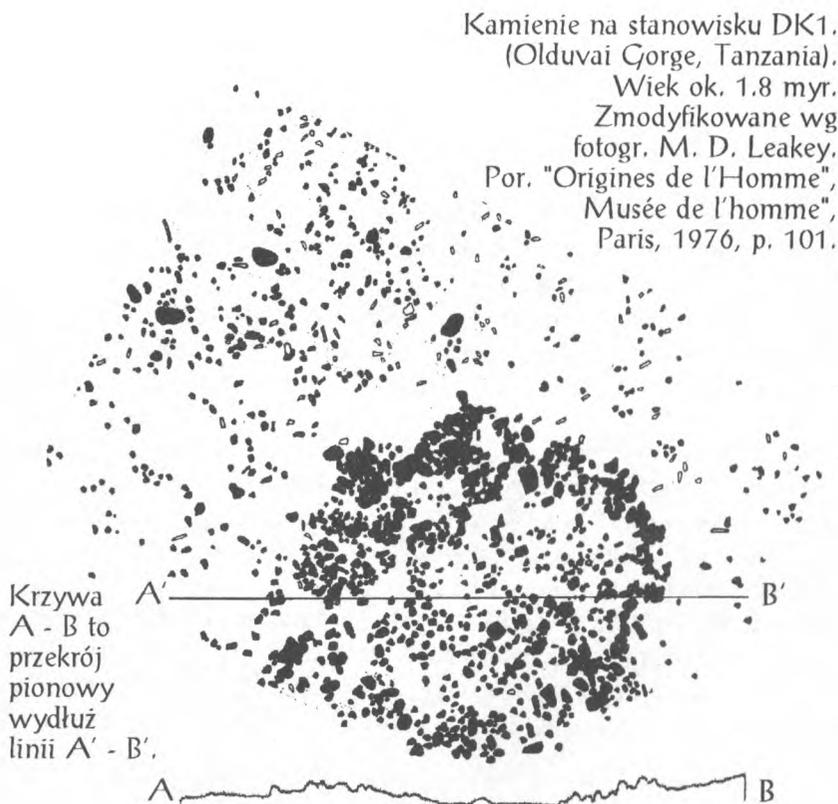
Jeżeli się da np. ustalić, że jakieś kamienie były:

- 1) selekcjonowane z punktu widzenia *właściwości wewnętrznych* (np. tylko kwarc, kwarcyt, chalcedon, jaspis, mimo, że surowy materiał skalny zawierał też – i to w znacznym procencie inne materiały) i były
- 2) selekcjonowane z punktu widzenia *lokalizacji*, przynoszone w jedno miejsce z różnych okolic na odległość wielu kilometrów (wspomniane już manuporty), że były one
- 3) selektywnie obrabiane z punktu widzenia *kształtu* – są płaskie, mają ostre krawędzie przebiegające w określonej płaszczyźnie (specjalizacja

kształtu) a ślady kolejnych uderzeń układają się w oczywiście niechaotyczny, regularny wzór, że były oczywiście

- 4) selektywnie obrabiane z punktu widzenia *rozmiarów*, (przeważająca część narzędzi kamiennych znalezionych na stanowisku nr 71 miała średnicę w granicach 2,5-3,5 cm)

wtedy dla paleoantropologa nie ulega wątpliwości, że jest to wyraz wielu różnorodnych działań selektywnych, które jednak *coś* łączy razem. Można bowiem wyraźnie zrekonstruować niechaotyczną, powtarzalną sekwencję tych form selekcji (selekcja materiału → selekcja miejsca → selektywny charakter obróbki). Niedostrzeżenie tej jedności byłoby wyraźnym przykładem „uniku” poznawczego. Gdyby takie uniki stosować w chemii, nigdy by nie doszło do wykrycia układu okresowego pierwiastków.



Ryc. 2. Oczywista selektywność w rozmieszczeniu kamieni. Interpretacja przyczyn tej selektywności może być przedmiotem sporu.

Rozpoznanie narzędzi kamiennych wiąże się więc z rekonstrukcją *procesu ich obróbki*. Właśnie proces *kształtowania materiału* w postaci narzędzia jest świadectwem rozumności, przy czym – to chyba oczywiste – rozumność oznacza tu zdolność do dokonania różnorodnych form selekcji i swobodnego manipulowania tą zdolnością. Można tu dodać – i to jest ważne – że opis gotowego narzędzia jest zdecydowanie prostszy, niż opis procesu, który jest fizycznie konieczny do wytworzenia tego narzędzia.

Jedność statystyczna a rozumność

Rozważmy teraz inny przykład. Na ryc. 2 widzimy niezbyt regularny, nieco wklęsły krąg kamieni odkryty na stanowisku DK1 w wąwozie Olduvai (Olduvai Gorge) w Tanzanii⁹. Na podstawie tego obrazu paleoantropolog dokonuje następującej rekonstrukcji:

Jedność I rzędu głazy na obwodzie kręgu

Jedność II rzędu hipotetyczna struktura szalasu

Jedność III rzędu hipotetyczny proces budowy szalasu (proces teleologiczny)

Jedność IV rzędu możliwości poznawcze i wykonawcze hipotetycznego „producenta”

W znalezisku Terra Amata (Nicea, Francja), we wnętrzu podobnych skupisk kamieni znajdowały się ostrza kamienne, resztki zwęglonych kości zwierzyny płowej oraz inne ślady palenia ogniska¹⁰.

W grocie Lazaret (Nicea, Francja), oprócz śladów ognisk znajdowano też ślady obróbki narzędzi kamiennych, ślady legowisk wysłanych glonami morskimi, pewne oznaki pozwalające na odtworzenie szczegółów konstrukcji dwuczęściowego szalasu¹¹.

Zatem, jak się wydaje, w pojęciu rozumności ludzkiej zawierają się dwie formy potencjału psychologicznego. Jedna to zdolność do *rozpoznawania cech, właściwości, „możliwości” materiału*. Bez tej cechy nie ma selekcji materiału na narzędzia kamienne. Drugą cechą rozumności jest pewna *swoboda w kształtowaniu formy tego materiału*.

Te dwie zdolności są jakoś związane ze świadomością, poznaniem zmysłowym, oraz z działaniem, które ma wyraźny związek z danymi poznania, ale nie jest zdeterminowane tymi danymi. Kultura materialna bowiem wyraża się w narzucaniu na materiał formy arbitralnej¹².

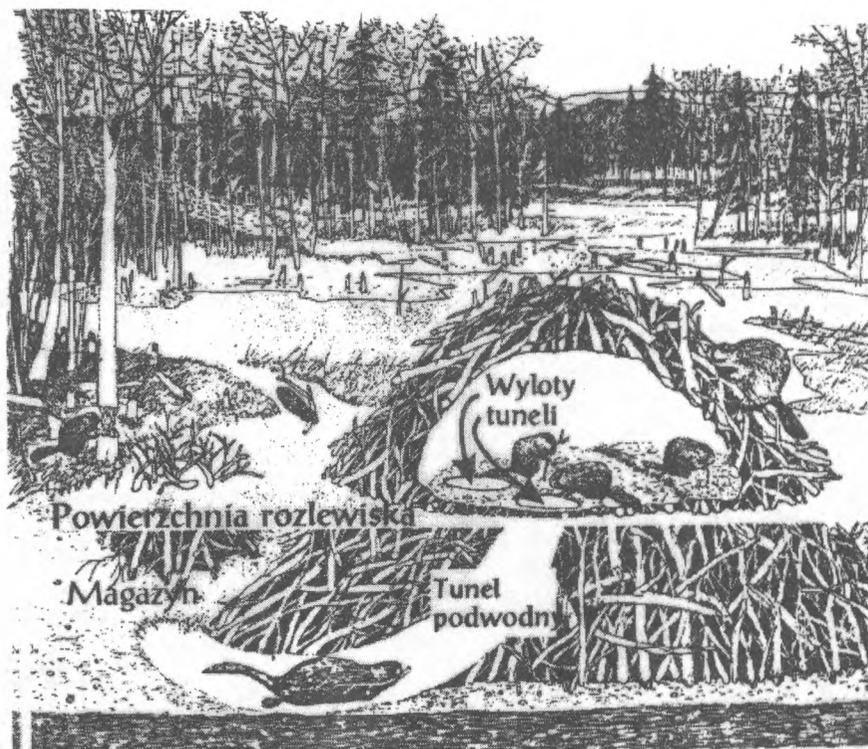
⁹ Por. *Orgines de l'Homme*, Musée de l'Homme, Paris (1976), s. 101.

¹⁰ Lumley H. de (1969), „A paleolithic camp at Nice”, *Scientific American*, May 1969, s. 42-50.

¹¹ Lumley H. de (1970), „Une cabane de chasseurs acheuléens vieille de 130 000 ans dans une grotte de Nice”, *Science, Progrès, Découverte*, Mars 1970, s. 119-131.

¹² „Briefly, I suggest that culture, in addition to being”... that complex whole... shared by man as a member of society, „is also the **imposition of arbitrary form upon the**

Podobne interpretacje są stosowane tam, gdzie usiłuje się wykryć psychologiczne podobieństwo człowieka i małp, a więc np. w obserwacjach i doświadczeniach nad tzw. „inteligencją” szympansov.



Ryc. 3. Konstrukcja żeremi budowanych przez bobry (zmodyf. wg Ch. A. Long, Beaver, w: The World Book Encyclopedia, Chicago 1991).

„Inteligencja” zwierząt

Przyjrzyjmy się teraz rycinie 3. Bobry budują żeremia, pokrywają je i uszczelniają mułem, budują podwodne tunele umożliwiające dostęp do wnętrza. Budują też niezwykle kunsztowne tamy (por. ryc. 4) spiętrzające wodę i zatapiające wyloty owych tuneli¹³.

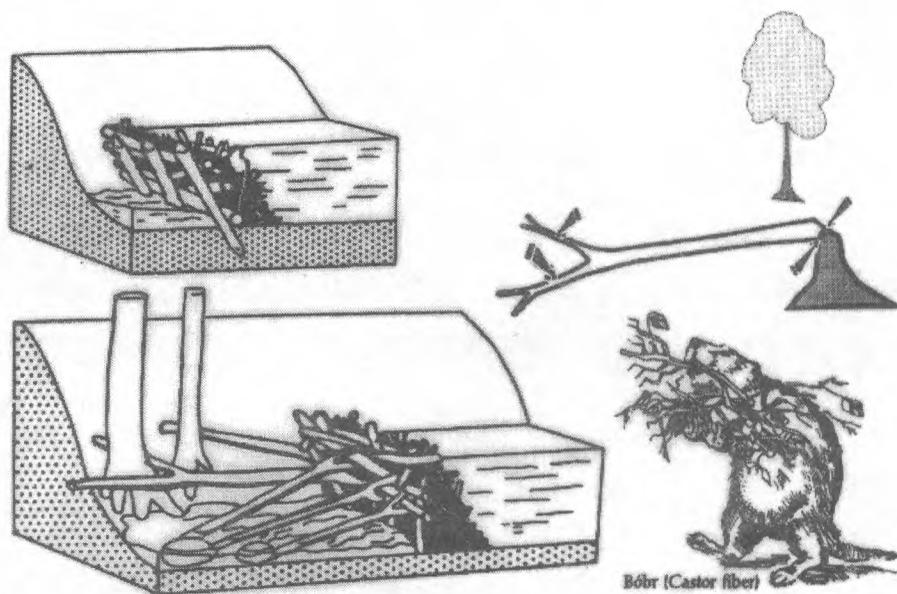
environment. (Holloway R.L.Jr. (1992), „Culture: a human domain”, *Curr. Anthropol.* 33, (1992), s. 47-64; first appeared in *Curr. Anthropol.* 10, (1969) no 4), Por. też Geertz C, („The transition to humanity”, w: *Horizons of anthropology.* red. S. Tax, Aldine, Chicago 1964, s. 37-48).

¹³ Por. Hansell M.H. (1984) *Animal architecture and building behaviour.* London; Richard P.B. (1955) *Bièvres, constructeurs de barrages,* *Mammalia* 19, s. 293-301;

W działaniach bobra widać wyraźną selekcję materiału, widać wyraźnie proces selektywnego kształtowania i selektywnego rozmieszczania odpowiednio przekształconych obiektów. Istnieje też pewna swoboda w dopasowywaniu tych działań do okoliczności zewnętrznych. Bobry budują żeremia tylko na rozlewiskach, tam gdzie prąd wody jest powolny i gdzie nie występują strome skarpy łóżyska potoku. Tam, gdzie takie skarpy występują, bobry wykopują nory, do których wejście znajduje się pod powierzchnią wody, spiętrzona tamą.

Selektywne, wielorakie kształtowanie materiału i jego selektywne rozmieszczenie w przestrzeni jest tu elementem istotnym, fundamentalnym. Trudno też nie dostrzec jedności tych wszystkich różnorodnych działań.

Czy budowanie tamy przez bobra raczej przypomina ruch tarczy słonecznika za tarczą słońca, czy też raczej przypomina proces kształtowania narzędzia? To było pytanie retoryczne.



Ryc. 4. Szczegóły konstrukcji tamy bobra (zmodyf. wg Richarda, 1955; Wilssona, 1976 oraz Hansella, 1984).

Richard P.B. (1964) „Les matériaux de construction du Castor (*Castor fiber*), leur signification pour ce rongeur”, Z. Tierpsychology 21, s. 592-601; Richard P.B. (1967), „La détermination de la construction des barrage chez Castor du Rhône”, Terre Vie 4, s. 339-470; Wilsson L. (1976), „Observations and experiments on the ethology of european beaver (*Castor fiber*)”, w: *External Construction by Animals* (red. N.E. Collias i E.C. Collias). Dowden, Hutchinson and Ross, Stroudsburg, s. 374-403.

Na czym polega zatem błąd Krajewskiego? Otóż w ruchach słonecznika nie dostrzegamy kształtowania materiału. Sama budowa tkanek tej rośliny wydaje się determinować jej zachowanie wobec źródła światła. Co innego, gdybyśmy badali proces *rozwoju* słonecznika, jego embriogenezę. Ale tego zjawiska Krajewski w ogóle nie porusza. On zwraca uwagę na jedność struktury i funkcji gotowego mechanizmu, a pomija milczeniem znacznie ważniejszy i nieporównanie trudniejszy fizycznie proces stopniowego, selektywnego kształtowania różnorodnych części tego mechanizmu, pomija też oczywistą jedność tego procesu w ramach jedności dynamiki całej rośliny.

Spór o dostrzeżenie form całości

Tu dochodzimy do sedna wspomnianych wyżej „uników” w patrzeniu na dane empiryczne. Termin *integracja* ma tu znaczenie kluczowe.

Problem *Body-Mind* – ściśle powiązany z pojęciem charakterystycznego potencjału ludzkiej psychiki (a więc i celowości) – bywa z reguły tak ilustrowany, że ukazana wyżej rozwojowa integracja procesu działania w ogóle się nie liczy. To, co się liczy, to wewnętrzne „wolne decyzje” i ich uświadamiane przejawy – bez względu na rodzaj osiąganego zewnętrznego skutku. Krótko mówiąc, liczy się uświadamiane poruszanie ręką, a nie liczy się pytanie na czym polega istotna różnica pomiędzy ruchami oganiania się od much i komarów (takie ruchy występują nawet u krowy) a ruchami zegarmistrza konstruującego zegar. Czy ja staczam się na pozycje behawioryzmu? A jeśli tak, to co z tego? Niejeden dziś odchodzi z niesmakiem od behawioryzmu, ale to co porzuca, to tylko jego wynaturzona postać; karykaturalna, sztucznie pokawałkowana treść doświadczenia poznawczego, które takiego kawałkowania wcale nie usprawiedliwia, ani nie wymaga. Proces poznawania przedmiotu nie może przypominać obróbki kamienia. Pewne formy jedności, całości, integracji narzucają się naszej świadomości w nie mniejszym stopniu niż barwy, lub ruchy ciała. Analiza złożoności tych form integracji nie może oznaczać arbitralnego traktowania fragmentów na równi z całością.

Aby zrozumieć arystotelesowskie pojęcie celowości należy sobie uświadomić, że jest ono abstrakcją z bardzo – stosunkowo – niewielkiej części dynamizmów biologicznych. Innymi słowy właściwe (a nie tylko analogiczne) dynamizmy teleologiczne (czytaj całościowe, zintegrowane) stanowią bardzo specyficzną część zjawisk obserwowanych w przyrodzie.

Spór pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami opisu teleologicznego, ma swoje źródło właśnie w odmiennościach bazy danych. Zwolennicy opisu teleologicznego koncentrują swoją uwagę na procesach *rozwoju* (stopniowego kształtowania się struktur funkcjonalnych – por. Tab. I-F), a więc na złożonych procesach biologicznych, które mają swój odpowiednik w technologii *produkcji* systemów automatycznych. Natomiast przeciwnicy opisu teleologicznego, lub ci, którzy nie dostrzegają jego swoistej empirycznej wymowy, koncentrują swoją

uwagę na różnorodnych procesach dynamicznych, z pominięciem procesów rozwoju i produkcji.

Tabela I. Próba klasyfikacji różnych przedmiotów oglądu

Zjawiska	Zjawiska dynamiczne				
	nie zintegrowane			zintegrowane	
	stacyjne	homogeniczne	chaotyczne	regularne	funkcjonalne
A	B	C	D	E	F
kryształ	prąd wody w rzece	„rozwój” śmietnika	przyplwy i odpływy	zegar na baterie słoneczne	budowanie zegara
cząstka gazu szlachetnego	czynny wulkan	prądy atmosferyczne	pory roku	bijące serce	embriogeneza serca
narzędzie kamienne	promieniowanie słońca	ruchy tektoniczne	muzyka Mozarta	proces fotosyntezy	biosynteza syst. fotosyntezy
szalas z gałęzi i ze skóry	działanie sprężyny	muzyka awangardowa	śpiew słowika lub kanarka	działający silnik	produkcja narządów
nieruchomy silnik	topienie lodu	zmiany kierunku lotu mola	falowanie morza	ruchy skrzydeł ptaka	budowanie tamy

Część krytyków tematyki teleologicznej czerpie przykłady z opisu w pełni zdefiniowanych strukturą mechanizmów zintegrowanych (tab. I-E). Tak czyni np. Ludvig von Bertalanffy (idea homeostatu¹⁴) i Ernst Nagel (funkcja nerek, przewodu pokarmowego¹⁵) jak gdyby zapominając o nieprzypadkowej, *de facto*, genezie tych mechanizmów. Do tej samej grupy można zaliczyć pojęcie operonu i tzw. „teleonomii” Monoda¹⁶.

Inni swoje pojęcie zjawiska teleologicznego – jak można sądzić po przykładach na jakie się powołują – kształtują na *fragmentach* zintegrowanych struktur determinujących funkcję danego organu, lub automatu, wreszcie na *fragmentach* dynamiki wyizolowanych z determinującego ją kontekstu. Przykładem może być D’Arcy Thompson i jego koncentracja na kształtach wyabstrahowanych z relacji

¹⁴ *Problems of life. An evaluation of modern biological and scientific thought.* Harper, New York, 1960.

¹⁵ *Struktura nauki*, PWN, 1961, s. 346 i. nn.

¹⁶ Por. Monod J., Jacob F. (1961), „General conclusions: teleonomic mechanisms in cellular metabolism, growth, and differentiation”. *Cold Spring Harbor symposia on Quantitative Biology*, vol. XXVI, s. 389-401.

do materiału, skali, dynamiki przenoszenia energii pomiędzy strukturami¹⁷, lub wyżej wspomniany już Michael Ruse kontemplujący przykład „dreszczy i pocenia się”. Są wreszcie i tacy przeciwnicy teleologii, którzy dostrzegają istotne podobieństwo pomiędzy krystalizacją a rozwojem embrionalnym, lub między rozwojem biologicznym a reakcją Bielousowa-Żabotyńskiego. W moim przekonaniu powodem sporu jest głębokie nieporozumienie co do samego przedmiotu. Arystotelesowska koncepcja teleologii *sensu stricto* odnosi się bowiem *tylko* do:

a) procesów, czyli zjawisk rozgrywających się w czasie (struktury wymienione w Tab. I-A same ze siebie, poza kontekstem rozwoju nie są i nie mogą być ilustracją pojęcia teleologii w sensie AT), ale nie wszystkich, a tylko do

b) procesów, które polegają na *kształtowaniu materiału w strukturę zintegrowaną*.

Zatem rozwój zarodka i działania konstruktora silników są przykładami dynamiki celowej *par excellence*. Rzeźbienie posągu przez artystę jest przykładem często spotykanym w podręcznikach filozofii i historii filozofii, ale nie jest to zjawisko teleologiczne *sensu stricto*. Natomiast padanie deszczu, zderzanie się kul bilardowych, spora część dynamiki świadomości, a nawet wiele działań polityków nie wykazuje cech integracji, zatem nie może stanowić punktu wyjścia do kształtowania prawidłowego pojęcia celu.

W konkluzji można stwierdzić, że:

Pojęcie *selektywności* w kształtowaniu materiału, kształtu, liczby, odległości i przestrzennej orientacji części, oraz pojęcie *integracji* (niepodzielności dynamicznej struktur funkcjonalnych, przekazujących, lub przekształcających energię w sposób maksymalnie wydajny¹⁸) wydają się *istotnymi* (choć niekoniecznie jedynymi) cechami *opisu* tak racjonalności charakterystycznej dla działań człowieka jak i fundamentalnego behawioru zwierząt. Nie można zatem budować definicji człowieczeństwa ani przez pomijanie rozwojowych dynamizmów zintegrowanych, ani przez ograniczanie się do tych dynamizmów. Z drugiej strony nie można jakiegś cechy oczywiście występującej u zwierząt traktować jako antropomorfizm tylko dlatego, że występuje ona u człowieka. A jeśli ktoś zapyta: „cóż w takim razie stanowi charakterystyczną, wyłączną cechę człowieczeństwa?”, to odpowiedzi na to trzeba szukać – w moim przekonaniu – poza sferą zjawisk biologicznych i ja się tym nie zajmuję.

¹⁷ *Growth and form*, Cambridge UP, Cambridge, 1942.

¹⁸ Por. P. Lenartowicz (1986), *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*, WAM, Kraków, s. 240-245.

Kazimierz Jodkowski

Kreacjonizm a naturalizm nauk przyrodniczych*

(Streszczenie)

Na pograniczu nauki i pseudonauki istnieje spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem. Oprócz argumentów merytorycznych (z biologii, geologii itp.) obie strony używają także argumentów metodologicznych. Bardzo popularnym argumentem antykreacjonistycznym jest twierdzenie, że kreacjonizm gwałci podstawową zasadę nauk przyrodniczych, jaką jest metodologiczny naturalizm. Referat poświęcony jest zagadnieniu, czy postulat metodologicznego naturalizmu powinno się akceptować jako wyróżnik nauk przyrodniczych. Opowiadam się za poglądem, że postulat ten może być właściwy dla tej czy innej teorii naukowej, ale nakładany na całą naukę przyrodniczą jest niepotrzebnym, a nawet szkodliwym wymogiem zmniejszającym znacznie pluralizm teoretyczny. Jeśli naturalizm metafizyczny jest słuszny, to można argumentować na jego rzecz empirycznie, bez metodologicznego wsparcia.

Naturalizm

Naturalizm jest doktryną, że w wyjaśnianiu zjawisk nie można wykraczać poza zjawiska i prawa przyrody. Naturalizm metafizyczny głosi to, ponieważ odrzuca istnienie jakichkolwiek przedmiotów lub zdarzeń leżących poza przyrodą¹. „Naturalizm [metodologiczny] nie utrzymuje, że wszystkie przedmioty są materialne, ale że cokolwiek istnieje, może zadowalająco być wyjaśnione w termi-

* Ze względu na ograniczenia objętości, pomijam przedstawioną na Zjeździe klasyfikację i charakterystykę rozmaitych stanowisk kreacjonistycznych.

¹ Por. następującą definicję: „Naturalizm w nowszym użyciu jest rodzajem filozoficznego monizmu, według którego cokolwiek istnieje lub się zdarza, jest naturalne w tym sensie, że jest podatne na wyjaśnienie metodami, które chociaż paradygmatycznie uszczegółowione w naukach przyrodniczych, są ciągłe dla wszystkich dziedzin przedmiotów i zdarzeń. Dlatego naturalizm polemicznie określa się jako pogląd odrzucający istnienie lub możliwość istnienia jakichkolwiek przedmiotów lub zdarzeń, leżących w zasadzie poza zakresem naukowego wyjaśniania” (A. Danto, „Naturalism”, w: P. Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, The Macmillan Company and the Free Press, New York – Collier-Macmillan Limited, London 1967, vol. 5, s. 448).

nologii przyrodniczej, to znaczy naukowo. Naturalizm [metodologiczny] jest faktycznie proklamacją wszechkompetencji czy najwyższej kompetencji nauki².

Ewulucjonizm ma niewątpliwie charakter naturalistyczny. Niektórzy uważają nawet, że była to istota propozycji Darwina: „duża część konfliktu w czasach Darwina pochodziła z faktu, że istniały w efekcie dwa, a nie jeden, główne systemy poznania historii naturalnej (...) pozytywizm i kreacjonizm. Pozytywista ograniczał poznanie naukowe, które uznawał za jedynie poprawną formę poznania, do praw przyrody i do procesów obejmujących wyłącznie «drugorzędne» czyli przyrodnicze przyczyny³», „Naturalizm był główną przesłanką w myśleniu Darwina, a sukces jego teorii mocno poparł słusność naturalizmu, pokazując że nadnaturalne ujęcie rzekomego projektu świata było powierzchowne⁴».

Naturalizm metafizyczny ewulucjonizmu

Ewulucjonizm niewątpliwie akceptuje metodologiczny naturalizm. Ale czy tylko? Teistyczni ewulucjoniści (czy ogólniej: teiści usiłujący pogodzić współczesną naukę z religią) twierdzą, że naturalizm naukowy ma charakter metodologiczny, nie metafizyczny⁵. Jednak wypowiedzi czołowych ewulucjonistów rzucają poważne wątpliwości, czy pogląd ten jest prawdziwy.

² Wilshire, „Metaphysics”, w: *Encyclopedia Britannica: Macropaedia*, 15th ed., 1974, vol. 12, s. 26 (cyt. za W.R. Bird, *The Origin of Species Revisited. The Theories of Evolution and of Abrupt Appearance*, vol. II: *Philosophy of Science, Philosophy of Religion, History, Education, and Constitutional Issues*, Philosophical Library, New York 1989, s. 67).

³ N. Gillespie, *Charles Darwin and the Problem of Creation*, University of Chicago Press, Chicago 1979, s. 3.

⁴ D. Oldroyd, *Darwinian Impacts: an Introduction to the Darwinian Revolution*, Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J. 1980, s. 254.

⁵ Charakterystyczna wypowiedź: „Pomiędzy myślą metafizyczno-teleologiczną a sprawdzonymi osiągnięciami m.in. kosmologii, antropologii i biologii nie ma i nie może być sprzeczności, ponieważ jedne i drugie traktują wprawdzie o tych samych przedmiotach, ale z całkowicie różnych punktów widzenia” (Szczepan W. Ślaga, „Przedmowa”, w: Kazimierz Kloskowski, *Między ewulucją a kreacją*, Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1994, s. 6 [5-9]). Autor tych słów najwyraźniej utrzymuje tzw. koncepcję teologii opancerzonego bunkra (*bomb-shelter theology*), jak ją nazwał Brian W. Harrison („Bomb-shelter Theology”, *Living Tradition*, May 1994, No. 52). Harrison uważa, że zbiory twierdzeń teologicznych i dyscyplin fizykalno-historycznych krzyżują się, a więc że niezgodność teologii i nauk przyrodniczych jest rzeczywista. Teologia opancerzonego bunkra prowadzi do takich ekscesów teologicznych jak koncepcja australijskiego teologa, ks. Davida M. Coffeya, że zmartwychwstanie Jezusa było czysto duchowe i nie dotyczyło w żadnym stopniu Jego zwłok, bowiem „Urząd Nauczycielski nie ma żadnej kompetencji w sprawach, o których się wypowiada nauka” (David M. Coffey, „The Resurrection of Jesus and Catholic Orthodoxy”, w:

Wbrew pokutującym poglądom, główną „herezją” Darwina nie była jego teoria ewolucji, ale filozoficzny materializm. Ewolucjonizm w pierwszej połowie XIX wieku był szeroko i otwarcie analizowany. Oczywiście, sprzeciwiała mu się większość, ale najwięksi przyrodnicy przyznawali się do niego bądź przynajmniej rozważali jego słusność. Notatki Darwina ujawniają, że żywił on przekonania, których obawiał się ujawnić: filozoficzny materializm, postulat, iż materia jest wszystkim, co istnieje i że wszystkie umysłowe i duchowe zjawiska są jej wytworami ubocznymi.

„Notatki te dowodzą, że Darwin interesował się filozofią i był świadomy jej implikacji. Wiedział, że jego teoria różniła się od innych doktryn ewolucjonistycznych tym przede wszystkim, że przyjmowała bezkompromisowy materializm filozoficzny. Inni ewolucjoniści mówili o siłach witalnych, kierowanej historii, dążeniu organicznym i o istotnej nieredukowalności umysłu – używali pojęć, jakie tradycyjne chrześcijaństwo mogło zaakceptować jako kompromis, gdyż dopuszczały one, by chrześcijański Bóg działał przez ewolucję zamiast przez stworzenie. Darwin mówił jedynie o przypadkowej zmienności i doborze naturalnym.

W notatkach tych Darwin stanowczo stosował swoją materialistyczną teorię ewolucji do wszystkich zjawisk życia, włączając to, co nazwał „samą twierdzą” – do ludzkiego umysłu. A jeśli umysł nie miał żadnego realnego istnienia poza mózgiem, to czy Bóg mógł być czymś więcej, niż złudzeniem wymyślonym przez złudzenie?... To przekonanie było tak heretyckie, że Darwin opuścił je w *O powstawaniu gatunków* (1859), gdzie zaryzykował jedynie tajemniczy komentarz, iż „mogłaby ona [książka] rzucić pewne światło na pochodzenie człowieka i jego historię”⁶. Ośmielił się przedstawić swoje przekonania dopiero wówczas, gdy nie mógł już ich dłużej utrzymać w ukryciu, w *Pochodzeniu człowieka* (1871) oraz *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt* (1872). (...)

Darwin był rzeczywiście łagodnym rewolucjonistą. Nie tylko opóźnił tak długo swoje dzieło, ale także pilnie unikał wszelkich publicznych wypowiedzi na temat filozoficznych implikacji swojej teorii”⁷.

Ponieważ Darwin początkowo ukrywał swoje ateistyczne i materialistyczne poglądy, jego współcześni sądzili co najwyżej, że charakter taki mają jedynie jego teorie, a nie ich twórca. Sądził tak na przykład współczesny Darwinowi Charles Hodge: „Wnioskiem z całej sprawy jest, że zaprzeczenie projektu w przyrodzie jest potencjalnie negacją Boga. Teoria pana Darwina zaprzecza jakimkolwiek projektowi w przyrodzie; dlatego jego teoria jest potencjalnie ateistyczna – jego teoria, a nie on sam. On wierzy w Stwórcę. Ale jeśli ten Stwórca, miliony milionów wieków temu, uczynił coś – powołał do istnienia materię i zarodek życia –

Studies in Faith and Culture, Catholic Institute of Sydney, Sydney 1980, s. 114; cyt. za Harrison, j.w.).

⁶ Patrz też Karol Darwin, *Dzieła wybrane*, tom IV: *O pochodzeniu człowieka*, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa 1959, s. 1.

⁷ Stephen Jay Gould, *Ever Since Darwin*, Pelican, 1977, s. 23-26.

i porzucił wówczas Wszechświat samemu sobie, by był on kontrolowany przez przypadek i konieczność, bez jakiegokolwiek celu czy interwencji bądź kierownictwa, to potencjalnie równa się to Jego nieistnieniu”⁸. Hodge stosował tu tzw. argument do projektu, którego nie należy mylić z bardzo popularnym argumentem z projektu. Zdaniem Hodge’a, jeśli Bóg istnieje, to żywe organizmy są rezultatem projektu. Jeśli więc teoria Darwina zaprzecza istnieniu projektu, to zaprzecza tym samym istnieniu Boga. Zdaniem Hodge’a darwinizm jest ateizmem⁹.

Sam Darwin przyznał, że jego atak na doktrynę stworzenia nie był przypadkiem. Jego celem numer jeden było pokazanie, iż gatunki nie zostały oddzielnie stworzone. Był to cel ważniejszy niż wykazanie, że dobór naturalny był głównym czynnikiem zmiany¹⁰.

Poglądy Darwina w tej sprawie podzielają najwybitniejsi ewolucjoniści. Ernst Mayr uważał, że „istnieje naprawdę jedno przekonanie, jakie utrzymują wszyscy prawdziwi darwiniści, a jest nim odrzucenie kreacjonizmu. (...) To była flaga, wokół której się gromadzili i pod którą maszerowali. (...) przekonanie, iż rozbieżność świata przyrodniczego była rezultatem procesów przyrodniczych, a nie dziełem Boga, było ideą, która zgromadziła wszystkich tzw. darwinistów, pomimo występującej wśród nich niezgody co do innych teorii Darwina”¹¹.

Według George’a Gaylorda Simpsona „Chociaż wiele szczegółów pozostaje do opracowania, to jasne już jest, że wszystkie obiektywne zjawiska historii życia można wyjaśnić czynnikami czysto naturalistycznymi albo – używając właściwego sensu tego czasami nadużywanego słowa – materialistycznymi. Łatwo je wyjaśnić różnicową reprodukcją w populacjach (co jest głównym czynnikiem w nowoczesnej koncepcji doboru naturalnego) i głównie przypadkowym oddziaływaniem znanych procesów dziedziczności. (...) Człowiek jest wynikiem pozbawionego celu przyrodniczego procesu, który nie miał go na myśli”¹².

Znany ewolucjonista, Richard Dawkins, w swoim niedawno wydanym po polsku bestsellerze, *Ślepy zegarmistrz*, pisze, że Darwin sprawił, iż dziś „ateizm jest w pełni satysfakcjonujący intelektualnie”¹³. Dotychczas spostrzeżenie olbrzymiej złożoności organizmów biologicznych skłaniało ludzi do wniosku, że musiał je zaprojektować niezwykle inteligentny Projektant. Ale padamy ofiarą złudzenia. Do wyjaśnienia, dlaczego takie obiekty istnieją, nie jest potrzebna teo-

⁸ Charles Hodge, *What Is Darwinism?*, Baker Books 1995, s. 155 (oryginał ukazał się w 1874 r.).

⁹ Por. w tej sprawie Jonathan Wells, *Charles Hodge's of Darwinism: An Historical-Critical Analysis of Concepts Basic to the 19th Century Debate*, Studies in American Religion, vol. 27, The Edwin Mellen Press, Lewiston, NY 1988.

¹⁰ Por. Darwin, *O pochodzeniu...*, s. 1-2, 24.

¹¹ Ernst Mayr, *One Long Argument: Charles Darwin and the Genesis of Modern Evolutionary Thought*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1991, s. 99.

¹² George Gaylord Simpson, *The Meaning of Evolution*, rev. ed. 1967, s. 344-345.

¹³ Richard Dawkins, *Ślepy zegarmistrz czyli, jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, Biblioteka Myśli Współczesnej, PIW, Warszawa 1994, s. 28.

ria Rozumnego Stwórcy: „Wbrew wszelkim pozorom jedynym zegarmistrzem w przyrodzie są ślepe siły fizyczne (...). Dobór naturalny – odkryty przez Darwina ślepy, bezrozumny i automatyczny proces, o którym wiemy dziś, że stanowi wyjaśnienie zarówno istnienia, jak i pozornej celowości wszystkich form życia – działa bez żadnego zamysłu. Nie ma ani rozumu, ani wyobraźni. Nic nie planuje na przyszłość. Nie tworzy wizji, nie przewiduje, nie widzi.. Jeśli w ogóle można o nim powiedzieć, że odgrywa w przyrodzie rolę zegarmistrza – to jest to ślepy zegarmistrz”¹⁴. „Dobór naturalny to ślepy zegarmistrz – ślepy, bo nie patrzy w przód, nie planuje konsekwencji, nie ma celu. A mimo to żywe efekty działania doboru naturalnego sprawiają wrażenie przemyślanego projektu, jak gdyby zaplanował je prawdziwy zegarmistrz”¹⁵.

Nieprzewidywalność, niepowtarzalność, chaotyczność i losowość procesu ewolucyjnego podkreśla w wielu publikacjach czołowy współczesny ewolucjonista, Stephen Jay Gould: Człowiek jest „niesamowicie nieprawdopodobnym wydarzeniem ewolucyjnym”¹⁶; jest to „kosmiczny przypadek”¹⁷; „wielu paleontologów, w tym i ja, widzi obecnie gatunek *Homo sapiens* jako maleńką i całkowicie nieprzewidywalną gałązkę na bogato ugałęzionym drzewie życia – szczęśliwy przypadek ostatniej geologicznej chwili bez najmniejszej szansy powtórnego pojawienia się, gdyby to drzewo jeszcze raz wyrastało od nasienia”¹⁸; „Łańcuchy i sieci wydarzeń historycznych są tak splecione, tak przepelnione czynnikami losowymi i chaotycznymi, tak niepowtarzalne i zawierające tyle jednostkowych (i swoiście powiązanych) podmiotów, że modele prostego przewidywania i powtarzalności wyników do nich się nie stosują”¹⁹; „*H. sapiens* jest tylko małą, późną gałązką na ogromnie rozkrzewionym drzewie życia; niewielkim pędem, który niemal na pewno nie pojawiłby się ponownie, gdybyśmy mogli jeszcze raz zasadzić nasienie drzewa życia”²⁰. „Jesteśmy tutaj, ponieważ pewna osobliwa grupa ryb miała swoistą anatomię płetw, które mogły przekształcić się w nogi organizmów lądowych; ponieważ komety zderzyły się z Ziemią i wygubiły dinozaury, dając tym samym ssakom szansę, jaka inaczej nie byłaby dla nich dostępna (a więc dziękujcie swoim szczęśliwym gwiazdom w dosłownym sensie); ponieważ Ziemia nigdy całkowicie nie zamrzła podczas epoki lodowcowej; ponieważ niewielki gatunek, jaki wyłonił się w Afryce ćwierć miliona lat temu, przetrwał do dzisiaj nie prze-

¹⁴ Tamże, s. 27.

¹⁵ Tamże, s. 47.

¹⁶ Stephen Jay Gould, *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History*, W.W. Norton i Co., New York, NY 1989, s. 291.

¹⁷ Tamże, s. 44.

¹⁸ Stephen Jay Gould, artykuł w *Natural History*, March 1993, s. 20; ten ostatni cytat za: Henry M. Morris, Foreword, w: Duane T. Gish, *Creation Scientists Answer Their Critics*, Institute for Creation Research, 1993, s. V [IV-VII].

¹⁹ Stephen Jay Gould, „Ewolucja życia na Ziemi”, *Świat Nauki*, Grudzień 1994, nr 12 (40), s. 61 [61-68].

²⁰ Tamże, s. 68.

bierając w środkach. Możemy wdychać za „szlachetniejszą” odpowiedź – ale żadna taka odpowiedź nie istnieje. Wyjaśnienie to, choć na pierwszy rzut oka kłopotliwe, jeśli nie straszne, ostatecznie niesie ze sobą uwolnienie i dodaje ducha²¹.

Podobne idee znaleźć można w książce Władysława J.H. Kunickiego-Goldfingera, której tytuł mówi, że człowiek z punktu widzenia teorii ewolucji jest bytem „znikąd donikąd”. Jak to się ma do twierdzeń chrześcijaństwa, że Bóg znał imiona zbawionych jeszcze „przed założeniem świata” (nie jesteśmy znikąd) i że „w domu Ojca jest mieszkań wiele” (nie podążamy donikąd)? Przyroda będąca „stwórcą” człowieka jest ślepa, co jest wyraźnie niezgodne z jakimkolwiek świadomym i celowym działaniem rozumnego projektanta: „Rozwój ewolucyjny form żywych jest ślepy i nie przebiega wedle żadnego programu”²²; „Jego [Darwina] teoria doboru naturalnego, działającego przede wszystkim na znikome, sumujące się zmiany, zakłada przypadkowość ewolucji, będącej rezultatem przypadkowych licznych zdarzeń”²³; „Ewolucja nie ma żadnego programu. Jest ona ślepa, nawet jeśli możliwe jest wyśledzenie jakiegoś kierunku procesu ewolucyjnego. Kierunek ewolucji, jeśli istnieje, wynika bowiem nie z programu, lecz z sumowania losowych ograniczeń dotyczących realizacji każdego kolejnego ewolucyjnego etapu”²⁴; „Ewolucja jest owocem przypadkowych dziedzicznych, znikomych co do natężenia zmian oraz naturalnej selekcji w sposób naturalny i też przypadkowy ustalającej pewne prawdopodobieństwo doskonalenia wciąż nowych form. Proces ten jest z konieczności bardzo powolny, będąc kumulacją przypadkowych zmian, jakie niekiedy – także przez przypadek – mogą się okazywać korzystne”²⁵; „Ssaki, których przedstawicielem nas najbardziej interesującym jest człowiek, pojawiły się jako wynik serii przypadków bardzo późno w ewolucji. Nic nie przemawia za tym, by była jakakolwiek konieczność ich pojawienia się. Gdyby seria przypadków prowadząca do ich powstania, nie zdarzyła się, pewno nie byłoby ich na Ziemi”²⁶; „Los zdarzył, że Wszechświat ma takie, a nie inne właściwości (...). Losowi też zawdzięczamy, że na tej planecie od blisko 4 miliardów lat panują warunki umożliwiające powstanie i ewolucję życia”²⁷.

²¹ Cyt. za: Ravi Zacharias, *Can Man Live Without God*, Word Pub., Dallas 1994, s. 31.

²² Władysław J.H. Kunicki-Goldfinger, *Znikąd donikąd*, Biblioteka Myśli Współczesnej, PIW, Warszawa 1993, s. 50.

²³ Tamże, s. 63.

²⁴ Tamże, s. 85-86.

²⁵ Tamże, s. 187.

²⁶ Tamże, s. 202.

²⁷ Tamże, s. 203.

Jacques Monod: „Tylko przypadek leży u źródła każdej zmiany wszystkich istot żyjących w biosferze. Czysty przypadek, zupełnie wolny, lecz ślepy”²⁸. „Zimna i surowa, nie proponująca żadnego wyjaśnienia, ale narzucająca ascetyczne wyrzeczenie się wszelkiej innej duchowej strawy, idea ta nie usunęła trwogi, ale pogorszyła sytuację. Za jednym posunięciem chciała usunąć tradycję stu tysięcy lat, która wtopiła się w ludzką naturę. Stanowiła koniec dla starożytnego animistycznego przymierza między człowiekiem i przyrodą, nie pozostawiając niczego na miejscu tego cennego związku, jak tylko trwożliwe poszukiwanie w zamrożonym wszechświecie samotności. Bez żadnego poparcia, jedynie z pewną purytańską arogancją, jak taka idea mogła zdobyć akceptację? Nie zdobyła jej w przeszłości, ani obecnie. Wymusiła ona jednak uznanie; ale tylko z powodu swoich kolosalnych osiągnięć. (...) jak początkowy »wybór« w biologicznej ewolucji gatunku może być wiążący na całą jego przyszłość, tak wybór praktyki naukowej, nieświadomy wybór na początku, uruchomił ewolucję kultury na jednokierunkowej drodze; na trasie, którą dziewiętnastowieczny scjentyzm uważał za prowadzącą wzwyż do empirejskiego szczytu dla rodzaju ludzkiego, podczas gdy my widzimy przed sobą otwierającą się otchłań ciemności”²⁹.

William B. Provine (profesor biologii na Cornell University): „Kiedy Darwin wydedukował teorię doboru naturalnego do wyjaśnienia adaptacji, w których poprzednio widział dzieło rąk Bożych, to wiedział, że popełnia kulturowe morderstwo. Od razu zrozumiał, że jeśli dobór naturalny wyjaśnił adaptacje i ewolucja przez dziedziczenie jest prawdziwa, to argument z projektu jest martwy i wszystko, co się z nim wiąże, mianowicie istnienie osobowego Boga, wolna wola, życie po śmierci, niezmiennie prawa moralne i ostateczny sens życia. Bezpośrednie reakcje na książkę Darwina *O powstawaniu gatunków* ujawniają, oprócz przychylnych odpowiedzi od względnie niewielu uczonych, zrozumiały lęk i odrazę, które nigdy nie znikły w zachodniej kulturze”³⁰. „Jeśli naprawdę akceptujesz ewolucję poprzez dobór naturalny, mówi Provine, wkrótce zetkniesz się twarzą w twarz ze zbiorem implikacji, które podminowują fundamentalne założenia zachodniej cywilizacji:

- Nie istnieją bogowie ani siły celowe w przyrodzie.
- Nie istnieją wewnętrzne moralne lub etyczne prawa, kierujące ludzkim społeczeństwem.
- Ludzkie istoty są złożonymi maszynami, które stają się istotami etycznymi poprzez dziedziczenie i wpływy środowiska, przy czym środowisko odgrywa nieco mniejszą rolę, niż to się powszechnie przypuszcza.

²⁸ Jacques Monod, *Chance and Necessity*, Cillins, London 1972, s. 110 (cyt. za: Michael Denton, *Evolution: A Theory in Crisis*, Adler and Adler, Bethesda, Maryland 1986, s. 43).

²⁹ Monod, *Chance...*, s. 170.

³⁰ Cyt. za: John Marks Templeton (ed.), *Evidence of purpose: Scientists Discover the Creator*, Continuum, New York 1994, s. 30.

- Nie istnieje wolna wola w tradycyjnym sensie zdolności do dokonywania nieprzewidywalnych wyborów.
 - Kiedy umieramy, to umieramy – ostatecznie, całkowicie i na zawsze³¹
- Zdaniem Provine'a nowoczesna nauka prowadzi bezpośrednio do ateizmu³².

Douglas Futuyma: „Niektórzy wzdrażliwiają się przed wnioskiem, że gatunek ludzki nie został zaprojektowany, nie ma żadnego celu i jest wytworem jedynie mechanicznych mechanizmów – ale to właśnie wydaje się być przesłaniem ewolucjonizmu”³³.

Złudna jest nadzieja niektórych teistycznych ewolucjonistów, że proces ewolucji można jakoś wiązać z ideą kierowania go przez jakąś istotę nadprzyrodzoną³⁴. Koryfeusze ewolucjonizmu na pewno nie mówią o takiej ewolucji. „Należy wyrzucić z nauki kosmiczną teleologię. (...) Nie myślę, by istniał choć jeden współczesny uczyony, który by nadal w nią wierzył”³⁵. John Maddox, redaktor „Nature”, wyraźnie nadzieje te rozwiewa: „Nauka jako swoją ogólną hipotezę roboczą przyjmuje, iż wszelkie układy (w fizyce i biologii) zawierają składniki i siły swojej własnej ewolucji”³⁶. Istotnym znaczeniem używanego przez uczonych słowa „ewolucja” jest to, że jest to proces nieukierunkowany, pozbawiony celu³⁷. Skoro spontaniczne powstanie życia jest mało prawdopodobne, i skoro Bóg nie działa w przyrodzie, to może dlatego A.R. Peacocke „argumentował (...), iż Bóg mógł (...) stworzyć nieskończenie wiele wszechświatów, ufając, że przynajmniej niektóre (...) będą zawierały życie tylko przez przypadek?”³⁸

Naturalizm jako element kryterium demarkacji?

Niektórzy ewolucjoniści próbują włączyć postulat naturalizmu metodologicznego do samej definicji nauki, by zakazać wprowadzenia wyjaśnień nienatu-

³¹ George Liles, „The Faith of an Atheist”, MD magazine, March 1994, s. 60.

³² „Zastanówmy się nad następującą fantazją: Narodowa Akademia Nauk publikuje swoje stanowisko w sprawie nauki i religii stwierdzające, że nowoczesna nauka prowadzi bezpośrednio do ateizmu. Co by się stało z jej funduszami?” (cyt. za: Philip E. Johnson, *Reason in the Balance*, Inter Varsity Press, Downers Grove, ILL. 1995, s. 189).

³³ Douglas Futuyma, *Science on Trial: The Case for Evolution*, Pantheon Books, New York 1983, s. 12-13.

³⁴ Patrz. np. wypowiedź Kloskowskiego (*Między...*, s. 114).

³⁵ Ernst Mayr, *Ideological Resistance*, s. 131 (cyt. za: Templeton (ed.), *Evidence...*, s. 26).

³⁶ John Maddox, „Defending science against anti-science”, *Nature*, March 17, 1994, vol. 368, s. 185.

³⁷ Por. Philip E. Johnson, „Reguły rozumowania darwinizmu”, *Na Początku...* 1995, nr 8, s. 177 [170-189].

³⁸ John Leslie, *Universes*, Routledge and Kegan Paul, London and New York 1989, s. 181 (cyt. za: Duncan MacIntosh, „Could God Have Made the Big Bang? (On Theistic Counterfactuals)”, *Dialogue* 1994, vol. 33, s. 16-17 [3-20]).

ralistycznych. Pozwala to wyeliminować kreacjonizm jeszcze przed jego empirycznym sprawdzeniem. Kreacjonizm byłby nienaukowy na mocy definicji. Podejście to przyjmuje Niles Eldredge: „Jeśli istnieje jedna reguła, jedno kryterium, czyniące jakąś ideę naukową, to jest nim to, że *należy* odwoływać się do naturalistycznych wyjaśnień zjawisk i wyjaśnienia te muszą być testowalne jedynie w oparciu o nasze pięć zmysłów”³⁹. „(...) uczeni są ograniczeni do formułowania *wszystkich* swoich twierdzeń w terminach «naturalistycznych», po to po prostu, by móc je wówczas testować”⁴⁰. „Jest to po prostu sprawa definicji – czym nauka jest i czym nie jest. Na mocy samej definicji naukowej kreacjonizm nie może być nauką”⁴¹.

Jednak jest to zbyt łatwy sposób na rozstrzygnięcie sporu kreacjonizm-ewolucjonizm. Naturalizm jest jedną z wielu filozofii poszukiwania prawdy, ale nie jest kryterium naukowości. Istnieją bowiem nauki, które dopuszczają wyjaśnienia nienaturalistyczne. Archeologowie wykopując z piasków pustynnych dziwne przedmioty mogą, ale nie muszą, przypisać ich powstanie czynnikom przyrodniczym. Procesy naturalne mogą stworzyć bardzo dziwne przedmioty (np. kamienne artefakty), ale archeologowie przynajmniej czasami są w stanie stwierdzić, że znalezione przez nich przedmioty są dziełem inteligentnych istot. Co więcej, badając wytwory tych istot, można się starać zrozumieć ich kulturę.

Czy nauki przyrodnicze mogą mieć nienaturalistyczny charakter?

Archeologia jest nauką historyczną i jej przedmiotem są wytwory ludzkiej działalności. Z definicji ma charakter nienaturalistyczny. Czy podobny charakter może mieć biologia albo fizyka?

Zastanówmy się nad przypadkiem, w którym jakiś uczyony przedstawia swoje dane empiryczne i konkluduje, że są one wytworem inteligentnego projektanta, który ukształtował je w ukryciu, przez nikogo nie widziany, i który specjalnie, z jakimś zamiarem je tu umieścił. Czy biologia może również mówić o twórcy lub stwórcy?

Na to pytanie negatywnie odpowiedział Ronald Pine, wypowiadając się w sporze ewolucjonizm-kreacjonizm: „Tak więc każde stwierdzenie dotyczące istnienia, nieistnienia czy natury stwórcy lub stwórców *nie jest nauką na mocy definicji i nie ma dlań miejsca w naukowej dyskusji czy w nauczaniu naukowym*”⁴². Intencje Pine’a są jasne, ale jego twierdzenie jest zbyt szerokie – możemy na przykład wydedukować istnienie twórcy oszustwa z Piltdown.

³⁹ Niles Eldredge, *The Monkey Business: A Scientist Looks at Creationism*, Washington Square Press, New York 1982, s. 82.

⁴⁰ Tamże, s. 87.

⁴¹ Tamże, s. 88.

⁴² Ronald H. Pine, „But Some of Them Are Scientists, Aren't They?”, *Creation/Evolution* 1984, No. 14, s. 10 [6-18].

W latach 1908-1912 w okolicy Piltdown, w Anglii, znaleziono kilka kości czaszki i żuchwy. Żuchwa miała małpie cechy, ale płaskie starcie powierzchni żującej zębów trzonowych jest nie spotykane u małp. Zrekonstruowana z dziewięciu odłamków puszcza mózgową, w której mieścił się mózg o objętości 1070 cm³, świadczyła o podobieństwie do czaszki *Homo sapiens*, chociaż można było zaobserwować także cechy małpie. Istniał problem, czy czaszka i żuchwa należały do jednej istoty. Na nieszczęście brakowało dwóch części żuchwy, które mogły określić jej małpi bądź ludzki charakter (części podbródka i wyrostków przyczepu mięśni gałęzi wznoszącej).

Oszustwo zostało wykryte w latach 1950-tych. Kości zakopane pod ziemią łatwo wchłaniają fluor z ziemi. Test chemiczny wykazał, że kości Człowieka z Piltdown posiadały tylko śladowe ilości fluoru dowodząc, że ich wiek nie przekracza 50 tysięcy lat. Po drugie, podejrzana była powierzchnia zębów (zarysowania od pilnika, brak szkliwa na odcinkach styków zębów między sobą, pod ciemną warstwą znajdowała się biała tkanka). Po trzecie wreszcie, kości były zabarwione farbą zawierającą sole metalu (dwuchromian potasu), zaś kieł był pomalowany na kolor ciemnobrązowy przy użyciu brązu Van Dycka z pewnymi domieszkami. Okazało się, że Człowiek z Piltdown został sfabrykowany z ludzkiej czaszki, pochodzącej od średniowiecznego Anglika, a żuchwa od współczesnego orangutana. Przy bliższych oględzinach odkryto znacznie więcej śladów fałszerzkiej pracy twórcy (lub twórców) Człowieka z Piltdown. Wszystkie one mówią wiele na temat wiedzy oszusta o skamieniałościach i na temat jego umiejętności w dokonywaniu fałszerstwa, chociaż do dziś nie wiadomo, kto nim był⁴³.

Innym przykładem, w którym uczeni nie mają wątpliwości, że potrafią rozpoznać dzieło rozumnego twórcy, jest SETI (*Search for Extra-Terrestrial Intelligence*). Jest to program, mający odkryć oznaki inteligentnego życia w Galaktyce. W przedsięwzięciu tym używa się radioteleskopów do przesłuchiwania tysięcy kanałów częstotliwości radiowych z przestrzeni kosmicznej. Sygnały te mogą dostarczyć świadectwa o życiu pozaziemskim. Oczywiście, w praktyce mogą występować trudności z rozróżnieniem przesłania inteligentnego od przypadkowego szumu kosmicznego. Kiedy odkryto dobrze dziś znane źródło radiowe CTA102, ogłoszono, że ma ono nienaturalistyczny charakter, że jest tworem jakiejś pozaziemskiej inteligencji. Później, kiedy zauważono wiele takich źródeł, ideę tę porzucono. Podobnie było z odkryciem pulsarów. Takie przypadki spowodowały, że zwolennicy SETI stali się ostrożniejsi⁴⁴. Są jednak pewni, że w razie

⁴³ Por. Witalij Łariczew, *W poszukiwaniu przodków człowieka*, PIW, Warszawa 1986, s. 64-98, 211-241. Gould twierdzi, że oszustem był Pierre Teilhard de Chardin (por. Stephen Jay Gould, *Niewczesny pogrzeb Darwina*, PIW, Warszawa 1991, s. 246), a z opinią tą zgadza się Louis Leakey i Malcolm Bowden (por. Malcolm Bowden, *Ape-Men: Fact or Fallacy*, Sovereign Publications, Bromley, Kent 1977, s. 3-43).

⁴⁴ Carl Sagan (ed.), *Communication with Extraterrestrial Intelligence*, MIT Press, Cambridge 1973, s. 143, 150-151.

potrzeby nie zawiodą: „Nielatwo *a priori* stwierdzić, jak rozróżnić przesłania od czysto fizycznych zjawisk. Ale jeśli naprawdę pojawi się taki przypadek, to będziemy wiedzieli, jak odpowiedzieć na to wyzwanie: powinniśmy spróbować zrozumieć to przesłanie”⁴⁵. SETI jest uznane za przedsięwzięcie naukowe⁴⁶, zgodne z najlepszymi i najbardziej skutecznymi tradycjami i procedurami naukowymi⁴⁷ a aktywnie popierają je tak znani ewolucjoniści jak Carl Sagan, Francis Crick, Stephen Jay Gould, David Raup czy Edward O. Wilson⁴⁸. Funduszy dla SETI dostarczyły m.in. Narodowa Akademia Nauk, Narodowa Fundacja Naukowa oraz NASA⁴⁹.

Przykłady te pokazują, że nauki przyrodnicze mogą rozpoznawać dzieło (cechy, ślady) rozumnego twórcy. Nie chcę przez to powiedzieć, że wystarcza to do rehabilitacji naukowego kreacjonizmu. Kreacjoniści muszą przede wszystkim przedstawić, po czym odróżniają dzieło nadnaturalnego rozumnego twórcy od dzieła stworzonego przez prawa przyrody i przypadek. Na nich spoczywa *onus probandi*. Przy czym nie wystarczy tu tylko odwoływać się do tego, że współczesna nauka czegoś tam jeszcze naturalistycznie nie wyjaśniła (do czego, nawiasem mówiąc, skłonny byłby Antoni Hoffman⁵⁰). Kreacjoniści powinni nie tylko wykazać, że współczesna nauka czegoś nie wyjaśnia naturalistycznie, ale także że nie jest i nigdy nie będzie w stanie tego wyjaśnić.

Czy z ewolucjonizmem można połączyć filozofię teistyczną?

Teistyczni ewolucjoniści twierdzą, że procesowi ewolucyjnemu można nadać charakter teistyczny, że teorię ewolucji można skojarzyć z całkowicie odmienną filozofią, z nadnaturalizmem metafizycznym. Przynajmniej werbalnie da się to zrobić. Zdania „Bóg zsyła deszcz” i „siła przyciągania ziemi i kropelek deszczu powoduje ruch spadający tych kropelek” nie są sprzeczne. Jednak uznanie, że mechanizmy ewolucji są sposobem aktywności stwórczej Boga, wydaje się trudne do przyjęcia z kilku powodów. Po pierwsze, Bóg w tym ujęciu jawi się

⁴⁵ H. Freudenthal, „Excerpts from LINCOS: Design of a language for cosmic inter-course”, w: E. Regis, Jr. (ed.), *Extraterrestrials: Science and Alien Intelligence*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 220 [215-228].

⁴⁶ J.C. Tarter, „SETI Program” (list w *Science*, April 22, 1983, s. 359).

⁴⁷ F.D. Drake, „Will the real SETI please stand up?”, *Physics Today*, June 1982, s. 9.

⁴⁸ C. Sagan, „Extraterrestrial Intelligence: An International Petition”, *Science*, June 29, vol. 218, No. 4571, s. 426.

⁴⁹ Sagan (ed.), *Communication...*, s. X-XI.

⁵⁰ Hoffman, myląc naturalizm z racjonalnością, tak pisał: „Racjonalność oznacza w tym kontekście, że stosowane są reguły logiki i że nie wolno się odwoływać do przyczyn nadnaturalnych – przynajmniej dopóty, dopóki procesy naturalne zadawalająco wyjaśniają zjawiska przyrodnicze” (Antoni Hoffman, Wstęp, w: Dawkins, *Ślepy...*, s. 9 [5-10]).

jako gigantyczny oszust, gdyż „dba o to, by Jego interwencje zawsze przypominały działania, jakich można by się spodziewać po ewolucji wskutek doboru naturalnego”⁵¹. Po drugie, dołączanie do naturalistycznych wyjaśnień hipotezy o „tkwiącym” za nimi Bogu jest zbędne, skoro wszystko daje się wyjaśnić naturalistycznie (zastosowanie brzytwy Ockhama: Bóg w schemacie naturalistycznego teistycznego ewolucjonizmu jest bytem ponad konieczność). A jeśli nawet machnie się ręką na te trudności, to i tak teizm, jaki otrzymujemy, nie jest teizmem chrześcijańskim. Pełna naturalistyczna akceptacja rzeczywistości wydaje się być nie do pogodzenia z istotą wierzeń chrześcijańskich. Można od biedy wierzyć w Boga i naturalistycznie wyjaśniać pochodzenie życia, poszczególnych gatunków i człowieka, ale czy pozostając chrześcijaninem można wyjaśniać takie wydarzenia jak dziewicze poczęcie, rozmnożenie chleba, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i wiele innych opisanych w Nowym Testamencie? Nie ma jakościowej różnicy między wykluczeniem wyjaśnień naturalistycznych w zastosowaniu do wydarzeń opisanych w Nowym Testamencie, a wykluczeniem ich także w zastosowaniu do niektórych wydarzeń ze Starego Testamentu, zwłaszcza z pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Jest to tylko różnica ilościowa.

Jeśli za każde wydarzenie, jak chcą naturalistyczni teistyczni ewolucjoniści, odpowiada Bóg, to znika jakakolwiek autonomia świata, a pewne opisy w Nowym Testamencie świadczą o tej autonomii (np. Jezus uciszający morze). Nie ma też różnicy między zdarzeniami zwykłymi i cudami, bo wszystkie są cudami (po co więc Jezus czynił cuda, skoro każde wydarzenie jest cudem?). Bóg odpowiada też bezpośrednio za każde zło, za każdą tragedię, jakie się przydarzają milionom ludzi.

Ujęcie naturalistycznego ewolucjonizmu teistycznego jest wewnętrznie spójne, jeśli odrzuca przypadkowość procesów ewolucyjnych, jeśli przypadek, o którym mówi się w teorii ewolucji, jest tylko wynikiem nieznaności przez człowieka wszystkich niezliczonych przyczyn działających w tym procesie. Wadą zaś jest kwestionowanie podstawowego twierdzenia teorii ewolucji – tezy o istotnej roli przypadku w ewolucji. Jednak zwykle teistyczni ewolucjoniści, chcąc pozostać w zgodzie ze współczesnym stanem nauk przyrodniczych, zgadzają się, że przypadkowość procesów ewolucyjnych nie jest złudzeniem. Wówczas ich stanowisko staje się wewnętrznie sprzeczne – rozumne stwarzanie, jakim ma być

⁵¹ Dawkins, *Ślepy...*, s. 491. Podobne argumenty wysuwali także inni antykreacjoniści: „Dlaczego Bóg miałby stwarzać wzorzec, który wydaje się być wynikiem ewolucji?” (J. Cracraft, „Systematics, Comparative Biology, and the Case against Creationism”, w: Laurie R. Godfrey (ed.), *Scientists Confront Creationism*, W.W. Norton and Company, New York – London 1983, s. 174 [163-191]); „czy Stwórca próbuje oszukać nas, byśmy uwierzyli w ewolucję?” (Futuyma, *Science...*, s. 199); „Czy staliśmy się ofiarami Boskiego praktycznego żartu?” (Steven M. Stanley, *The New Evolutionary Timetable: Fossils, Genes, and the Origin of Species*, Basic Books. In., Publishers, New York 1981, s. 176).

ewolucja, nie może mieć charakteru przypadkowego, przypadek bowiem jest zaprzeczeniem rozumnego i skierowanego na cel świadomego działania Stwórcy.

Z tych racji i w świetle wypowiedzi wybitnych ewolucjonistów wydaje się wątpliwe, by teorię ewolucji łatwo można było „podłączyć” do całkowicie odmiennego światopoglądu. Takie ujęcie, jakie widzimy u teistycznych ewolucjonistów, wydaje się być reminiscencją poglądów pozytywistycznych czy pozytywizujących, według których filozofia jest czymś przynajmniej nieistotnym dla nauki. Pierwszy krok w kierunku rehabilitacji metafizyki uczynił Popper, uznając ją w latach 1930-tych nie tylko za sensowną, ale i za źródło heurystycznych pomysłów. W ciągu następnych kilkadziesiąt lat proces wiązania metafizyki z nauką się pogłębił i tacy filozofowie jak Imre Lakatos czy Thomas S. Kuhn uznają już metafizykę za element integralny samej nauki (modele ontologiczne i wartości w macierzy dyscypliny naukowej Kuhna i trwały rdzeń w koncepcji Lakatos). Jeśli najwybitniejsi ewolucjoniści uznają naturalizm metafizyczny za filozofię teorii ewolucji, to zabieg powiązania tej ostatniej z całkowicie odmiennym filozoficznym punktem widzenia prawdopodobnie nie jest tak prosty, jak się to wydaje teistycznym ewolucjonistom.

Podsumowanie

Mój cel był tu niewielki. Chodziło mi jedynie o to, że ewentualnych twierdzeń kreacjonistycznych nie można wykluczać tylko na tej podstawie, że mają nienaturalistyczny charakter. Naturalizm jest zasadną doktryną filozoficzną, doprowadził do wielu sukcesów w nauce, jest niewątpliwie składnikiem wielu teorii naukowych, ale narzucanie go całej nauce, czynienie z niego elementu kryterium demarkacji, jest niezasadne. To, co robią niektórzy ewolucjoniści, wykluczając kreacjonizm na podstawie metodologicznej, rugując wyjaśnienia nienaturalistyczne poza naukę, jest próbą zapewnienia sobie łatwego zwycięstwa bez walki. Chcę powiedzieć, że w tym przypadku zwycięstwo może się pojawić jedynie na podstawie argumentów empirycznych. Od metodologii, jak zauważył to Popper, nie należy oczekiwać głębokich twierdzeń. Metodologia umożliwia, co prawda, wstępną eliminację, ale sito, jakie proponuje, ma duże oczka: np. najpowszechniej przyjmowane kryterium demarkacji, kryterium empirycznej falsyfikowalności, „przepuszcza” jako naukowe takie twierdzenia jak „Księżyc jest zbudowany z sera szwajcarskiego”.

Z teoriami naukowymi stowarzyszone mogą być rozmaite koncepcje filozoficzne. Z teorią ewolucji, jak widzieliśmy z przytoczonych cytatów, naturalizm, z teoriami kreacjonistycznymi (jeśli takie istnieją lub jeśli takie zaistnieją) – teizm odrzucający naturalizm. Samych filozofii nie można, z definicji, bezpośrednio testować empirycznie. Można je natomiast krytycznie analizować (badać ich spójność, zdolność godzącą [*consilience*] czyli wiązanie oddalonych od siebie problemów i hipotez itd.), ale nie tylko w ten sposób.

J.O. Wisdom, a ostatnio także Michael Ruse, wskazali sposób pośredniego empirycznego testowania koncepcji filozoficznych. O wartości filozofii świadczy wartość teorii naukowych, z którymi te filozofie są stowarzyszone. Można falsyfikować tę filozofię (w terminologii Wisdoma „wkopaną ontologię”), falsyfikując odpowiednią teorię naukową (oczywiście, falsyfikacja taka, podobnie jak w nauce, nie jest konkluzywna)⁵².

Na sympozjum zatytułowanym „Nowy antyewolucjonizm”, zorganizowanym w 1993 roku przez Amerykańskie Stowarzyszenie na Rzecz Postępu Nauki, Michael Ruse przyznał, co następuje: „na pewnym bardzo podstawowym poziomie ewolucjonizm jako teoria naukowa angażuje się po stronie pewnego rodzaju naturalizmu, tego mianowicie, że bez względu na cokolwiek będziemy wykluczali cudzy i inne tego rodzaju rzeczy”. Warto zwrócić uwagę na słowa „bez względu na cokolwiek”. Zdaniem Ruse’a postawę taką należy utrzymywać, gdyż daje ona dobre wyniki. Jednak Ruse przyznał, że „ewolucjonizm jest pokrewny religii w tym, że podejmuje pewne aprioryczne czy metafizyczne założenia, których na pewnym poziomie nie można empirycznie udowodnić”. Ruse nie twierdził jednak, że ewolucjonizm jest religią. Wspomniane metafizyczne założenia nie są uzasadniane w izolacji, ale jako część całego systemu, „przy okazji” uzasadniania całości⁵³.

* * *

W dzisiejszej nauce kreacjoniści stanowią niewielką i pogardzaną grupkę, lokowaną na peryferiach nauki i często relegowaną poza jej granice. Nie ulega wątpliwości, że z tego punktu widzenia naturalizm (przynajmniej w wersji metodologicznej, ale także i metafizycznej) obecnie bezapelacyjnie góruje nad nienaturalistycznym teizmem, nad teizmem chrześcijańskim.

⁵² Według Wisdoma wewnątrz nauki istnieje przenikająca ją tzw. ontologia wkopana, nie posiadająca empirycznej treści, a mimo to mówiąca o świecie. Można ją odrzucić jedynie przez odrzucenie teorii i przyjęcie nowej teorii z odmienną ontologią wkopaną (por. J.O. Wisdom, „Scientific Theory: Empirical Content, Embedded Ontology, and *Weltanschauung*”, *Philosophy and Phenomenology Research* 1972, vol. 33, s. 62-77. Por. też K. Jodkowski, *Wspólnoty uczonych, paradygmaty i rewolucje naukowe*, „Realizm. Racjonalność. Relatywizm” t. 22, Wyd. UMCS, Lublin 1990, s. 531-532).

⁵³ Informacje i cytaty w tym akapicie podaję za dwoma źródłami kreacjonistycznymi: „Michael Ruse on the Nature of Evolutionary Theory”, *Bible-Science News* 1994, vol. 32, No. 1, s. 8 oraz „The Religious Nature of Evolution”, *Creation Ex Nihilo Technical Journal* 1994, vol. 8 (Part 1), s. 3-4.

Aldona Pobjewska

Biologia i filozofia Pojęcie „otaczającego świata istoty żywej” (die Umwelt) w koncepcji Jacoba von Uexküll

Nadrzędnym problemem mojego wykładu jest kwestia zwerbalizowana w tytule *Biologia i filozofia*. Ujmując precyzyjniej, chodzi mi o wskazanie podstawowych relacji, jakie zachodzą między biologią (ujmowaną jako dyscyplina naukowa) a epistemologią. Jest to zagadnienie niezmiernie istotne w czasach, kiedy mówi się o naturalizacji epistemologii, o konieczności argumentacji tez epistemologicznych od strony nauk biologicznych, czy wprost uznaje się, że „Biologia jest dziś nauką szczególną, gdyż stała się filozoficznym polem bitwy, na którym wykuwany jest paradygmat ludzkiego poznania”¹. Zaznaczę, iż zdając sobie sprawę z wagi i wieloaspektowości poruszanego problemu, nie ludzę się, że uda mi się go tu rozstrzygnąć lub choćby przedstawić w sposób wyczerpujący. Chcę tylko poddać pod dyskusję pewien projekt jego rozwiązania.

Zanim przejdę do sformułowania własnego stanowiska w tytułowej kwestii, zaprezentuję stosunki między tezami nauki i epistemologii w obrębie konkretnej koncepcji. Stąd bierze swoje źródło podtytuł mojego referatu: *Pojęcie „otaczającego świata istoty żywej” (die Umwelt) w koncepcji Jacoba Uexküll*. Wybór poglądów tego autora nie jest arbitralny, przesądziły o nim następujące względy. Po pierwsze, w przywołanej koncepcji wyraźnie ścierają się z sobą oba interesujące nas poziomy refleksji: nauka i epistemologia, autor świadomie chce je z sobą zestroić. Po drugie, zarówno tezy naukowe, jak i epistemologiczne, poglądów Uexküll interpretowane są odmiennie przez różnych badaczy, daje to podstawę do przesłedzenia charakteru zależności między tymi dwoma poziomami refleksji.

Jedną z przyczyn wielości wykładni koncepcji Uexküll są trudności związane z rekonstrukcją jej filozoficznych założeń, autor nie przedstawia ich bowiem systematycznie, lecz trzeba je eksplikować z jego rozproszonych wypowiedzi. Poniżej przedstawiam wyniki moich przemyśleń na ten temat.

I

¹ H. Skolimowski, „Problemy racjonalności w biologii”, w: *Literatura na świecie* 1991, nr 5, s. 219.

Zadanie, które stawia sobie Jacob von Uexküll (1864-1944), posiada niemal kopernikański wymiar. Otóż żywi on przekonanie, że biologii ostatniego przełomu wieków brakuje myśli przewodniej, która jednoczyłaby poszczególne jej dyscypliny, w związku z tym podejmuje próbę znalezienia takiej idei. Szukając nowego fundamentu biologii, Uexküll zwraca się w stronę epistemologicznej tezy Kanta „rzeczywistość jest zjawiskiem”. Według niej świat ukazywany przez naukę nie jest „obiektywnym faktem”, lecz ma status fenomenu, zawdzięczającego swoją strukturę podmiotowi. Przypomnijmy, oś tego stanowiska tworzy założenie o aktywności podmiotu w stosunku do przedmiotu, tzn. subiekt kreuje formę obiektu według własnych apriorycznych zasad. W rezultacie przedmiot istnieje tylko przez swoje odniesienie do podmiotu, ale również podmiot może zostać określony wyłącznie w relacji do przedmiotu. Zatem podmiot i przedmiot nie są odmiennymi, niezależnie od siebie egzystującymi kategoriami ontycznymi, lecz dwoma, nierozdzielenie z sobą związanymi, członami relacji.

Uexküll świadomie przyjmuje ową Kantowską konstrukcję i uważa, że idea: „rzeczywistość jest zjawiskiem”, czy innymi słowy, „przedmioty są zjawiskami” powinna tworzyć nie tylko podstawę przyrodoznawstwa, ale winna również kształtować biologię. Zwróćmy uwagę, iż Uexküll porusza tu dwa różne problemy, które sytuują się w odmiennych polach rozważań. Kwestia statusu poznawczego przyrodoznawstwa jest zagadnieniem epistemologii, natomiast postulat dotyczący *leitmotivu* nauk biologicznych należy do obszaru refleksji metateoretycznej biologii, czy inaczej, do metabiologii². Przedrostek „meta-” wskazuje, że powiada się coś o biologii jako nauce. W interesującym nas przypadku chodzi o reguły, które mogłyby organizować rozwój dyscyplin biologicznych. Kwestia ta, podobnie jak poruszony problem epistemologiczny, jest zewnętrzną względem samej biologii. O ile jednak epistemologia traktuje tę dyscyplinę jako jeden z działów przyrodoznawstwa, abstrahując od kształtu jej konkretnych teorii, to metodologia zapytuje o sytuację w jej obrębie.

Uexküll nie obstaje wiernie przy stanowisku Kanta. Odejście od koncepcji mistrza deklaruje *explicite*, gdy twierdzi, że wyniki badań Kanta należy rozszerzyć na gruncie biologii w dwóch kierunkach. Należy, po pierwsze, uwzględnić rolę naszego ciała, szczególnie organów zmysłów i centralnego układu nerwowego; po drugie, zgłębiać stosunki innych podmiotów (zwierząt) do przedmiotów. „Studiować podmioty, znaczy uprawiać biologię” – konstatuje Uexküll.

² Sz. W. Ślaga nazywa metabiologię filozofią biologii. Nie ma ona – jego zdaniem – charakteru dyscypliny przyrodniczej, jej przedmiot stanowią bowiem nauki biologiczne. Odróżnia ją to wyraźnie od biologii teoretycznej, refleksji przyrodniczej, która tworzy spójną teorię życia, konstruując modele teoretyczne wyjaśniające zjawiska na różnych poziomach rzeczywistości. (Por. Sz. W. Ślaga, *Życie – ewolucja*, w: M. Heller, M. Lubiański, Sz. W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, Warszawa 1992, s. 295-296).

Zauważmy, iż u podstaw refleksji Uexküll'a na temat nowej roli biologii, polegającej na „rozszerzaniu” myśli Kanta, iż „przedmioty są zjawiskami” (rzeczywistość ma charakter zjawiskowy), leży inna niż Kantowska koncepcja podmiotu. Podmiotem nie jest uczony, lecz istota żywa. Oznacza to, że Uexküll przeinterpretowuje koncepcję królewieckiego myśliciela, zanim zacznie ją „rozwijac” na gruncie biologii.

Jeżeli każda istota żywa jest podmiotem, natychmiast pojawia się pytanie o sens terminu „podmiot”. Według Uexküll'a bycie podmiotem przysługuje istotom żywym, ponieważ spozstrzegają i działają (*merken und wirken*)³. Zaznacza, że nie jest to wystarczający warunek podmiotowości. Można bowiem twierdzić, że maszyny spozstrzegają i działają, a mimo wszystko pozostają tylko obiektami, gdyż ich planowe funkcjonowanie jest heteronomiczne, tzn. zawdzięczają je swojemu, zewnętrznemu względem nich, konstruktorowi. Natomiast podmiot cechuje aktywność autonomiczna, odbiera on określone bodźce z zewnątrz i „odpowiada na nie w specyficzny dla siebie sposób”⁴.

Warunek możliwości zaistnienia suwerennej aktywności podmiotu stanowi jej istniejąca przed jakimkolwiek doświadczeniem, tj. aprioryczna, forma, nazwana przez Uexküll'a planem budowy (*der Bauplan*)⁵. „Plan budowy każdej istoty żywej wyraża się nie tylko w budowie jej ciała, lecz także w stosunkach jej ciała do otaczającego ją świata”⁶. Rozstrzyga on, co dana istota postrzega oraz jak działa, które elementy percepcji i aktywności są stałe, a które mogą ulec zmianie w toku jej życia. Plan budowy determinuje także materię wrażeń, tzn. subiektywne jakości wrażeń⁷. Ponieważ – według Uexküll'a – owe jakości, nazywane przez niego również znakami spozstrzeżeniowymi (*Merkzeichen*), stają się cechami spozstrzeżeniowymi przedmiotów (*Merkmale der Gegenstände*), zatem plan budowy określa liczbę, formę i materię przedmiotów świata. Jest ona dla każdego podmiotu jego własnym światem, bowiem przedmioty tego świata zostały skonstruowane z jakości owego podmiotu i tylko dla niego są przedmiotami. W świecie dżdżownicy znajdują się wyłącznie „dżdżownicze” przedmioty, w świecie ważki przedmioty „ważkowe”⁸.

³ J. v. Uexküll, G. Kirszat, *Umwelt und Innewelt der Tiere*, Berlin 1921, s. 4.

⁴ J. v. Uexküll, *Die Rolle des Subjekts in der Biologie*, w: T. v. Uexküll (Hersg.), *Kompositionslehre der Natur. Biologie als undogmatische Naturwissenschaft. Ausgewählte Schriften Jacob von Uexküll*, Frankfurt a.M. 1980, s. 346; J. v. Uexküll, *Der Sinn des Lebens*, München 1947, s. 68.

⁵ Uexküll odróżnia plan budowy (*Bauplan*), który decyduje o organizacji przestrzennej aktywności istot żywych od planu sprawności (*Leistungsplan, Funktionsplan* lub *Bildungsregel*), który określa reguły czasowego przebiegu tych procesów (J. v. Uexküll, *Umwelt...*, s. 10) Ponieważ plan sprawności jest zawsze podporządkowany planowi budowy, to w tekście dla uproszczenia używam wyłącznie pojęcia planu budowy.

⁶ J. v. Uexküll, *Umwelt...*, s. 4.

⁷ Tenże, *Theoretische Biologie*, Frankfurt a.M. 1973, s. 102.

⁸ Tenże, *Umwelt...*, s. 45.

Wokół każdej istoty żywej rozpościera się zatem właściwy jej świat wrażeń, odczuć (*Empfindungen*) i jakości (*Qualitäten*)⁹, zwany przez Uexküll'a światem zjawiskowym (*Erscheinungswelt*). Jest on dostępny wyłącznie od środka, tzn. od strony tworzącego go podmiotu, natomiast zakryty dla stojących na zewnątrz. Tyczy to również nas, ludzi; skazani jesteśmy – według Uexküll'a – na pozostanie we własnym świecie zjawiskowym¹⁰.

Konkludując, dla Uexküll'a podmiotem jest wyposażona w swoiste *a priori* (plan budowy) istota żywa. Istnienie tego planu przejawia się wyłącznie w suwerennym, specyficznym dla każdej istoty spostrzeganiu i działaniu (nie muszą one być świadome), których rezultatem jest świat zjawisk danego podmiotu.

Staje się widoczne, że „rozszerzenie” przez Uexküll'a Kantowskiej idei o zjawiskowym charakterze przedmiotów (rzeczywistości) powoduje zmianę sensu wszystkich związanych z tą ideą kategorii. Podmiotem nie jest uczony, lecz istota żywa. Nie jest ona podmiotem poznania, lecz działania, którego efektu nie stanowią przedmioty nauki, lecz wszelkie możliwe przedmioty, cała rzeczywistość. Kategoria *a priori* przestaje być formą poznania naukowego, a staje się strukturą każdej aktywności wszelkich istot żywych. Relacja podmiot-przedmiot zyskuje zatem charakter totalny. W tym wymiarze koncepcji Uexküll'a nie mamy do czynienia z założeniem Kantowskiej epistemologii: „rzeczywistość (przyrodoznawstwa A.P.) jest zjawiskiem subiektywnym”. Aksjomat Uexküll'a, mimo literalnej zbieżności z tezą Kanta, znaczy: „wszelka rzeczywistość jest zjawiskiem istot żywych” i on ma tworzyć ów poszukiwany fundament biologii.

W koncepcji Uexküll'a zostaje natomiast zachowany główny nerw pomysłu Kanta, mianowicie wizja podmiotowości i wynikające z niej konsekwencje: podmiot jest aktywny w stosunku do przedmiotu, tzn. kształtuje go według swojej apriorycznej formy, co przesądza o identyczności form podmiotowych i przedmiotowych, jak również o relacyjnym charakterze rzeczywistości oraz o niemożliwości poznania przedmiotu bez znajomości konstruującego go subiektywu i *vice versa*.

Pojawia się pytanie, jaki status w poglądach Uexküll'a posiada teza: „wszelka rzeczywistość jest zjawiskiem istot żywych”. Wiemy już, że ustala ona relacje w obrębie biologii, zatem z całą pewnością nie jest tezą naukową, lecz ponadnaukową lub – jak kto chce – metanaukową, ponieważ powstała – według deklaracji jej autora – przez rozszerzenie epistemologicznej tezy Kanta („rzeczywistość /przyrodoznawstwa/ jest zjawiskiem /uczonych/”), zbadam wzajemne odniesienie tych dwu tez. Wskazówką przy szukaniu rozwiązania powyższej kwestii jest metaforyczne sformułowanie przez Uexküll'a interesującej nas tezy. Przedstawia on rzeczywistość jako zbiór „mydlanych baniek” niedostępnych z zewnątrz światów poszczególnych podmiotów. Przywoływana wizja uświadamia jasno, że stwierdzenie: „wszelka rzeczywistość jest zjawiskiem istot żywych”, ze względu na hermetyczność poznawczą każdego subiektywnego świata, w tym również

⁹ J. v. Uexküll, *Umwelt...*, s. 218; tenże, *Theoretische...*, s. 96.

¹⁰ J. v. Uexküll, *Umwelt...*, s. 218-219; tenże, *Theoretische...*, s. 110.

ludzkiego, w żadnym razie nie może mieć statusu teoretycznego, lecz jest opcją metafizyczną. Jest też logicznie pierwotniejsze względem epistemologicznego założenia o fenomenalnym statusie nauki, które nie mówi nic o światach pozaludzkich podmiotów, lecz mieści się w ramach konsekwencji dyskutowanej tezy, określa bowiem jedno z uwarunkowań ludzkiej rzeczywistości. W powyższej interpretacji teza „cała rzeczywistość jest zjawiskiem istot żywych” uzyskuje status założenia podstawowego, posiadającego charakter zarazem ontologiczny: mówi o tym, co istnieje, i jaki status bytowy (tu – nieabsolutny) posiada to, co istnieje, jak i epistemologiczny: wyznacza, co możemy poznać, i jaki status ma poznanie naukowe (fenomenalny) oraz metabiologiczny: określa cele (i metody) biologii.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, wymienię jeszcze raz filozoficzne przesłanki koncepcji Uexkülla. *Primo*, nie ma żadnego obiektywnego świata, lecz istnieje wiele subiektywnych światów istot żywych, światy te są zamknięte dla obcych podmiotów. *Secundo*, poznajemy świat zjawiskowy, a nie obiektywnie istniejące przedmioty. *Tertio*, biologia bada podmioty.

Przejdźmy do rozważań o nauce. Metabiologiczna rola podstawowego założenia koncepcji Uexkülla: „cała rzeczywistość jest zjawiskiem istot żywych” polega na wyznaczeniu zadania nauce o życiu: biologia ma badać istoty żywe, czyli podmioty. Na gruncie poglądów omawianego autora zdaje się to być przedsięwzięciem poniekąd paradoksalnym, gdyż jego realizację uniemożliwiają dwie, znane nam już, bariery ustanowione przez samego Uexküllą. Jedna pochodzi ze strony badanego obiektu: spełniająca się w swoim subiektywnym świecie (*Erscheinungswelt*) podmiotowość zostaje zamknięta dla zewnętrznego obserwatora¹¹; następna ze strony poznającego subiekta: nauka ma zawsze charakter podmiotowy, czyli wszystko, o czym donosi, posiada piętno naukowej subiektywności.

Uexküll nie usiłuje pokonać tych przeszkód. Konstatuje, iż tak długo jak uprawiamy biologię, nie opuszczamy pozycji zewnętrznego obserwatora, który wyłącznie z jakości swojego własnego świata buduje analizowane rzeczywistości innych podmiotów¹². Stanowisko to określa definitywnie status nauki i zamyka możliwość jakichkolwiek złudzeń co do jej obiektywności. Obce nam światy stanowią tylko nieosiągalny cel badań nauki, która z subiektywnego materiału i według relatywnej struktury konstruuje teorie na zadany temat. Sytuację w nauce można przedstawić następująco: w bezpośrednim przeżywaniu świata, który jest zawsze światem zjawisk (*Erscheinungswelt*), jesteśmy obserwatorami pierwszego stopnia. W momencie, kiedy ten świat czynimy przedmiotem poznania naukowego, stajemy się obserwatorami drugiego stopnia¹³. Na aprioryczne struktury do-

¹¹ J. v. Uexküll, *Umwelt...*, s. 218.

¹² J. v. Uexküll, *Theoretische...*, s. 110; tenże, *Umwelt...*, s. 218.

¹³ Terminy „obserwator pierwszego i drugiego stopnia” zapożyczyłam od radykalnych konstruktywistów. Między ich koncepcją, a poglądami Uexküllą zachodzą liczne paralele, dostrzegane również przez twórców tej współczesnej teorii. (Por. P. Watzla-

znawania nakładają się bowiem struktury naukowości oraz samej nauki. Pierwsze są konsekwencją użycia w poznaniu ludzkiej władzy poznawczej, drugie mają różnorodne źródła, jednym z nich jest zastosowana metoda naukowa.

Podjmując realizację sformułowanego przez siebie zadania biologii: badania podmiotów, proponuje Uexküll metodologię, której kluczowym pojęciem jest „całość”. Czytamy u niego, że biologia wychodzi zawsze z „całości”¹⁴. Składają się na nią: istota żywa i tworzone przez nią przedmioty¹⁵, czyli w Uexküllowskiej terminologii tego poziomu refleksji – ‘otaczający świat istoty żywej’ (*die Umwelt*)¹⁶. Układ obu tych elementów nie jest dowolny, lecz – jak pisze Uexküll – „każda część przynależy do innej i nic nie pozostaje zostawione przypadkowi”¹⁷. Owa wzajemna przynależność części całości wyraża się w zachodzących między nimi relacjach, którymi są zachowania istot żywych. Zatem całość według koncepcji Uexkülla jest precyzyjnie zorganizowana, zarówno miejsce jej elementów, jak i ich własności są ściśle określone.

Podstawę organizacji tak rozumianej całości może stanowić, zdaniem omawianego autora, wyłącznie plan¹⁸. Jest on – jak pisze Uexküll – formą organizującą podmiot i jego kontakty ze światem zewnętrznym. „Tworzy on najpierw podmiot, a z nim jego otaczający świat”¹⁹. „Plan budowy stoi, organizując wszystko, ponad światem wewnętrznym i zewnętrznym istoty żywej”²⁰.

Wydaje się, że występujące w nauce pojęcie „planu” koncentruje Uexküll na bazie pochodzącej z epistemologii koncepcji aprioryczności, rozumianego jako forma podmiotowej aktywności istoty żywej, owego planu budowy. Plan w takim ujęciu utożsamiony zostaje ze strukturą całości: określa granice całości wyznaczając jej części (podmiot, tj. istotę żywą i przedmiot, tj. otaczający świat tej ży-

wick (Hersg.), *Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus*, München 1981; S.J. Schmidt (Hersg.), *Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt 1987.

¹⁴ J. v. Uexküll, *Umwelt...*, s. 48.

¹⁵ Zauważmy, że Uexküll odmiennie, niż myśliciele pierwszej (Driesch, Köhler) i drugiej (Bertalanffy) generacji badaczy zajmującej się pojęciem całości systemowej, określa jej granice. Całością nie jest według niego komórka, narząd, czy organizm, które pozostają w jakiś związkach ze swoim otoczeniem, ale ono samo nie wchodzi w zakres całości; nie są nią również obiekty przyrody nieożywionej (Köhler). Całością jest – według Uexkülla – istota żywa wraz z jej otaczającym światem.

Natomiast wielokrotne podkreślenie przez Uexkülla, że pojęcie „otaczającego świata istoty żywej” wchodzi wyłącznie w zakres nauki, przemawia jednoznacznie za metodologicznym, nie zaś ontologicznym statusem koncepcji całości.

¹⁶ J. v. Uexküll, *Theoretische...*, s. 96.

¹⁷ Tamże, s. 151.

¹⁸ J. v. Uexküll, *Biologie...*, s. 127-128.

¹⁹ Tamże, s. 124.

²⁰ J. v. Uexküll, *Umwelt...*, s. 5.

wej istoty), również wiąże owe części w całość²¹, determinując relacje między nimi (plan budowy określa zachowania istot żywych²², które zawsze są skierowane na aspekty ich otaczającego świata)²³.

Zrekonstruowana powyżej Uexküllowska kategoria apriorycznego planu budowy, który jest formą organizującą całość, pozwala wyjaśnić, dlaczego chcąc badać podmiot: istotę żywą, tworzy Uexküll naukę o otaczającym świecie istot żywych (*Umweltlehre*), której bezpośrednim przedmiotem analizy są zachowania tych istot²⁴. (Uexküll sporadycznie nazywa tę nową naukę biologią eksperymentalną²⁵, specjalną²⁶, mechaniczną²⁷).

Fundamentami teoretycznymi nauki o otaczającym świecie są – jak sądzę – dwa pomysły. Przede wszystkim ujęcie istoty żywej jako podmiotu, co jest równoznaczne z przepisywaniem jej swoistej, apriorycznej formy aktywności; ponadto zinterpretowanie owego *a priori* na gruncie metodologii jako struktury całości systemowej, tj. jako planu. Badanie podmiotu jest więc tożsame z badaniem jego planu budowy. Nie powinno zatem budzić żadnych kontrowersji, gdy Uexküll obok konstatacji, że zadaniem biologii jest badanie podmiotów²⁸, stwierdza: „Samo badanie planu budowy (podkreślenie A.P.) może dać zdrową podstawę biologii”²⁹, „...ogólne zadanie biologii (polega) na analizie planu a nie treści procesów życiowych”³⁰, i gdzie indziej: „...biologia wychodząc zawsze z całości bada związki zachodzące między częściami”³¹. Przypomnę, badanie planów budowy

²¹ J. v. Uexküll, *Umwelt...*, s. 20.

²² J. v. Uexküll, G. Kirszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Hamburg 1956, 89 i n.

²³ J. v. Uexküll, *Theoretische...*, s. 157.

²⁴ W swojej praktyce naukowej Uexküll zawęża zakres tej dyscypliny do analizy królestwa zwierząt, co – jak pokazuję gdzie indziej (patrz A. Pobjewska, „Die Subjektlehre Jacob von Uexkülls”, *Sudhoffs Archiv* 1993, nr 1) – jest tylko ograniczeniem metodycznym, a nie istotowym.

²⁵ J. v. Uexküll, „Psychologie und Biologie in ihrer Stellung zur Tierseele”, (1902), [w:] T. v. Uexküll (Hersg.), *Kompositionslehre der Natur. Biologie als undogmatische Naturwissenschaft. Ausgewählte Schriften Jacob von Uexküll*, Frankfurt a.M. 1980, s. 121.

²⁶ J. v. Uexküll, *Umwelt...*, s. 47.

²⁷ Tamże, s. 45.

²⁸ J. v. Uexküll, „Biologie oder Physiologie”, [w:] T. v. Uexküll (Hersg.), *Kompositionslehre der Natur. Biologie als undogmatische Naturwissenschaft. Ausgewählte Schriften Jacob von Uexküll*, Frankfurt a.M. 1980.

²⁹ J. v. Uexküll, *Umwelt...*, s. 5; tenże, *Die Lebenslehre*. Potsdam 1930, s. 9.

³⁰ J. v. Uexküll, *Leitfaden in das Studium der experimentellen Biologie der Wassertiere*, Wiesbaden 1905, s. 41.

³¹ J. v. Uexküll, *Umwelt...*, s. 48.

istot żywych zakłada traktowanie ich jako funkcjonalnych jedności, tzn. struktura anatomiczna i sprawności istot żywych muszą być badane jednocześnie³².

Plan budowy, stanowiący o podmiotowości istot żywych, ujawnia się – jak zostało powiedziane – wyłącznie w ich aktywności i obiektywizuje się w postaci swoistego im świata przedmiotów. Idea apriorycznego planu budowy zakreśla więc całość, na którą składają się: organizm, jego spostrzeganie i działanie oraz ich przedmioty. Z tej całości bezpośrednio dostępne percepcji uczzonego są wyłącznie organizm istoty żywej i jej zachowanie. Natomiast aprioryczny plan, spostrzeganie oraz subiektywne przedmioty spostrzegania i przedmioty działania rozpatrywanego podmiotu pozostają nieobserwowalne. Jak wiemy, tak podmiot, jak i przedmiot nie istnieją samodzielnie, lecz tylko w odniesieniu do siebie. Uczony bada owo ich odniesienie, tj. zachowania istot żywych w ich nakierowaniu na zewnętrzny świat i z tego wnioskuje o przedmiotach specyficznych dla danego podmiotu. Odkrywając formę przedmiotowego świata istoty żywej, badacz ujawnia zarazem jej aprioryczny plan, ponieważ są one tożsame na mocy zasady o udzielaniu przedmiotowi formy przez podmiot.

Z przedstawionych powyżej względów nauka, której zadanie polega na dotarciu do podmiotowości istoty żywej, jest nauką o jej otaczającym świecie. Ów świat stanowi przedmiot zadany (formalny) tej dyscypliny, natomiast bezpośrednim (empirycznym) przedmiotem jej badań są zachowania tych istot.

Powstaje kwestia, kiedy mamy do czynienia z otaczającym światem danego indywiduum? Oto widzimy kilka różnych zwierząt i obiekty wokół nich, nie jest to jednak ich otaczający świat, lecz okolica (*Umgebung*). Oglądany przez nas obiekt może być bowiem dla różnych zwierząt odmiennym przedmiotem, o ile posiadają one inne plany budowy (*Bauplan*), według których kształtują swoje rzeczy. Przedmioty otaczającego świata określonego podmiotu poznajemy tylko wtedy, gdy odkrywamy jego plan budowy. Należy podkreślić, że Uexküll nie utożsamia otaczającego świata istoty żywej (*Umwelt*) z jej światem zjawiskowym (*Erscheinungswelt*). Ten pierwszy jest tylko modelem drugiego, środkiem nauki, konstruowanym przez badacza w celu przedstawienia relacji istoty żywej z rzeczywistością.

Koncepcja otaczającego świata istoty żywej jest modelem teoretycznym, który – według postulatu Uexkülla – każdy biolog powinien zachować w pamięci, aby nigdy nie zapomnieć o jedności zwierzęcia z jego przedmiotami³³. Idea „otaczającego świata” ma zatem organizować badania biologiczne na poziomie empi-

³² J. v. Uexküll, *Umwelt...*, s. 3, 5; Kirszat podkreśla, że nauka o otaczającym świecie istoty żywej (*Umweltlehre*) Jacoba von Uexkülla proponuje najszersze z dotychczasowych ujęcie zwierzęcia oraz jego funkcji i przedstawia je w ramach całościowego obrazu zdarzeń biologicznych. (G. Kirszat, „Biologie und Umweltlehre”, w: J. v. Uexküll, G. Kirszat: *Striefzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Hamburg 1956, s. 163-196).

³³ J. v. Uexküll, *Umwelt...*, s. 45.

rycznym, choć sama należy – jak miemam – do poziomu metodologicznego (koncepcja całości), który inspirowany jest poglądami filozoficznymi Uexküll'a (idea podmiotowego *a priori*). Konstruuje on nowy podmiot badań, którym nie jest zwierzę, „kończące” się na swojej skórze, lecz całość utworzona przez istotę żywą, jej specyficzne zachowania i tylko jej właściwe przedmioty tych działań, tj. jej otaczający świat.

Dla nauki o otaczającym świecie istot żywych jest charakterystyczne, że w odróżnieniu od ówczesnych studiów nad zachowaniami nie zatrzymuje się ona na obiektywnie uchwytej aktywności zwierzęcia (która stanowi jej empiryczny przedmiot badań), lecz traktuje ją wyłącznie jako środek, pozwalający zbliżyć się do poznania podmiotu, tj. istoty żywej wyposażonej w swoiste *a priori*. W taki sposób ujęty przedmiot badań nie mieści się w żadnym z dychotomicznie wyznaczonych przez Dilthey'a fakultetów. Dzieje się tak, ponieważ skonstruowany przez Uexküll'a przedmiot badań posiada strukturę odmienną od dotychczasowych obiektów nauki: nie uwzględnia kardynalnej różnicy między zwierzęciem a człowiekiem, jak również między ciałem a duszą, nie zawiera się zatem ani w zakresie cielesności i świata animalnego, które wyjaśnia przyrodoznawstwo, ani w obrębie ducha i świata swoistego człowiekowi, rozumianych przez humanistykę.

Dokonanie Uexküll'a polega na tym, że wychodząc z Kantowskiej epistemologii uaktywniającej podmiot (uczonego) i znoszącej jego ontyczną antytetyczność z przedmiotem, konstruuje nowy przedmiot nauki. Pozwala on inaczej niż dotychczas badać zwierzę i człowieka, przez co inicjuje powstanie nowych dyscyplin naukowych, na przykład etologii, medycyny ekologicznej i psychosomatycznej.

Kategoria otaczającego świata istoty żywej stanowi przedmiot zagorzałych dyskusji w obrębie dwudziestowiecznej nauki i filozofii. We wszystkich debatach Uexküllowski „otaczający świat istoty żywej” interpretowany jest jako określony „wycinek, tzw. realnego świata”. Wykładnia ta opiera się na założeniach ontologicznego i teoriopoznawczego realizmu. Pierwszy zakłada egzystencję suwerennego, niezależnego od podmiotu świata i jego obiektywne ustrukturowanie, drugi – możliwość adekwatnego (prawdziwego) poznania tego świata. Jednak gdy uświadomimy sobie filozoficzne przesłanki przyjmowane przez Uexküll'a okazuje się, że nie mają one nic wspólnego z żadnym z tych realizmów. Uexküll nie przyjmuje nawet tzw. „minimalnego realizmu”, czyli ontologicznego założenia o istnieniu obiektywnego, autonomicznego świata, leżącego u podstaw podmiotowych światów zjawiskowych. Jeżeli w kontekście „otaczającego świata istoty żywej” można mówić o wycinku, to wyłącznie o wycinku świata badacza, który ze swoich jakości konstruuje otaczający świat badanego zwierzęcia. Obiektywistyczna interpretacja kategorii „otaczającego świata” stoi w wyraźnej sprzeczności z założeniami filozoficznymi Uexküll'a i z tego powodu jawi się jako błędna.

II

Przeprowadzone w części pierwszej rozważania posłużą mi jako materiał do ilustracji mojego stanowiska w kwestii relacji między nauką a epistemologią. Otóż myślę, że w tworzeniu oraz uprawomocnieniu (w kontekście odkrycia i uzasadnienia) zarówno nauki, jak i filozofii, zawarty jest element podmiotowej opcji. Nie ma zatem ani absolutnego fundamentu, ani ostatecznego uprawomocnienia wiedzy na żadnym z tych poziomów. Implikuje to swego rodzaju wzajemną niezależność refleksji epistemicznej i epistemologicznej. Błędem byłoby jednak twierdzić, że nie zachodzą związki między nimi. Tezy każdego z tych poziomów oddziałują na kształt tez przyjmowanych na drugim poziomie, mimo to można mówić o określonej autonomii owych poziomów, ponieważ nie da się przewidzieć treściowych konsekwencji ich wzajemnego wpływu. Zależności między nauką a epistemologią przedstawiają się odmiennie w porządku synchronicznym i genetycznym.

Związki genetyczne między tezami nauki i epistemologii nie są wynikiem, rozszerzaniem, „czystym przenoszeniem” tez na inny grunt, lecz mają wyłącznie charakter inspiracji (również wtedy, gdy twórcy danych koncepcji twierdzą inaczej). Sytuacja przedstawia się tak niezależnie od kierunku owej inspiracji – czy przebiega ona od strony epistemologii, czy nauki. W obu przypadkach „przeniesiona” teza traci na nowym gruncie swój pierwotny sens. Prześledziliśmy ten fenomen dokładnie w przypadku epistemologicznej tezy Kanta o wyposażeniu podmiotu poznania w wiedzę aprioryczną. Kategorie *a priori*, podmiotu i przedmiotu używane w obszarze epistemologii, ontologii, metodologii, czy biologii znaczą zupełnie co innego. Przy przejściu z filozofii na grunt nauk (i odwrotnie) dokonuje się „przeskoku nad przepaścią”, który powoduje zmianę statusu i sensu danej tezy. Co nie przesądza o sukcesie heurystycznym przeniesionej tezy lub jego braku. Powtórzę, związki między tezami filozoficznymi i naukowymi w perspektywie genetycznej mają charakter wzajemnej inspiracji³⁴, a nie wynikania. Jest to jednym z powodów, po pierwsze, że nie następuje zatarcie różnicy między nauką a epistemologią ani w wyniku wysiłków unaukowania teorii poznania, ani ufilozoficznienia nauki (biologii); po drugie, że w porządku diachronicznym nie dochodzi do stałej nadrzędności żadnej ze sfer, ponieważ inspiracje są obustronne.

Do określenia specyfiki powstania zarówno nauki, jak i epistemologii adekwatne wydaje się być odwołanie do sformułowania, że przy tworzeniu nowych

³⁴ Ma to miejsce również w przypadku zabiegów Kanta, który próbuje zasadę aktywności podmiotu używaną w przyrodoznawstwie zastosować w metafizyce. Przeniesienie to nie nosi znamion wynikania, lecz jest właśnie inspiracją. Kant przyjmuje tę metodę wyłącznie – jak sam pisze – „dla próby” i „o ile na to pozwala podobieństwo ich (przyrodoznawstwa i metafizyki), jako poznać rozumowych”. (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B XVI).

koncepcji „jesteśmy prawie wolni”³⁵. Oznacza to, iż żadna istniejąca już teoria czy jakakolwiek obserwacja empiryczna nie wymusza na nas rozstrzygnięć jednoznacznie przewidywalnych w swojej treści. W każdym akcie przyjęcia nowych rozwiązań istnieje element wyboru, opcji, decyzji, którego często nie możemy wskazać, nawet wówczas, gdy sobie uświadamiamy, że ma on miejsce. Nasza wolność nie jest jednak swawolą, czy dowolnością, ponieważ podmiot poznający nie jest autonomiczny. Został on ukształtowany w ramach swoich możliwości psychofizycznych przez wychowanie, tradycję i to, co można nazwać dziedzictwem intelektualnym (w jego skład wchodzi rozwiązania dokonane do tej pory we wszystkich sferach refleksji), innymi słowy – przez kulturę. Na tej drodze, wraz z wpajaną wiedzą, zostają wpisane w poznający umysł przekonania i wartości, które stanowią wiedzę wyjściową jego wszelkich aktów kognitywnych.

W perspektywie synchronicznej – owe nieuświadomione i uświadomione systemy przekonań oraz też leżą u podstaw zasad wyjściowych każdej wiedzy. Zawierają się *implicite* we wszystkich rozwiązaniach i wyborach jednostki, towarzyszących aktom konstrukcji, interpretacji, oceny czy uzasadniania wiedzy. W ten sposób dorobek kultury zostaje wpisany w nowe jej wytwory, tworząc ich „wewnętrzne wyposażenie”.

W ramach jednej koncepcji tezy filozofii i nauki (biologii), mimo odrębności tych porządków, nie mogą pozostawać w sprzeczności³⁶, lecz powinny być ze sobą współmierne. (Przykładem jest tu kategoria otaczającego świata istoty żywej stanowiąca centralne pojęcie nauki o otaczającym świecie J. v. Uexküll’a. Zinterpretowanie tego terminu jako „wycinka realnego świata” prowadzi do zaprzeczenia założeniom filozoficznym tego autora i jest błędne). Stanowią dla siebie wzajem ramy, w obrębie których dokonują swoich rozstrzygnięć.

Współmierność między tezami epistemologicznymi i epistemicznymi osiągamy – jak myślę – w następujący sposób. Otóż przed podjęciem jakiegokolwiek analizy fenomenu poznania przyjmujemy elementarne założenia o jego istocie. Przesłanki te nie są ani konieczne, ani powszechne, ponieważ, jak wiadomo, nie mamy ani pewnego źródła dla ich przyjęcia, ani możliwości ich uprawomocnienia. Antyfundamentalizm owocuje antydogmatyzmem, bowiem brak niepodważalnych podstaw jakiegokolwiek epistemologii stawia pod znakiem zapytania zasadność apodyktycznej oczywistości, „...że nie da się pomyśleć, aby rzeczy mogły się mieć inaczej, niż się prezentują”³⁷. Następnie przeprowadzamy analizy na poziomie nauki i próbujemy uzgodnić je z naszą filozoficzną tezą na temat po-

³⁵ Por. G. Vollmer, *Evolution und Erkenntnis – Zur Kritik an der evolutinäre Erkenntnistheorie*, w: tenże, *Was können wir wissen?* Bd. 1, *Die Natur der Erkenntnis. Beiträge zur Evolutionären Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1985, s. 308.

³⁶ Por. S. Amsterdamski, *Między doświadczeniem a metafizyką. Z filozoficznych zagadnień rozwoju nauki*, Warszawa 1973, s. 236.

³⁷ A. Póltawski, „Słowo wstępne”, w: E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa 1982, s. XX.

znania. Jednak wnioski sformułowane w wyniku takiego badania (czyli sprzeczność lub niesprzeczność tez obu tych poziomów) nie mają statusu hipotezy, lecz są postulatem, który pasuje do konkretnego obrazu świata. O poprawności tego postulatu mówimy wówczas, gdy żaden fenomen epistemiczny nie wchodzi z nim w sprzeczność. Ma tu miejsce jego ocena na przyrodoznawczym materiale, nie zaś jego empiryczne sprawdzenie³⁸. Opisana relacja między teorią poznania i nauką nie jest wystarczająca, by posłużyć za podstawę do konkluzywnego wzmocnienia jakiegokolwiek tezy na żadnym z poziomów. Prowadzi to do destrukcji wszelkiego rodzaju próby skonstruowania naukowej, naturalistycznej epistemologii, jak i obiektywnej nauki. Zostaje zachowana odrębność tych poziomów.

Nauka postępuje do przodu nieświadoma swoich uwarunkowań i nie interesując się nimi, natomiast jej milczące założenia odkrywa epistemologia. Odpowiadając na klasyczne pytania kto, co i jak poznaje? czym są wiedza i poznawanie? buduje ona koncepcje, w których odkrywa po części przesłanki nauki, wyjaśnia ją i tłumaczy jej status. Epistemologii nie przypada zatem rola *regina scientiarum*. Jej ustalenia nie mają bowiem statusu niepodlegającego krytyce dogmatu, jak również nie żąda od nauki podporządkowania się swoim konkluzjom i wypracowanym metodom, nie chce stanowić jej fundamentów (uczeni pracują nie zważając na ustalenia teoretyków poznania). Epistemologia zajmuje względem nauki pozycję bliższą *mater scientiarum*: chce zrozumieć i wyjaśnić, odpowiedzieć na elementarne pytania. To stanowi źródło jej nadrzędności w stosunku do nauki.

Sumując, zarówno w perspektywie synchronicznej, jak i diachronicznej żadne z przejść między tezami epistemologicznymi a naukowymi nie jest jednoznaczne. Jednak w planie genetycznym tezy każdego z tych poziomów inspirować do rozstrzygnięć na poziomie drugim. Natomiast w planie synchronicznym na gruncie wyników nauki dokonujemy oceny, nie zaś sprawdzenia, czy uhipotecznienia, uprzednio przyjętych założeń filozoficznych.

³⁸ Por. A. Fischer, *Die philosophischen Grundlagen der wissenschaftlichen Erkenntnis*, Wien 1967, s. 1 i n.

Wiesław Dyk

Geneza życia w świetle termodynamiki nierównowagowej

Termodynamika przeszła przez trzy stadia rozwoju. Pierwszy etap dotyczy opisu zjawisk przebiegających w układzie izolowanym w stanie równowagi. Termodynamika równowagowa zdaje się przeczyć istnieniu porządku biologicznego i wskazuje na niemożność tworzenia się struktur coraz bardziej uporządkowanych, a tym samym na bezpodstawność idei samoorganizacji. Drugi etap to termodynamika stanów bliskich równowagi (termodynamika liniowa nierównowagowa lub onsagerowska) – wskazuje już na możliwość tłumaczenia procesów życiowych w oparciu o zasadę pozbywania się nadmiaru entropii i utrzymywania się organizmów na poziomie minimalnej produkcji entropii. Procesy ewolucyjne, czyli powstawanie coraz wyższego stopnia organizacji w dalszym ciągu zdawały się przeczyć znanym dotychczas prawom fizyki i chemii. Dopiero trzeci etap rozwoju, tj. nieliniowa termodynamika nierównowagowa, tworzy podstawy do wykorzystania jej na terenie biologii celem wyjaśniania procesów samoorganizacji materii.

1. Termodynamika ewolucji

Prigogine'a¹ termodynamika nieliniowych i nierównowagowych procesów umożliwia tworzenie termodynamiki ewolucji a nawet termodynamiki abiogenezy. Akcentuje bowiem ona dynamikę przemian ewolucyjnych. Nowa termodynamika wyróżnia w procesie rozwoju układów dwa zasadnicze etapy: etap stacjonarny, w którym działają różnorodne przypadkowe fluktuacje i etap przejścia fazowego (bifurkacji). Na pierwszym wymienionym wyżej etapie ewolucja układu odbywa się według znanych i deterministycznych prawidłowości. Na drugim natomiast etapie po przekroczeniu krytycznej granicy stabilności pojawiają się potencjalne własności układu. Układ spośród wielu możliwości, w warunkach nierównowagi termodynamicznej, wybiera jedną optymalną drogę rozwoju. Rozwój ten dokonuje się przez zmianę dotychczasowej struktury i funkcji. Nowy stopień organizacji

¹ I. Prigogine, G.N.A. Babloyantz, „Termodynamika ewolucji”, tłum. z ang. M. Cieplak, *Postępy fizyki* 26 (1975), s. 253-280; I. Prigogine, I. Stengers, *Z chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przyrodą*, tłum. z ang. K. Lipszyc, Warszawa 1990.

(złożoności) układu łączy w sobie prawa i gry losowe oraz charakteryzuje się otwartością na nowe ewolucyjne przemiany, kryzysy i niestabilności (otwartości na fluktuacje i innowacje). Zainicjowanie procesów organizacji i większego stopnia skomplikowania układu, w ramach nowej termodynamiki, dokonuje się dzięki przypadkowym fluktuacjom, ale tworzenie się tejże organizacji jest już koniecznym następstwem niedookreśloności tkwiącej w strukturze Wszechświata.

Powstawanie struktur przebiega według schematu: w stanie dalekim od równowagi pojawiają się fluktuacje, które mogą doprowadzić do niestabilności i zwiększenia dysypacji energii. W toku procesów dysypacyjnych pojawia się nowa struktura, która podlega dalszym oddziaływaniom różnorodnych fluktuacji. Dysypacja więc znajduje się u początków tego, co można nazwać nowym stanem materii lub organizacji.

Jak słusznie zauważa M. Heller „ważną cechą procesu tworzenia się porządku przez fluktuacje jest jego historyczność. Ze względów zasadniczych nie da się przewidzieć stanu końcowego ze znajomości warunków początkowych; stan obecny jest określony przez całą dotychczasową historię układu. Czynnikiem czasu wydaje się odgrywać zupełnie inną rolę w reżimie nieliniowym niż w stanach liniowych; czas przestaje być zewnętrznym parametrem, staje się czymś w rodzaju twórczego elementu genezy”².

Rozważania Prigogine’a skupiły się na określeniu mechanizmu rozwoju (samoorganizacji) i opisie właściwości materii znajdującej się poza progiem stabilności termodynamicznej. Ogólnym mechanizmem tworzenia się coraz wyższej organizacji jest ewolucyjne sprzężenie zwrotne, a ogólnym prawem przyrody zdaje się być nieodwracalność. W procesach ewolucyjnych przemian (kreacji nowości) trwanie i nieodwracalność są ze sobą sprzężone. Materia w stanie dalekim od równowagi charakteryzuje się dynamiką, podatnością na przeobrażenia ewolucyjne i samoorganizację, kreatywnością, a nawet i zdolnością do „przewidywania” swej przyszłości. Natomiast tworząca się całość charakteryzuje się systemowym powiązaniem i wzajemnym oddziaływaniem elementów. Można powiedzieć, że „związki między elementami są równie ważne, jak same elementy”³.

Z punktu widzenia zdarzeń jednostkowych tylko przypadek decyduje o wyborze optymalnej możliwości ewolucji, natomiast z punktu widzenia całości układu konkretna linia rozwoju staje się procesem koniecznym, a zarazem ciągłym i postępowym (poprzednie etapy rozwoju są podstawą dalszych przemian ewolucyjnych).

Termodynamika ewolucji wywarła znaczny wpływ na rozumienie i wyjaśnianie procesów organizacji w biologii. Narzucające się analogie umożliwiły przeniknięcie koncepcji termodynamicznych na teren biologii.

² *Szczęście w przestrzeniach Banacha*, Kraków 1995, s. 223.

³ J. de Rosnay, *Makroskop. Próba wizji globalnej*, tłum. z franc. H. Pawlikowska, Warszawa 1982, s. 95-96.

M. Eigen⁴ wykorzystując wyniki badań termodynamicznych i koncepcję struktur dysypatywnych tworzy model hipercyklicznej organizacji materii. Po przeanalizowaniu właściwości replikacyjnych kwasów nukleinowych i pojemności informacyjnej białek Eigen wykazuje, że w miarę oddalania się od stanu równowagi termodynamicznej może nastąpić takie rozwidlenie dróg ewolucyjnych (w wyniku kolejnego następowania po sobie stanów stacjonarnych i bifurkacji), że w końcu nastąpi zamknięcie poszczególnych łańcuchów rozwojowych w pojedyncze cykle. W warunkach nierównowagowych dzięki procesom autokatalicznym i właściwościom poszczególnych cykli dochodzi do ich połączenia w nadrzędną strukturę hipercykliczną zdolną do dalszych przemian ewolucyjnych. Hipercykle cechuje zdolność do współzawodnictwa, doskonalenia własnej organizacji i do replikacji, co oznacza, iż tego typu struktura wskazuje własności nieredukowalne do cech jej składników.

Twórca teorii hipercyklu wprost nie określił cech materii żywej, nigdzie też wprost nie stwierdził, iż hipercykl białkowo-nukleinowy jest istotą żywą, jednakże charakterystyczne jego cechy jednoznacznie przemawiają za odpowiedzią pozytywną.

Na podstawie wypowiedzi Eigena możemy wnioskować, iż życie to „uorganizowany hierarchicznie wielocząsteczkowy system względnie izolowany, w którym współdziałanie elementów, struktur i procesów służy przemianie materii i energii, samozachowaniu, samoreprodukcji, utrzymaniu dynamiczności i koniecznego do wykonania pracy stanu *quasi*-stacjonarnego i antyentropijnego”⁵.

Hipercykl charakteryzuje się bowiem m.in.:⁶

1. zdolnością do powiększania wartości informacji, a tym samym – przez skomplikowane oddziaływania między nośnikami informacji i elementami funkcjonalnymi – możliwością stworzenia nowej struktury,
2. zdolnością systemu do selekcji, a więc:
 - a. umiejętnością wykorzystania niewielkiej przewagi selekcyjnej,
 - b. przyspieszeniem procesu selekcyjnego,
3. względnym oddzieleniem się od otoczenia błoną półprzepuszczalną i jednocześnie oddzieleniem się od odgałęzień niekorzystnych,
4. pojawieniem się zdolności do samoodtworzenia się w wyniku procesów różnicowania i selekcji w warunkach nierównowagowych,
5. zdolnością do autokatalicznego wzrostu,

⁴ M. Eigen, R. Winkler, *Gra. Prawa natury sterują przypadkiem*, tłum. z niem. K. Wolicki, Warszawa 1983.

⁵ Sz.W. Ślaga, „Eigena fizyczny model ewolucji prebiotycznej”, w: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, t. III, pod. red. M. Lubański i Sz.W. Ślaga, Warszawa 1979, s. 125.

⁶ W.J.H. Kunicki-Goldfinger, *Szukanie możliwości. Ewolucja jako gra przypadków i ograniczeń*, Warszawa 1989, s. 63-68.

6. zdolnością do używania wolnej energii i materii, tworzenia się stanów pośrednich i wydalania odpadów, tj. zdolnością do metabolizmu.

Hipercykle białkowo-nukleinowe konkurowały ze sobą i tylko te miały szansę dalszego rozwoju, które okazywały się bardziej stabilne i posiadały największą informację wartościową. Istotnym kryterium stabilizacji jest fakt, że obecność konkurentów wymagana jest w danej chwili i w określonym obszarze.

Eigenowski hipercykl charakteryzując się własnościami selekcji i ewolucji, spełnia warunki konieczne, ale nie wystarczające do pojawienia się życia biologicznego. Na obecnym etapie rozwoju nauki możemy przyjąć, że na Ziemi powstały chemiczne struktury dysypatywne, z których mogły wyłonić się hipercykle. Na podstawie badań protobiologii przekonani jesteśmy, że hipercykle mogły ewoluować w protoorganizmy (protobionty). Nie potrafimy jednak do końca zrozumieć, jak mogły powstać pierwsze hipercykle. Trudno bowiem przewidzieć skutki kolejnych bifurkacji przebiegających w warunkach nierównowagowych.

Z punktu widzenia rozważań przedmiotowych możemy jedynie stwierdzić, że życie powstało na Ziemi zgodnie z prawami fizyki i chemii. Nie jest natomiast pewne, czy prawa te są wystarczające do wyjaśnienia tychże procesów, czy potrzebne są jeszcze specyficzne prawa biologiczne lub też ogólne prawa rozwoju.

Aby odpowiedzieć na powyższe pytania należy najpierw przesledzić przemiany ewolucyjne od strony „stawania się”.

2. Fizyka stawania się

Zwrotu w stronę ujęć globalnych dokonuje E. Jantsch⁷.

Korzystając z teorii struktur dysypatywnych i koncepcji hipercykli tworzy on nowy paradygmat samoorganizacji. Podstawą jego poglądów jest swego rodzaju uogólniona metodologia. Jantsch uważa, że Wszechświat jest jednym zwartym systemem, w którym nie można oddzielić sprzecznych elementów. Poznane mechanizmy samoorganizacji materii odnoszą się nie tylko do struktur dysypatywnych i hipercykli, ale do wszystkich poziomów rozwoju materii (włącznie z ewolucją społeczną i duchową). Tak więc procesy samoorganizacji nie zatrzymują się na hipercyklu, lecz przez połączenia hipercykli w pierścień umożliwiają powstanie wyższego stopnia organizacji, tj. ultracyklu. Na poziomie organizacji ultracyklicznej wytworzona jest nowa informacja dzięki dodatnim sprzężeniom zwrotnym z otoczeniem. Mechanizmem napędowym ewolucyjnych przemian na każdym etapie ustrukturyzowania, zdaniem Jantscha, jest proces. Twierdzi on dalej, że w procesualnym ujęciu ultracykle podlegają tzw. koewolucji. Koewolucja oznacza

⁷ *Die Selbstorganisation des Universums; Vom Urknall zum menschlichen Geist*, München 1979; tenże, „Autopoiesis: A Central Aspect of Dissipative Self-Organization”, w: *Autopoiesis. A Theory of Living Organization*, pod red. M. Zelezny, New York 1981, s. 65-88; tenże, „Desing for Information”, w: *Self-Organization and Planning in the Life of Human System*, New York 1975.

pewną nierównowagowość zjawisk, które współdziałając ze sobą, stają się przyczyną generowania nowych własności systemu. Ultracykle w wyniku koewolucyjnych przemian ulegają mutacjom będących podstawą powstawania gatunków.

To, co umożliwia procesy organizacyjne jest z jednej strony otwartość systemu na nowości (*Erstmaligkeit*, tj. to, co pojawia się pierwszy raz), a z drugiej strony potwierdzaniu już raz zdobytej wiedzy (*Bestätigung*). Koewolucja *Erstmaligkeit* i *Bestätigung* to klucz to zrozumienia ewolucji Wszechświata. Nierównowaga między *Erstmaligkeit* i *Bestätigung* jest stanem zdobywania informacji (uczenia się), a stan równowagi między nimi oznacza fakt, iż informacja została zdobyta. Właściwie tym, co istotne to „stawanie się” – kategoria „bycia” jest tylko przejściowa. Ciągłe stawanie się nadaje sens istnieniu. Procesualizm Jantscha jest fundamentem jego paradygmatu globalnej ewolucji. Podstawowe założenia tego paradygmatu, to:

1. systemy dynamiczne posiadają specyficzną makroskopową dynamikę,
2. systemy zmieniają się w sposób ciągły i ewolucja systemów sprzężona jest z ewolucją otoczenia,
3. procesy ewolucyjne następują wskutek samotranscendencji systemu.

Zestawienie ze sobą poglądów Prigogine’a, Eigena i Jantscha narzuca określone implikacje metodologiczno-filozoficzne w zagadnieniu powstania życia.

Uwzględnienie z jednej strony prawidłowości fizykalnych, a z drugiej biologicznych niesie ze sobą problem dualizmu metodologicznego i pojęciowego.

Zjawiska samoorganizacji zachodzące w warunkach termodynamicznej nierównowagi nie należą już do fizyki bytu, ale do fizyki „stawania się”. Nowe muszą być zatem założenia metodologiczno-filozoficzne i nowa aparatura pojęciowa. Procesy rozwojowe domagają się ujęć globalno-systemowych, połączenia w jeden kompleks metodologiczny podejścia genetyczno-historycznego i strukturalno-funkcjonalnego oraz poszerzenia znaczenia dotychczas stosowanych pojęć i metod. Jedność metodologiczna wyrażona powinna być w zwróceniu uwagi na procesualne, empiryczne i teoretyczne uwarunkowania przemian ewolucyjnych.

Istotnym elementem ujęcia historyczno-systemowego jest zwrócenie uwagi na aspekt dynamicznych struktur oraz wyróżnienie w nich związku sieciowego między poszczególnymi elementami w systemie, między strukturą a funkcją oraz między ewoluującym systemem a otoczeniem. Godny uwagi jest fakt, że sieć tych wzajemnych relacji jest zwrotna i przyczynowo-skutkowa.

Nakreślony wyżej rys bazy metodologicznej akcentuje dynamiczny rozwój jako sprzężony system wielu struktur i poziomów organizacji opisywanych przez Prigogine’a fizykę stawania się. W ramach tej metody uwzględnione zostają metody: porównawczo-historyczne, eksperymentalno-historyczne a metodologia darwinizmu łączy się z filozoficzną teorią rozwoju⁸.

⁸ R.S. Karpińska, „Stare i nowe w ewolucji i organizacji”, tłum. z ros. M. Puchnarewicz, w: *Ewolucja biologiczna. Związek organizacji i ewolucji w biologii*, pod red. Cz. Nowińskiego i A. Batko, Ossolineum, Wrocław 1981, s. 171.

Zwrot w stronę ujęć historyczno-systemowych pociąga za sobą konieczność zmiany bazy pojęciowej. I tak, zamiast pojęć „system”, „forma”, „struktura”, „czas”, „przyczynowość”, należy mówić o „organizacji czasowej”, „systemie funkcjonalnym”, „systemie dynamicznym”, „nieodwracalnym i twórczym charakterze czasu” oraz „sieciovym uwarunkowaniu przyczynowym”⁹.

Wyjaśnienie zmian w procesie ewolucyjnym możliwe jest dzięki wypośredkowaniu metodologicznemu między skrajnie pojmowanym procesualizmem a statycznie rozumianą organizacją; między doświadczeniem a teoretyczną warstwą teorii.

Nowa metodologia nie może być jednak prostą sumą stosowanych dotychczas metod, lecz powinna, odnośnie warunków nierównowagowych, stanowić tzw. metodologiczny i pojęciowy „*sort crossing*”. Prawa organizacji nie mogą też mieć charakteru addytywnego, tzn. nie mogą być sumą znanych dotychczas praw fizykochemicznych i biologicznych.

Komplementarne traktowanie stosowanego dotychczas paradygmatu analityczno-mechanistycznego z tworzącym się dynamiczno-całościowym modelem wyjaśniania zjawisk prowadzi do określenia ogólnych praw powstawania uporządkowania i organizacji życia. Trudno byłoby zrozumieć ideę samorozwoju bez odwoływania się do całości, bez wzajemnego i zwrotnego oraz dynamicznego powiązania wszystkich elementów w systemie oraz bez uwzględnienia związków przyczynowych, genetyczno-historycznych i sieciowych pomiędzy kolejnymi etapami ewoluujących obiektów czy poziomami wzrastającej organizacji materii.

Zgodnie z określonym mechanizmem rozwoju, jako pokonywanie progów stabilności zauważamy, iż systemy o ściśle ustalonych własnościach z pogranicza stanu homeostatycznego i wzrostu autokatalicznego oparły się prawu selektywnej eliminacji i stały się podłożem dalszych przemian ewolucyjnych.

Badania z zakresu termodynamiki ewolucji i termodynamiki abiogenezy zaledwie się zawiązały i pojawia się konieczność dalszych badań przedmiotowych i metodologiczno-filozoficznych.

Przykładem podejmowanych badań przedmiotowych może być Rudenki¹⁰ teoria samorozwoju systemów katalitycznych i synergetyka Hakena¹¹. Metodolo-

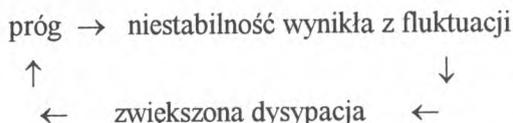
⁹ A.S. Mamzin, „Problem związku organizacji i rozwoju historycznego we współczesnej biologii”, tłum. z ros. A. Przybylski, w: *Ewolucja biologiczna*, s. 280; I. Prigogine, „Irreversibility and Structure”, w: *The Physicist's Conception of Nature*, pod red. J. Mehra, Dordrecht 1973, s. 265-267; I. Prigogine i I. Stengers, *Z chaosu ku porządkowi*, 226-230; F.M. Wuketits, *Biologie und Kausalität. Biologische Ansätze zur Kausalität, Determination und Freiheit*, Berlin und Hamburg 1981, s. 81-87 i 123-128.

¹⁰ A.P. Rudenko, „Chimiczieskaja dobiologiczieskaja ewolucja katalitczieskich sistem i kriterii žiwogo”, w: *Kriterii žiwogo*, pod red. B.J. Spasskij, A.P. Rudenko, Moskwa 1971; tenże, „Ewolucjonnyj kataliz i problema proischożdenia žizni”, w: R.S. Karpińska (red.), *Wzajmodiejstwie metodow jestiestwiennyh nauk w poznanii žywni*, Moskwa 1976.

giczno-filozoficzne rozważania dotyczą nade wszystko ustalania praw, które rządzą procesami przebiegającymi poza progiem stabilności (praw chaosu)¹².

3. Prawa i prawidłowości fizyki procesu

Zdaniem Prigogine'a podstawowym mechanizmem przemian ewolucyjnych jest *feedback* (sprzężenie zwrotne). Swoisty związek sprzężenia zwrotnego dodatniego z sprzężeniem zwrotnym ujemnym, w warunkach nierównowagi termodynamicznej, pozwala na powiązanie cykli niestabilności i stabilności. Postęp ewolucyjny odbywa się według wzoru¹³:



Nieodwracalność procesów, które ujmuje powyższy związek można nazwać prawem ogólnym, ale nie podstawowym. Nie można bowiem zredukować wieloaspektowości procesów organizacji materii do jednego prawa, zasady czy wzoru. Powszechność przedstawionego przez Prigogine'a prawa ewolucji (nieodwracalność procesów) polega na tym, iż występuje ono na każdym poziomie organizacji (chemicznej, biologicznej, ekologicznej i społecznej). Oprócz powszechności prawo to charakteryzuje się również realnością. Realność powyższa ujmuje fakt odzwierciedlenia rzeczywistych prawidłowości w przyrodzie, ale nie utożsamia się z konkretnymi stanami fizycznymi. Można by powiedzieć, że prawo to działa na stany fizyczne, ale nie odwrotnie. Prawo to ma również cechę pozaczasowości, tzn. posiada strukturę matematyczną. Chaotyczne zachowanie się systemu opisują, ogólnie ujmując, nieliniowe równania różniczkowe¹⁴.

Bardzo ściśle z prawem nieodwracalności, w procesach organizacji struktur, związane jest prawo przypadku. Słusznie zauważa K. Kloskowski¹⁵, że prawo to posiada naturę statystyczno-strukturalną i teoretyczną. Teoretyczną dlatego, iż

¹¹ H. Haken, *Evolution of Order and Chaos, in Physics, Chemistry and Biology*. Proceedings of the International Symposium on Synergetics at Schloss Elman, Bawaria, April 26 – May 1, 1982 (Springer Series Synergetics t. 17), Berlin 1982.

¹² I. Stewart, *Czy Bóg gra w kości. Nowa matematyka chaosu*, tłum. z ang. M. Tempczyk i W. Komar, Warszawa 1994; R. Penrose, *Nowy umysł cesarza. O komputerach, umyśle i prawach fizyki*, tłum. z ang. P. Amsterdamski, Warszawa 1995, s. 94-119.

¹³ I. Prigogine, G.N.A. Babloyantz, *Termodynamika ewolucji*, s. 257.

¹⁴ Por. M. Tempczyk, „Teoria chaosu – nowy program jedności nauki”, w: *O uniwersalności i jedności nauki*, pod red. W. Krajewskiego i W. Strawińskiego, Warszawa 1993, s. 145-175.

¹⁵ *Zagadnienie determinizmu ewolucyjnego. Studium biofilozoficzne*, Gdańsk 1990, s. 222-223.

nie można wyprowadzić tego prawa z doświadczenia, ale sprawdza się je przez odwołanie się do empirii. Statystyczno-strukturalne jest ono, gdyż nie można jednoznacznie określić powstającej struktury na podstawie analizy stanu poprzedniego, w ramach rachunku prawdopodobieństwa. Ogólne prawo organizacji powinno zatem zawierać wzajemne oddziaływanie praw konstytutywnych (*constituent behaviour*) i holistycznych praw organizacji¹⁶.

Analiza praw organizacji materii prowadzi do stwierdzenia, iż muszą one z jednej strony ujmować różne cechy współlistniejące w dynamiczno-funkcjonalnym systemie, a z drugiej strony, zwracając uwagę na jego otwartość, należy akcentować nieodwracalność procesów ewolucji. Nie można oczekiwać, by do opisu przemian ewolucyjnych istniało i wystarczało jedno prawo globalne. Słusznie zauważa Sz. W. Ślaga, że „w zależności od poziomu złożoności funkcjami i zachowaniem danego biosystemu rządzą prawa nie tylko niższego szczebla (podsystemów), ale także prawa specyficzne dla tego poziomu. Są to prawa nie tylko fizykochemiczne, ale i swoście biologiczne, różne dla różnych typów biosystemów”¹⁷.

Szukanie praw organizacji jest zadaniem współczesnej nauki. Nowe możliwości w tym zakresie daje podejście od strony nieliniowej termodynamiki procesów nierównowagowych. Odkrycie dynamiki stochastyczności zjawisk i procesów odsłania logikę ewolucji życia. Logika ta polega na wzajemnym powiązaniu sprzecznych cech, własności, zjawisk i procesów. Powiązanie to dokonuje się w polu nieokreśloności, które jest generowane i podtrzymywane przez zjawiska chaotyczne. Istotną cechą tejże nieokreśloności jest elastyczność (podatność na wszelkie zaburzenia). Realizacja jednak konkretnej drogi rozwoju jest optymalnym wyborem, spośród wielu możliwości, dokonany pod wpływem działania zewnętrznych (przypadkowych czynników) i wewnętrznych możliwości systemu.

4. Wnioski

W odniesieniu do procesów ewolucyjnych nieliniowa termodynamika nierównowagowa pozwala stwierdzić, co następuje:

1. materia charakteryzuje się dynamicznością i kreatywnością, tzn. posiada tendencję do samoorganizacji,
2. zjawiska nieodwracalne są bardziej powszechne i podstawowe niż ścisły determinizm,
3. system równowagowy charakteryzuje się otwartością na nowe możliwości, a jego elementy tworzą spójną całość,

¹⁶ J.C. Polkinghorne, „Prawa przyrody i prawa fizyki”, tłum. z ang. T. Placek, Znak nr 5 (1993), s. 69.

¹⁷ „Teleonomia organizacji biosystemów”, *Studia Phil. Christ.* nr 2 (1991), s. 70-71.

4. w warunkach nierównowagi dominują własności całości; w różnych częściach systemu pojawiają się przypadkowe fluktuacje, które mogą się wzajemnie wzmocnić i wpłynąć na nowy sposób funkcjonowania i ustrukturyzowania,
5. podstawą działania przedbiologicznego doboru naturalnego w ewoluującym systemie jest jego stabilność,
6. ewolucyjne sprzężenie zwrotne stanowi ogólny mechanizm i prawidłowość tworzenia się organizacji,
7. procesy ewolucyjne dokonują się przez pokonywanie kolejnych barier rozwojowych (bifurkacje),
8. pojawienie się nowej struktury i funkcji jest wynikiem swoistego połączenia konieczności i przypadku; w globalnym ujęciu ewolucja jest procesem koniecznym, a z lokalnego punktu widzenia jest przypadkowa,
9. życie powstało zgodnie z prawami fizyki i chemii; o drodze rozwoju decydują prawa chaosu,
10. procesy ewolucyjne powinny być wyjaśniane w nowym schemacie wyjaśniania i rozumowania – schemat ten powinien uwzględnić dynamikę procesów stochastycznych, tzn. powinien łączyć ilościowy opis dynamiczny z jakościowym opisem strukturalnym,
11. złożone procesy nieliniowej organizacji domagają się podejścia dynamiczno-syntetycznego, a nie jak dotychczas newtonowsko-kartezjańskiego.

Kazimierz Kloskowski

Różnorodność i jedność życia

1. Wstęp

Współczesna cywilizacja – jak żadna inna – zafascynowana jest problematyką życia, próbuje ją zgłębić w rozmaitych perspektywach. Nie chodzi tu jedynie o poszerzenie obszaru badań od systematyki i paleontologii począwszy, a skończywszy na ekologii czy sozologii, lecz przede wszystkim na zmianie sposobu ujmowania życia. Dotyczy to badań teoretycznych, eksperymentalnych, przedmiotowych jak i metapredmiotowych. Aczkolwiek charakterystyczne dla życia przemijanie sprawia, że człowiek bardziej zwraca uwagę na rozwiązywanie problemów natury praktycznej, niż na zgłębianie samego fenomenu życia. W obiegowym bowiem myśleniu koncentruje się on raczej na konkretnych zjawiskach życia, postrzegając je i szczegółowiej rozpoznając w roślinach, zwierzętach, w samym sobie, zatrzymuje się na tym, co dostępne jest mu niejako bezpośrednio, co możliwe jest do „sprawdzenia” empirycznego. Dla przeciętnego człowieka głębsza refleksja jest trudniejsza, gdyż wymaga posługiwania się skomplikowanym aparatem pojęciowym. Nic więc dziwnego, że niezwykle rzadko podejmuje współczesny człowiek próbę zdefiniowania samego życia. I tak było zawsze. Od dawna natomiast fascynuje go ogromna różnorodność form żywych oraz ich bogactwo. Zapis takiego urzeczenia odnajdujemy chociażby w przepięknym biblijnym obrazie stworzenia wszystkiego zamieszczonym w Księdze Rodzaju: „I stworzył Bóg wieloryby wielkie i wszelką istotę żyjącą i ruszającą się, którą wywiodły wody według rodzaju ich; i wszelkie ptactwa według rodzaju jego [...]. I uczynił Bóg zwierzęta ziemi według rodzaju ich, i bydło, i wszelkie ziemiopłazy według ich rodzaju”¹.

2. Biorozmaitość

Obserwowana różnorodność życia jest fundamentalną cechą świata ożywionego². Dzięki niej świat ożywiony utrzymuje się. Albowiem mimo dotychczas zaistniałych pięciu zahamowań, załamań się procesów ewolucyjnych, które wy-

¹ Rdz 1, 21;25 – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, w przekładzie polskim W.O. Jakuba Wujka, Kraków 1962.

² E.O. Wilson, *The diversity of life*, New York-London 1993, s. 15, 31 i 35.

magaly odpowiednio aż 25 mln lat w ordowiku, 30 mln lat w dewonie, 100 mln lat w permie i triasie oraz 20 mln lat w kredzie, aby osiągnąć pierwotny poziom bioróżnorodności, w konsekwencji, by życie nie zostało zniszczone. Przyroda więc, aby odtworzyć niszczoną bioróżnorodność, odtwarza się niezwykle długo. Co więcej, należy zwrócić uwagę, iż biosfera – sfera kuli ziemskiej zamieszkała przez wszystkie organizmy – tworzy zaledwie jedną dziesięciomiliardową część masy Ziemi. Obejmuje ona dolną część atmosfery, hydrosferę oraz powierzchnię część skorupy Ziemi – litosferę i stanowi sferę o kilometrowej grubości, na przestrzeni pół miliarda kilometrów kwadratowych. Jeśli świat miałby wielkość zwykłego biurkowego globusa, a jego powierzchnia byłaby oglądana pod kątem z odległości wyciągniętej ręki, nie można by było zauważyć gołym okiem żadnych śladów biosfery. Mimo to życie rozprzestrzeniło się dzięki wielomilionowym stworzeniom, które stanowią ową bioróżnorodność.

2.1. Usiłowania poznania życia

Niejako od początku swego istnienia człowiek próbował określić rodzaje i gatunki zwierząt oraz roślin. Pierwszą naukową systematykę istot żywych przedstawił Arystoteles. W swojej pracy *Peri ta zoa historiai* umieszcza aż 500 gatunków zwierząt, wymieniając je w układzie hierarchicznym – od szczytkowych przejawów życia w niższych roślinach, poprzez rośliny do zwierząt niższych, od zwierząt bezkrwistych po krwiste aż do małp i człowieka. Z kolei Pliniusz Stary opracował encyklopedię roślin i zwierząt (*Historia Naturalis*). W średniowieczu pojawił się św. Albert Wielki, który zjawisko życia ujmuje już przyczynowo i usiłuje wyjaśnić je poprzez rozumowanie indukcyjne³. Słusznie zauważa, że życie można odnieść zarówno do zwierząt, jak i roślin. U zwierząt jest ono wyraźne, objawia się w widocznych czynnościach, u roślin – choć nie mniej oczywiste – jest bardziej „ukryte”⁴. Wiek XVIII przynosi słynną Linneuszową systematykę roślin i zwierząt, opartą na podobieństwach strukturalnych. Skatologował on i podał charakterystykę roślin w pracy *Species Plantarum* (1753 r.), natomiast zwierząt w dziele *Systema Naturae* (1758 r.). Co więcej klasyfikacja K. Linneusza łączyła człowieka i małpę we wspólny rząd Primates (naczelne).

W roku 1809 J.B. Lamarck opublikował po raz pierwszy w dziejach nauki teorię ewolucji świata organicznego w dwutomowym dziele pt. *Philosophiae zoologique*. Stanowi ona swoistą syntezę koncepcji teoretycznych podkreślających rozwojowe cechy przyrody (G.W. Leibniz, Ch. Bonnet) oraz badań taksonomicznych (G. Buffon). Od dawna już myślano, że w układzie ciał obdarzonych życiem

³ K. Kłoskowski, *Święty Albert Wielki z Lauingen jako przyrodnik i myśliciel*, Universitas Gedanensis (1993), s. 25-39.

⁴ *De Vegetabilibus et Plantis*, Lib. 1, Tract. 1, Cap. 2; Vita quidem communiter in animalibus et plantis inventa est [...] fit in animalibus vita manifesta per causam vitae et apparet per evidentes operationis eius [...] In plantis autem est vita per principium vitae occultum in causa vitae et non evidens in operationibus eius”.

istnieje rodzaj drabiny, czy stopniowego łańcucha. Bonnet rozwinął ten pogląd, lecz nie udowodnił go faktami, wynikającymi z samej organizacji, co było jednak konieczne, zwłaszcza w odniesieniu do zwierząt. Nie mógł on tego zrobić, gdyż w epoce w której żył, nie miano po temu możliwości⁵. „Ci, którzy oddali się wyłącznie badaniom nad gatunkami, tylko z wielką trudnością mogą uchwycić ogólne związki między przedmiotami, a nie spostrzegają zupełnie prawdziwego planu przyrody i prawie żadnych jej praw”⁶.

Według Lamarcka mechanizmy ewolucyjne prowadzą do trwałych zmian i zróżnicowania organizmów; o tym decydują dwa prawa:

- 1) prawo używania i nieużywania narządów;
- 2) prawo dziedziczenia cech nabytych.

„U każdego zwierzęcia, które nie przekroczyło granicy swego rozwoju, częstsze i stałe używanie jakiegoś narządu wzmacnia stopniowo, rozwija, powiększa ten narząd i daje mu siłę proporcjonalną do długości czasu używania go, podczas gdy stałe nieużywanie tego narządu nieznacznie go osłabia, uwstecznia, zmniejsza stopniowo jego zdolności i w końcu powoduje jego zanik. To wszystko, co przyroda kazała osobnikom nabyć lub utracić pod wpływem okoliczności, które działają na ich rasę od długiego czasu, a w związku z tym pod wpływem dominującego używania jakiegoś narządu lub stałego nieużywania jakiejś części ciała wszystko to przyroda zachowuje dzięki rozwojowi dla nowych, pochodzących od innych osobników, byleby tylko nabyte zmiany były wspólne obu płciom, czyli osobnikom, które wydały owe nowe osobniki”⁷.

Lamarck⁸ uważa, że oprócz czynników zewnętrznych żywe organizmy posiadają zdolność pozwalającą osiągnąć coraz wyższą doskonałość, tzw. celowość immanentną. Nadto procesy ewolucyjne mają charakter ciągły i stopniowy, nie zaś skokowy. Cechy nabyte przez osobnika nie tylko przechodzą na potomstwo, ale także się w nim kumulują. Przyroda „jest wszędzie kierowana prawami stałymi, pierwotnie ustalonymi, do celu, który wyznaczył jej najwyższy Stwórca”⁹.

24 grudnia 1859 roku opublikowano dzieło Karola Darwina pt. *O powstaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymaniu się doskonalszych ras w walce o byt*¹⁰. Według niego mechanizmami ewolucji są zmienność, dobór naturalny i dziedziczność¹¹.

⁵ J.B. Lamarck, *Filozofia zoologii*, tł. z franc. K. Zaćwilichowska, Warszawa 1960, s. 47.

⁶ Tamże, s. 50.

⁷ Tamże, s. 176.

⁸ Tamże, s. 105-106, 168, 175.

⁹ J.B. Lamarck, *Systeme analitique des connaissances positives de l'homme*, Paris 1830, na s. 42 czytamy: „La Nature est dirigée partout par des lois constantes, primitivement combinées pour le but que s'est proposé son superême Auteur”.

¹⁰ Patrz tł. z ang. Sz. Dickstein, J. Nusbaum, Warszawa 1959.

¹¹ M. Ruse, „Charles Darwin's Theory of evolution”, *Journal of the History Biology* 8/1975/2.

Zauważa się, iż zupełnie analogiczna selekcja do tej, którą stosuje człowiek w swoim gospodarstwie hodowlanym, zachodzi – na ogromną skalę – w środowisku naturalnym. W przyrodzie bowiem stwierdzono, że w każdej populacji roślin lub zwierząt zachodzi zmienność fluktuacyjna; dzięki tej zmienności jedne osobniki danej populacji są lepiej, inne zaś gorzej przystosowane do istniejących warunków środowiska. Część osobników posiada cechy korzystne w danych warunkach, ujawniające się w jednoznaczny sposób, czasami nowe, inne natomiast mają cechy te słabo wykształcone. Jednostki słabsze, które są pozbawione owych cech korzystnych, a więc nie przystosowane do zmieniających się warunków środowiskowych, zostają wyeliminowane. W ten sposób owe nowe i korzystne cechy, jeśli okażą się dziedziczne, potęgują się z pokolenia na pokolenie, powodując powstawanie nowych ras, a także przekształcając jedne gatunki w inne, odmienne¹².

Proces zachodzący w wyniku współdziałania czynników środowiska i polegający na eliminowaniu z populacji osobników gorzej przystosowanych nazywa się selekcją naturalną. Natomiast towarzyszący tej selekcji proces dobierania się według rozrodu osobników lepiej przystosowanych, przekazywania potomstwu korzystniejszych cech i wytwarzanie bardziej żywotnego potomstwa określa się mianem doboru naturalnego. Stanowi on warunek istnienia populacji. Czynniki selekcyjnymi w przyrodzie – zdaniem K. Darwina – są najrozmaitsze zjawiska klimatyczne, geologiczne, biologiczne itp. Czynniki te wpływają bezwzględnie i spontanicznie na różnorodne populacje, często je eliminując¹³.

Oprócz doboru naturalnego (selekcji sztucznej), pojawiającego się dzięki działalności człowieka i doboru naturalnego, zależnego od siły przyrody K. Darwin wyróżnił jeszcze tzw. dobór płciowy; przykładowo walki byków jeleni w okresie rui, toki głuszców i cietrzewi¹⁴. Selekcja seksualna polega na tym, że jedynie samce, charakteryzujące się korzystnymi cechami, zdobywają samice obdarzone najbardziej wartościowymi (utrwalonymi) cechami. Dzięki tej selekcji rozwinęło się upierzenie godowe u wielu ptaków. Najmniej jednak dobór płciowy traktował Darwin jako mechanizm pomocniczy w stosunku do doboru naturalnego.

Nadto K. Darwin mechanizm przenoszenia na potomstwo cech nabytych wyjaśnił teorią pangenezy; wskazał, że dzięki gemmulom w komórkach rozrodczych są zawarte wszystkie cechy organizmu (dziedziczne cechy potomstwa)¹⁵.

Reasumując, koncepcja Darwina opiera się na zaobserwowanej mnogości gatunków w przyrodzie, ich zmienności a także ich liczebnej stałości. Fakty te tłumaczy, odwołując się do walki o życie (*struggle for life*) jako swoistego mechanizmu, powodującego wymieranie organizmów lub ograniczenie ich rozwoju

¹² Zob. K. Darwin, *O powstaniu gatunków*, dz. cyt., s. 19-67.

¹³ Tamże, s. 135-166.

¹⁴ Tamże, s. 203-206.

¹⁵ Zob. hasło pangeneza: K. Kloskowski, *Słownik pojęć i terminów filozoficznych* pod red. W. Krajewskiego, Warszawa 1995 (w druku).

oraz do doboru naturalnego, rozumianego jako wywołanie zmienności (*production of variation*) i przystosowanie w walce o istnienie (*survival in the struggle for existence*)¹⁶.

Natomiast już J. Huxley¹⁷ w 1942 roku wykazał, że tzw. syntetyczną teorię ewolucji należy traktować jako jednolitą i koherentną teorię opisującą przyczynowo zjawiska i prawidłowości ewolucyjne. Bazę dla tych tłumaczeń stanowią zasady darwinizmu, integrujące wyniki badań wielu dziedzin biologicznych: ekologii, genetyki, paleontologii, systematyki, a także geologii, geografii i matematyki. konkretyzując, u podstaw tej teorii leżą dwa twierdzenia:

- 1) ewolucja jest procesem stopniowym i można ją poznać i wyjaśnić przez odwołanie się do drobnych zmian genetycznych, a także rekombinacji, na które działa dobór naturalny;
- 2) powstanie nowych gatunków (populacji) z jednego gatunku wyjściowego można poznać i wyjaśnić odwołując się do mechanizmów genetycznych.

Mechanizmy ewolucyjne na poziomie mikroewolucji (różnicowanie się populacji w ramach gatunku) tłumaczą w sposób wystarczający zarówno procesy makroewolucyjne (powstanie rodzajów, rodzin) jak i megaewolucyjne (tworzenie się rzędów, typów, gromad). Th. Dobzhansky¹⁸ uważa, że pojęcia o mikro- i makroewolucji są terminami o charakterze opisowym i nie zakładają jakichś zasadniczych różnic w podstawie określonych czynników ewolucji. Jednakże pojęcia różnią się tym, że progresywne zmiany wewnątrz gatunku nazwano mikroewolucją, natomiast zmiany zachodzące w jednostkach wyższych niż gatunek makroewolucją.

Z kolei G.G. Simpson¹⁹ twierdzi wprost, że mikro- i makroewolucja nie różnią się jakościowo, stąd też nie ma uzasadnienia dla wyraźnego podziału w zakresie gatunku, rodzaju czy rodziny w badaniach nad przyczynami procesów ewolucyjnych. Syntetyczna teoria ewolucji oparta jest na chromosomowej teorii dziedziczności, a gen, któremu odpowiada określone miejsce w chromosomie, uważa się za jednostkę mutacji. Mutacje są natomiast materiałem procesu ewolucyjnego, na który działa dobór naturalny. Gatunek jest względnie izolowanym zespołem genów. Tak więc sam proces pojawienia się nowych gatunków polega na wyłamaniu się z wcześniej istniejących pul genów nowych zespołów genowych. Proces ten zachodzi dzięki mutacji, rekombinacji, dryfowi genetycznemu oraz doborowi naturalnemu działającemu na zmieniającą się pulę genową. Do twórców i kontynuatorów syntetycznej teorii ewolucji zalicza się Th. Dobzhansky'ego, R.A. Fishera, J.B.S. Haldane'a, J. Huxley'a, E. Mayra, G.G. Simpsona,

¹⁶ E. Mayr, *Evolution*". Scientific American 239/1978/3, s. 40.

¹⁷ J. Huxley, *Evolution. The modern synthesis*, London 1942, s. 13-17.

¹⁸ Th. Dobzhansky, *Genetics and the origin of species*, New York - London 1964, s. 16-17.

¹⁹ G.G. Simpson, *The major features of evolution*, New York 1953, s. 339.

S. Wrighta oraz J.M. Smitha i G. Williamsa²⁰.

Obok tego nurtu badań życia – opartego na obserwacji współczesnych danemu badaczowi organizmów oraz kopalnych, a związanego z opisem tworzenia rozmaitych systematyk, teorii ewolucji – funkcjonował drugi nurt, w ramach którego podejmowano próby odkrycia samej tajemnicy życia i jej przeróżnych przejawów.

2.2. Dociekania tajemnicy życia

U podstaw refleksji wokół tajemnicy życia leży charakterystyczny dla człowieka analityczny sposób jego myślenia. Nie może więc dziwić, że już dla Arystotelesa²¹ to, co żywe, musiało się poruszać dzięki przyczynom wewnętrznym, natomiast dla obiektów nieożywionych źródłem ruchu była zewnętrzna przyczyna ruchu. Potoczna obserwacja ruchów wykonywanych przez rośliny nie pozwoliła Arystotelesowi zaliczyć ich do istot żywych. Ponadto przyjmował on, że rośliny mają duszę, którą traktował jako zasadę życia, spełniającą funkcję odżywiania i rozmnażania. Z dylematem tym uporał się dopiero św. Albert z Lauingen. Owszem – powiada on – rośliny nie poruszają się tak jak zwierzęta, są bowiem przytwierdzone do podłoża, ale są zdolne do pobierania pokarmu, rosną, rozmnażają się i umierają, muszą mieć zatem podobny stopień uorganizowania materii jak zwierzęta²². Z kolei św. Tomasz z Akwinu, idąc za sugestiami Arystotelesa, traktował życie bądź jako rodzaj istnienia bytów zdolnych do wykonywania wsobnych czynności życiowych (roślin, zwierząt, człowieka) bądź do samych czynności bytów żywych (rozmnażanie, wzrost itp.). Byty żywe różnią się od martwych tym, że poruszają się przez czynności nie udzielone z zewnątrz (= samodoskonalenie się, spontanizność)²³. Problem ten, choć w nieco innym ujęciu, wrócił w późniejszych badaniach nad mechanizmami procesów życiowych. I tak już w XVI wieku stajemy się świadkami badań anatomicznych i pierwszej sekcji zwłok ludzkich (A.W. Wesalius). Kolejnym ważnym krokiem w poznaniu życia było skonstruowanie mikroskopu przez holenderskich szlifierzy szkieł Hansa i Zahariasza Janssenów w 1590 roku, dzięki którym w 1683 roku A. van Leeuwenhoek zaobserwował po raz pierwszy bakterie, ludzkie plemniki oraz białe ciała krwi. W następnym stuleciu natomiast sformułowano teorię komórkową budowy organizmów (M.J. Schleiden, T. Schwann), zainicjowano też naukę

²⁰ Obszerniej por. K. Kloskowski, *Zagadnienia determinizmu ewolucyjnego. Studium biofilozoficzne*, Gdańsk 1990, s. 15-129.

²¹ Arystoteles, *O życiu* 479a; *Metafizyka* 1045a.

²² Paszewski, „Les problemes Physiologiques dans „De Vegetabilibus et Plantis” Libri VII D’Albert von Lauingen”, w: *Actes Du XI Congres International D’Histoire de Sciences*, Extrait 1986, s. 325; por. tenże, „Albert z Lauingen o roślinach i zwierzętach”, *W drodze* (1981) 11-12, s. 25.

²³ 1, q54 a.2; por. Sz. W. Ślaga, „Próba uściślenia Tomaszowego określenia istoty życia”, *Studia Philosophiae Christianae* 10 (1974) 2, s. 67-100.

o rozwoju zarodków zwierząt (K.E. Baer), podjęto badania nad dziedzicznością i zmiennością organizmów żywych (G.J. Mendel, A. Weismann, T.H. Morgan). F. Miescher w 1896 roku wyizolowuje z jąder komórkowych substancję chemiczną – nukleinę. Dalsze badania nad wyjaśnieniem mechanizmów dziedziczenia (G.J. Mendel) doprowadziły do określenia nukleiny jako DNA (nośnik informacji dziedzicznej przekazywanej z pokolenia na pokolenie)²⁴. W 1953 roku J.D. Watson, F.H.C. Crick i M.H.F. Wilkins opracowali model drobiny DNA. Tym samym odkryto więc i opisano szyfr życia. Niektórym wydawało się butnie, że został rozwiązany problem kwalifikowania danych obiektów do klasy istot żywych lub martwych. Niestety, nawet tak subtelne kryterium nie pozwoliło rozstrzygnąć, po której stronie usytuować np. wirusy.

W historii obok rzetelnych analiz, w ramach których człowiek pragnął pojąć tajemnicę życia, powstało wiele hipotez, na które patrzy się dzisiaj z przyzwyczajeniem oka. W średniowieczu np. rozpowszechnił się pogląd, jakoby ówczesnym alchemikom udało się stworzyć sztucznie (w retorcie) homunkulusa – karzełka człekopodobnego. W XVII wieku natomiast praski rabin Liwa Ben Becalele dzięki tajemniczej substancji, zwanej tetragramem, stworzył ponoć poruszającego się golema. Wiek XVIII przyniósł hipotezę preformizmu, zakładającą, że rozwój organizmu polega na stopniowym wzroście, poprzez powiększenie masy od samego początku już uformowanego osobnika, znajdującego się bądź w komórce jajowej, bądź w plemniku²⁵.

Ten typ myślenia jest widoczny także w niektórych współczesnych poglądach. I tak np. F.H.C. Crick jest współtwórcą hipotezy panspermii kierowanej, w myśl której to cywilizacja pozaziemska przesłała na ziemię podstawowe formy życia w bezzałogowych statkach kosmicznych²⁶.

Fenomen życia jest dla człowieka o tyle fascynujący, że staje się on źródłem nawet takich hipotez. Biorą się one również z rozczarowania wynikami badań naukowych lub – odwrotnie – z bezkrytycznego ich gloryfikowania. Jeżeli błędnie rozumie się zjawisko życia, jeżeli ogranicza się je do ściśle określonych struktur fizykochemicznych – istota życia także staje się nieuchwytna. Inaczej mówiąc, podejście analityczne pozwala na dokonanie wielu wspaniałych odkryć przyrodniczych, ale nie obejmuje swoim aparatem poznawczym istoty życia. W konkluzji okazuje się, że na otaczający człowieka świat istot żywych trzeba spojądać z perspektywy szerszej niż nauki biologiczne. I tak np. w końcu lat

²⁴ *Geschichte der Biologie, Theorien, Methoden, Institutionen und Kurzbiographien*, hrsg. von I. Jahn, R. Lothar, K. Senglaub, Jena 1985.

²⁵ Zob. hasło preformizm, K. Kloskowski, *Słownik pojęć i terminów filozoficznych*, pod red. W. Krajewskiego, Warszawa 1995 (w druku).

²⁶ F. Crick, *Life itself. Its origin and nature*, London – Sydney 1981; por. K. Kloskowski, Sz.W. Ślaga, „Neopanspermia alternatywą abiogenezy?”, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, pod red. M. Lubańskiego i Sz.W. Ślaga, Warszawa 1991, s. 109-156.

siedemdziesiątych W. Gilbert i F. Sanger opracowali metody szybkiego ustalania sekwencji nukleotydów w DNA, co pozwoliło przeprowadzić badania porównawcze różnych istot żywych.

3. Biojedność

Współcześnie przyjmuje się, że łączna liczba wszystkich gatunków istot żywych na Ziemi wynosi od 10 do 100 mln. W tym ogromnym bogactwie organizmów dzięki poznaniu potocznego i naukowego można zauważyć charakterystyczną ich jedność. Dotyczy ona przede wszystkim struktury fizycznej – budowy komórkowej oraz składu chemicznego – występowania znacznej ilości wody i makromolekuł (białek, kwasów nukleinowych, lipidów i cukrów). W konsekwencji obiekty życia traktuje się jako systemy uporządkowane, składające się ze zbiorów elementów i fragmentów współdziałających z sobą, tworzących swoistą jednorodność osobniczą. Co więcej, gatunki podlegające ewolucji tworzą w tym zakresie jedność filogenetyczną. Obie te własności traktowane komplementarnie decydują o biojedności, jedności życia, całości zorganizowanej. Biojedność wyraża się poprzez następujące funkcje: metabolizm, pobudliwość, anatomiczność ruchów, wzrost, rozwój, rozrodczość. W takim kontekście nie może dziwić podjęcie badań w zakresie poszukiwania istoty wspólności źródeł biojedności.

3.1. Uniwersalność kodu genetycznego

Podstawowym nośnikiem informacji genetycznej jest kwas dezoksyrybonukleinowy (DNA), zbudowany z dwóch łańcuchów cukru i fosforanu, z połączonymi do cukru zasadami. Łańcuch ten jest podwójny i skręcony. Zasady występują według ściśle określonego schematu: naprzeciwko adeniny w jednej nitce znajduje się tymina z drugiej nitki łańcucha, naprzeciw zaś guaniny – cytozyna. Pomiedzy zasadami obu nitek zachodzą wiązania elektrostatyczne. DNA wszystkich żywych istot, począwszy od mikroorganizmów, a skończywszy na człowieku, jest zbudowany według wymienionego schematu, tj. zachodzi stałe następstwo tripletów w DNA; i tak triplet GCC we wszystkich organizmach stanowi alaninę; co więcej, skład owego materiału genetycznego jest taki sam. Zdaniem M. Eigena²⁷, DNA zawiera w sobie charakterystyczną dla życia własność, którą określa mianem „informacja”. W konsekwencji niektórzy uczeni utożsamiają informację i życie²⁸.

²⁷ M. Eigen, *Stufen zum Leben*, Munchen – Zurich 1992, s. 9, 11; M. Eigen, S. Gardiner, P. Schuster, R. Winler-Oswatitsch, „The origin of genetic information”, *Scientific American* 244 (1981), s. 78-84.

²⁸ Por. H.P. Yockey, „Information theory with applications to biogenesis and evolution”, w: *Biogenesis Evolution Homeostatis. A Symposium by correspondence* ed. by A. Locker, Berlin – Heideberg – New York 1973, s. 9-26.

W ostatnich latach podjęto badania, tzw. mapowanie genów, czyli lokalizowanie genów w określonym chromosomie, ustalenie kolejności genów w tym chromosomie, wreszcie określenie odległości pomiędzy genami²⁹. U roślin i zwierząt wykorzystano do zmapowania genów zjawisko *crossing-over*, które polega na wymianie materiału genetycznego podczas mejozy między chromosomami homologicznymi. Wykorzystując to zjawisko, już kilkadziesiąt lat temu wykreślono mapy genetyczne chromosomów muszki owocowej, myszy, kury, pomidorów, kukurydzy. Oczywiście, wykreślone mapy genetyczne nie dowodzą, że poznano wszystkie geny, znajdujące się w chromosomach wymienionych istot żywych, ale jedynie rozpoznano jakąś grupę genów, zlokalizowano, ustalono ich kolejność oraz odległość między nimi. Badania te mają ogromne znaczenie dla zmapowania i zsekwencjonowania wyższych organizmów: małp. człowieka celem dokonania analiz porównawczych ich genów. Obecnie realizowany Projekt Poznania Genomu Ludzkiego zakłada stopniowe, coraz bardziej uszczegółowione tworzenie trzech map DNA komórkowego. Pierwsza mapa genetyczna ma zlokalizować geny kodujące różne cechy fenotypowe. Chodzi tutaj o pokazanie sprzężeń genetycznych, tj. odległości między markerami (znany i zlokalizowany gen) w danym chromosomie. Gdy bada się sprzężenie genetyczne (czyli występowanie dwóch genów w jednym chromosomie w stosunkowo niewielkiej odległości od siebie) oraz z czym jest sprzężony dany gen, to chodzi o określenie, z którym markerem ten gen występuje w danym chromosomie. Przyjmuje się, że odległość jednych markerów od drugich wynosi około 100 000 zasad nukleotydowych. „takie punkty odniesienia pozwolą naukowcom prześledzić geny w rodowodach”³⁰.

Druga mapa jest mapą fizyczną³¹. Jej składnikami są odcinki DNA pochodzące z chromosomów, które mogą być zwielokrotniane (klonowane). Owe poszczególne odcinki są dopasowane do siebie jak klocki Lego wypełniając cały chromosom. Celem skonstruowania tej mapy jest określenie właściwej liczby nukleotydów znajdujących się pomiędzy markerami.

Wreszcie trzecią mapę tworzy komplet uporządkowanych sekwencji zasad G, C, A, T we wszystkich chromosomach identyfikujących geny i kodowanych przez nie białek³². Niezwykle cenne dla zmapowania i zsekwencjonowania poszczególnych genów człowieka okazują się badania nad genomami innych gatunków. Badacze wręcz uważają, że „wiele genów zsekwencjonowanych obecnie

²⁹ B. Jordan, „Les cartes du genome humain”, *La Recherche* 20 (1989) 216, s. 1486-1494; P.N. Goodfellow, „Variation is now the theme”, *Nature* 359 (1992), s. 777-778.

³⁰ D. Erickson, „Rozszyfrowanie ludzkiego genomu”, *Świat Nauki* 6 (10) 1992, s. 83.

³¹ G.A. Evans, K.A. Lewis, „Physical mapping of complex genomes by cosmid multiplex analysis”, *Proceedings of National Academy of Sciences USA* 86 (1989), s. 5030-5034.

³² J.C. Stephens, M.L. Cavanaugh, M.I. Gradie, M.L. Mador, K.K. Kidd, „Mapping the human genome: current status”, *Science* 250 (1990), 791-792.

w nicieni *Caenorhabditis elegans* i u drożdży *Saccharomyces cerevisiae*, niezwykle przypomina te znalezione w innych organizmach od ssaków do bakterii³³.

Bardzo istotne dla analiz porównawczych najróżnorodniejszych organizmów są badania nad DNA wymarłych gatunków³⁴. Wykazały one, że informacja genetyczna nie znika wraz ze śmiercią osobnika i może przetrwać dłużej niż sądzono dotąd. Dowodem na to są eksperymenty szwedzkiego genetyka Svante Pääbo. W 1984 roku pobrał on z mumii egipskiej dziecka, znajdującej się w Muzeum Berlińskim 1,76 g tkanki. Z tego materiału wyizolował fragmenty substancji genetycznej. Z kolei Alan C. Wilson podziela pogląd, że ani neandertalczyk ani *homo erectus* nie włączyli swojego genomu, czyli zestawu genów do DNA człowieka. Natomiast badania różnych ras ludzi (i ich mutacje) stosunkowo łatwo dają się odnieść do tzw. pierwotnego DNA, którego źródłem była kobieta, żyjąca w Afryce, w szczepie liczącym przed 200 tys. lat niewiele więcej niż kilka tysięcy osobników. Konsekwencją tych „odkryć” jest twierdzenie, że ta „czarna Ewa” z punktu widzenia genetyki jest pramatką wszystkich ludzi³⁵.

Tego typu badania służą „odkrywaniu” sekwencji genów i to u wszystkich organizmów. Stąd nie może dziwić, że tworzone są tzw. biblioteki genów, które pozwalają określić naturę pokrewieństwa różnych istot żywych³⁶. Co więcej, grupa uczonych, na czele z M. Eigen, podjęła próbę odpowiedzi na pytanie, jaki jest wiek kodu genetycznego. W tym celu przeprowadzili oni analizę około tysiąca znanych współcześnie kwasów nukleinowych (tRNA). Wyniki tych badań są niezwykle, gdyż okazało się, że około 1/3 struktury owego tRNA istniała już w prekambrze, tj. w momencie rozdzielenia się archibakterii i eubakterii (obie grupy tych organizmów nie posiadają jądra komórkowego). Stąd łatwo wyprowadzić wniosek, iż kod genetyczny pojawił się około od 3,8 do 0,6 miliarda lat temu. Wiek ten jest porównywalny z odkrytymi w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych śladami życia na Ziemi (por. badania paleobiochemiczne), które potwierdziły istnienie skamieniałości i osadów biogenicznych w różnych pokładach prekambryjskich: łupki ilaste Nonesuch z płn. Michigan – 1 mld lat – zawierają porfiryny, węglowodany; czerty Guflint z płd. Ontario – 1,9 mld lat – mieszczą w sobie – skamieniałości mikroorganizmów, w łupkach ilastych Soudan z Minesoty – 2,7 mld lat – odkryto struktury podobne do wodorostów; natomiast w czertach

³³ J. Rennie, „Ile jest genów”, Świat Nauki 3 (1993), s. 8; por. F.W. Stahe, If it smels like an unicorn, Nature 346 (1990), s. 791-792.

³⁴ Artykuł sygnowany inicjałem H.H., „Dinozaur z próbowki?”, Spotkania 36 (1981), s. 30.

³⁵ A.C. Wilson, „The molecular basis on evolution”, Scientific American 253 (1985) 4, s. 164-173.

³⁶ Por. J. Hodgson, „Sequencing and Mapping Efforts in »Model Organisms«”, Biotechnology 10 (1992), s. 760.

Fig-Tree z Transvaalu (Afryka) – 3,1 mld lat – natrafiono na kilka aminokwasów oraz mikroskamielin algopodobnych³⁷.

3.2. Białka

W świecie żywym obserwuje się tendencję do konserwowania pewnych struktur i funkcji. I tak, niektóre białka od momentu powstania w sposób istotny nie zmieniły ani swojej struktury ani funkcji. Do takich białek należy zaliczyć histony. Są to białka zasadowe, które wiążą się z kwasem nukleinowym DNA, tworząc chromatynę, tzn. nukleoproteid. Histony tworzą tzw. rdzenie, na których jest nawinięte DNA. Mamy wówczas do czynienia z nukleosomami bądź częściami rdzeniowymi. Warto w tym miejscu podkreślić, że struktura histonów jest prawie identyczna u wszystkich organizmów żywych eukariotycznych; nie występują oczywiście ani u bakterii ani u sinic (*prokariota*). Co więcej, najmniejsza zmiana w histonie powoduje to, że przestaje on łączyć się z DNA. W konsekwencji cała maszyna genetyczna ulega defektowi, tzn. nie może się już replikować.

Reasumując, histony to białka silnie konserwowane i prawie jednakowe u wszystkich organizmów żywych.

Innym białkiem, na które warto zwrócić uwagę to cytochrom C; białko to odgrywa ważną rolę w procesie oddychania komórkowego. Jest ono bardzo podobne we wszystkich organizmach – od bakterii poprzez rośliny i zwierzęta aż do człowieka. Charakteryzuje się konserwatywnością. Białko to jest o tyle ważne, że nawet niewielka zmiana choćby jednego aminokwasu w organizmie może spowodować to, że ów organizm przestaje oddychać i zostaje wyeliminowany przez dobór naturalny. Dlatego też białko to zachowało sobie właściwą sekwencję aminokwasów przez miliardy lat ewolucji. Oczywiście, przeciwnieństwem cytochromu C są takie białka, które nie odgrywają ważnej roli w stosunku do życia organizmów; są one bardzo podatne na zmianę. Występują w ich strukturze duże różnice, nawet u bardzo blisko spokrewnionych gatunków. Takimi białkami są fibrynopeptydy. Mianowicie, w ludzkiej krwi znajduje się białko rozpuszczalne: fibrynogen. Pod wpływem specjalnego enzymu przekształca się ono w fibrynę, czyli włóknik, który jest białkiem nierozpuszczalnym, decydującym o przebiegu procesu krzepnięcia krwi. Należy tutaj podkreślić, że podczas wspomnianego przekształcania fibrynogenu w fibrynę zostaje odczepiony fibrynopeptyd. Ów fibrynopeptyd nie jest ważny, bo ma jedynie za zadanie blokować fragment cząsteczki fibrynogenu, by była rozpuszczalna. Inaczej mówiąc, gdy jednak odczepi się fibrynopeptyd, to fibrynogen przechodzi w białko nierozpuszczalne. Tak więc ścisła sekwencja aminokwasów w fibrynopeptydzie nie jest aż taka ważna. Dlatego też

³⁷ Sz. W. Ślaga, „Życie – ewolucji”, w: M. Heller, M. Lubański, Sz. W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, Warszawa 1980, s. 384-385.

pomiędzy fibrynopeptydami organizmów, nawet blisko spokrewnionych zachodzą ogromne różnice, gdyż dobór naturalny nie jest „strażnikiem bardzo wymagającym” w przeciwieństwie do cytochromu C.

Niezwykle interesujące dla zrozumienia mechanizmu konserwatyizmu organizmów jest ukazanie roli białek szoku termicznego (*heat shock proteins*). Ostatnie badania biochemiczne, szczególnie dotyczące homologicznych sekwencji DNA³⁸, wskazują, że wspomniany mechanizm odpowiedzi stresowej zaobserwowano u wszystkich zbadanych organizmów – od archibakterii do eubakterii, u drożdży, roślin, bezkręgowców, kręgowców z ludźmi włącznie. Aczkolwiek istnieją różnice pomiędzy organizmami, np. w wadze cząsteczkowej i liczbie białek szoku termicznego, jest niezwykle to, że podobna reakcja przetrwała u tak różnorodnych organizmów podlegających ewolucji³⁹. Jak łatwo zauważyć, organizmy te są z punktu widzenia systematyki bardzo odległe od siebie, a przecież jednocześnie powiązane mniej lub bardziej wspólną ewolucyjną genealogią. Stąd można wnosić, że ów mechanizm odpowiedzi stresowej, mając charakter zachowawczy, stanowi swoisty „niezmienny element” ewolucji⁴⁰. Reakcja na szok termiczny jest oczywiście zjawiskiem zachodzącym na poziomie komórkowym: „komórki prakariotyczne i eukariotyczne w odpowiedzi na podwyższenie temperatury ponad wartość fizjologiczną lub inne stresy syntetyzują białka szoku termicznego, czyli białka Hsp. W komórkach nie poddanych stresowi znajdują się białka o bardzo podobnej sekwencji, określone często jako Hsc (*heat shock cognate*). Razem tworzą one rodziny białek Hsp, które charakteryzują się niezwykle stabilnością w ewolucji”⁴¹.

Reasumując, przedstawione w tej części pracy analizy wskazują na jeden początek życia na Ziemi. Nie znaczy to, że życie powstało nagle, raczej tworzyło się miliardy lat. W niestabilnym środowisku na zasadzie prób i błędów mogły być niszczone pierwociny życia wielokrotnie, tzn. powstały i rozwijały się do momentu krytycznego i przepadły. Wreszcie pojawił się taki ich układ, który na drodze mutacji spontanicznej nabył cechy umożliwiające zaadaptowanie się do nowych warunków, np. przez wykształcenie mechanizmu odpowiedzi stresowej; był to

³⁸ H. Pelham, „Heat-shock proteins. Coming in from the cold”, *Nature* 332 (1988), s. 776-777; R.H. Burdon, „Heatshock and the heat shock proteins”, *The Biochemistry Journal* 240 (1996), s. 313-324; M.J. Schlesinger, „Heat-shock proteins. The search for functions”, *The Journal of Cell Biology* 103 (1986), s. 321-325.

³⁹ R. I. Morimoto, A. Tissiers, C. Georgopoulos, „Introduction” w: C. Georgopoulos, R. Morimoto (eds.) *Stress proteins in Biology and Medicine*, Cold Spring Harbor Lab. Press 1990, s. 6.

⁴⁰ R.B. Huey, A.F. Bennet, „Psychological adjustments on fluctuating thermal environments: An ecological and evolutionare perspective” w: C. Georgopoulos, R. Morimoto (eds.) *Stress proteins in Biology and Medicine*, Cold Spring Harbor Lab. Press 1990, s. 38-40.

⁴¹ B. Lipińska, „Rola białek szoku termicznego”, *Postępy Biochemii* (1990) 1-2, s. 32.

początek wszystkich organizmów. Potwierdzeniem jest ich wspólny kod genetyczny oraz podobieństwo struktury i funkcji niektórych białek. W związku z tym nie może dziwić nikogo moja sugestia o konieczności próby zgłębienia fenomenu życia oraz poszerzenia samej definicji życia, uwzględniając zrewidowanie tradycyjnych poglądów, choćby w odniesieniu do stwarzania życia, jak i procesów ewolucyjnych.

4. Bioróżnorodność i biojedność – próba oceny

Przytoczone wyżej dane przyrodnicze mogą dla jednych uczonych stanowić adekwatne racje, wskazujące na źródło i fundamenty równoczesnej różnorodności jak i jedności życia. Racje te najczęściej redukuje się do traktowania życia bądź jako lepiej poinformowaną materię⁴², bądź jako materię zorganizowaną tak, iż równie prawomocne jest zgłębienie jej od strony jedności i różności. Chodzi więc o wskazywanie na dwa aspekty jednej rzeczywistości życia.

Z kolei inni uczeni – szczególnie filozofowie szukający racji ontycznej obserwowanej różnorodności i jedności życia na Ziemi – mają prawo pytać: skąd się wzięła wspomniana informacja materii ożywionej, czy też „tajemna” tendencja do samoorganizowania się życia.

4.1. Refleksje epistemologiczno-metodologiczne

Wyniki nauk przyrodniczych wskazują, że świat ożywiony jest o wiele bardziej złożony i zindywidualizowany niż świat materii nieożywionej. Dlatego też znacznie trudniej buduje się twierdzenia w biologii niż np. w fizyce. Już samo ustalenie kryteriów, pozwalające wyróżnić materię żywą, stwarza kłopoty. Mamy tego przykłady nawet w życiu codziennym. U niższych zwierząt, czy roślin, obserwuje się np. tzw. stan anabiozy, czyli maksymalnego zatrzymania funkcji życiowych w wyniku niesprzyjających warunków środowiska. Potocznie przyjmowane kryteria nie pozwalają w takim wypadku określić, czy zwierzę jest jeszcze żywe, czy już nie. Tym bardziej trudno wskazać na jego jedność ze światem żywym. Nauki biologiczne mówią wprawdzie o takich własnościach życiowych (zostały wyżej wymienione), ale istnieje spora dowolność w stosowaniu ich jako kryteriów.

Badania nad uniwersalnością kodu genetycznego oraz białek szoku termicznego i innych stanowią fundament badań biologicznych, pozwalają rozumieć jednorodność jak i różnorodność obiektów żywych. Również w płaszczyźnie filozoficznej mamy niemałe trudności w precyzyjnym określeniu istoty życia. Nie wiemy, czy jest ono rzeczą, częścią rzeczy, cechą obiektu materialnego, a może cechą zachodzących w nich reakcji? Życie też może być własnością pierwotną,

⁴² Por. J. Guitton, J. Bogdanov, *Gott und die Wissenschaft*, Munchen 1992, s. 50 i 57.

niedefiniowaną. Co więcej, interpretacja danych nauk przyrodniczych wymaga zastosowania podejścia bądź analityczno-sumatycznego (życie analizuje się wówczas przez rozłożenie organizmów i zjawisk życiowych na składniki elementarne, a następnie wyjaśnia się je prawami chemicznymi i fizycznymi) bądź organizmalno-całościowe (tu rozpatruje się organizm w jego całości, złożoności i zawsze jako system wewnętrznie zintegrowany).

Wydaje się, że właśnie te dwa *implicite* przyjmowane założenia badań nad życiem prowadzą do koncentrowania się bądź na jego jednorodności, bądź różnorodności. W konsekwencji nie trudno dostrzec, że prawomocne są dwa spojrzenia na zjawisko życia: zarówno od strony jedności, jak i od strony różności. Brak pełnej akceptacji tegoż wniosku wynika z niemożności wypracowania powszechnie akceptowanej definicji życia. I tu świat uczonych niezmiernie się podzielił. Jedni twierdzą, że bezsensowne jest formułowanie jakichkolwiek definicji życia, gdyż nie można go traktować w ogólności; gdy bowiem wypowiadamy się na jego temat, to w związku z określonym organizmem żywym. Inni głoszą pogląd, że życie nie musi być zdefiniowane, jest ono bowiem terminem pierwotnym, niedefiniowalnym, funkcjonującym w biologii podobnie jak w matematyce termin zbiór. Jeszcze inni uważają, że stan badań naukowych nie pozwala precyzyjnie określić istoty życia. Osobiście wyznają pogląd, że można i należy podejmować próby zdefiniowania życia. Oczywiście należy przy tym uwzględniać wyniki badań biologicznych, a przy wspomnianym wcześniej przeze mnie stanowisku organizmalno-całościowym można spodziewać się jakiś pozytywnych rozwiązań. Konsekwentnie zatem przyjmuję, że życie to:

1. sposób istnienia i funkcjonowania organizmów;
2. najbardziej specyficzna własność organizmów;
3. ciągły i złożony proces organizowania się systemu charakteryzującego się metabolizmem, zdolnością do przechowywania i przekazywania informacji genetycznej, przystosowania się do otoczenia i ewolucji, a który to proces rozpoznał się około 3,5 mld lat temu.

4.2. Przemyslenia biofilozoficzne i ontologiczne

Jak wyżej zaznaczyłem, kod genetyczny jest prawie identyczny w całym świecie żywym, z wyjątkiem niektórych DNA mitochondrialnych, gdzie kilka kodonów pełni inne funkcje. Charakteryzuje się więc on niezwykłą stabilnością (jest „zakonserwowany”) mimo działania przez wieki mechanizmów ewolucyjnych. Podobnie jest z pewnymi białkami, np. histonami i cytochromem C, które spełniają te same funkcje u różnych organizmów. Dla mnie osobiście te odkrycia potwierdziły możliwość prawomocnego zakwestionowania „tradycyjnego” paradygmatu, antagonistycznego procesy ewolucji i kreacji wszystkiego przez Stwórcę, paradygmatu utrwalonego przez intelektualistów, traktujących ewolucję jako nową religię, sięgającą swymi korzeniami aż do czasów Heraklita, głoszącego, iż cała rzeczywistość wciąż się zmienia – *panta rei*. Otóż, okazuje się, że nie cała.

W konsekwencji podnoszenie zarzutu – że skoro życie na Ziemi pojawiło się w wyniku ewolucji, to bezsensowne jest odwoływanie się do doktryny kreacjonistycznej – straciło swoją ostrość. W istocie bowiem za tego typu zarzutami – „stoi” nie tyle racja naukowa, ile racja naukowa oparta na nieaktualnym już, starym, przebrzmiałym paradygmacie nauki. W związku z tym proponuję, by naukowcy antagonizujący wymienione idee, podjęli próbę spojrzenia na te zagadnienia w kontekście innego paradygmatu. Oczywiście zdają sobie sprawę – podobnie jak Fred Hoyle – że „nauka współczesna jest więźniem paradygmatów. Każdą nową myśl blokują utarte przekonania, a gdy chce się opublikować w czasopiśmie naukowym coś co się nie zgadza z przyjętym paradygmatem, redaktorzy to odrzucają”⁴³.

W ramach owego nowego proponowanego paradygmatu idea kreacji – najogólniej rzecz ujmując – skupia się na badaniach w perspektywie filozoficznej, ewolucja zaś szuka rozwiązań w naukach biologicznych. Od strony poprawności metodologicznej dopuszczalne jest interpretowanie pojawienia się życia na Ziemi w obu tych płaszczyznach; wszak nie są one przeciwstawne, co więcej – mogą się nawet uzupełniać. Albowiem przy uwzględnieniu, że otaczająca człowieka rzeczywistość ma charakter procesualny i najpełniej poznawana oraz rozumiana jest w świetle epistemologii ewolucyjnej (realność ludzkiego poznania zależy od związku zachodzącego pomiędzy aparatem poznawczym a rzeczywistością)⁴⁴, to prawomocną staje się teza, że ewolucja to swoista chwila aktu stworzenia⁴⁵. Th. Dobzhansky⁴⁶ podkreśla, że ewolucja jest twórcza, ponieważ dzięki niej pojawiają się nowe gatunki. A każdy nowy gatunek wypróbowuje nowy sposób egzystencji. Większość z nich ginie, ale niektóre utrzymują się przy życiu i odkrywają nowe, lepsze sposoby egzystencji, podlegając tzw. adaptatywnej radiacji.

Co więcej, prawda o stworzeniu życia przez Boga nie stoi w żadnej sprzeczności z poglądem, jakoby życie było wieczne. W pojęciu stwarzania bowiem nie zawiera się czasowa skończoność życia, lecz jego całkowita zależność (w istnieniu) od Stwórcy. Życie zatem mogło istnieć wiecznie i być stworzone przez Boga.

Jeszcze inaczej mówiąc, doktryna kreacjonistyczna zwraca przede wszystkim uwagę na relacje zależności istot żywych i w ogóle wszystkiego w swoim istnieniu od Boga. A ta prawda żadną miarą nie pozostaje sprzeczna z tezą, że sam człowiek i otaczający go świat „wyloniony” został w drodze ewolucji⁴⁷. Jed-

⁴³ J. Horgan, „Powrót oryginała”, *Świat Nauki* (1995) 5, s. 24.

⁴⁴ F.M. Wuketits, *Grundriss der Evolutions-Theorie*, Darmstadt 1982, s. 11-12.

⁴⁵ H. von Ditfurth, *Nie tylko z tego świata jesteśmy. Nauki przyrodnicze, religia i przeszłość człowieka*, tłum. z niem. A.D. Tauszyńska, Warszawa 1985, s. 136.

⁴⁶ Th. Dobzhansky, „Creative evolution”, *Diogenes* (1967) 58, s. 62-74.

⁴⁷ Święty Tomasz z Akwinu podkreślił, że świat zapewne ma swój czasowy początek, ale w gruncie rzeczy stworzony świat równie dobrze mógłby istnieć odwiecznie; istotą bowiem jego stworzoneści nie jest przecież to, że w pewnym momencie zaczął istnieć,

nocześnie ów konserwatyzm funkcjonalny i strukturalny kodu genetycznego, histonu czy też cytochromu C kieruje moją uwagę na to, że życie w swym bogactwie i w swej czasowej ograniczoności nie pojawiło się wyłącznie na drodze procesów ewolucyjnych. Odwoływanie się więc do samoorganizowania się materii, do tendencji do przechodzenia w coraz bardziej uporządkowane i zorganizowane stany materii nie jest tak oczywiste i przekonujące. Konsekwentnie, w najgłębszym sensie filozoficznym wskazywanie w tym miejscu na działanie Początku Wszystkiego nie jest takie bezsensowne.

Nadto wspomniana wyżej własność samoorganizacji materii, a także odkryty konserwatyzm funkcjonalny i strukturalny różnych struktur życiowych mogą służyć jako swoista weryfikacja tego, że u podstaw jedności i różnorodności życia wkodowany jest w materię Boży plan rozwoju życia, bądź nadnaturalna inteligencja, która kieruje ewolucją życia, lub idea przewodnia porządkująca od wewnątrz złożone zespoły struktur i funkcji składających się na istotę żyjącą.

Jak łatwo zauważyć, taka interpretacja zjawiska życia kieruje naszą uwagę na zagadnienie celu i celowości biokosmosu: wszystko co działa, działa dla celu. Oczywiście, zdaję sobie sprawę, że akceptacja wyżej podanych twierdzeń nie będzie sprawą łatwą⁴⁸. Powodów jest wiele. A jednym z nich, podstawowym, jest to, że „mentalność scjentyistyczna nie poszła całkowicie w zapomnienie. Żyjemy nadal w jej cieniu i żyjemy się przekonaniem, że kultura powinna być jako całość wasalem nauk empirycznych. Godzimy się więc – nawet jeśli ów cień nie jest już głęboki – aby wszystko było w naszym świecie «naukowe», począwszy od produkcji dóbr konsumpcyjnych, skończywszy na stylu życia. Na tym polega »imperializm« nauki; dziś już przez nią samą na ogół nie chciany, lecz wciąż żywy w skutek wiary, przyzwyczajień i egoizmów wielu ludzi współczesnych, którzy widzą w niej źródło władzy lub łatwego komfortu. Popperowska wizja «wiedzy obiektywnej» (*objective knowledge*), wyniesionej jakoby ponad podmiot i świat fizyczny w «świat trzeci», nie służy w tym kontekście dobrej sprawie. Jest bowiem zmanifestowaniem postawy kultowej, zgodną na naukę «imperialną», która – gdyż już powstała – posiada moc samoistną (niezależną od podmiotu) i ma prawo do hegemonii”⁴⁹. Mam głęboką nadzieję, że jest to, postawa zbliżająca

ale nieustanna jego relacja mogłaby by trwać odwiecznie – S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*, Taurini 1922, 1, q. 46.

⁴⁸ Zagadnienie to wymaga odrębnego studium, w którym spróbuję wykorzystać wyniki analiz Adama Mahrburga (*Teoria celowości ze stanowiska naukowego*, Kraków 1888), Zdzisława Kocharńskiego (*Problem celowości we współczesnej biologii*, Warszawa 1966) oraz następujących Autorów: G.G. Simpsona, Th.S. Kuhna, E. Mayra, R.B. Braithwaite’a, E. Nagel, L. Wrighta, A. Woodfielda, M. Backnera, A. Stopya, J. Wysockiego, Sz.W. Ślagi i innych, których prace cytowałem w swoich książkach: *Zagadnienie determinizmu ewolucyjnego, Studium biofilozoficzne* (Gdańsk 1990) i *Między ewolucją a kreacją* (Warszawa 1994).

⁴⁹ S. Synowiecki, „Wiedza w «przestrzeni» podmiotu”, *Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej: Filozofia* 2 (1995), w druku.

się do zniweczenia. W jej bowiem kontekście nikt nie będzie w stanie ukazać głębi problematyki jedności i różności życia.

5. Zakończenie

Człowiek niemal od początku swego istnienia był zafascynowany ogromną różnorodnością form żywych i ich bogactwem. Co więcej, kierując się swoistą intuicją, że obserwowana różnorodność jest fundamentalną cechą życia, człowiek w kolejnych wiekach próbował bądź określić gatunki i rodzaje zwierząt oraz roślin, porządkując je według przyjętego klucza, bądź zgłębić tajemnicę samego życia. Przykładami pierwszej z wymienionych tendencji są m.in. systematyka Arystotelesa, encyklopedia roślin i zwierząt Pliniusza Starszego, systematyka roślin i zwierząt Linneusza. Druga zaś rozwijała się także u Arystotelesa, u którego to, co żywe, poruszało się dzięki przyczynom wewnętrznym. Dla Alberta z Launingen rośliny nie poruszają się, ale są zdadne do pobierania pokarmu, rosną, rozmnażają się, umierają. Natomiast św. Tomasz z Akwinu odwoływał się do tzw. ruchu wsobnego. Gdy odkryto mikroskop w XVII wieku, problematyka poznawania życia zyskała nowy wymiar. Po raz pierwszy zaobserwowano bakterie, ludzkie plemniki, białe ciała krwi. W wieku XIX sformułowano teorię komórkową budowy organizmów, zainicjowano naukę o budowie zarodków, podjęto badania nad dziedzicznością i zmiennością organizmów. Wreszcie w 1953 roku J.D. Watson, F.H.C. Crick, M.H.F. Wilkins opracowali model drobiny DNA. Tym samym odkryto i opisano szyfr życia. Odkrycie to, wydaje się, stanowi pierwszy zwrotnik koniunkcyjnego traktowania jedności i różnorodności życia, a wyrażającego się w pokrewieństwie wszystkich organizmów. W konsekwencji pozwala uznać, że życie to: 1) sposób istnienia i funkcjonowania organizmów, 2) najbardziej specyficzna własność organizmów, 3) ciągły i złożony proces organizowania się systemu charakteryzującego się metabolizmem, zdolnością do przechowywania i przekazywania informacji genetycznej, przystosowania się do otoczenia i ewolucji, który to proces rozpoczął się na Ziemi około 3,5 mld lat temu.

Współczesne badania porównawcze sekwencji DNA różnych istot żywych, odkrycie roli białek szoku termicznego (*role of the heat shock proteins*), chiralności DNA itp. wskazują na homologie strukturalne, a także konserwatyzm funkcjonalny często bardzo odległych od siebie gatunków. Jest to drugi zwrotnik różnorodności i jedności życia. Oba te zwrotniki stanowią istotę refleksji przyrodniczej o tajemnicy życia i prowadzą do następujących konkluzji:

- 1) różnorodność i jedność to dwa aspekty jednej rzeczywistości życia, analogiczne do falowej i cząsteczkowej struktury materii w fizyce;
- 2) napięcie zachodzące między różnorodnością a jednością życia stanowi istotną „sprężynę” postępu wiedzy o życiu, dlatego też sama interpretacja jedności i różnorodności życia wymaga dwupłaszczyznowego podejścia bądź analityczno-summacyjnego bądź organizmalno-systemowego. W konsekwencji łatwo uzyskuje się potwierdzenie, iż życie swoją różnorodność wytworzyło dzięki

mechanizmom ewolucyjnym, jedność zaś dzięki mechanizmom „konserwującym” niektóre funkcje i struktury życiowe.

Problematyka ta w płaszczyźnie filozoficznej, a także ontologicznej, prowokuje do podjęcia próby odpowiedzi na pytania: czy owa różnorodność i jedność życia mogły się pojawić na drodze samych wyłącznie procesów natury; co leży u ich początku? Co więcej, jak w ogóle pojawiło się życie na Ziemi?

Filozoficzna analiza materii martwej i ożywionej (jedna z możliwych) wykazuje jednoznacznie, że życie nie mogło pojawić się w wyniku działania li tylko procesów fizykochemicznych. Dla pokonania owej tajemniczej granicy życia materia potrzebowała nadprzyrodzonego impulsu. Twierdzenie to z ontologicznego punktu widzenia jest wypadkową powiązań opcji zarówno przyrodniczej, jak i filozoficznej, tj. przyjęcia zasady samoorganizacji materii i racji pozamaterialnej, działającej stwórczo poprzez siły tkwiące w materii. Przy czym w pojęciu stwarzania nie zawiera się czasowa skończoność życia, lecz jego zależność od owego impulsu. Życie zatem może istnieć wiecznie, a mimo to być stworzone przez działanie Początku Wszystkiego. Konsekwentnie ewolucja jawi się jako czasowo-przestrzenny sposób wyrażania się procesu stwarzania.

The diversity and unity of life

Summary

A human being has been fascinated by the enormous diversity of living creatures and their variety almost since the beginning of his existence. The record of such fascination may be found even in a beautiful scriptural picture of the world creation presented in the Book of Genesis. Moreover, the man, prompted by a particular intuition, observed that diversity is a basic feature of life, and thus tried either to describe genus and species of plants and animals specifying them according to accepted clue (Aristotle, Plinius the Senior, C. von Linné etc.), or to consider the mystery of life itself (Aristotle, Thomas of Aquine, Albert of Lauingen, A. von Leeuwenhoek, M.J. Schleiden, T. Schwann, K.E. Bear, G.J. Mendel, A. Weismann, T. H. Morgan etc.) In 1953 J.D. Watson, F.H.Ch. Crick, M.H.F. Wilkins worked out the model of DNA molecule. Therefore, the code of life was discovered and described. That discovery seems to be the first keystone of a conjunctive meaning of diversity and unity of life. As a result it allows us to judge life as: 1. The way in which organisms exist and operate, 2. The most specific feature of organisms, 3. Constant and complex process of selforganizing systems characterized by metabolism, the ability to transfer and store genetical information, adjustment to the environment and evolution. The process started on the Earth some 3,5 billion years ago.

Current comparative research of DNA sequences belonging to different living creatures, discovery of the role of the heat shock proteins, the sinistrality of DNA and so on, indicates structural homology as well as functional conservatism

of many species distant from each other. This is another keystone of diversity and unity of life. Both keystones determining the essence of natural cogitations with respect to the mystery of life lead to the following conclusions:

1. Diversity and unity of life are two sides of the same reality of life,
2. Interpretation of diversity and unity of life alone requires a dihedral approach either analitical or system-organizational.

These problems when considered at the philosophical or ontological plane incite the attempt to answer the question: could that diversity and unity of life appear only as a result of natural processes, which constitutes their beginning. Moreover, how could life appear on the Earth?

One possible philosophical analysis of dead or living matter proves univocally that life could not have appeared only in consequence of the activity of physicochemical processes. In order to conquer that mysterious border of life, matter required supernatural impetus. From ontological point of view this theorem is a result of the connesction of natural and philosophical standpoints, i.e. the acceptance of the existence the principle of selforganization of the matter as well as extramaterial reasoning creatively acting by the way of forces inherent to matter. At the same time the term „creation” does not include time limitidnes of life but its dependence on the impetus. Hence, life may exist eternally, and nevertheless be created as a result of the activity of the Beginning of All. In a consequence, evolution appears to be a limited time and space on the surface of the Earth which is the way of the expressing the process of creations. Biodiversity and biounity may by accepted as a unique evidence for the above.

Jan Kopcewicz

Rozterki współczesnej biologii

Historia nauki ukazuje następujące po sobie fazy myślenia atomistycznego i holistycznego. Początki myślenia naukowego miały charakter holistyczny a zarazem spekulatywny, natomiast nauka nowożytna ukształtowała się w duchu empirystycznym a zarazem atomistyczno-mechanistycznym. Oba te podejścia nie są pozbawione błędów. Błąd pierwszego polega na tym, że badania faktów zastąpiło wiarą i intuicją, błąd zaś drugiego tkwi w tym, że kult faktu powoduje wyrzeczenie się ideału ładu. Obecnie jesteśmy świadkami kolejnej odmiany stylu myślenia – zwrotu ku teoriom ścisłym a jednocześnie holistycznym. Teorie takie wyjątkowo trudno powstają na gruncie nauk biologicznych.

Głównym problemem badań biologii współczesnej jest niezwykle złożona organizacja życia, przede wszystkim zaś prawa i mechanizmy tej organizacji. Dobrym narzędziem do sprecyzowania biologicznej problematyki wydaje się być systemowy model heurystyczny życia. Złożony, systemowy charakter powoduje, że poszczególne poziomy organizacji życia mają obecnie charakter jakościowo odrębnych dziedzin przedmiotowych. Metodologicznym wyrazem tego stanu rzeczy są zasadniczo odrębne teorie poszczególnych poziomów organizacji biologicznej. Brak teorii integracyjnej pomiędzy poszczególnymi poziomami jest jedną z największych słabości współczesnej biologii. Tak czy inaczej jednak, poszczególne poziomy organizacji biologicznej, od molekularnego do biosfery włącznie, stanowią swoiste wielofunkcyjne systemy. Przy zmianie poziomu organizacji powstają jednocześnie nowe właściwości, tak więc właściwości wyższego poziomu organizacji biologicznej nie są tylko i wyłącznie sumą właściwości elementów niższego rzędu. Powstawanie nowych właściwości przy zmianach poziomu organizacji jest więc niewątpliwie zjawiskiem obiektywnym. Wynika z niego, że życie organizuje się w postaci powstawania kolejnych coraz bardziej skomplikowanych systemów i supersystemów. Biologia współczesna docenia teorie poszczególnych poziomów organizacji biologicznej, jednakże jest niezwykle zainteresowana wypracowaniem uniwersalnej teorii integracyjnej. Jest to jednak niewątpliwie jeszcze kwestia dalekiej przyszłości.

Biologia współczesna na przełomie XX i XXI wieku zaczyna jednak być coraz bardziej dostrzegana i rola jej zarówno w rozwoju cywilizacyjnym jak i nauce wyraźnie rośnie. Istnieją dwie główne przyczyny takiego stanu rzeczy: 1) pierwszą przyczyną jest bezpośrednio i coraz większe znaczenie ostatnich odkryć biologicznych, rozpoczętych poznaniem w 1953 roku przez F. Cricka,

J. Watsona i M. Wilkinsa struktury kwasów nukleinowych, a więc tzw. kodu genetycznego, i ich roli w zjawiskach dziedziczenia i morfogenezy organizmów (1). Odkrycia te rozpoczęły erę biologii molekularnej która wraz z biotechnologią i inżynierią genetyczną stanowią obecnie najbardziej ekskluzywne i wiodące działy badań biologicznych. Przejawem tego jest chociażby fakt, iż olbrzymia większość przyznawanych ostatnio nagród Nobla w dziedzinie fizjologii, medycyny i innych nauk związanych z biologią, a ostatnio nawet i chemii, są związane ze stosowaniem metod biologii molekularnej a zwłaszcza tzw. rekombinacji genów, klonowania oraz immunologii. Zastosowanie metod biologii molekularnej w medycynie, rolnictwie, przemyśle spożywczym, farmaceutycznym, ochronie środowiska itd., wieść jednocześnie może do podniesienia jakości życia, oraz osiągnięcia szczególnych sukcesów gospodarczych.

2) drugą przyczyną określającą szczególne miejsce współczesnej biologii jest zagrożenie naturalnego środowiska naszej planety przez postępujące uprzemysłowienie oraz eksplozję demograficzną. Wzrost skażenia atmosfery, hydrosfery w wyniku gospodarczej działalności człowieka, perspektywy rychłego wyczerpania się pierwotnych zasobów pokarmowych oraz źródeł surowców, postępujące zagęszczenie ludności oraz skupianie się jej w dużych konglomeracjach miejskich, stawiają ludzkość w obliczu, być może, najbardziej surowej próby w całym okresie jej istnienia. Trudne problemy najbliższej przyszłości biosfery które wymagać będą dla swego rozwiązania głębokiego przeobrażenia sposobu myślenia i kierunku działania ludzi, spowodować muszą jednocześnie dużą zmianę charakteru naszej cywilizacji oraz zmianę systemu wartościowania. Na naszych oczach procesy te już się rozpoczęły i się odbywają, i chociaż nie zawsze głoszący generalnie słusznie hasła ogólne, rzeczywiście wiedzą co to jest ekologia, to jednak w świadomości społecznej słowo to nie jest już określeniem pustym. Chodzi tu o przyszłość naszej cywilizacji, to zaś powoduje, że nauki o życiu, a więc szeroko pojęte nauki biologiczne, znajdują się będą w centrum zainteresowania. Od nich i od inżynierii środowiska wymagać się będzie wypracowania sposobów przeciwwstawienia się degradacji naturalnego środowiska człowieka.

Te dwie przyczyny określające rolę współczesnej biologii w rozwoju cywilizacji mają jednocześnie zasadniczy wpływ na rozwój nauk biologicznych. Strategia rozwoju współczesnej biologii idzie więc w kierunku biologii molekularnej ściśle związanej z myśleniem redukcjonistycznym, oraz w kierunku biologii organizmalnej, populacyjnej, czy środowiskowej, związanej bardziej z kompozycjonizmem. Tak więc po okresach silnej konfrontacji mechanicyzmu i witalizmu w XIX wieku oraz później redukcjonizmu i kompozycjonizmu, obecnie pod koniec XX wieku zaznacza się na terenie biologii w miarę harmonijny rozwój obu kierunków metodologicznych (2). Zaczyna przeważać pogląd, iż biologia nie może rozwijać się wyłącznie w oparciu o jedną z tych metodologii, wręcz przeciwnie – ich współistnienie i umiejętne uzupełnianie się są warunkiem skutecznego rozwoju nauki o życiu. Postulat współdziałania obu metodologii zabezpiecza jednocześnie biologię przed ekstremizmem neofitów lub zagorzałych konserwatystów,

którzy chcieliby narzucić całej biologii ciasne ramy swego własnego doświadczenia warsztatowego.

Strategia współczesnej biologii związana więc jest z badaniem niskich oraz wysokich poziomów organizacji biologicznej (3). Biologia nie traci jednocześnie z zakresu swoich zainteresowań odwiecznych i fundamentalnych dla tej nauki pytań o powstanie oraz mechanizmy funkcjonowania życia. Niestety, postęp współczesnej biologii tak ewidentny zwłaszcza w aspekcie wykorzystania praktycznego, nie doprowadził do zmniejszenia się frustracji w obliczu pytań tak zasadniczych. Kwestia powstania życia w dalszym ciągu pozostaje domeną mniej czy bardziej zgrabnych spekulacji, nie został jednak uczyniony żaden ważny krok na drodze jej naukowego wyjaśnienia. Jeśli chodzi o rozwój życia i jego funkcjonowanie to w biologii istnieją aktualnie tylko 2 duże teorie. Jest to kompozycjonistyczna tzw. syntetyczna teoria ewolucji (4, 5) oraz redukcjonistyczna koncepcja genetyki molekularnej (6, 7). Brak jest całościowego spojrzenia na życie i jego rozwój, tym bardziej, że jak dotąd, genetyka i biologia molekularna nie są w stanie skonkretyzować mechanizmów ewolucji, zaś sama idea ewolucji jest od ponad już 100 lat obowiązującym i wygodnym dogmatem nauk biologicznych. Wokół ewolucji i ewolucjonizmu narosło dużo emocji i uprzedzeń. Nie ma czasu, aby wchodzić w szczegóły kontrowersji i sporów. Powiedzieć jednak pragnę, iż dobrze byłoby gdyby można było oddzielić ideę ewolucji biologicznej, która jest spójna z ogólną ideą ewolucji kosmicznej, od mechanizmów ewolucji, które zwłaszcza w wydaniu Darwinowskim i postdarwinowskim są trudne do zaakceptowania, również dla niektórych biologów. Mutacje, dobór naturalny i walka o byt nie muszą być chyba wyłącznymi mechanizmami napędowymi ewolucji. Ewolucja, jako idea, w biologii na pewno pozostanie, ale biologia nie powinna przesadnie bronić proponowanych dotąd mechanizmów. Powinna raczej, w dalszym ciągu, właściwych mechanizmów poszukiwać.

Drugą sprawą jest kwestia określenia mechanizmów różnicowania się organizmów, a więc tego, co w biologii nosi nazwę embriogenezy czy też morfogenezy. Biologia molekularna proponuje tezę, że u podstaw leży tzw. kaskadowa ekspresja i represja określonych genów. Istnieje obecnie dużo faktów ogólnie potwierdzających taką koncepcję. Nie ma wątpliwości, iż działanie genów powiązanych w operony uruchamia metabolizm biochemiczny organizmu prowadzący w konsekwencji do wystąpienia określonych cech na poziomie organizmalnym. Jednakże, nie znane są dwie bardzo ważne sprawy. Pierwsza, to co koordynuje włączanie i wyłączenie setek czy tysięcy genów w ściśle określonych komórkach, kolejności i czasie. Przecież koordynacja jest tu sprawą całkowicie podstawową i najważniejszą. Geny są tylko wykonawcami tego scenariusza. Druga nieznaną sprawą, to kwestia przełożenia zmian biochemicznych w pojedynczej komórce na zmiany strukturalne na poziomie organizmu. I dopóki biologia nie będzie w stanie tych dwóch zasadniczych spraw wyjaśnić, dopóty pewna arogancja i pewność siebie niektórych biologów molekularnych nie znajdują większego potwierdzenia

w faktach. Sprowadzanie pojęcia genomu tylko i wyłącznie do struktury i funkcji kwasów nukleinowych może się okazać dużym uproszczeniem.

Biologia pragnie również bardziej dokładnie poznać strukturę i funkcję komórki organizmu eukariotycznego, zakładając, iż subtelne zmiany, które tam zachodzą, są amplifikowane następnie na poziomie tkanek i całego organizmu, prowadząc do zróżnicowania i wykształcenia się określonych cech. Komórki znajdują się jednak w stanie równowagi dynamicznej, co oznacza, że w każdym ułamku sekundy podlegają zmianom. Zmiany te polegają przede wszystkim na ciągłym zawiązywaniu się i zrywaniu tzw. słabych albo wtórnych wiązań chemicznych jak wiązania van der Waalsa, wiązania wodorowe, czy wiązania jonowe, występujące pomiędzy atomami tej samej cząsteczki czy też różnych cząsteczek (1). Tworzenie wiązań słabych zachodzi zgodnie z prawami termodynamiki, co powoduje, iż mają one charakter dynamiczny tzn. podlegają nieustannemu zrywaniu i ponownemu tworzeniu. Między tymi przeciwstawnymi procesami istnieje równowaga dynamiczna, zgodna z prawem działania mas. Te zjawiska powodują ciągłą zmianę struktury molekularnej komórki, na co nakłada się działalność setek tysięcy cząsteczek enzymów, powodujących miliony zachodzących w ułamku sekundy reakcji biochemicznych. Co to znaczy w takim razie opisanie struktury molekularnej komórki? W olbrzymim uproszczeniu jest to zidentyfikowanie zachowań wszystkich budujących tę komórkę cząsteczek chemicznych i powiązań pomiędzy nimi. To jest tak, jak byśmy chcieli stworzyć szczegółowy scenariusz np. 1 sekundy życia każdego z kilku miliardów ludzi żyjących na naszej planecie. Nawet gdyby było to możliwe, to przecież w następnej sekundzie, ten scenariusz byłby już inny. Tak jest właśnie z komórką. A więc opisanie dynamicznej struktury komórki jest teoretycznie możliwe, co nie mniej jednak praktycznie jest obecnie niewykonalne.

Biologia jest w stanie obecnie dostrzec jedynie wspaniałą sprawność organizacyjną komórki. Miliony zachodzących reakcji nie są chaosem, lecz toczą się z niezwykłą precyzją. Błony komórkowe poddane subtelным mechanizmom regulacyjnym, odgrywają wraz z genomem podstawową rolę w przekazywaniu informacji i regulacji procesów fizjologicznych (8). Ale są to stwierdzenia natury najbardziej ogólnej, twierdzenia oparte na wycinkowych eksperymentach, intuicji i pewnych odgórnym założeniach, które mamy nadzieję że są i okażą się w przyszłości słuszne. Nie znamy jednak szczegółowego scenariusza molekularno-strukturalno-fizjologicznego poszczególnych procesów rozwojowych, nie mówiąc już o mechanizmach ich regulacji.

W sumie więc biologia współczesna stoi w obliczu konieczności wypracowania nowych koncepcji i potwierdzenia albo odrzucenia starych, w wielu niezmiernie ważnych zjawiskach i poglądach biologicznych. Biologia czeka na nowe teorie, miejmy nadzieję, że stoimy w przededniu ich tworzenia.

Współczesna biologia, wkraczając w strukturę jądra komórkowego i genu, wkracza jednocześnie w sfery, które dotąd były dla człowieka niedostępne. Nie ulega wątpliwości, że ludzkość pomału uzyskuje realne możliwości ingerencji

w procesy życiowe i nie wykluczone, iż będzie chciała „poprawić naturę”, która wydaje jej się być niedoskonała, a przede wszystkim nie całkowicie człowiekowi podporządkowana. U człowieka powstał nowy rodzaj dziedziczności kulturowej, która przy pomocy mowy i pisma przekazuje doświadczenia poprzednich pokoleń pokoleniom następnym, już nie tylko poprzez DNA i geny, jak to ma miejsce u zwierząt i roślin. Te właściwości człowieka zadecydowały o jego gwałtownym zapanowaniu nad całą biosferą. Działalność człowieka już dzisiaj eliminuje naszych współtowarzyszy powodując masowe ginięcie różnych gatunków roślin i zwierząt, niszczy jednocześnie i skaża naturalne środowisko oraz zatrzuwa atmosferę. Wiedza człowieka o mechanizmach ewolucji jest znikoma, co nie mniej jednak inżynieria genetyczna zaczyna podsuwać możliwości „udoskonalania organizmów”, być może, w przyszłości, nie wyłączając ludzkich. Człowiek zaczyna niebezpieczną grę z naturą, chce ją zmienić i sobie podporządkować. Być może powinno się w umysłach ludzkich zapalić „czerwone światło”, być może są to sfery zastrzeżone dla Boga czy Natury. Być może człowiek nie powinien się na to odważyć. Nie jest przecież w stanie przewidzieć skutków tego typu manipulacji genetycznych.

Zdawać sobie jednak trzeba sprawę, iż rozwoju biologii molekularnej i inżynierii genetycznej nic nie jest już w stanie zatrzymać. Analogia do rozwoju fizyki jądrowej w jej pozytywnym jak i negatywnym sensie jest uderzająca. Człowiek powinien być jednak niezwykle ostrożny w zastosowaniu inżynierii genetycznej, zwłaszcza jeśli chodzi o siebie samego. Rozwój człowieka i jakość genetyczną przyszłych pokoleń ludzkich należy bezwzględnie pozostawić Naturze. Biologia winna zawsze pamiętać, że jedną z najwspanialszych właściwości populacji jakichkolwiek gatunków, z gatunkiem ludzkim włącznie, jest wprost nieograniczona różnorodność i niepowtarzalność wyposażenia genetycznego każdego osobnika. To daje populacji siłę i zapewnia jej możliwość dalszego rozwoju. Jeśli jednak, zapominając o tym, człowiek pod hasłami pozytywnego programu eugenicznego, będzie się starał w przyszłości klonować i hodować ludzi celem ich złudnego udoskonalenia – to może to doprowadzić do niespotykanego dotychczas w historii życia samobójstwa gatunku.

Biolog współczesny staje więc wobec konieczności wyboru, wobec niezmiernie trudnych dylematów etycznych, moralnych i prawnych. Jako biolog nie tracę optymizmu.

Literatura

1. J.D. Watson, 1970, *Molecular Biology of the Gene*, Second Edition, W.A. Benjamin Inc., Menlo Park, California.
2. A. Urbanek, 1973, *Rewolucja naukowa w biologii*, Państwowe Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, Warszawa.
3. J.A. Stuchliński, 1979, *Problemy wyboru strategii metodologicznej w biologii współczesnej*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

4. W.J.H. Kunicki-Goldfinger, 1989, *Szukanie możliwości. Ewolucja jako gra przypadków i ograniczeń*, PWN, Warszawa.
5. H. Szarski, 1989, *Mechanizmy ewolucji*, PWN, Warszawa.
6. Z. Lassota, 1980, *Biologia molekularna*, PWN, Warszawa.
7. J.D. Watson, N. Hopkins, J. Roberts, J. Steitz, A. Weiner, 1987, *Molecular Biology of the Gene*, Fourth Edition, W.A. Benjamin Inc., Menlo Park, California.
8. W.M. Becker, 1986, *The world of the cell*, W.A. Benjamin Inc., Menlo Park, California.

Sekcja Hermeneutyki

Maciej Potępa

Pytanie o podmiot w filozoficznej hermeneutyce

1. Refleksyjny model podmiotu

Fichte jako pierwszy postawił wobec refleksyjnej teorii podmiotu zarzut popełnienia przez nią błędu logicznego *circulus vitiosus*. Na ten temat pisze w *Wissenschaftslehre nova methodo von 1798*:

„Do tej pory postępowano w następujący sposób: nie możemy być świadomi znajdujących się naprzeciw nas rzeczy czy przedmiotów zewnętrznych, jednocześnie nie będąc świadomi samych siebie, tj. nie będąc dla samych siebie przedmiotem. Dzięki aktowi naszej świadomości dochodzimy do świadomości naszej świadomości, który możemy sobie uświadomić przez to, że znowu myślimy o sobie samych. Tę świadomość naszej świadomości uświadamiamy sobie tylko przez to, że znowu czynimy ją przedmiotem i dochodzimy na tej drodze do świadomości naszej świadomości, i tak do nieskończoności. Ale w ten sposób nie wyjaśnimy naszej świadomości; albowiem zgodnie z nim, właściwie nie powinna istnieć żadna świadomość, jeśli przyjąć, że jest ona stanem umysłu albo przedmiotem. Dlatego też zawsze zakłada ona podmiot, do którego właściwie nigdy nie udaje jej się dotrzeć. Ta sofistyka leżała do tej pory u podstaw wszystkich systemów – nie wyłączając Kantowskiego”¹.

Podstawowy błąd refleksyjnej teorii podmiotu polega na tym, wedle Fichte-go, że przedstawia on „Ja” tylko w formie przedmiotu znajdującego się „obok” innych przedmiotów. Nie jest ona więc w stanie pomyśleć „Ja-podmiot” w nim samym i dla niego samego, żeby w ten sposób rzeczywiście przenieść się w perspektywę takiego podmiotu, który konstytuowałby sam siebie, za pośrednictwem wiedzy o sobie.

¹ J.G. Fichte, *Nachgelassene Schriften*, hrsg. v. H. Jacob, Bd. II, Berlin 1973, s. 356.

Zanim jednak przejdę do przedstawienia koncepcji podmiotu Fichtego, chciałbym najpierw naszkicować Kantowską teorię podmiotu, którą uważam za teorię oddającą to, o co chodzi w refleksyjnym modelu podmiotu.

Kant ujmuje „Ja” w akcie, w którym podmiot odwraca się od przedmiotów należących do świata (zewnątrznego) i zwraca się ku sobie samemu, zachowując tym samym jedność z samym sobą. Tę transcendentalną samowiedzę nazywa Kant transcendentalną apercepcją. Integralnym składnikiem wszelkiej świadomości jest nie tylko przedmiot, lecz również bycie świadomym przedmiotu. Wszelka świadomość przedmiotu zawiera (dla Kanta) w sobie potencjalną samowiedzę. Kant mówi o tym na początku § 16 w słynnym sformułowaniu: „Przedstawienie «Myślę» musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom, inaczej bowiem byłoby coś we mnie przedstawione, co by wcale nie mogło być pomyślane” (B 131). Transcendentalna apercepcja, którą Kant nazywa (§ 16) „pierwotną syntetyczną jednością apercepcji” nie jest ani jednością różnorodności danych naocznych, ani jednością kategorii, umożliwiającą powiązanie czystych kategorii w jedność sądu na poziomie poznania intelektu. Bez „pierwotnej jedności syntetycznej apercepcji” nie jest możliwe więc ani wiązanie w jedność nieokreślonej wielości danych naocznych, ani wiązanie kategorii przedmiotowych w jedność sądu na poziomie intelektu. Ta transcendentalna najwyższa jedność jest przedmiotowym warunkiem wszelkiego poznania² i należy ją odróżniać od „podmiotowej jedności świadomości stanowiącej określenie zmysłu wewnętrznego” (B 139), która jest dana w empirycznie określonym czasie. Transcendentalna apercepcja pełni u Kanta funkcję Ja – ostatecznie fundującego poznanie. Nie jest to „Ja” ujęte, jak u Kartezjusza, jako substancja myśląca (*res cogitans*). Kantowskie „Ja” jako najwyższy warunek poznania samo nie może zostać poznane, ponieważ dopiero funduje warunki poznania kategorialno-fenomenalnego. Owo „Ja” może zostać tylko pomyślane.

Kantowskie przedstawienie ujmuje istotę Ja jako refleksję. Ta teoria o istocie Ja wychodzi od podmiotu myślenia i podkreśla, że podmiot stale znajduje się w pewnym odniesieniu do siebie. To odniesienie polega na tym, że podmiot za pomocą refleksji uchwytuje siebie jako przedmiot; zdolność do konstytuowania przedstawięń, która pierwotnie odnosi się do przedmiotów, odnoszona jest do siebie samej, i w ten sposób, w jednym przypadku świadomości, nie można od siebie oddzielić myśli i tego, co pomyślane, aktywności i tego, co z niej wypływa. Jeśli podmiot jest przedmiotem wiedzy, to właśnie na mocy swojej aktywnej subiektywności.

Teoria ujmująca Ja jako refleksję, porusza się stale po kole. U podstaw refleksyjnego modelu wyjaśniania samoświadomości leży wiara w to, że samoświadomość powstaje poprzez stosunek samoodniesienia, który ma miejsce wtedy, kiedy samoświadomość odwraca się od świata i zwraca się ku sobie samej, ujmując siebie w formie przedmiotu. Jednak zagadka samoświadomości nie daje się

² O. Höffe, *Immanuel Kant*. Warszawa 1994, s. 101.

w ten sposób niejako *quasi*-automatycznie rozwiązać: wikła się ta teoria w beznadziejne trudności, znane w literaturze przedmiotu pod mianem „trudności z identyfikacją” świadomości³.

Otóż jeśli przyjmujemy, że „Ja” uzyskuje poznanie swojej podmiotowo-przedmiotowej jedności dopiero poprzez zwrócenie się świadomości, za pomocą refleksji, ku samej sobie, to wtedy identyfikacja jej nie jest możliwa, ponieważ podmiot nie zna tego, czego powinien szukać. Podmiot na drodze refleksyjnego zwrócenia się ku sobie samemu nie jest w stanie wyjaśnić swojej tożsamości, bo- wiem, żeby tego dokonać, należałoby wykazać, że „Ja ujmujące” jest tym samym, co „Ja ujmowane”. Jeśli natomiast przyjmujemy, że podmiot jest już w posiadaniu wiedzy o swojej podmiotowo-przedmiotowej jedności, to wtedy co prawda identyfikacja owej jedności nie następuje żadnych trudności, ale teoria porusza się po kole, ponieważ już na początku rozumowania zostaje założony jej wynik.

Świadomość refleksyjna nie powstaje więc na mocy skierowania refleksji na „Ja myślące” (*denkende Ich*). Jeśli przyjąć, że świadomość wnosi już przez sam swój fakt wiedzę o swojej jedności podmiotowo-przedmiotowej, to przy wyjaśnianiu samoświadomości jako wynik refleksyjnej samozwrotności świadomości, powstaje figura logiczna błędnego koła – *circulus vitiosus*, polegająca na tym, że refleksja, która ma dopiero wyjaśnić samoświadomość, już z góry zakłada wiedzę o samoświadomości. Wniosek z tego taki, że samoświadomości nie można opisać za pomocą refleksji. Wpisana w podmiot refleksja nie dysponuje żadnym kryterium, na podstawie którego mógłbym ustalić, że faktycznie jestem tym, którego uchwytuję w sposób przedmiotowy. Muszę więc dysponować, odmiennym od refleksyjnego, dostępem do podmiotowo-przedmiotowej jedności samoświadomości. Konstatacja tej jedności musi więc poprzedzać sam akt refleksji.

2. Model produkcyjny samoświadomości Fichtego

Można zasadnie twierdzić, że stadia w rozwoju Fichteńskiej „teorii wiedzy” (*Wissenschaftslehre*) pokrywają się z różnymi próbami wyjaśniania przez Fichtego tajemnicy samoświadomości. Ale właściwie nigdy nie udało mu się wypracować w sposób jasny i wyraźny zadowalającej teorii samoświadomości. Mowa Fichtego o Ja, które samo siebie ustanawia (*Das Ich, das sich selbst setzt*), jest negatywnym obrazem refleksyjnego modelu samoświadomości, którego braku Fichte w pełni rozpoznał już w *Wissenschaftslehre* z roku 1794. Podstawowa myśl Fichtego zmierza do tego, by pokazać, że żadne Ja podmiotu nie poprzedza samoświadomości. Podmiot wkracza na scenę dopiero wraz z pojawieniem się w

³ Tradycyjny model świadomości przedstawił jako pierwszy D. Henrich w swoim artykule „Fichtes ursprüngliche Einsicht” w: *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für W. Cramer*. Frankfurt a.M. 1966; później także K. Gloy analizowała szczegółowo ten problem w swoim artykule „Selbstbewußtsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses” w: *Fichten- Studien*, Bd. 1.

niej świadomości Ja = Ja. Wychodząc od Ja-podmiotu, nie można z niego wyprowadzić samoświadomości. Kiedy Fichte mówi o samoustanawianiu się Ja, to ma na myśli tę bezpośredniość, w której Ja, jakby za jednym razem w całości, wyłania się z mroków.

Tak więc nie istnieje to, co ustanawiające (*Setzendes*), które pojawiałoby się po samym ustanawianiu (*Setzen*). Ja jest tym ustanawianiem, poprzez które powstaje jego „bycie dla siebie” (*Fürsichsein*). To, co w sposób absolutny (*schlechthin*) ustanawia samo siebie, jednocześnie ustanawia swoje „bycie dla siebie”. Fichte mówi w tym kontekście o „Ja absolutnym”, które ma tą właściwość, że „ustanawia siebie samo”. Owo Ja jest dlań najwyższą zasadą wiedzy. Nie jest ono rozumiane jako Ja empiryczne, lecz jako szczególny rodzaj absolutnego podmiotu, który podlega określonym, właściwym sobie prawidłowościom, mianowicie jest ono tym momentem w naszej wiedzy, który jest w sposób bezwarunkowy ustanowiony przez siebie samego. W owym Ja to, co ustanowione jest tożsame z tym, co ustanawiające (*Im Ich sind Gesetztes und Setzendes identisch*). W Fichteańskiej konstrukcji „Ja absolutnego” ważne są zwłaszcza dwa momenty. Po pierwsze, owo „Ja absolutne” pomyślane jest jako źródło wszelkiej rzeczywistości (*Realität*) a więc także rzeczywistości każdego empirycznego „przedmiotu” (Nie-Ja) i wszelkiej „przedstawiającej” go empirycznej świadomości. Po drugie, co jest dla naszych badań nad teorią przedmiotu szczególnie ważne, samo Ja absolutne jest tożsame z czystą aktywnością (*Tätigkeit*), „siłą” (*Kraft*), dzięki której ono samo siebie wytwarza i określa cały swój „byt”, który ma zarazem charakter absolutnego przedmiotu.

Czy wyjaśnienie Fichtego powstania samoświadomości unika trudności, w jakie popada refleksyjna teoria samoświadomości? W przypadku ustanawiania owe działanie świadomości jest ujęte jako realny produktywny akt świadomości, zaś produkt tej aktywności jako wiedza o nim. Wprawdzie twierdzi się, że aktywność byłaby niczym, jeśli nie wyłaniała z siebie produktu, ale przecież aktywność, poprzez którą Ja samo siebie ustanawia, musimy potrafić odróżnić od jego produktu, którym w tym przypadku jest świadomość Ja już ukonstytuowanego. I właśnie tym produktem aktywności świadomości może być jedynie wiedza, podczas gdy aktywność można pomyśleć sobie jako podstawę wiedzy, jeżeli ująć także tę podstawę w wiedzy jako aktywność „dla siebie”. Teoria „Ja, które ustanawia samo siebie” unika wprawdzie błędnego koła, w które wikła się refleksyjna teoria samoświadomości, ponieważ nie zakłada „Ja”; faktycznie jednak nie prowadzi ona do wiedzy o „Ja”, lecz jedynie przyjmuje dogmatycznie, że problem wiedzy „o sobie samym” został definitywnie rozwiązany.

Wprowadzone przez Fichtego rozróżnienie na ogląd (*Anschauung*) i pojęcie (*Begriff*) uznany przez niego za konieczny element „Wissenschaftslehre”, nie prowadzi do przewyciężenia trudności z identyfikacją aktywności aktu konstytuującego Ja, z produktem tego samego aktu. Innymi słowy: filozof, żeby nas przekonać o trafności produkcyjnego modelu samoświadomości, musiałby wykazać, że to, co dane w oglądzie intelektualnym, jest zasadniczo tym samym, co uchwyty-

wane przez nas w pojęciu odniesionym do produktu tego aktu. A tego Fichte nie wykazał.

3. Koncepcja „świadomości bezpośredniej” Schleiermachera

Schleiermacher był jednym z pierwszych, obok Hölderlina, myślicieli, którzy przeprowadzili krytykę produkcyjnego modelu podmiotu. Sądził on, że nie tylko Kant, ale także Fichte, przy próbie wyprowadzenia jedności świadomości, zakładają już z góry wiedzę o samoświadomości. Dlatego też, pragnąc uniknąć błędów, jakie popełnia produkcyjna teoria podmiotu, wprowadza Schleiermacher na miejsca „Ja absolutnego” Fichtego, pojęcie „świadomości bezpośredniej” (*unmittelbares Selbstbewußtsein*). Bezpośrednia samoświadomość wskazuje, zdaniem Schleiermachera, na doświadczenie znane każdemu człowiekowi, mianowicie pierwotnego, nierefleksyjnego, bezpośredniego obcowania człowieka z sobą samym⁴. Człowiek obcuje ze swoją samoświadomością zanim w ogóle zwróci się refleksyjnie ku swojemu Ja.

Pojęcie bezpośredniej samoświadomości wysunięte jest polemicznie w stosunku do refleksyjnego modelu samoświadomości. Albowiem wskazuje ono na to, że podmiot nie jest w stanie zapośredniczyć swojego bytu za pomocą refleksji. Jego absolutna władza załamuje się na faktyczności niedostępnego dlań samozapośredniczenia. Samoświadomość nie jest dla Schleiermachera – jak u Fichtego – miejscem, w którym przejrzysty dla siebie podmiot ugruntowuje, dzięki refleksji, siebie samego i świat. Nie jest możliwa, wedle autora *Dialektyki*, dedukcja wiedzy i rzeczywistości z samoświadomości.

Schleiermacher był pierwszym filozofem, który z krytyki refleksyjnego modelu samoświadomości wyciągnął ważne dla hermeneutyki wnioski. Niedostępność bytu podmiotu dla jego refleksyjnego ujęcia, absolutna zależność władzy refleksji od założonego w niej określenia „innego” (w naszej bezpośredniej samoświadomości jest zawsze złożona transcendentna podstawa) zmusza nas – twierdzi Schleiermacher – do przekroczenia obszaru refleksji – rozwijanej monologicznie przez podmiot – i skierowania się w stronę interpretacji obecności w nas „transcendentnej podstawy”. Brak jedności samoświadomości w refleksyjnym ujęciu podmiotu jest warunkiem otwarcia się podmiotu na świat i na drugi podmiot.

Chcielibyśmy zwrócić uwagę na zadziwiającą w tym kontekście zbieżność próby ugruntowania hermeneutyki na filozofii bezpośredniej samoświadomości ze współczesnym stanowiskiem hermeneutyki Gadamera. Gadamer – uczeń i kontynuator hermeneutycznej fenomenologii Heideggera – pisze o hermeneutyce w *Wahrheit und Methode* w następujący sposób: „...ma ona za cel posuwać się

⁴ F. Schleiermacher, *Dialektik*, Hrsg. v. R. Odebrecht, Leipzig 1942, s. 287 i 290 (cyt. dalej jako DO).

tak daleko w odwrotnym kierunku po drodze heglowskiej fenomenologii, póki nie wykaże w każdej subiektywności określającą ją substancję”⁵. Wprawdzie to nie samoświadomość jest dla Gadamera „punktem archimedesowym”, absolutną podstawą o świecie, lecz jest nim nasze uczestnictwo w życiu ujętym jako nieskończony proces stawania się sensu – to jednak rolę „transcendentnej postawy”, określającej samoświadomość człowieka, przyjmuje tu tradycja (dokładniej: dziejowa świadomość wzajemnych oddziaływań – *das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*), która pełni ową heglowską rolę zapośredniczenia subiektywności przez substancjalność. W tym sensie tradycja stale jest jakby obecna za plecami partnerów komunikacji i zapośrednicza ją w sposób nie zawsze przez nich uświadamiany. Chodzi tu przede wszystkim o to, że w każdej rozmowie, w każdym rozumieniu, niezależnie od tego, czy mamy świadomość tego oddziaływania, obecny jest wpływ dziejów.

We wszystkim myśleniu i działaniu jesteśmy określani, twierdzi Gadamer – przez dzieło się (*Geschehen*) przekraczające wymiar pojedynczego podmiotu⁶. Owe dzieje, język, tradycja pełni w filozofii Gadamera podobną rolę do tej, jaką w filozofii Schleiermachera pełni „transcendentna postawa” umożliwiająca dialogiczny proces nakierowany na osiągnięcie władzy. Z tego punktu widzenia Gadamer nie formułuje żadnego nowego argumentu przeciwko „filozofii refleksji”, który już nie występowałby u Schleiermachera. W hermeneutyce Gadamera pojedynczy podmiot nie jest zakładany dla siebie jako nośnik procesu rozumienia. Właściwym podmiotem jest wyartykułowana w języku tradycja, z którą prowadzą rozmowę komunikujące się ze sobą indywidua. Mimo tego, że Gadamer odrzuca, za Heideggerem, możliwość oparcia hermeneutycznej filozofii na subiektywności, uważam, że opozycja Gadamera wobec filozofii subiektywności sama zachowuje w sobie podstawowy charakter krytykowanej struktury, a mianowicie – model refleksyjności, ponieważ tzw. dzieło się sensu (*Sinngeschehen*) jest dlań stosunkiem, w którym jedno (np. określona tradycja) odnosi się do drugiego (np. aktualnego rozumienia), jak do siebie samego (*sich zu sich selbst verhält*).

Wydobyty przez Gadamera na jaw spekulatywny charakter rozumienia polega właśnie na tym, że jedna tradycja odzwierciedla się w drugiej jak w sobie samej. Gadamer zastępuje subiektywność przez tradycję, a jego sprzeciw wobec filozofii subiektywności zachowuje strukturę modelu refleksyjności.

Inaczej Schleiermacher: ob staje on w *Dialektyce* i *Hermeneutyce* przy pojęciu podmiotu, który w procesie rozumienia zarazem produkuje i reprodukuje sens, a w koncepcji subiektywności i w wyjaśnianiu tego procesu odrzuca model refleksji.

⁵ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975, s. 286.

⁶ *Ibid.*, s. 340.

4. Podmiot, rozum i język w hermeneutyce

W sytuacji, kiedy absolutna prawda jest nieosiągalna, podmiot zostaje zmuszony do potwierdzenia w rozmowie intersubiektywnej prawdy swojego stanowiska. Myślenie jest dla Schleiermachera „myśleniem zawartym w mowie” (*sprechendes Denken*). Język nie dochodzi zewnątrznie do myślenia, ponieważ myśl konstryuuje się dopiero w słowie. Myślenie nie jest czymś danym bez pośrednictwa języka, lecz dopiero w słowie uzyskuje ono swoją własną określoność, dzięki językowej formie. Myślenie nie jest możliwe bez mowy, a ta ze swojej strony jest warunkiem dokonania się myślenia. Schleiermacher sądzi, że każda wspólnota ludzka formułuje swoją dialektyczną zgodę w gramatyce określonego „kręgu językowego” (*Sprachkreis*)⁷. Dla Schleiermachera „myślenie wyrażone w języku” jest zawsze w swoim źródle indywidualnym myśleniem. System językowy znajduje się, wedle niego, w nieustannej przemianie za sprawą indywidualnej mowy i dlatego nigdy nie może osiągnąć statusu ostatecznie ugruntowanej idei: ogólnego języka, który nie dopuszczałby żadnej interpretacji.

Język jako raz na zawsze w sposób jednoznaczny ustalony system znaków nie jest językiem, jakim mówimy. Język istnieje tylko w formie języka używanego. Ludzka mowa nie może obejść się bez szerokiego, niewyraźnie odgraniczzonego pola znaczeniowego, jakie narasta wokół poszczególnych słów w czasie ich używania. Bowiem słowo znaczy coś dopiero w kontekście sytuacji, w jakiej zostało użyte. Język jest stale czymś otwartym i niegotowym, ponieważ każda kolejna wypowiedź modyfikuje język współtworząc jego sens. Z tego, że nie istnieje ogólny język, wyciąga Schleiermacher wniosek, wedle którego uniwersalność logiki jest tylko abstrakcją z uwarunkowanej historycznie zgody osiągniętej w komunikacji – o tyle właśnie logika związana jest z językiem. A więc z tej perspektywy to nie gramatyka jest kopią logiki, lecz na odwrót: porządek myśli uzależniony jest od organizacji znaków językowych określonego języka (syntaktyczno-semantycznych struktur, typów wypowiedzi, budowy zdania itd.). Gramatyka nie jest dla Schleiermachera tylko morfologiczno-syntaktyczno-semantycznym systemem, który reguluje formalnie (Schleiermacher mówi: logicznie) językowe użycie określonej *langue*⁸. Jest ona jednocześnie „ogólnym schematyzmem”, w którym określona „wspólnota językowa” kodyfikuje definiując ją jako wspólnotę ogląd świata (*Weltansicht*)⁹.

Każdy język indukuje określony obraz świata. Zachowana jest w nim całość interpretacji, której dostarcza określone społeczeństwo w określonym histo-

⁷ F. Schleiermacher, *Dialektik...*, s. 13.

⁸ M. Frank, *Das individuelle Allgemeine*, Frankfurt a.M. 1977, s. 181.

⁹ *Ibid.*, s. 182. Taki punkt widzenia jest dzisiaj prawie wyłącznie cytowany jako sformułowanie W. Humboldta. Jest on w dużym stopniu zbieżny z definicją gramatyki neohumboldtianizmu i lingwistycznego realizmu. Por. B.L. Wolf, *Sprache, Denken, Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie*, Reinbeck 1971, s. 12.

rycznie kontekście w odniesieniu do swojego praktycznego stosunku do bytu. I zasadniczo żadna interpretacja bytu nie może wyłączyć „swoistości” interpretującego (ponieważ języki nigdy nie są neutralnymi względem indywiduum ogólnościami). Uczestnicy każdej rozmowy partycypują, z jednej strony, w ogólnej nieogólności (*Nicht-Allgemeinheit*) określonego „kręgu językowego”, do którego należą, z drugiej zaś strony – w językowych rywalizacjach zachodzących między klasami społeczeństwa, jak i w nie dających się uniknąć dezinformacjach, które zawsze zawarte są w języku¹⁰.

Zależność dialektyki od gramatyki ujawnia się w uczestnictwie dialektyki za pośrednictwem gramatyki w praktykularyzmach i dezinformacjach historycznego świata. Dlatego też dialektyka nigdy nie przekracza poziomu jednocześnie relatywnej i ogólnej interpretacji bytu. Identyczność konstrukcji wiedzy nie jest niczym ogólnym, ponieważ manifestuje się ona w języku. W języku ukazuje się już relatywność wiedzy, ponieważ granice ogólności wiedzy są wyznaczone przez różność i pokrewieństwo poszczególnych języków¹¹.

Pojęcie jednocześnie relatywnej i ogólnej interpretacji bytu, które definiuje w *Dialektyce* określoną „wspólnotę myśli” (*Denkgemeinschaft*)¹² ma taką samą strukturę jak język, a to znaczy strukturę zarazem historycznego, „empirycznego” i „spekulatywnego” aparatu kategorii umożliwiającego komunikację¹³. Dialektyka nie jest w stanie całkowicie wyzwolić się z zależności od gramatyki, ponieważ ukonstytuowana w niej prawda nigdy nie przekracza statusu historycznej interpretacji bytu. „Dlatego też [dialektyka] dobrowolnie zrzeka się roszczenia do ogólnej ważności”¹⁴. Niedrukowalna nie-ogólność (*Nicht-Allgemeinheit*) czy relatywność myślenia odsyła dialektykę do sztuki interpretacji (*Auslegungskunst*), czyli hermeneutyki.

Hermeneutyka rozważa wypowiedź językową w tym samym aspekcie, w którym wychodzi na jaw to, co indywidualne. Dialektyka podkreśla zaś, że nawet najbardziej prywatna wypowiedź sensowna zawiera wspólną dla wszystkich ideę wiedzy. „...hermeneutyka i dialektyka istnieją tylko we wzajemnym związku”¹⁵. W hermeneutyce naprzeciw zakodowanej w języku identyczności (przedmiot analizy dialektyki, gramatyki) znajduje się wyartykułowana w języku indywidualność (przedmiot hermeneutyki i retoryki)¹⁶.

Pojęcie „indywidualnego wkładu” do języka, które wychodzi na jaw w konkretnym użyciu języka, nie daje podciągnąć się pod reguły semantyczno-syntakty-

¹⁰ F. Schleiermacher, *Hermeneutik*, wyd. v. H. Kimmeler, Heidelberg 1974, s. 34.

¹¹ Tegoż, *DO*, s. 375.

¹² Tegoż, *Hermeneutik und Kritik*, wyd. v. M. Frank, Frankfurt a.M. 1977, s. 417.

¹³ *Ibid.*, s. 234 i 467.

¹⁴ *Ibid.*, s. 422.

¹⁵ *Ibid.*, s. 411.

¹⁶ Tegoż, *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*, wyd. D. Braun, Lipsk 1913, s. 97.

czne systemu językowego. Każda mowa jest podwójnie odniesiona do języka: z jednej strony należy do systemu językowego (do języka ujętego jako ogólny system znaków) – ujawniając „tożsamość języka” – który przypisuje w identyczny sposób wszystkim uczestnikom rozmowy syntaktykę i semantykę¹⁷. Z drugiej zaś: do języka, który staje się naprawdę językiem dzięki mowie¹⁸, nadając indywidualny sens znakom językowym w niej wytwarzanym. Indywiduum „częściowo wytwarza w mowie nowe sensory, częściowo utrzymuje w dalszym istnieniu stare, które w niej powtarza”¹⁹. Pierwszy aspekt prezentuje gramatyka, drugi – retoryka i hermeneutyka. Do charakterystycznej cechy hermeneutyki Schleiermachera należy to, że żadna językowa manifestacja (poziom retoryki) nie może zostać wyłącznie zrozumiana na poziomie analizy gramatycznej. Te rozważania Schleiermachera nad językiem podejmuje w hermeneutyce współczesnej później H.G. Gadamer.

Zamiarem Gadamera nie było przedstawienie – do czego zmierzała dawna hermeneutyka – teorii sztuki rozumienia. Nie chciał on również – tak jak Schleiermacher – zbudować systemu reguł sztuki, wedle której interpretujemy teksty pisane i mowę ludzką. W centrum jego uwagi znajduje się nie to, co robimy, co robić powinniśmy, lecz to, co ponad naszym „chcieniem i działaniem dzieje się z nami”²⁰.

Pytanie o hermeneutykę to u Gadamera przede wszystkim pytanie o to, jak mogą zrozumieć przekaz tradycji – tekst, dzieło, które stały się, z jakichś bliżej nie wyjaśnionych powodów, dla nas obce czy niezrozumiałe. Pytanie, które stawia Gadamer wobec całego ludzkiego doświadczenia świata, brzmi: jak jest możliwe rozumienie? Gadamer wykazał, idąc za Heideggerem, że rozumienie jest zawsze dzianiem się, że nie daje się go pojąć jako aktu świadomości intencjonalnej, ponieważ w akcie dokonania się rozumienia stale współdana jest świadomość, która z zasady nie podlega uprzedmiotowieniu. Tym samym wprowadza Gadamer do hermeneutyki zupełnie nową perspektywę, która nie występowała u Schleiermachera. W swojej teorii przed-sądów (*Vorurteile*), na które skazane jest każde rozumienie, nawiązuje Gadamer do wczesnych wykładów M. Heideggera z 1919-1923 r.²¹ i do analizy rozumienia wyłożonej w *Sein und Zeit*.

Gadamer przedstawia, przez swoją teorię rozumienia opartą na przed-sądach (*Vorurteile*), władzę przeszłości nad człowiekiem, wobec której jest on w zasadzie bezsilny. Rozumienie nie jest u Gadamera nakierowane na przyszłość *Da-*

¹⁷ F. Schleiermacher, „Hermeneutik und Kritik, mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament”, wyd. v. P. Lücke, w: *Sämtliche Werke*, cz. 1, t. 7, Berlin 1838, s. 458, 361, 380.

¹⁸ *Ibid.*, s. 78-79.

¹⁹ *Ibid.*, s. 167.

²⁰ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode...*, s. XVI.

²¹ M. Heidegger, „Ontologie. Hermeneutik der Faktizität”, w: tegoż *Gesamtausgabe*, t. 63, Frankfurt a.M., 1988.

sein, tak jak u Heideggera – lecz na przyswojenie przekazu tradycji. W rozumieniu przeszłości nasza bezsilność polega na tym, że jesteśmy w nim określani przez – jak mówi Gadamer – „historię oddziaływań” (*Wirkungsgeschichte*). Historia należy do „bytu tego, co będzie rozumiane”. Dlatego też z zasady nie jest możliwa obiektywna rekonstrukcja pierwotnego sensu przekazu tradycji tekstu, dzieła, ponieważ aby to zrobić, musiałby interpretator przenieść się w sytuację, w jakiej ów przekaz kulturowy powstał, co oznaczałoby możliwość wyrwania się z własnego kontekstu historycznego, wyzwolenie się z uwarunkowań, których źródłem jest własna epoka, co nie jest dla człowieka możliwe. Dlatego też odrzuca Gadamer hermeneutykę Schleiermachera i Diltheya; odtworzenie pierwotnego sensu dzieła przez całkowitą rekonstrukcję okoliczności, w jakich ono powstało, nie jest możliwe ze względu na historyczny charakter egzystencji²².

Podstawowym założeniem możliwości rozmowy jest język jako uniwersalne *medium* doświadczenia świata. Wszystko, co można zrozumieć, ma językowy charakter i odwrotnie. Niewątpliwie celem współczesnej hermeneutyki jest uwolnienie heideggerowskiej koncepcji języka od jego metafizyki i powiązanie tych rozważań z problematyką nauk humanistycznych. Heideggerowska metafizyka języka ujmuje język od strony bycia (*Sein*).

Gadamer wyzwolił się w swoich pracach dotyczących hermeneutyki z tej heideggerowskiej metafizyki języka. Ale również dla niego język nie jest środkiem, poprzez który świadomość odnosi się do świata. Nie jest on również żadnym narzędziem, instrumentarium, a to dlatego, że nigdy nie znajdujemy się jako świadomość wobec świata w jakimś niewyartykułowanym stanie, w którym dopiero poszukujemy narzędzi porozumienia. Po prostu istnienie takiego stanu jest fikcją, ponieważ zawsze w naszej wiedzy o nas samych i o świecie jesteśmy zapośredniczeni przez język, który jest naszym własnym językiem. Język jest tym, co nas obejmuje (*Umgreifende*)²³. Język nie niesie w sobie już gotowych określeń, które byłyby zrozumiałe poza komunikacją językową, a później dodatkowo byłyby artykułowane w mowie, lecz jest sposobem, w jaki byt, jako coś sensownie zrozumiałego, w ogóle istnieje. Język zawiera w sobie już określone rozumienie świata (*Weltverständnis*)²⁴, przedstawia uniwersalny horyzont. O uniwersalności

²² Hermeneutyka Gadamera sytuuje się opozycyjnie wobec hermeneutyki Diltheya, ponieważ przyjmuje tezę o niemożliwości ostatecznej absolutnie prawdziwej interpretacji dzieła literackiego, epoki etc. Przyjmuje ona – wbrew Diltheyowi – że koło hermeneutyczne jest stale obecne i permanentnie się odnawia w każdej interpretacji. Wedle hermeneutyki Diltheya powiązanie części i całości wprawdzie jest obecne we wszystkich operacjach nauk humanistycznych, ale ostatecznie koło hermeneutyczne zostaje w akcie rozumienia zniesione, każdorazowo gwarantując obiektywność rozumienia. Por. M. Potępa, „Hermeneutyka: Dilthey, Heidegger, Gadamer”, *Studia Filozoficzne* 1989, nr 6.

²³ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode...*, s. 425.

²⁴ *Ibid.*, s. 426.

hermeneutyki stanowi uniwersalność języka jako *medium* wszelkiego doświadczenia świata.

Ale czy w takiej sytuacji podmiot nie ulega anihilacji? Rzeczywiście! U Gadamera podmiot rozplywa się w języku. Język nie jest więc aktywnością podmiotu, lecz jest raczej procesem, w jakim same rzeczy wychodzą na jaw. W żadnej poszczególnej świadomości nie jest dany cały język. Nie znaczy to oczywiście, że język dzieje się bez świadomości indywiduum. Istotną cechą języka jest jego bezpodmiotowość (*Ichlosigkeit*). Także związek wielu indywiduów, w którym każdy jest dla siebie poszczególną świadomością, nie jest podstawą dziania się języka. Język nie należy do sfery ja, lecz do sfery *my*²⁵; język jest więc zawsze językiem rozmowy. Rzeczywistość i język nie są w tym procesie rozmowy dwiema oddzielnymi sferami; w procesie mówienia rzeczywistość dopiero wychodzi na jaw. Struktura rozumienia – zdaniem Gadamera – polega więc na dziejowym charakterze języka, inaczej na jego charakterze spekulatywnym.

Rzeczywistość języka – zdaniem Gadamera – polega na rozmowie. Język obecny w rozmowie unaocznia stawanie się samych dziejów²⁶. Ten dziejowy charakter języka nie podlega już relatywizacji, ponieważ język wszystko w sobie obejmuje. Modelem ontologicznym języka – a więc modelem jego sposobu bycia – jest dla Gadamera gra. Podstawową cechą gry stanowi fakt, że jej podmiotem nie jest grający, lecz sama gra. Grający jedynie włącza się w nią, podejmuje ją; kto gra, jest także grany. Sposobem bycia gry jest – jak powiada Gadamer – samo-prezentacja. Język jest więc grą, która sama siebie grając przejmuje u Gadamera rolę absolutnego podmiotu. Jeśli to twierdzenie usytuujemy w perspektywie historii filozofii, to okazuje się, że ruch od Schleiermachera, Hegla przez Diltheya i Heideggera do współczesnej hermeneutyki jest konsekwentny. Rozwój filozofii od Hegla przez Heideggera do współczesnej hermeneutyki polega na coraz radykalniejszym ujmowaniu bytu w aspekcie dziejowości. W rezultacie tego przezwyciężeniu filozofii subiektywności w hermeneutyce odpowiada – w paradoksalny sposób – spełnienie się jej do końca²⁷.

Podmiot stopniowo rozplywa się, nie jest dla siebie samego zakładany, a tylko odgraniczony od tego, co inne i jako takie zanegowane. Konkretnie: u Hegla podmiot historii, duch, daje się jeszcze oddzielić od dziania się; duch znosi w sobie to dzianie się jako dzianie, obejmuje sobą historię jako coś od niego różnego, które jako różne należy zanegować. U Diltheya podmiot rozplywa się w życiu (czy w duchu), bowiem u podstaw modelu rozumienia Diltheya, który na miejsce naiwnej teorii wczucia (*Einfühlen*), przyjmuje metodologiczny związek przeżycia, przedstawienia i rozumienia (*Erleben, Vorstellung, Verstehen*), leży

²⁵ Ibid., s. 97.

²⁶ Tegoż, „Die Kontinuität der Geschichte und Augenblick der Existenz”, w: tegoż, *Kleine Schriften...*, t. 1, s. 159.

²⁷ W. Schulz, „Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamera”, w: *Hermeneutik und Dialektik...*, s. 1, s. 311.

model filozofii życia: życie ducha polega na tym, że się on eksterioryzuje w obiektywizacjach i jednocześnie powraca do siebie za pośrednictwem refleksyjnego ujęcia tych eksterioryzacji życia. Podmiot dziejów Heideggera – bycie – można jeszcze w mniejszym stopniu niż duch u Hegla oddzielić od dziania się. Bycie nie jest u niego zakładane dla siebie, ponieważ wtedy byłoby bytem. U Heideggera nie możemy w ogóle mówić o byciu jako podmiocie dziejów, określeniu „podmiot” nie przysługuje tu żadne pozytywne znaczenie.

Po Heideggerze nie można już hermeneutyki konstruować z perspektywy filozofii subiektywności. Ale ta niestosowność znajduje akurat podstawę w tym, że proces subiektywizacji stał się obecnie procesem absolutnym²⁸. Nie ma już żadnego bytu, który znajdowałby się poza dziejami, same dzieje stały się podmiotem. Dzieje-język-gra to są zasadniczo wymienialne pojęcia. We współczesnej hermeneutyce wszelkie sytuujące się poza historią metafizyczne pojęcia (np. duch u Hegla) zostają ostatecznie usunięte, ponieważ dzieje stały się podmiotem absolutnym. Tym samym problem historycznego relatywizmu zostaje tu ostatecznie rozwiązany.

Czym więc może być dla nas hermeneutyka Gadamera? Hermeneutyka w ujęciu Gadamera poucza nas przede wszystkim o skończoności człowieka. W tym sensie opozycją do poglądów Gadamera jest niewątpliwie filozofia świadomości, to znaczy myśl, dla której świadomość siebie jest punktem wyjścia i dla której nasza wiedza jest przede wszystkim samowiedzą. Człowiek nie jest – zdaniem Gadamera – podmiotem, który mógłby być sobie w pełni dany. Jest on istotą historyczną, a to znaczy, że nigdy nie wychodzi w pełni na jaw w samowiedzy²⁹. „Przewodni niegdyś motyw samoświadomości musi ustąpić miejsca głębszemu stanowisku, interpretującemu wszelki rodzaj wiedzy i świadomości ze względu na ich miejsce w kontekście praktyki życia”³⁰.

Głównym źródłem wiedzy o człowieku jest więc – zdaniem Gadamera – nasza praktyka życiowa. Gadamer rehabilituje pojęcie *praxis*. Z tego punktu widzenia także metodyczna wiedza o człowieku staje się naprawdę wiedzą dopiero wtedy, gdy wejdzie we wzajemne oddziaływanie z praktyczną wiedzą człowieka o sobie samym. Tylko w konkretnej praktyce życiowej człowiek staje się tym, kim jest, staje się sobą i poznaje siebie uczestnicząc w nieskończonym procesie stawania się sensu, który można nazwać życiem, tradycją.

Warto zauważyć, że z tej perspektywy, która jest charakterystyczna dla współczesności, nie tylko zmienia się pojęcie podmiotu, o czym już mówiliśmy, ale także zmienia się status samego pojęcia rozumu. Rozum nie ma już żadnego własnego podmiotu. Nie jest ani wyróżnionym sposobem świadomości siebie samego, ani pojęciem oznaczającym ludzką władzę poznawczą, lecz tylko zbiorem formalnych warunków reguł i kryteriów możliwego, także transwersalnego poro-

²⁸ Ibid., s. 311.

²⁹ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode...*, s. 258.

³⁰ Tegoż, „Schlußbericht”, *Neue Anthropologie* 1975, t. 7, s. 391.

zumiewania się w teoretycznych i praktycznych dyskursach. Szczególnie wspólnie J.Habermas ze swoją teorią rozumu komunikatywnego i K.O. Apel ze swoją koncepcją pragmatyzmu transcendentalnego operują pojęciem rozumu proceduralnego, którego charakterystyczną cechą jest, iż rozum ten nie ma żadnej własnej treści, żadnych – jak to było jeszcze u Kanta – wypływających zeń idei, że jest jedynie narzędziem pewnej metody, że jest rozumem metodologicznym.

W swojej rekonstrukcji Apel, z Habermasem, interpretuje rozum jako zbiór takich założeń, które muszą być przyjęte, aby czy to w teoretycznym, czy praktycznym dyskursie możliwe było porozumiewanie się i dojście jego uczestników do konsensusu. Rozum byłby więc z jednej strony duchową zdolnością poznawania reguł podstawowych dyskursu, z drugiej natomiast zdolnością praktyczną, umożliwiającą samodzielne określanie dyskursywnej umiejętności posługiwania się twierdzeniami teoretycznymi oraz określeniami praktycznych celów i wartości.

Z punktu widzenia takiego rozumu instrumentalnego człowiek nie jest już *animal rationale*, nie jest istotą rozumną, lecz indywidualium zdobywającym orientację w myśleniu i działaniu przez rozmawianie z innymi. Rozum nie ma tu już statusu konstytutywnej cechy człowieka, stał się już bowiem znamiem aktywności istoty, która funkcjonuje i jest zorientowana na osiągnięcie porozumienia w dialogu. „W sumie rozum utracił charakter swoistego, odrębnego samodzielnego źródła poznania i stał się historycznie uwarunkowanym środkiem poszukiwania porozumienia”³¹.

Tak jak z rozwoju hermeneutyki od Schleiermachera do Gadamera nastąpiło podważenie roli podmiotu jako samowiedzy i jego degradacja, tak również przemiany w pojmowaniu rozumu w hermeneutyce były wynikiem procesu jego postępującej desubstancjalizacji, degradacji i funkcjonalizacji. Rozum z najwyższej i wyróżniającej człowieka władzy poznawczej o własnej, obiektywnej bądź transcendentalnej, „treści” zmienia się w środek opracowywania danego mu przedtem wstępnie materiału poznania, w końcu w także historycznie zmienną strukturę warunków dla procedur możliwej komunikacji. Określenie rozumu jako procedury jest niedocenianiem go z punktu widzenia osobowego charakteru człowieka, którego jest właściwością konstytutywną.

³¹ H.M. Baumgartner, „Wandlungen des Vernunftsbegriffs in der Geschichte des europäischen Denkens”, w: *Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen*, t. 16, Freiburg 1989, s. 199.

Andrzej Przyłębski

Rozumienie jako kategoria filozoficzna

Choć moje raczkujące dopiero dociekania dotyczące kwestii rozumienia oraz problematyki, którą ono ze sobą niesie wypływają niewątpliwie z mego zainteresowania filozofią hermeneutyczną, którą uważam za jedną z najciekawszych propozycji filozoficznych naszego stulecia, to jednak nie chciałbym, aby odniesieniem dla moich wywodów było wyłącznie hermeneutyczne pojęcie rozumienia. Bowiem właśnie niezadowolenie z rozwiązań wypracowanych dotąd w ramach tego kierunku refleksji skłoniło mnie do szukania koncepcji alternatywnych czy też – co najmniej – uzupełniających.

Nie ulega jednak wątpliwości, że kariera, którą w XX wieku zrobiło pojęcie rozumienia wiąże się z rozkwitem hermeneutyki i filozofii hermeneutycznej (to ostatnie określenie przedkładałam nad dwuznaczny termin „hermeneutyka filozoficzna”). Na obszary filozofii pojęcie to „wtargnęło”, jak wiadomo, dzięki F.D. Schleiermacherowi, którego prymat nierozumienia – obrazowany stwierdzeniami w rodzaju: „zadanie hermeneutyki polega na tym, aby najdoskonalej odtworzyć cały wewnętrzny przebieg komponującej aktywności autora”¹ – zajmując miejsce przywoływania reguł czy kanonów interpretacji w przypadku natknięcia się na tzw. „ciemne miejsce” w tekście, zniosło (a przynajmniej uczyniło problematyczną) hermeneutykę jako sztukę stosowania reguł interpretacji na rzecz ogólnofilozoficznych rozważań nad warunkami rozumienia w ogóle. Jednym z efektów tego posunięcia było wyjście analiz rozumienia i interpretacji poza interpretację tekstów kanonicznych (religijnych, prawniczych i filologicznych) ku całej różnorodności fenomenu rozumienia.

Do oryginalnego wkładu Schleiermachera oraz hermeneutyki romantycznej w ogóle zaliczyć należy (zgadzając się w tym z Gadamerem²) zerwanie z dominującym dotąd modelem, wedle którego w procesie interpretowania różnic należy dwie odrębne od siebie fazy: fazę rozumienia danego tekstu oraz fazę właściwej interpretacji, tj. wyłożenia (wyeksplikowania) tego, co już zrozumiane w (zewnątrznym względem rozumienia) medium języka. Dla hermeneutyki romantycznej wszelkie rozumienie jest zawsze już pewną interpretacją, co wypowiedziano w postaci tezy o jedności *subtilitas intelligendi* i *subtilitas explicandi*. Jak trafnie zauważa Hans-Georg Gadamer oznacza to uznanie uniwersalnej roli języka

¹ Fr. D. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. M. Frank, 1977, s. 321.

² Por. Hans-Georg Gadamer *im Gespräch*, hrsg. C. Dutt, Heidelberg 1993, s. 10.

w procesie rozumienia. Rozumienie przestaje uchodzić za jakiś przedjęzykowy czy też pozajęzykowy proces mentalny, którego rezultaty „przyobleka się” następnie – celem ich artykulacji – w szaty języka. Rozumienie dokonuje się już zawsze w pewnym języku i dzięki językowi.

Inną cechą hermeneutyki romantycznej odróżniającą ją od hermeneutyk oświeceniowych była koncentracja uwagi na tym, co interpretowane, jako na wyrazie czy też eksterioryzacji duchowego życia twórcy tekstu, i co za tym idzie – próba dotarcia poprzez tekst do duchowej jedności tego życia. Mówiąc krótko: hermeneutyka romantyczna koncentrowała się mniej na „rzeczy” tekstu (na jego „o czym”), tak istotnej dla hermeneutycznych prób w Oświeceniu, bardziej zaś na ujęciu go jako części, której duchowe oblicze pragnięto odsłonić. Tą całością mógł być zarówno duchowy świat wybitnej twórczej jednostki, jak i duch pokolenia, narodu czy epoki.

Tę właśnie cechę hermeneutyki Schleiermacherowskiej podjął (przynajmniej) w pierwszym okresie swego rozwoju Wilhelm Dilthey, co w decydującym stopniu zaważyło na charakterze jego ujęcia kwestii rozumienia. Podejście Diltheyowskie jest – jak się wydaje – rozdarte między dwoma biegunami wyznaczającymi filozoficznie czas, w którym żył. Jednym z nich była filozofia życia, za której czołowego przedstawiciela całkiem słusznie uchodził. To ona doprowadziła go do projektu psychologii deskryptywnej, przy pomocy której chciał dokonać pewnej kategoryzacji czy też systematyzacji w obrębie niepowtarzalnego, dynamicznego i twórczego życia ludzkich jednostek. Również impulsowi płynącemu z filozofii życia należy – jak sądzę – przypisywać późniejsze przekształcenia dokonujące się w filozofii Diltheya, aktualizujące (w pewnym zakresie) niektóre idee Hegla (np. ideę ducha obiektywnego), prowadzące do nowych ujęć hermeneutyki (rozwijanych następnie przez jego uczniów: G. Mischa, H. Lippsa i O.F. Bollnowa)³.

Drugim wyznacznikiem jego dociekań była jednak, jak wiadomo, podjęta przezeń w opozycji i rywalizacji z neokantystami badeńskimi próba „krytyki rozumu historycznego”. To ona umieściła na długo jego dokonania w okowach epistemologicznego paradygmatu epoki. Postulat ugruntowania obiektywnego charakteru nauki humanistycznych doprowadził do oparcia humanistyki na kategorii rozumienia oraz do ostrego przeciwstawienia jej przyrodoznawstwu, dla którego centralną czy też kluczową operacją poznawczą miało być wyjaśnianie.

Takie postawienie sprawy wykopało przepaść między rodzącymi się dopiero naukami o człowieku a ugruntowanymi od czasów Galileusza i Newtona naukami przyrodniczymi. Negatywnym tego efektem było lekceważenie badań humanistycznych przez tych filozofów, dla których ideałem wiedzy naukowej pozostawały procedury eksplikacyjne i nomotetyczne wypracowane w naukach przyrodniczych. Przykładem może być pozytywistyczna krytyka hermeneutycznej

³ Miejsce Diltheya w dziejach hermeneutyki przedstawiam obszerniej w rozdziale drugim pracy pod moją redakcją *Oblicza hermeneutyki*, Poznań 1995.

koncepcji nauk humanistycznych, w tym również kategorii rozumienia (ze znanym artykułem Abła pt. „Operation called *Verstehen*” na czele), jako nie gwarantującej obiektywnego charakteru rezultatów badawczych, choć heurystycznie – być może – pomocniej. I musiało upłynąć dużo czasu, by Paul Ricoeur w swym projekcie hermeneutyki, przerwał izolację wyjaśniania i rozumienia.

Przy całym szacunku dla oryginalności i subtelności rozwiązania Diltheyowskiego nie zauważyć, że kategorie rozumienia oraz hermeneutyki funkcjonują u niego w odniesieniu do metodologii pewnego obszaru poznawczego. Prawdziwie filozoficzny, tj. w tym przypadku – wykraczający poza opcję: humanistyka – przyrodoznawstwo, charakter uzyskała hermeneutyka dopiero dzięki Heideggerowi, a ściślej biorąc: dzięki jego ujęciu kwestii rozumienia. Heidegger odróżnił (o czym się często zapomina) rozumienie pierwotne, pojęte przezeń jako jeden z naczelných egzystencjałów *Dasein* (ludzkiej egzystencji) od pochodnej postaci rozumienia, z którą mamy do czynienia w naukach humanistycznych. W *Sein und Zeit* powiada niedwuznacznie:

„Równie pierwotne jak położenie owo bycie konstytuuje rozumienie. Położenie ma zawsze swe zrozumienie, nawet jeśli tylko tak, że je tłum. Rozumienie jest zawsze nastrojowe. Gdy interpretujemy je jako fundamentalny egzystencjał, to daje o sobie przez to znać, że fenomen ten jest pojmowany jako podstawowy modus bycia jestestwa. Natomiast „rozumienie” w sensie jednego z wielu możliwych sposobów poznania, odróżniane np. od „wyjaśniania”, musimy wraz z tym ostatnim interpretować jako egzystencjalnie pochodne wobec rozumienia pierwotnego, współkonstituującego bycie „tu-oto” w ogóle” (SuZ, 202-203).

Tak oto „hermeneutyka ludzkiej egzystencji zastąpiła fenomenologię czystej świadomości”. Konsekwencją tego było nie tylko oderwanie kategorii rozumienia od operacji interpretacyjnych na tekście, lecz również – a może przede wszystkim – nadanie mu istotnych pragmatycznych rysów. Wedle Heideggera, rozumieć coś to – jak słusznie zauważył K. Michalski – rozumieć się na czymś, „być zdolnym do zawiadywania jakąś sprawą” lub rzeczą⁴. Warunkiem możliwości rozumienia jest projektujący charakter naszej egzystencji, tj. oparte o rzucenie w bytowanie otwieranie się *Dasein* na pewne możliwości bycia.

O sile wykroczenia poza kwestie statusu poznawczego nauk humanistycznych świadczyć może także i to, że – jak powiada Heidegger (SuZ, s. 205):

„rozumienie jako otwieranie dotyczy zawsze całego podstawowego ukonstituowania bycia-w-świecie. (...). To, co poręczne zostaje jako takie odkryte w swej służebności, stosowalności, szkodliwości. Całokształt powiązania odsłania się jako kategorialna całość pewnej możliwości związków tego, co poręczne. Ale i „jedność” rozmaitego typu obecności, przyroda, staje się odkrywalna tylko na gruncie otwartości pewnej swej możliwości”.

⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 203-204. Por. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1977.

Cytat ten pokazuje – jak sądzę – niedwuznacznie, że również nasze odniesienie do przyrody, w tym jej obiektywizujące poznanie w ramach matematycznego przyrodoznawstwa, umieszcza Heidegger w kontekście otwartości, egzystencji, projektowania bycia.

Heidegger zakorzenia zatem rozumienie w konkretnym, historycznie określonym i praktycznie zorientowanym byciu-w-świecie. Także pojęcie wykładni, odnoszone dotąd do interpretacji tekstów, poszerza swój zakres znaczeniowy. „Wykształcenie rozumienia – powiada w *Sein und Zeit* (s. 210) – nazywamy wykładnią. (...) Wykładania ma swe egzystencjalne ugruntowanie w rozumieniu; to ostatnie nie powstaje dzięki niej. Wykładnia nie polega na przyjęciu do wiadomości czegoś rozumianego, lecz na wypracowaniu (*Ausarbeitung*, opracowaniu – jak chce polski tłumacz *Sein und Zeit*, B. Baran – A.P.) możliwości zaprojektowanych przez rozumienie”. Jak widać z tego cytatu, wartościowe dziedzictwo Schleiermachera nie zostaje przez Heideggera zaprzepaszczone, ulega nawet pewnemu pogłębieniu. Pogłębienia doznaje także kwestia tzw. hermeneutycznego koła w rozumieniu, uznana przez autora *Bycia i czasu* za prestrukturę *Dasein*, pozytywny warunek zaistnienia rozumienia.

Zwieńczeniem fundamentalno-ontologicznych badań Heideggera dotyczących warunków możliwości rozumienia jest wskazanie na tzw. prestrukturę rozumienia, której elementami są *Vorhabe* (wstępny zasób), *Vorsicht* (wstępny ogląd) oraz *Vorgriff* (wstępne pojęcie).

Ten właśnie wątek Heideggerowskich dociekań podejmuje H.-G. Gadamer, tematyzując go przy zastosowaniu pojęcia przesądu, przed-sądu czy też przesądzenia (*Vorurteil*, *Vormeinung*, *Voreingenommenheit*). Jednak choć Gadamer uchodzi dość powszechnie za spadkobiercę myśli Heideggera, to za ryzykowne uznałbym twierdzenie, że – po pierwsze – rozwija on wszystkie istotne idee swego mistrza, i że – po drugie – wszystko, co z jego spuścizny podejmuje pozostaje w zgodzie z pełnią myśli Heideggera. Wydaje się, że Gadamerowi nie udało się kontynuować wszystkich istotnych aspektów hermeneutycznej filozofii autora *Sein und Zeit*, że powrócił ponownie do umieszczania rozumienia w ramach szeroko pojętej humanistyki (nawet jeśli sprzeciwia się scjentystycznym jej waloryzacjaom). Dla hermeneutyki Gadamera centralnym zagadnieniem staje się ponownie tekst, choć jego pojęcie ulega istotnemu rozszerzeniu, obejmując również dzieła sztuki, stanowiące dający się „czytać”, sensowny przekaz.

Bardzo istotnym odstępstwem od Heideggera jest przeniesienie akcentów z przyszłościowego wymiaru ludzkiej egzystencji (tak istotnego dla pojęcia projektowania, a co za tym idzie także rozumienia) na wymiar przeszłościowy, związany z konstytutywnym dla Gadamerowskiego ujęcia rozumienia pojęciem przesądu⁵. Podkreślają to tak centralne kategorie Gadamerowskiej hermeneutyki, jak tradycja,

⁵ O przejmowaniu – w koncepcji Gadamera – przez dzieje roli, którą u Heideggera odgrywało bycie interesująco pisze M. Potępa w art. pt. „Sprache und das Gespräch”, zamieszczonym w: *Lingua ac Communitas*, Nr 5, Warszawa-Poznań 1995, s. 31-48.

historia, autorytet etc. Dla kwestii rozumienia ma to – moim zdaniem – takie znaczenie, że wyłącza kwestię nowości i niepowtarzalności, wyklucza też poza obszar rozważań rozumienie ludzkich działań czy też codzienną międzyludzką komunikację. Kategoria rozmowy, której rolę Gadamer ciągle podkreśla, jest raczej naszą „rozmową z przekazem płynącym z tradycji”, dokonywanym poprzez „stapianie horyzontów” przyswojeniem sensu wielkich tekstów, niż zwykłą rozmową między zwykłymi ludźmi. Gadamer koncentruje się na odświętnych – rzekłbym – postaciach rozumienia, pozostawiając na uboczu jego elementarne formy. Nic więc dziwnego, iż filozofowie tacy jak Habermas czy Apel dostrzegli konieczność wypracowania alternatywnej hermeneutyki, której kluczowymi pojęciami byłyby komunikacja, pragmatyzm, działanie. Moja krytyka podejścia Gadamerowskiego nie oznacza jednak negacji celności i głębi wielu jego idei, w tym – w jakiejś części – jego koncepcji doświadczenia hermeneutycznego.

Nie można jednak zapominać, że już w czasach Diltheya pojęcie rozumienia odnoszone było nie tylko do tekstów czy dzieł sztuki. Posługiwał się nim m.in. H. Rickert oraz M. Weber. Ten ostatni poprzez określenie socjologii jako „nauki zajmującej się rozumieniem działań społecznych” przyczynił się do powstania tzw. socjologii rozumiejącej. Charakterystyczne jest przy tym to, że nie martwiąc się o przestrzeganie czystości metodologicznej (albo wyjaśniamy albo rozumiemy) praktykował Weber przenikanie się metod i ich współpracę w poznawczej praktyce nauk społecznych.

Wątek ten kontynuowali następnie m.in. Alfred Schutz, Harold Garfinkel i William M. Mayrl. Ważny wkład do socjologicznej wykładni czy też aplikacji kategorii rozumienia wniósł Peter Winch, przenosząc idee późnego Wittgensteina do badań nad formami życia społecznego. Pojawiły się też ujęcia tematyzujące ponownie zapomniany już motyw rozumienia przyrody. Wspomnę choćby o pracach goszczącego niedawno w Polsce z serią wykładów prof. Franza Josefa Wetzla, ucznia Odo Marquardta, uprawiającego – jak sam powiada – *Naturhermeneutik*, hermeneutykę natury, oczywiście bez związków ze spekulatywną filozofią przyrody, w rodzaju Schellingańskiej⁶.

Konieczność ponownego przemyślenia ujęcia kwestii rozumienia w ramach współczesnej filozofii hermeneutycznej wypływa także z produktywnego zderzenia jej podejścia z tym, z którym mamy do czynienia w tradycji analityczno-pragmatycznej, w szczególności u późnego Wittgensteina.

W odniesieniu do „Tractatusa...” trafnie pisał Karl-Otto Apel:

„...w postulowanym przez Wittgensteina czystym języku transcendentalnego podmiotu, w którym konstytuujące świat stany rzeczy mogą zostać odwzorowane na podstawie logicznej formy języka, konkretne ludzkie podmioty miałyby porozumienie co do struktury świata jakby za sobą. Problem rozumienia ograni-

⁶ Por. tegoż *Lebenswelt und Weltall. Hermeneutik der unabweislichen Fragen*, Stuttgart 1994 oraz zamieszczony w nr 5 pisma *Lingua ac Communitas* (1995) art. pt. „Von der Texthermeneutik zur Naturhermeneutik”.

czalby się do logicznej interpretacji informacji na temat faktów. Natomiast w stosunku do usensowniającej interpretacji świata nie mógłby – dzięki jedyności języka – powstać żaden problem związany z porozumieniem, ani między jednostkami, ani między kulturami, ludami, religiami. Każde prywatne przeżywanie świata byłoby, jako strukturalnie zapośredniczone przez jedną i tą samą formę języka, *eo ipso* intersubiektywne⁷.

Ta koncepcja jednolitego języka zostaje – jak wiadomo – porzucona w *Philosophische Untersuchungen* na rzecz „teorii” gier językowych, które można scharakteryzować jako konstytuowane przez reguły zachowania jedności użycia języka, formy życia i sytuacyjnego odsłaniania świata. Przewycięzenie utożsamienia języka z językiem logiki i nauk przyrodniczych prowadzi do dopuszczenia różnorodności języków oraz ich historycznej zmienności. To z kolei rodzić może problem przekładu z języka na język, przekształcający relację między dwoma podmiotami posługującymi się przejrzystym dla siebie językiem logiczno-empirycznym w relację trójczłonową, wzbogaconą w stosunku do poprzedniej o człon pośredni – tłumacza z jednego języka na drugi. W tym sensie ciekawym zadaniem byłoby przyjrzenie się temu, jak kwestie te mogłyby być rozwiązane na bazie koncepcji Wittgensteina lub jego kontynuatorów.

Obraz, jaki rysuje się w świetle tego, co wyżej stwierdziłem jest – jeśli go ująć w pewnym skrócie – następujący: hermeneutyka jako teoria rozumienia rozwinęła się ze sztuki interpretacji tekstów i towarzyszącej jej refleksji teoretycznej do ogólnej teorii doświadczenia rzeczywistości przez człowieka. Filozofia teoretyczna, jeszcze na początku naszego stulecia występująca pod postacią teorii poznania (i towarzyszącemu temu prymatowi epistemologii pośród dyscyplin filozoficznych), z biegiem czasu coraz częściej przeniknięta jest przez nastawienie hermeneutyczne, dla którego nie istnieje już bezpośredni dostęp do rzeczy, lecz jedynie zbliżanie się do nich poprzez rozumienie, zawsze zawierające pewną optykę postrzegania. Rozwojowi temu odpowiada rosnąca medializacja świata naszego życia, wskutek której miejsce niezmiennych przedmiotów i ich jedynie poprawnych, obiektywnych ujęć zajmują kwestie perspektywy językowej. Wydaje się, że przyszłość oznaczać będzie wzrost zainteresowania hermeneutyką i zapotrzebowania na nią, zarówno w sensie praktycznego pośrednictwa w porozumieniu między kulturami (co podkreślają Bauman i Rorty), jak i w sensie konieczności wypracowania adekwatniejszej antropologiczno-filozoficznej teorii rozumienia. Kluczowe dla niej pojęcie rozumienia musi zostać ujęte w sposób na tyle ogólny, ażeby teoria hermeneutyczna mogła sprostać różnorodności postaci fenomenów rozumienia i porozumienia, z którymi spotykamy się w naszym życiu. W tym sensie koncentracja na cyzelowaniu modelu filologicznego, dla którego punktem wyjścia jest tekst lub mowa może okazać się nieefektywna. Konieczne będzie bowiem rozszerzenie dociekań, objęcie nimi nie tylko odświętnych, ale i typowych, czy wręcz banalnych postaci rozumienia. W tym sensie powiedzieć można,

⁷ K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1980, t. 1, s. 348.

że konieczny staje się powrót do źródeł, tzn. do takiego podejścia do fenomenu rozumienia, które stwarzało podwaliny ogólnofilozoficznej (co zarazem w tym przypadku oznaczało: konkretno-życiowej) charakterystyki kategorii rozumienia.

Mam na myśli ujęcie w rodzaju tego, które przedstawił M. Heidegger. Nie musi to oczywiście oznaczać prostego powtórzenia jego koncepcji. Nie tak dawno F. Fellmann, konstatając istotne niedociągnięcia zarówno zorientowanej filologicznie hermeneutyki Gadamera, jak również opartej na pojęciu praktyki i komunikacji hermeneutyki Apla i Habermasa zaproponował koncepcję hermeneutyczną bliższą – jego zdaniem – rzeczywistości rozumienia, tzn. adekwatniej ujmującą to złożone zjawisko. Określił ją jako symboliczny pragmatyzm⁸. Ma on być, jak twierdzi jego twórca, „próbą nowej hermeneutyki filozoficznej, włączającą «nastrojone przeżywanie» (świata – AP) w proces rozumienia. Z pragmatyzmem łączy ją to, że rozumiany sens odnosi do zachowania człowieka i uznaje za wyraz formy jego życia. Symbolicznego charakteru koncepcja ta nabiera zaś przez to, że formy życia nadają postać wewnętrznemu światu, głębiom nieświadomości”. Pewnym oparciem dla tej hermeneutyki jest Diltheyowska psychologia opisowa, uwzględnia ona jednak także nowsze teorie świadomości, zgodnie z którymi świadomość nastrojoną w jakiś sposób, świadomość znajdującą się w jakimś stanie (*zuständliche Bewußtsein*, w opozycji do wtórnej względem niej świadomości przedmiotowej, intencjonalnej) interpretować można jako powiązanie obrazów. Wedle Fellmanna to obrazy a nie pojęcia dostarczają budulca dla sensownej struktury świata. Swoją językową wyraz odnajdują one w ewokujących formach mowy poetyckiej, takich jak metafory, opowieści i style narracji. Na tej podstawie tworzy Fellmann koncepcję form rozumienia, które m.in. mają dostarczyć naukom humanistycznym użytecznych narzędzi interpretacyjnych.

Produktywna konfrontacja tej perspektywy z Heideggerowską oraz Wittgensteinowską jest jeszcze przed nami. Tym, co – jak się zdaje – musi im być wspólne jest centralne miejsce relacji rozumienia i doświadczenia (oczywiście nie w wąskim, empiryczno-naukowym znaczeniu tego terminu). Dialektyka rozumienia i doświadczenia umożliwia bowiem – jak sądzę – uchwycenie pragmatyczno-życiowego, a także dynamicznego, twórczego i nigdy w pełni nie poddającego się refleksji i kontroli, procesu naszego „bycia-w-świecie”.

⁸ F. Fellmann, *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*. Reinbek bei Hamburg 1991.

Leszek Pyra

Filozofia dialogu Martina Bubera i Reinholda Niebuhra. Próba porównania

I. Buberowska koncepcja człowieka zaangażowanego w dialog

Buberowska koncepcja człowieka i otaczającej go rzeczywistości opiera się na pewnych apriorycznych założeniach, a mianowicie: świat istnieje realnie, a jego istnienie zależy od woli Boga; duchowa – obok materialnej – warstwa człowieka wyróżnia go zdecydowanie spośród innych bytów; fundamentalne znaczenie dla rozwijanej przez autora filozofii dialogu posiadają zwłaszcza stwierdzenia: „na początku była relacja”¹ i „każde prawdziwe życie to spotkanie”². Rozważania zawarte w *Ich und Du* zaczyna autor od wyrażenia przekonania, że świat człowieka jest zgodny z jego podwójnym doń stosunkiem, ten zaś jest określany przez dwie pary słów: Ja-Ty i Ja-Ono, które człowiek w ciągu swojego życia wypowiada na przemian, a które decydują o sposobie jego istnienia.

1. Relacja (postawa) Ja-Ono polega na odseparowaniu się od drugiego bytu, na potraktowaniu go jako przedmiot doświadczenia, jako środek do celu, a nie cel sam w sobie. W przypadku omawianej postawy Ja nie dopuszcza by drugi stał się Ty, lecz stara się go sobie podporządkować i uprawia w ten sposób monolog, czyli dialog fałszywy. Należy w tym miejscu podkreślić, że Buber nie dopuszcza możliwości istnienia dialogu wewnętrznego, i to w żadnej postaci. O próbach budowania teorii takiego dialogu pisze: „Wszystkie współczesne próby zinterpretowania tej pierwotnej aktualności dialogu i uczynienia z niej relacji Ja do jaźni lub do czegoś w tym rodzaju, jak gdyby był to proces ograniczony tylko do człowieczej samowystarczalnej duchowości, są daremne i należą do przepastnej historii dezaktualizacji”³. Analizując w dalszym ciągu postawę Ja-Ono, autor dochodzi do wniosku, że nie jest ona czymś absolutnie negatywnym, ponieważ: po pierwsze – w pewnym okresie rozwoju ontogenetycznego spełnia właściwie rolę pozytywną, gdyż umożliwia człowiekowi rozwój właśnie poprzez przezwycięzenie jej i ponowne osiągnięcie postawy Ja-Ty, ale już na wyższym niż uprzednio poziomie; po drugie – bez tej właśnie postawy człowiek nie mógłby egzystować, gdyż pełni ona funkcję „ułatwiania, utrzymywania i uposażenia ludzkiego życia”.

¹ Martin Buber, „Ich und Du”, w: *Das Dialogische Prinzip*, Heidelberg 1973, s. 22.

² Tamże, s. 15.

³ Tamże, s. 87.

Jednak autor stwierdza następnie: „Bez Ono człowiek nie może żyć. Ale kto żyje tylko z nim, nie jest człowiekiem”⁴.

2. Postawa Ja-Ty jest przez myśliciela żydowskiego uważana za podstawową i, w odróżnieniu od poprzedniej, stanowi jedyny godny cel dążeń ludzkich. Przejdę obecnie do jej scharakteryzowania, a uczynię to dwuetapowo, tzn. najpierw omówię jej strukturę, a następnie cechy charakterystyczne.

A.a. Omawianie struktury relacji Ja-Ty rozpocznę od charakterystyki drugiego członu, czyli Ty. Ty oznacza traktowanie drugiego bytu jako cel sam w sobie, nie zaś jako środek do celu, choćby najwznioślejszego. Przez Ty egzystencjalista żydowski rozumie coś więcej aniżeli same tylko człony relacji (Ja, Ty), gdyż rozumie przezeń przede wszystkim to, co pojawia się w sytuacji dialogu między Ja i Ty, czyli akt afirmacji, którego natura jest *stricte* duchowa, co więcej, można nawet powiedzieć, że akt ten jest duchem samym. Autor opisuje to w następujący sposób: „Duch nie zawiera się w Ja, lecz pomiędzy Ja i Ty. Nie jest on czymś w rodzaju krwi, która krąży w tobie, ale jest jak powietrze, którym oddychasz. Człowiek żyje w duchu, gdy jest zdolny udzielać odpowiedzi swojemu Ty. Jest zaś zdolny to uczynić, gdy angażuje się w relację całą swoją istotą”⁵. W trakcie realizacji danej postawy Ja-Ty zostaje potwierdzona egzystencjalna doskonałość bytu (Ty); zostaje również dowartościowany wyjściowy korelat relacji, czyli Ja.

W oparciu o obserwację pewnych etapów życia człowieka, np. dziecka czy człowieka pierwotnego, myśliciel żydowski dochodzi do wniosku, że relacja Ty-Ja stanowi wrodzoną kategorię bytu ludzkiego. Małe dziecko, reagując na otaczający je świat, przyjmuje postawę Ja-Ty niemal odruchowo, spontanicznie. Okres spontanicznej postawy Ja-Ty przemija jednak dość szybko. Później, na określonym etapie rozwoju ontogenetycznego, dziecko uświadamia sobie swoją inność, odrębność od świata i drugich; wtedy to osiąga zdolność zajmowania postawy Ja-Ono. Od tego momentu człowiek musi nieustannie dokonywać wyboru pomiędzy dwiema postawami. Skazany jest na ciągły wysiłek osiągania i podtrzymywania postawy Ja-Ty; podjęcie wysiłku świadczy o rozwoju człowieka, o kształtowaniu się osoby.

Podsumowując powyższy fragment rozważań trzeba stwierdzić, że warunkiem rozwoju człowieka jest przejście przezeń w rozwoju ontogenetycznym przez trzy fazy. Faza pierwsza – to realizacja wrodzonego nastawienia Ja-Ty (dzieci, ludzie pierwotni). Druga – to przełamanie pierwszej poprzez uświadomienie sobie możliwości zajęcia jakościowo innej postawy, postawy Ja-Ono. Faza druga stanowi krok wstecz w stosunku do pierwszej, tym niemniej – jak już wspomniano – stanowi konieczny etap rozwoju osobowego. Dopiero faza trzecia, osiągnięta dzięki świadomemu wysiłkowi człowieka, a polegająca na przewycięzeniu po-

⁴ Tamże, s. 38.

⁵ Tamże, s. 41.

stawy Ja-Ono i jakby „wtórnym” zajęciu postawy Ja-Ty świadczy o tym, że mamy do czynienia z w pełni ukształtowaną osobą⁶.

b. Charakteryzując pierwszy człon relacji Ja-Ty, czyli Ja, autor stwierdza, iż jest ono „wewnętrznie uporządkowane” i „przejawia się jako osoba”⁷. W jego rozumieniu pojęcie „osoba” oznacza człowieka otwartego na dialog, gotowego w każdej chwili nawiązać dialog z bytem od którego przychodzi wezwanie.

B. Za najważniejsze cechy charakteryzujące relację Ja-Ty trzeba uznać: obecność, bezpośredniość, wyłączność, wzajemność, odpowiedzialność i nietrwałość.

Cecha obecności oznacza gotowość podmiotu do spotkania, gotowość do przyjęcia wezwania i odpowiedzenia nań. Chodzi o obecność w terażniejszości, gdyż: „To, co esencjalne żyje w terażniejszości, przedmioty w przeszłości”⁸.

Omawianą postawę charakteryzuje również cecha bezpośredniości. Zgodnie ze słowami samego autora oznacza ona, że: „Relacja względem Ty jest niezmediatyzowana. Nic pojęciowego nie występuje pomiędzy Ja i Ty, żadna uprzednia wiedza i żadne wyobrażenie”⁹.

Z kolei cecha wyłączności oznacza, że w dialogu mogą uczestniczyć w danej chwili tylko dwa byty, ponieważ możliwości człowieka w nawiązywaniu i podtrzymywaniu rzetelnej postawy Ja-Ty są ograniczone, a uważne skupienie się na dialogu z jednym bytem wyklucza możliwość prowadzenia go w tym samym czasie również z innymi bytami. Ograniczenie to nie obowiązuje wiecznego Ty, czyli Boga, który jest w stanie prowadzić równoczesny dialog ze wszystkimi naraz bytami.

Jedną z najważniejszych cech omawianej relacji jest wzajemność. Wiąże się ona z oddziaływaniem na siebie stron zaangażowanych w dialog i ma w pewnym sensie charakter postulatywny. Jedna ze stron wysyła wezwanie do dialogu, druga zaś powinna nań odpowiedzieć, albowiem: „Relacja jest wzajemnością. Moje Ty oddziałuje na mnie, jak również ja działam nań”¹⁰.

Pisząc o relacji w sferze międzyludzkiej Buber podkreśla znaczenie cechy odpowiedzialności, która powinna charakteryzować postawę Ja-Ty, a która jest właściwie miłością, i odwrotnie, gdyż „miłość jest odpowiedzialnością Ja za Ty”¹¹.

⁶ W tym miejscu trudno powstrzymać się od uwagi, że teoria Bubera wydaje się być prekursorska w stosunku do teorii dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego, według której zdrowie psychiczne jest pojmowane dynamicznie, jako proces i osiąganie, jako nieustanny rozwój na coraz wyższym poziomie. Warto byłoby przyjrzeć się bliżej podobieństwom i różnicom pomiędzy etapami rozwoju człowieka w teorii Bubera, a fazami rozwoju tegoż w teorii psychiatrii polskiego.

⁷ „Ich und Du”, s. 65.

⁸ Tamże, s. 17.

⁹ Tamże, s. 15-16.

¹⁰ Tamże, s. 19.

¹¹ Tamże.

Z kolei cecha nietrwałości oznacza, że postawa Ja-Ty nie trwa stale, albowiem: „Każde Ty świata jest ze swojej natury skazane na stawanie się rzeczą, lub przynajmniej na wkraczanie wciąż od nowa w świat rzeczy”¹². Smutek ludzkiego losu polega na tym, że każde Ty musi się przekształcić w Ono, po tym jak dana relacja zaniknie. W związku z powyższym trzeba również nadmienić, iż tylko jedno Ty, a mianowicie wieczne Ty nigdy nie staje się dla człowieka Ono.

3. Dialog można nawiązywać z trzema różnymi rodzajami bytów występującymi w świecie.

Można go nawiązywać z Naturą, tj. z różnymi formami świata materialnego nie posługującymi się mową, przy czym tutaj „relacja wibruje w ciemności i pozostaje poniżej języka”, zaś Ty, które wypowiadamy pod adresem danych bytów, „staje zaledwie na progu mowy”¹³.

Całą sferę tworów przyrody nieożywionej i świat roślin, sięgającą „od kamieni aż do gwiazd”, określa Buber jako „przedproże wzajemności”. Jego zdaniem pomimo tego, iż dość powszechnie spotykane wyobrażenie rośliny zdaje się wykluczać możliwość udzielania przez nią wzajemności, to jednak: „nie znaczy to, że w tej sferze nie napotykamy żadnej wzajemności. Odnajdujemy tutaj nie akt postawy indywidualnej istoty, lecz wzajemność istoty samej, wzajemność, która nie posiada nic oprócz istnienia”¹⁴.

Zwierzęta, zwłaszcza te oswojone, potrafią lepiej aniżeli rośliny okazywać człowiekowi swoją wzajemność, czułość. Ale również wśród zwierząt nieoswojonych spotyka się – od czasu do czasu – podobną wzajemność, zwłaszcza wobec takich ludzi, którzy „posiadają głęboko w swojej istocie potencjalne partnerstwo ze zwierzętami – najczęściej są to osoby, które w żadnym przypadku nie są zwierzęce ze swej natury, ale raczej duchowe”¹⁵. W odniesieniu do wzajemności zwierząt używa autor pojęcia „próg wzajemności”, sugerując tym samym, że wzajemność zwierząt znajduje się na wyższym poziomie od wzajemności roślin i przyrody nieożywionej.

Dialog można również nawiązywać z bytami duchowymi. I chociaż w tej sferze relacji „brakuje języka, to tworzy go ona. Nie słyszymy żadnego Ty, a jednak czujemy, iż się do nas zwraca; odpowiadamy – tworząc, myśląc, działając: naszą istotą wypowiadamy podstawowe słowo, niezdolni do wymówienia Ty za pomocą ust”¹⁶. W sferze tej, podobnie jak w sferze dialogu z tworem Natury, można wyróżnić dwie podsferę: „Z jednej strony znajduje się duch, który już wkroczył w świat i obecnie może być percypowany za pomocą naszych zmysłów, z drugiej zaś duch, który nie wkroczył jeszcze w świat, lecz jest gotów to uczy-

¹² Tamże, s. 21.

¹³ Tamże, s. 10.

¹⁴ Tamże, s. 125.

¹⁵ Tamże, s. 124.

¹⁶ Tamże, s. 10.

nić”¹⁷. Jeśli chodzi o pierwszy rodzaj bytów duchowych, to Buber podaje przykład nawiązywania dialogu z żyjącym tysiące lat temu mędrcem, którego sentencja może być pośrednikiem służącym do nawiązywania, a następnie podtrzymywania postawy Ja-Ty.

Jeśli chodzi o twory duchowe nieurzeczywistnione, to autor przyznaje uczciwie, iż o nich, czyli o „genezie słowa i formy”, zasadniczo nie jest w stanie powiedzieć nic ponad to, że nie pojawiają się w świecie samoistnie, lecz dzięki uprzedniemu ich weń wpisaniu. Wpisane w świat tkwią w ukryciu dopóty, dopóki komuś nie powiedzie się nawiązanie z nimi dialogu. Jak pisze autor, spotkania w tej podsferze nie są: „Spotkaniami z Ideami platońskimi (o których nie posiadam żadnej bezpośredniej wiedzy, i co do których nie mogę pojąć, iż mogą istnieć w jakikolwiek sposób), ale z duchem, który dmie wokół i inspiruje nas”¹⁸.

Trzecią z kolei sferę dialogu konstytuują spotkania z człowiekiem, przy czym: „tutaj relacja jest oczywista i wkracza na teren mowy”¹⁹. Nie ulega wątpliwości, że właśnie tę sferę uważa Buber za najważniejszą. Świadczą o tym następujące słowa: „Z tych trzech sfer jedna jest wyróżniona: współzycie z ludźmi. (...) To jest główne wejście, w którego inkluzywną otwartość prowadzą dwa wejścia boczne”²⁰.

Martin Buber sporo miejsca w swoich rozważaniach poświęca dialogowi jednostki ludzkiej z wiecznym Ty, co nie oznacza jednak, że chodzi tu o relację z jakimś kolejnym, czwartym rodzajem bytu. Podkreśla, iż dialog Ja-wieczne Ty jest nadrzędny w stosunku do dialogów z Naturą, człowiekiem i bytami duchowymi, że stanowi ich podstawę i warunkuje je, a realizuje się w każdej postawie Ja-Ty. Wieczne Ty, czyli Bóg odpowiada na wezwanie skierowane pod swoim adresem poprzez poszczególne byty i wydarzenia w świecie.

Podsumowując należy stwierdzić, iż Bóg stanowi w koncepcji Bubera jakby kłamrę spinającą wszystkie możliwe relacje Ja-Ty. I chociaż nie można powiedzieć o Nim nic pewnego, to można i trzeba jak najczęściej prowadzić z Nim dialog – twierdzi Martin Buber. Ten oryginalny pogląd, unikający wszelkich ewentualnych pułapek związanych z mówieniem o Bogu bezpośrednio, wywarł wielki wpływ na twórczość wielu współczesnych myślicieli. Wpłynął też w znacznym stopniu na twórczość wybitnego teologa amerykańskiego, Reinholda Niebuhra. O tym jednak, jaki plon wydała Buberowska filozofia dialogu na glebie poglądów Niebuhra, będzie mowa w drugiej części artykułu.

¹⁷ Tamże, s. 126.

¹⁸ Tamże, s. 128.

¹⁹ Tamże, s. 10.

²⁰ Tamże, s. 104.

II. Niebuhrowska koncepcja dialogu

Nie ulega wątpliwości, że Niebuhrowska koncepcja dialogu jest w znacznej mierze inspirowana myślą Bubera. W przedmowie do *The Self and the Dramas of History* autor zamieścił następujące słowa: „Przynaję się do długu zaciągniętego u wielkiego filozofa żydowskiego, Martina Bubera, którego książka *Ja i Ty* po raz pierwszy uświadomiła mi – i wielu innym – unikalność ludzkiej osobowości, jak również religijny wymiar tej unikalności. Przynaję się do tego otwarcie, ponieważ ostatnio nie studiowałem tej niezwyklej książki, która inspirowała mnie w moich własnych przemyśleniach, i nie oddałem jej wobec tego należytej sprawiedliwości w tymże tomie”²¹.

Niebuhr jest przekonany, że tradycja judaistyczna lepiej aniżeli inne tradycje religijno-filozoficzne ukazuje głębię i niepowtarzalność osobowości ludzkiej, i dlatego właśnie w oparciu o nią rozbudowuje swoją koncepcję. Wyróżnia trzy rodzaje dialogu, w które angażuje się człowiek. Są to dialogi: z samym sobą, z bliźnim(i) i z Bogiem (Idea).

1. Zdaniem autora amerykańskiego każdy wnikliwy człowiek musi przyznać, że przynajmniej od czasu do czasu prowadzi dialog sam ze sobą²². Człowiek zaangażowany w dialog wewnętrzny pochwala swoje postępowanie lub gani, jest z siebie zadowolony lub nie, uważa się nad sobą lub samooskarża. Pojęcie „dialog” przywodzi na myśl zaangażowanie dwóch stron – i rzeczywiście – zgodnie z proponowaną koncepcją jedną z takich stron jest „ja” występujące jako podmiot, drugą zaś „ja” jako przedmiot, na który dana osoba stara się spojrzeć jak gdyby z zewnątrz, jako obiekt o którym myśli²³.

Dialogiem wewnętrznym często posługują się pisarze, a to z tego względu, iż można przezeń o wiele lepiej przedstawić prawdę o danym człowieku, aniżeli przez dialog zewnętrzny lub sam tylko opis zachowania bohatera. Podkreślając wagę tego faktu autor zaznacza, że nawet najwnikliwszy pisarz nie może sobie rościć prawa do wyczerpującego poznania przeżyć dialogowych, gdyż zarówno jego własne przeżycia, jak i przeżycia bliźnich pozostaną dlań zawsze – częściową przynajmniej – tajemnicą²⁴.

Niebuhr sądzi, że rozważania Zygmunta Freuda potwierdzają niektóre z jego własnych założeń dotyczących dialogu wewnętrznego. Dotyczy to zwłaszcza podziału osobowości na *id*, *ego* i *superego*, który nawiązuje do dwóch rodzajów dialogu: pomiędzy *id* a *ego* (dialog wewnętrzny) i pomiędzy *ego* a *superego*

²¹ Renhold Niebuhr, *The Self and the Dramas of History*, London 1956, s. 11. Jak wynika z daty wydania pracy autor korzystał z pierwszego angielskiego tłumaczenia wzmiankowanej książki, która ukazała się w Stanach Zjednoczonych w roku 1937, a którego autorem był Ronald Gregor Smith. Drugie, uwspółcześnione tłumaczenie, autorstwa Waltera Kaufmanna, ukazało się w roku 1970.

²² Tamże, s. 16.

²³ Tamże, s. 18.

²⁴ Tamże, s. 19.

(dialog z bliźnimi); istotne jest również, że dialog ten może pozostawić trwałe ślady w psychice.

Dla poparcia swoich rozważań na temat dialogu wewnętrznego myśliciel amerykański odwołuje się również do wspomnień autobiograficznych ludzi, którzy opisali tego rodzaju zjawisko. Przytacza fragmenty wspomnień aktorki, Lucy Sprague Mitchell i słynnego lotnika, Charlesa Lindbergha. Sądzi, że szczególną wartość posiadają zwłaszcza wspomnienia Lindbergha, gdyż wynikają z nich: podział osobowości na trzy komponenty – ciało, umysł, duch; i fakt ich wzajemnego oddziaływania, konstytuującego dialog²⁵.

2. W ramach dialogu z innymi można wyróżnić dialogi: z pojedynczymi bliźnimi i ze społeczeństwem.

A. Dialog z pojedynczymi bliźnimi, czyli tzw. dialog zewnętrzny opiera się na stałych lub tylko przejściowych stosunkach z innymi. Zaangażowana weń osobowość napotyka pewne „niezmienne warunki samospelnienia i samopoświęcenia”²⁶. Są one następujące:

- a) Osobowość napotyka w drugim tajemnicę, której nigdy do końca nie zgłębi.
- b) Osobowość traktuje bliźniego jako pomoc w osiągnięciu własnych celów i zaspokajaniu potrzeb. Dobry przykład stanowią tutaj stosunki seksualne.
- c) Stosunki pomiędzy dwiema osobami nie mogą opierać się tylko na miłości wzajemnej, ponieważ ich trwanie zależne jest od czegoś więcej aniżeli tylko jednakowej ilości uczucia u obu partnerów. Trwałość takich stosunków może zagwarantować jedynie spontaniczna, bezinteresowna, samopoświęcająca miłość (*agape*).
- d) Nawet w najintymniejszych stosunkach musi pojawić się element rezerwy, dystansu, poszanowania.
- e) Pomimo pewnych powtarzalnych podstaw stosunków wzajemnych, unikalność zaangażowanych w dany stosunek jednostek czyni go również niepowtarzalnym.
- f) Osobowość jest „otwarta” na innych. Nie ograniczają jej w tym względzie ani granice przestrzenne, ani czasowe. Dzięki pamięci jest w stanie prowadzić dialog z bohaterami przeszłości, ze zmarłymi rodzicami, nieobecny kochankiem itp.
- g) Wzorzec poszczególnych dialogów jest określony przez czynniki historyczne. Na przykład: obowiązujący dawniej model rodziny patriarchalnej uległ znacznej modyfikacji i w wieku dwudziestym można mówić o znaczącej roli kobiety w małżeństwie.

Jak sądzę, powyższe warunki zakreślające ramy danych dialogów wyczerpują większość możliwości, które mogą być brane pod uwagę przy formułowaniu teorii możliwie najszerszego dialogowego uniwersum. W odniesieniu do punktu

²⁵ Tamże, s. 19-20 i 38-41.

²⁶ Tamże, s. 42.

„f” nasuwa się jednak uwaga, że równie jak pamięć istotną rolę podczas prowadzenia dialogu w warunkach fizycznej nieobecności partnera odgrywa wyobraźnia, o której jednak autor nic w tym kontekście nie pisze.

B. Dialog ze społeczeństwem, który można by moim zdaniem nazwać zewnętrznym dialogiem społecznym, posiada dwa wymiary: pionowy i poziomy.

a. Dialog w wymiarze pionowym podlega dalszemu dychotomicznemu podziałowi na dialogi „z dołu” i „z góry”.

Dialog „z dołu” oznacza, że jednostka odnosi się do społeczeństwa jako do czegoś, co wzbogaca jej osobiste życie o wartości których nie jest jej w stanie zapewnić żaden pojedynczy bliźni.

Dialog „z góry” oznacza, że jednostka czuje się czymś lepszym od społeczeństwa, gdyż jej osobiste ideały moralne przewyższają społeczne.

b. Z wymiarem poziomym zewnętrznego dialogu społecznego mamy do czynienia wtedy, gdy społeczeństwo tzw. pierwotnej lojalności popadnie w konflikt z innym społeczeństwem. Podczas ostrej rywalizacji lub otwartego konfliktu pomiędzy nimi (wojna), jednostka jest skłonna przyjąć za własne dumę i prestiż tego społeczeństwa, którego jest członkiem.

3. Dialog osobowości z Bogiem (Idea).

Zdaniem Niebuhra ogromną większość poglądów filozoficznych można uznać za „religie *implicite*”; kwalifikacja taka jest uprawniona zwłaszcza w tych przypadkach, gdy wyznawcy określonych poglądów doszukują się poza widzialnym, racjonalnym porządkiem rzeczywistości czegoś ponadracjonalnego, jakiejś ostatecznej tajemnicy²⁷. Właśnie owa tajemnica inspirowa człowieka do poszukiwania odpowiedzi na pytanie o znaczenie ostatecznej ludzkiej egzystencji. Odpowiedzi tej można poszukiwać na obszarach: racjonalizmu, mistycyzmu i tradycji judeochrześcijańskiej.

A. Kategoria odpowiedzi racjonalistycznych obejmuje rozwiązania indywidualistyczne i kolektywistyczne. W ramach tych pierwszych osobowość usiłuje nadać znaczenie ostateczne swojej partykularnej egzystencji. Z sytuacją taką mamy do czynienia np. w egzystencjalizmie. Zdaniem autora myśl egzystencjalna przejęła z tradycji biblijnej kategorię unikalnej wolności człowieka i rozróznienie pomiędzy rozumem a osobowością. Jednakże egzystencjalizm, zwłaszcza Sartrowski, nie jest skłonny podjąć ryzyka wiary i wobec tego zatrzymuje się na etapie *quasi*-bałwochwalczego (określenie Niebuhra!) stosunku do człowieka, którego czyni swoim własnym twórcą i celem samym w sobie. Fakt ten jednoznacznie wyrażają następujące słowa J.P. Sartra: „A więc nie ma natury ludzkiej, ponie-

²⁷ Dość podobnie rozumuje inny przedstawiciel współczesnej filozofii chrześcijańskiej, wyznawca katolicyzmu, tomista Raymond Vancourt, który zresztą wydaje się być inspirowany w tym względzie przez Nicolai Hartmanna wyrażającego przekonanie, że istnieją sfery irracjonalne (*transintelligibilne*) z punktu widzenia rozumu ludzkiego. Raymond Vancourt, *Mysł współczesna a filozofia chrześcijańska*, Warszawa 1966, s. 95.

waż nie ma Boga, który by ją w umyśle swoim począł. Człowiek jest (...) taki, jakim chce być, jakim się pojął po zaistnieniu i jakim zapragnął być po tym skoku w istnienie. Człowiek jest tylko tym, czym siebie uczyni”²⁸.

W obliczu niepodważalnego faktu bezradności i słabości jednostki ludzkiej wobec ślepych sił przyrody, losu itd., pojawiają się odpowiedzi kolektywistyczne, nadające znaczenie ostateczne grupie. Do tej kategorii rozwiązań można zaliczyć wiele religii starożytnych, np. politeizm plemienny, oficjalne religie Egiptu i Babilonu. Rozwiązanie kolektywistyczne odpowiada najgłębszemu pragnieniu człowieka, aby podporządkować się czemuś większemu od siebie, a jednocześnie nie tak wielkiemu, aby nie można było partycypować we współtworzeniu ostatecznego znaczenia; grupa spełnia niewątpliwie ten warunek.

B. Drugą kategorię rozwiązań problemu ostatecznego znaczenia stanowią odpowiedzi mistyczne, do których Niebuhr zalicza między innymi: religie Wschodu i poglądy Santayany. W obrębie tych pierwszych jednostka usiłuje wykroczyć poza wszystkie skończone, ograniczone systemy wartości i znaczenia (łącznie z osobowością jako egzystencją partykularną) i dotrzeć do najogólniejszej, niczym nieuwarunkowanej istoty bytu. Ciekawa jest, podjęta przez teologa, próba wyjaśnienia owej tendencji mistycznej. Otóż sądzi on, że wspomniana tendencja wiąże się z dostrzeżeniem przez człowieka tajemnicy w sobie i odniesieniem jej do tajemnicy postrzeganej w rzeczywistości zewnętrznej; zauważalna zbieżność doprowadza człowieka do przekonania, iż pomiędzy obiema tajemnicami istnieje ścisła zależność umożliwiająca uczestnictwo w jakiejś powszechnej egzystencji. Myślenie tego rodzaju, aczkolwiek nie całkiem obce filozofii zachodniej (Plotyn), jest charakterystyczne zwłaszcza dla religii Wschodu. Najbardziej typowy pod tym względem jest buddyzm, który za ideał i cel egzystencji ludzkiej uważa taki sposób istnienia, co do którego nie wiadomo, czy jest pełnią istnienia, czy całkowitym nieistnieniem. W każdym razie autor – stwierdzając ironicznie, iż buddyzm odmawia jednostce prawa do jakiegokolwiek znaczenia – traktuje tym samym poważnie tylko tę drugą możliwość²⁹.

Analizując poglądy Santayany teolog podkreśla, że według tegoż filozofa celem wszystkich religii powinno być wykroczenie poza jakiegokolwiek struktury indywidualnego, osobowego znaczenia, albowiem: „Życie duchowe nie polega na czczeniu «wartości» tkwiących w rzeczach lub hipostazowanych w siły nadprzyrodzone. Jest ono czymś dokładnie przeciwnym i polega na wyzwoleniu się spod ich wpływu”³⁰. Jednak, jak stwierdza dalej Santayana: „Duchowość stanowi najwyższe dobro dla powołanych do niej, dla nielicznych, których intelektualne pragnienie może zaspokoić tylko bezstronna prawda i samounicestwiająca kontem-

²⁸ Fragment rozprawy „Le existentialisme est un humanisme”, w: *Zagadnienia filozofii* (wybór tekstów). Wydawnictwo Naukowe WSP, Kraków 1977, s. 471.

²⁹ Reinhold Niebuhr, *The Self and...*, s. 76.

³⁰ George Santayana, *Wind of the Doctrine and Platonism and Spiritual Life*, New York 1957, s. 248.

placja całego bytu. Mąż stanu i ojciec rodziny nieczęsto posiadają odpowiednie ku temu usposobienie³¹. Niebuhr nie akceptuje arystokratycznej koncepcji Santayany, przede wszystkim dlatego, iż podaje ona w wątpliwość ostateczne znaczenie indywidualnej i społecznej egzystencji człowieka.

C. Trzecią kategorię odpowiedzi na pytanie o ostateczne znaczenie określa Niebuhr mianem „religii *explicite*”. Interesują go zwłaszcza odpowiedzi udzielane na gruncie tradycji biblijnej, interpretujące doświadczanie przez człowieka Absolutu jako dialog z Bogiem. Warunek *sine qua non* takiego dialogu stanowi założenie, że Bóg jest Osobą, czemu z kolei zdecydowanie przeciwstawiają się omawiane uprzednio tradycje (racjonalistyczna i mistyczna), ponieważ przypisywanie Bogu osobowości zakłada Jego ograniczoność, a w dodatku rzuca na wiarę biblijną podejrzenie o naiwny antropomorfizm. Świadom możliwości pojawienia się tego rodzaju zarzutów Niebuhr stwierdza z ironią, że koncepcje racjonalistyczne i mistyczne mają przynajmniej tyle samo kłopotów z wyjaśnieniem fenomenu osobowości, ile tradycja judeochrześcijańska z antropomorfizacją Boga. Zgodnie z tradycją biblijną dialog z Bogiem kończy się sądem nad człowiekiem. Konieczność sądu nie wynika ze skończoności istoty ludzkiej, ale z powszechnego, zakorzenionego w niej głęboko egoizmu. Niebuhr w pełni uznaje tezę S. Kierkegaarda: „Wobec Boga nigdy nie mamy racji”, jednak w przeciwieństwie doń jest przekonany, że ludzie nie powinni się obawiać Boga nadmiernie, albowiem surowość Boga w czynieniu sprawiedliwości jest równoważona przez Jego zdolność wybaczenia; poza tym Bóg skazując na cierpienie i śmierć Jezusa Chrystusa – skierował tym samym dużą część swojej surowej sprawiedliwości pod własnym adresem.

Podsumowując rozważania na temat możliwych odpowiedzi na pytanie o ostateczne znaczenie, autor stwierdza, że człowiekowi współczesnemu najłatwiej przychodzi zakwestionowanie odpowiedzi racjonalistycznych, a najtrudniej mistycznych. Odpowiedź judeochrześcijańska zajmuje pod tym względem miejsce pośrednie. Jest przyjmowana z pewnymi oporami, gdyż jej akceptacja oznacza aprobatę Tajemnicy. W przekonaniu autora istotną zaletą odpowiedzi biblijnej jest założenie istnienia pomiędzy człowiekiem a Bogiem nieprzekraczalnej przepaści, implikującej pojawienie się u człowieka wiary, która jest niezbędna po to, aby dialog w tej sferze był w ogóle możliwy. Ogromna różnica jakościowa pomiędzy ludźmi a Bogiem zabezpiecza człowieka zarówno przed zajmowaniem miejsca przynależnego Bogu, jak i przed uzurpowaniem sobie prawa do bliskiego z Nim pokrewieństwa, a więc przed samoubóstwieniem. Charakterystyczne, że przekonanie to podziela Niebuhr wraz z najwybitniejszym współczesnym reprezentantem europejskiej teologii protestanckiej, Karolem Barthem, według którego pomiędzy człowiekiem a Bogiem istnieje odstęp nie do przebycia (diastaza)³².

³¹ Tamże, s. 258.

³² Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, Oxford – London – New York 1968, s. 39, 44 i następane.

Formułując ostateczną konkluzję na temat relacji jednostka-Bóg, autor wyraża przekonanie, że teza tradycji biblijnej mówiąca o zaangażowaniu człowieka w dialog z Bogiem została przezeń rzetelnie uzasadniona, a jej wyższość w tym względzie nad poglądami racjonalistów i mistyków nie podlega dyskusji.

III. Podobieństwa i różnice pomiędzy Buberowską a Niebuhrowską filozofią dialogu

Nawet pobieżny rzut oka na poglądy obu myślicieli pozwala zauważyć, że analizują oni dialog w trzech – nie całkiem ze sobą zbieżnych – płaszczyznach. Buber analizuje dialogi człowieka z Naturą, bliźnim(i) i bytami duchowymi, traktując je jako odrębne drogi do wiecznego Ty, zaś Niebuhr prezentuje dialogi z samym sobą, bliźnim(i) i Bogiem. Trudno mówić o jakichkolwiek podobieństwach i różnicach pomiędzy Buberowskim dialogiem z Naturą a Niebuhrowskim dialogiem wewnętrznym, ponieważ są one czymś całkowicie różnym. O dialogu wewnętrznym Buber pisze wręcz, że jest dialogiem fałszywym, czyli monologiem. W przeciwieństwie do Bubera byłbym skłonny zaakceptować Niebuhrowską teorię dialogu wewnętrznego, trawestując przy tym podstawowy aksjomat teorii Bubera w sposób następujący: „Każde prawdziwe życie to spotkanie, nie tylko z drugim, ale i z samym sobą”, albowiem sądzę, że teoria dialogu może dużo zyskać włączając w swoje uniwersum i takie spotkania.

U Niebuhra nie ma nic, co choć po trosze przypominałoby Buberowski dialog z Naturą, a więc nie ma nie tylko dialogu z tworami Natury – szczególnie z tymi z „przedproża mowy” (kamienie, rośliny), ale również ze zwierzętami, aczkolwiek te ostatnie potrafią przecież artykułować pewne dźwięki. Jednak świat Natury w najmniejszym stopniu nie interesuje teologa.

W przeciwieństwie do Niebuhra, który nie stosuje żadnej gradacji, Buber hierarchizuje rodzaje dialogów i za najważniejszy uważa dialog z bliźnim(i), w stosunku do którego pozostałe – będąc sobie równoważne – są jak gdyby mniej istotne. I chociaż w odniesieniu do jego teorii można mówić o czymś w rodzaju dialogu z wiecznym Ty, to odbywa się on na zupełnie innej zasadzie niż pozostałe dialogi, w ramach postawy Ja-Ty zajmowanej wobec poszczególnych bytów, które stanowią jakby ścieżki do wiecznego Ty; w szczególności odpowiada Bóg na wezwanie skierowane pod adresem danych bytów wtedy, gdy zostanie ono zignorowane przez owe byty.

Jeśli chodzi o dialog z bliźnimi, to w odróżnieniu od Bubera Niebuhr podaje określone warunki „samospelnienia i samopoświęcenia” w jakich się on odbywa. Z niektórymi z nich z pewnością nie zgodziłby się Buber. Dotyczy to zwłaszcza warunku b), zgodnie z którym dopuszczalne jest potraktowanie człowieka – przynajmniej w pewnych sytuacjach i tylko w ograniczonym stopniu – jako środka do celu; sytuację taką uważa Buber za jednoznacznie negatywną. Czymś negatywnym dla myśliciela żydowskiego, bo dotyczącym świata Ono, jest również dialog określony przez teologa w punkcie f). Pewnym odpowiednikiem Niebuhrowskich

warunków wydaje się być Buberowskie określenie postawy Ja-Ty poprzez podanie jej cech charakterystycznych; cechy te są jednak pod względem jakościowym czymś zdecydowanie różnym od warunków dialogowych w teorii Niebuhra.

W porównaniu z Buberowską Niebuhrowska teoria dialogu z pojedynczymi bliźnimi została rozbudowana o dialog ze społeczeństwem; ten zaś został podzielony na pionowy i poziomy. Jak się wydaje dialog pionowy „z góry” wynika po prostu z tradycji chrześcijańskiej zwracającej szczególną uwagę na samodoskonalenie się jednostki, zaś pionowy „z dołu” wynika z pozaortodoksyjnych poglądów autora, który w pewnym okresie swojego życia fascynował się świeckimi teoriami społeczeństwa, dostrzegając – w odróżnieniu od wielu innych teologów – wartości, których nośnikiem może być właśnie grupa społeczna. Interesująca jest również koncepcja dialogu poziomego, który może rozwijać się pomimo ostrego konfliktu, a nawet wojny pomiędzy zaangażowanymi stronami.

Jeżeli chodzi o trzeci rodzaj płaszczyzn, czyli Buberowski dialog z bytami duchowymi (tworami kultury) i Niebuhrowski dialog z Bogiem (Idea), to możliwości porównania są stosunkowo niewielkie; zwiększają się one zdecydowanie, gdy weźmie się pod uwagę Buberowski, „pozapłaszczyznowy” dialog z wiecznym Ty; pomimo wcześniejszych zastrzeżeń co do wyodrębniania czwartej sfery dialogu w teorii Bubera, tego rodzaju porównanie wydaje się być i możliwe, i uzasadnione. Niebuhr pojmuje dialog z Bogiem nieco szerzej aniżeli Buber; według teologa może to być również dialog z Ideą, przy czym istotne jest, iż wiąże się on zawsze z poszukiwaniem ostatecznego znaczenia; z kolei u Bubera jest to jednoznacznie dialog z Bogiem, a przy tym zmediatyzowany, gdyż dokonujący się przez pośredników, czyli twory Natury, byty duchowe i człowieka.

Analizując problem Boga Niebuhr – w odróżnieniu od filozofa żydowskiego – odwołuje się zarówno do twórczości niektórych myślicieli współczesnych, jak i do poszczególnych religii, lecz pomimo bardziej wszechstronnego naświetlenia omawianej płaszczyzny jego własne ujęcie problemu wydaje się być mniej twórcze i oryginalne od rozwiązania Bubera. Powyższa opinia odnosi się wyłącznie do problematyki Boga, ponieważ gdy chodzi o całościowo pojmowaną teorię dialogu Niebuhr, wbrew zamieszczonemu w przedmowie do *The Self and the Dramas of History* oświadczeniu sugerującemu sporą zależność od Bubera, wydaje się być zarówno niezależny, jak i oryginalny. Świadczy o tym przede wszystkim rozbudowanie teorii dialogu w tych wymiarach, które zostały pominięte przez twórcę żydowskiego, a więc przede wszystkim w wymiarze dialogu wewnętrznego i dialogu ze społeczeństwem; ostatecznie można więc mówić o jakiejś ogólnej inspiracji teorią Bubera, nie ma natomiast mowy o żadnym prostym przejmowaniu przez twórcę amerykańskiego poszczególnych jej wątków.

Rozważania Niebuhra, zwłaszcza gdy wypowiada się on na temat protestantyzmu, są stosunkowo ortodoksyjne, wiąże się to z pewnością w jakimś stopniu z pełnioną przezeń funkcją pastora i wychowawcy młodych teologów; pod tym względem Buber, który pozostawał pod wpływem judaizmu, a zwłaszcza niezbyt ortodoksyjnego ze swej natury chasydyzmu, mógł się czuć o wiele bardziej

swobodny, niezależny; warto również przypomnieć, że myśliciel żydowski, nie będąc mocno związany z żadną grupą wyznaniową, prawie nie praktykował, kultywował za to mocną, indywidualną wiarę. Niebuhr, pozostający pod silnym wpływem tradycji luterńskiej, podkreśla zdecydowanie, iż do zbawienia potrzebna jest wiara. Dostrzega również – w przeciwieństwie do Bubera, który o niczym takim nie wspomina – konieczność zakończenia dialogu z Bogiem (a przynajmniej pewnego jego etapu) sądem nad człowiekiem.

U Bubera występuje podział na postawy Ja-Ono i Ja-Ty, przy czym bardziej pożądana jest druga z nich, która może się dzielić na: pierwotną (wrodzoną) i wartościowszą od niej – wtórną; u Niebuhra brak jest jakiegokolwiek zróżnicowania na postawy. Buberowski człowiek zaangażowany w dialog jest – zwłaszcza w porównaniu z dość statycznym człowiekiem Niebuhra – bardzo dynamiczny, charakteryzuje go ciągły, dokonujący się etapami rozwój w kierunku prawdziwej, pełnej osoby.

Obie teorie można również rozpatrywać pod kątem pożądaných przez nie celów życia ludzkiego. W koncepcji Bubera celem takim jest wtórna postawa Ja-Ty, zajmowana zwłaszcza wobec człowieka, a celem dalszym jest Bóg; można więc w tym przypadku mówić o celu quasi-teologicznym. Jeśli chodzi o poglądy Niebuhra, to celami takimi są spotkania człowieka z samym sobą, bliźnim(i) i Bogiem; to ostatnie wydaje się być – gdy spojrzeć na nie z perspektywy eschatologicznej – najważniejsze; w tym też tylko sensie można mówić tutaj o celu *stricte* teologicznym.

Do pozytywnych rezultatów postawy Ja-Ty należy przede wszystkim potwierdzenie – dokonujące się w sferze duchowej – egzystencjalnej wartości Ty, podczas gdy Ja doskonalą się jak gdyby wtórną; zupełnie odmienne jest w tym względzie stanowisko Niebuhra, według którego doskonalą się przede wszystkim – stosując nazewnictwo Bubera – Ja, jeśli obdarowuje bliźniego bezinteresowną, samopoświęcającą miłością „*agape*”.

Warto wreszcie zwrócić uwagę, że teoria Bubera jest zdecydowanie ahisteryczna, gdyż autor – zupełnie nie biorąc pod uwagę czynników historycznych – usiłuje dotrzeć do jakiejś powszechnie obowiązującej, ponadczasowej istoty człowieka; w przeciwieństwie do Buberowskiej koncepcja Niebuhrowska jest koncepcją historyczną stwierdzającą jednoznacznie, że „wzorzec poszczególnych dialogów jest określony przez czynniki historyczne”.

Jerzy Bukowski

Spotkanie osób: definicja, typologia, następstwa

Spotkanie jest pojęciem z zakresu filozofii dialogu, która z założenia sprzeciwia się wszelkim nurtom opartym na dualizmie: wszechwładny pod każdym względem podmiot – bezbronny przedmiot. Dualizm ten występuje szczególnie wyraźnie w poglądach Kartezjusza, Kanta, Sartre'a, nieobcy jest także Husserlowi. Ponieważ najczęściej obserwujemy go na przykładzie aktów poznawczych, pozwalam sobie nazwać go „strukturą *cogito*”, będącą największym niebezpieczeństwem dla fenomenu spotkania, które wydarza się pomiędzy osobami i daje opisywać za pomocą metody fenomenologicznej. Spotkanie stanowi jeden z wyróżników porzucenia „struktury *cogito*” i ważki argument na rzecz metafizycznego i epistemologicznego realizmu.

Osoba ludzka to coś więcej, aniżeli *rationalis naturae individua substantia*, coś więcej niż tylko podmiot, „spełniacz aktów”, strumień czystej świadomości, ośrodek życia duchowego. Osobą jest człowiek, który w wolny i odpowiedzialny sposób decyduje o sobie, o swoim myśleniu i zachowaniu, zwłaszcza względem innych osób i kieruje się przede wszystkim wartościami. Można powiedzieć, że być osobą znaczy tyle, co być wobec innych osób i wobec wartości, które angażują człowieka, domagając się od niego odpowiedzi w postaci ich zrealizowania (por. moment roszczenia u Schelera). Stopień zaangażowania człowieka w świat wysokich wartości (moralnych, duchowych, sakralnych) stanowi o jego osobowej dojrzałości na równi z umiejętnością nawiązywania naturalnego kontaktu z innymi ludźmi.

Żyjąc wśród ludzi i realizując w kontaktach z nimi różne wartości, mogę przeżyć fenomen spotkania. Dany jest mi wtedy zupełnie inny aspekt rzeczywistości niż ten, z jakim mam do czynienia w codziennym życiu. Wydarza się coś wspaniałego, niepowtarzalnego, tajemniczego i wywołującego we mnie i w osobie partnera nieodwracalne zmiany. Zazwyczaj odsłaniają mi się wartości, o których istnieniu wcześniej nie wiedziałem, lub które uważałem dotąd za nieosiągalne. Teraz wnosi je w moje życie drugi człowiek (lub Bóg), odkrywając mi ich istnienie oraz atrakcyjność na różne sposoby, także poprzez akt poświęcenia się dla mnie, co tym bardziej potwierdza realność i osiągalność tej nowej rzeczywistości.

Tak opisuje to Józef Tischner: „Spotkanie z drugim człowiekiem jest w najgłębszym tego słowa znaczeniu – wydarzeniem. W nim doświadczenie drugiego

człowieka i zapośredniczone przez nie doświadczenie siebie dochodzi do szczytu naoczności¹. Spotkanie wykracza poza ramy epistemologii, co nie oznacza jednak porzucenia jej, lecz jedynie odkrycie faktu, że nie można go do tych ram redukować.

Spotkanie rozumiem jako wydarzenie o charakterze pozytywnym. Nie zgadzam się z poglądami tych filozofów, którzy jak np. Józef Tischner i Adam Węgrzecki² rozpatrują możliwość zaistnienia spotkania w horyzoncie zła, w oparciu o nienawiść, zazdrość, zawiść. Nie podważam tezy Węgrzeckiego o niezwyklej intensywności przeżyć, w których pragnie się wyrządzić drugiemu człowiekowi zło, upokorzyć go, skrzywdzić, zniszczyć, zawładnąć nim, odebrać mu nadzieję³, ale twierdzę, że nie mamy w takich sytuacjach do czynienia ze spotkaniem, lecz z pewnym nienaturalnym (jeżeli uznamy prawdziwość tezy o pozytywności istnienia)⁴ wypaczeniem sensu bytu osobowego.

Spotkanie angażuje mnie całkowicie, to znaczy – parafrazując słowa Platona z „Fajdrosa” – uczestniczę w nim w takim stopniu, w jakim istnieję. Odczuwam dzięki niemu bogactwo mej osobowości, a zarazem odczucie jedności samego siebie, przejawiające się w uspokojeniu wewnętrznych rozterek. Zanika egzystencjalny lęk, metafizyczna trwoga, epistemologiczne niezadowolenie z efektów poznawania świata, etyczna złość na samego siebie.

Daleki jestem od stwierdzenia, że tylko spotkanie nadaje życiu ludzkiemu autentyczność, ale niech mi będzie wolno uznać je za bardzo ważny fenomen w tej dziedzinie.

Pora pokusić się o definicję spotkania i próbę jej uzasadnienia. Określenie, które chcę zaproponować⁵ wynika z przeciwstawienia spotkania „strukturze *cogito*” i odsyła do Schelerowskiej koncepcji osoby oraz Marcelowskiej definicji rozporządzalności.

Spotkanie to nagłe, nieredukowalne, wzajemne, emocjonalne, niedyskursywne, bezpośrednie otwarcie się dla siebie dwóch osób: odczuwają one łączność ze sobą, przejawiającą się poczuciem niezastępowalności drugiej osoby oraz aksjologiczne i moralne „przewyższenie siebie” w obliczu Absolutu.

¹ J. Tischner, „Fenomenologia poznania”, *Analecta Cracoviensia* 1978 (X), s. 75.

² J. Tischner, „Spotkanie w horyzoncie zła” *Analecta Cracoviensia* 1981 (XIII); „Człowiek zniewolony i sprawa wolności”, *Znak* nr 319-320; „Zło w dialogu kuszenia” *Znak* nr 328; A. Węgrzecki, *O poznaniu drugiego człowieka*, Kraków 1982, *Zeszyty Naukowe*

Akademii Ekonomicznej, seria: Monografie nr 51.

³ Por. pojęcie „spotkania dysharmonicznego” u Węgrzeckiego w dz. cyt.

⁴ Por. Władysław Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1982, SIW „Znak”, s. 82-95.

⁵ Szczegółowo omawiam pojęcie spotkania w książce *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, SIW „Znak”.

Przez nagłość rozumiem to, że spotkanie wydarza się niespodziewanie, stanowiąc zazwyczaj zaskoczenie dla obu partnerów. Są oni porażeni sobą, choć mogli znać się już wcześniej i to dość dobrze. Teraz zachodzi pomiędzy nimi coś, co ich oszałamia, zdiera z nich maski, ustawia „twarzą w twarz”. Do spotkania nie można się przygotować; jest ono zawsze oszałamiającym przeżyciem.

Przez nieredukowalność rozumiem niemożliwość sprowadzenia spotkania do żadnych innych (prostszych) form kontaktów międzyludzkich. W szczególności nie da się zredukować go do choroby psychicznej, co starano się wielokrotnie czynić, argumentując że stan podwyższonego napięcia emocjonalnego jest nienormalny. Myślę, że wiele ciekawych kontrargumentów znajdziemy w dziełach Antoniego Kępińskiego.

Przez wzajemność rozumiem pełną równość w możliwości oddziaływania na siebie partnerów. Nie oznacza to, że spotykające się osoby muszą być równe sobie, czy choćby podobne do siebie pod jakimkolwiek względem, np. wiedzy, charakteru, sposobu reagowania. Wobec spotkania jesteśmy równi, okazując sobie wzajemnie rozporządzalność własnej osoby, zapraszając się do współprzeżywania świata. Odwołując się do mistycznych doświadczeń Rodziców Karmelu, można bronić tezy o wzajemności Boga i człowieka, do czego jeszcze wrócę.

Przez emocjonalność rozumiem nadanie spotkaniu jego specyficznego charakteru (zwłaszcza w pierwszej chwili) przez emocje, które są ściśle związane z wartościami. Szczególne miejsce przypada tu miłości, bez której trudno byłoby sobie wyobrazić przełamanie „struktury *cogito*” i otwarcie nowych horyzontów w sferze intersubiektywnych relacji.

Przez niedyskursywność rozumiem przede wszystkim niemożność przekazania treści spotkania innym osobom, a także częsty brak słów w momencie jego wydarzania się lub nieprzywiązywanie do nich znaczenia. Słowo może być bowiem równie dobrze pomocnym instrumentem w nawiązywaniu więzi z drugim człowiekiem, jak i zafałszowywać autentyczny kontakt, sprowadzając go do pozoru i gry. Często partner prosi, aby nic nie mówić, bo zniszczona zostanie subtelna nić spotkania.

Przez bezpośredniość rozumiem całkowity brak dystansu między spotykającymi się osobami. Dany jest mi bezpośrednio drugi człowiek, a nie jego obraz, reprezentant, czy wizja. Jesteśmy dla siebie nierozłącznym (na czas spotkania, ewentualnie ukonstytuowanej na jego fundamencie wspólnoty) „my”, z którego nie da się wyodrębnić „mnie”, ani „ciebie”. Znajdujemy się na gruncie Buberowskiego dialogu „ja-ty”, Marcelowskiej komunii osób, Schelerowskiego odczucia jedności. Znikają pojęcia podmiotu i przedmiotu, wykluczona jest obecność innych ludzi. Nawet jeżeli zjawiają się obok „nas”, pozostają niezauważeni poza obrębem spotkania.

Przez otwarcie się dwóch osób dla siebie rozumiem praktyczną realizację Marcelowskiej rozporządzalności, wzajemnego zaufania, zawierzenia siebie drugiemu, „otwarcia kredytu”. Pragnę maksymalnie odkryć się przed partnerem i dopuszczam go do tych sfer własnej osoby, które nawet dla mnie są pełne

intymnych tajemnic. Boleję nad niemożnością przełamania *Intimsphäre* i odrzucam wszelkie podejrzenia o możliwość wykorzystania mojego otwarcia.

Przez łączność ze sobą rozumiem chęć pozostawania jak najdłużej w osobowym zespoleniu, a także pogłębianie nawiązanych w spotkaniu więzów. Przejawia się ona często w rozpamiętywaniu momentu spotkania oraz osoby partnera w szczególnie ważnych życiowo momentach. W każdej chwili zachowuję się tak, jak gdyby był on tuż obok. Paradoksalnie, właśnie nieobecność partnera powoduje, że jest mi on szczególnie bliski.

Przez niezastępowalność partnera rozumiem jego jedyność, czyli to, co wyraża się w głębokim przekonaniu na progu spotkania: „tylko ty, nikt inny”. „On” staje się „ty”, „inny” przekształca się w „drugiego”. Dopiero teraz człowiek, którego mogłem znać od lat, zaczyna dla mnie naprawdę być. Wiem na pewno, że istnieje, i wiem, że z nikim poza nim nie jestem tak mocno związany.

Przez aksjologiczne i moralne „przewyższenie siebie” rozumiem świadome, wyzwolone spotkaniem i wzmagane rosnącym podczas niego poczuciem moralnej siły dążenie ku najwyższym w przyjętym przez nas systemie wartościom, o których istnieniu mogłem wiedzieć wcześniej, ale nie miałem odwagi zdobyć się na poświęcenie dla ich realizacji. W momencie wydarzenia się spotkania odczuwam nieprzewartą konieczność ich urzeczywistnienia, wszelkie życiowe przeszkody zostają zaś nagle zapomniane, bądź wydają się bardzo łatwe do przewyciężenia.

Stwierdzenie, że spotkanie odbywa się w obliczu tajemnicy Absolutu nadaje mu metafizyczny wymiar. Chociaż staję „twarzą w twarz” z takim samym jak ja człowiekiem, to jednak czuję, że dzieje się coś więcej, aniżeli tylko nawiązanie specyficznego i bardzo ważnego kontaktu osobowego. Spotkanie odkrywa coś tajemniczego, co nazywam Absolutem i zaczynam relatywizować względem niego moje życie, nadawać nowe sensory starym czynnościom i codziennym zachowaniom. Rodzi się we mnie odwaga bycia sobą, która znajduje oparcie w transcendencji. Ujawnia się metafizyczny wymiar ludzkiego życia. Nie jest przy tym ważne nazywanie (dookreślanie) Absolutu – chodzi o sam fakt otwarcia jego perspektywy.

Przedstawię teraz typologię spotkań, opierając się na najbardziej charakterystycznych różnicach między nimi i wyrastającymi z nich wspólnotami.

Spotkania dopełnienia odsyłają do pojęcia miłości. Jest to miłość oświetlająca świat wartości, a nie oślepiająca. Rodzi się we mnie radość, że nie jestem sam na świecie, moje „Ja aksjologiczne” ulega poszerzeniu. Nawet najbardziej zachłanna i zaborcza miłość wyzwala poznawczą pasję, odwagę pokonywania trudności, umiejętność współbywania z innymi ludźmi, chociaż często zaczyna się ona od przeżywania egoistycznego szczęścia i chęci całkowitego odebrania się od rzeczywistości: kochankowie są dla siebie nawzajem Absolutem. Dopiero później zaczynają stopniowo odkrywać otaczający ich świat i pragną wypełnić go swoim uczuciem. Pojęcie dopełnienia wskazuje nie tylko na potrzebę znalezienia sobie partnera, lecz również (przede wszystkim) na konieczność

ugruntowania głębiej miłości w obliczu Absolutu. Miłość wyprowadza ku horyzontowi wieczności, przed którą trzeba się ukorzyć, aby móc pozostać we wspólnocie dopełnienia z partnerem.

Spotkania wspólnego poczucia braku wydarzają się pomiędzy osobami zaintrygowanymi tymi samym lub podobnymi problemami. Nagle od czuwam, że właśnie razem z tym człowiekiem zdołam przybliżyć się do ich rozwiązania lub do lepszego uchwycenia ich istoty. Cechą charakterystyczną tego rodzaju spotkań jest wspólnota pasji poznawczych, które powodują, że o władnięci nimi partnerzy żyją wyłącznie nie dającym im spokoju problemem. Gotowi są do najdalej posuniętych wyrzeczeń, odrzucają wszystko, co mogłoby im przeszkadzać, włącznie z podporządkowaniem życia prywatnego realizowanemu celowi. Cały czas towarzyszy im poczucie niedosytu, niespełnienia – stąd pojęcie braku w definicji. Tego braku nie może zaspokoić nic oprócz Absolutu, a jednocześnie wiadomo, że spotkanie odbywa się tylko w jego obliczu. Cierpienie z powodu niemożności osiągnięcia całkowitej pełni osobowego szczęścia, ostatecznego i jednoznacznego zabsolutyzowania oraz zrealizowania najwyższych wartości i uwierzytelnienia w niepodważalnej prawdzie wszelkich sensów oraz znaczeń jest atrybutem ludzkiego istnienia.

Do spotkań poczucia godności dochodzi pomiędzy ludźmi, którzy wspólnie za to samo cierpią. Dopiero owe cierpienie i uświadomienie sobie poniżenia przez kilka osób wyzwala w nich potrzebę zespolenia wysiłków. Do owych spotkań prowadzą gwałtowne i burzliwe przeżycia, albo długotrwała, budząca bunt i agresję bezsilność. Takie spotkania były udziałem żołnierzy, ofiar okrutnych prześladowań, więźniów obozów koncentracyjnych. Wydarzają się one w sytuacjach granicznych, często wobec zagrożenia śmiercią, kiedy człowiek więcej myśli o sprawach ostatecznych, niż o ziemskich problemach.

Spotkania z Bogiem są najpełniejszym zespoleniem, jakie może przeżyć człowiek. Partnerem jest bowiem osoba, która przewyższa go pod każdym względem: metafizycznym, epistemologicznym, aksjologicznym. Wkraczamy na teren mistyki, gdzie świadectwem są opisy biblijne oraz dzieła świętych chrześcijańskich. Sporo materiału przynoszą też księgi Wschodu, zwłaszcza „Bhagawad Gita”, zawierająca zapisy porównywalne z tekstami św. św. Teresy z Avila i Jana od Krzyża. Wszystko co można powiedzieć o spotkaniach z Bogiem jest, jak słusznie zauważył Wiliam James⁶, wyłącznie kwestią wiary. Dla człowieka wierzącego nie istnieje zarzut niekomunikowalności przeżyć mistycznych. Jung pisał: „Przeżycie religijne jest absolutne. Nie podlega dyskusji. można tylko powiedzieć, że nigdy się nie miało takiego przeżycia, na co oponent powie: «Bardzo mi przykro, ale ja je miałem». I na tym dyskusja się kończy”⁷. Ogromną rolę w spotka-

⁶ Wiliam James, *Doświadczenia religijne*, przekł. J. Hempel, Warszawa 1958, „Książka i Wiedza”, ostatni rozdział.

⁷ Carl Jung, *Psychologia a religia*, przekł. J. Prokopiuk, Warszawa 1970, „Książka i WIEDZA”, str. 191.

niach z Bogiem odgrywa miłość. Tylko nie pojętą przez człowieka siłą miłości Bóg może doprowadzić go do mistycznego zjednoczenia z sobą: „A myśmy poznali i uwierzyli w miłość, którą Bóg ma do nas. Bóg jest miłością, a kto mieszka w miłości, mieszka w Bogu, a Bóg w nim”⁸. Kto nie wierzy, że w mistycznej ekstazie dokonuje się pełne zjednoczenie osoby boskiej z ludzką, ten podważa właśnie niewyobrażalnie wielką rolę miłości, która sprawia, że Bóg podnosi ludzką duszę do swej doskonałości (por. iluminację św. Augustyna). „W tym zespoleniu Bóg oddaje się cały człowiekowi. Dopuszcza go do uczestnictwa w swoim wewnętrznym życiu, takim, jakim ono jest samo w sobie. Siłą rzeczy zjednoczenie to musi dawać człowiekowi wgląd w życie Trójcy Przenajświętszej, najwspanialszej realizacji życia Bożego oraz uczestnictwo w życiu trynitarnym. Takie wyniesienie człowieka jest oczywiście i wyłącznie czystym darem. Człowiek sam z siebie nie byłby zdolny przeniknąć tego misterium, które wyraża całkowite oddanie się nam Boga”⁹. Wznoszenie się ku Bogu jest jednocześnie zstępowaniem w głąb siebie – zjednoczenie dokonuje się w najintymniejszej części duszy. Często jest to związane z wielkim cierpieniem: św. Ignacemu „widzenie napelniało serce taką słodyczą, że w czasach późniejszych samo wspomnienie o tym doprowadzało go do łez obfitych”¹⁰. Słowa są często zawodne, o czym dobrze wiedział św. Jan od Krzyża, umieszczając na szczycie naszkicowanej przez siebie góry doskonałości miłość, mądrość Bożą, ucztę wieczną i milczenie Boże.

Każde spotkanie może ukonstytuować wspólnotę, przez którą rozumiem trwający w czasie związek przynajmniej dwóch osób, będący wynikiem przedłużenia postawy zrodzonej w spotkaniu. O ile w spotkaniu dochodzi do związku dwóch osób, o tyle wspólnota może skupić większą ich liczbę, z której część nie przeżywała wcześniej spotkania, lecz jest blisko osób, które w nim uczestniczyły. Ten typ wspólnoty określam mianem zapośredniczonej. Jest ona efektem rozświetlenia aksjologiczno-moralnych horyzontów w spotkaniu nie tylko dla przeżywających je partnerów, lecz również dla wszystkich osób, chcących dobrowolnie poddać się ujawnionym wartościom.

Spotkanie stanowi konieczny początek każdej wspólnoty; uwiarygodnia jej autentyczność, chociaż są to fenomeny różnej jakości: spotkanie opisuje się w kategoriach spontaniczności, emocjonalności, chwilowego „stracenia głowy”, podczas gdy wspólnota posługuje się kategoriami stałości, cierpliwości, trwałej gotowości do poświęceń i zawierzeń drugiemu człowiekowi.

Podstawową różnicą pomiędzy wspólnotą a podszywającymi się często pod nią instytucjonalnymi związkami ludzi (organizacjami, zrzeszeniami, stowarzyszeniami) jest rozbieżność celów: dla instytucji określają je statuty, wspólnoty opierają się zaś wyłącznie na wewnętrznym doskonaleniu się swych członków, którego zewnętrznymi objawami mogą być jednak pozytywne zmiany w społecz-

⁸ J, 4, 16.

⁹ Stefan Moysa, *Słowo zbawienia*, Kraków 1974, SIW „Znak”, s. 88-89.

¹⁰ James, dz. cyt., s. 372.

nej strukturze. Spotykając się z innymi ludźmi i wchodząc z nimi we wspólnoty, żyjemy jednocześnie na dwóch poziomach: codziennym i głęboko duchowym. O ile jednak w momencie spotkania musiałem na moment zapomnieć o całym świecie i owo zapomnienie stanowiło nawet wyznacznik autentyczności fenomenu spotkania, o tyle wspólnota (długo trwające i odciskające swe piętno nie tylko na uczestnikach, lecz także na otoczeniu, zespolenie) musi być zanurzona w rzeczywistości świata codziennej krzątaniny. Oba poziomy przenikają się nawzajem, choć nieporównywalnie większy jest wpływ wspólnoty na życie codzienne, aniżeli życia codziennego na wspólnotę. Życie wspólnotowe angażuje mnie, lecz nie oznacza lekceważenia otaczającego mnie świata, ani kwestionowania sformalizowanych więzi międzyludzkich w imię więzi międzyosobowych. Przestrzegam przed tym Mounier: „Łatwo jest w imię osoby ludzkiej podnosić krzyk przeciw wszelkim postaciom tego, co bezosobowe. Ale człowiek nie tworzy siebie ani w czystej przedmiotowości, ani w czystej podmiotowości. Czynnikiem bezosobowym jest dlań niezbędny jako oparcie dla komunikacji ze światem zewnętrznym, a jednocześnie dla wzmocnienia jego własnej trwałości, zagrożonej przez nadmierną subtelność”¹¹.

Wspólnoty tworzą najczęściej ludzie zaangażowani w sprawy tego świata, mający dusze społeczników i wierzący w lepszą przyszłość. W stosunku do struktur społecznych wspólnota może mieć charakter obojętny, zachowawczy lub dynamiczny. Nie ma wymiaru politycznego, gdyż w kręgu jej zainteresowania pozostają wyłącznie wartości związane z doskonaleniem osoby ludzkiej, ale właśnie dlatego domaga się wolności, poszanowania praw człowieka, szacunku dla niego. W skrajnych wypadkach (por. spotkania poczucia godności) może się ona realizować w walce w obronie wysokich wartości.

Na koniec krótko omówię efekty, jakie przynoszą spotkania i stanowiące ich kontynuację wspólnoty.

Pierwszą grupę następstw zespolień osobowych określam mianem efektów aksjologiczno-moralnych. Otwiera ją miłość, towarzysząca każdemu rodzajowi spotkania. Obdarzam nią nie tylko partnera, lecz staram się zaangażować poprzez miłość innych ludzi do wejścia we wspólnotę. Nie szczędzę trudów, by własnym szczęściem i ugruntowaną w spotkaniu pewnością własnego postępowania dowartościować inne osoby. Psychoanalitycy mówią, że miłość jest wspaniałą terapią i bez niej człowiek nie może wyzwolić się z alienacji. Miłość prowadząca do spotkania kojarzy się z niepohamowanymi porywami serca – jako jego efekt może pomagać w wykształceniu cierpliwości, wytrwałości, rzetelności, umiejętności życia z nadzieją. Niekiedy tylko jej „podskórna” obecnością da się wytłumaczyć konsekwentne dążenie do celu danej osoby.

Kolejnym efektem są moralne związki pomiędzy uczestnikami spotkania: pójście za (*Gefolgschaft*) i naśladownictwo (*Nachfolge*). Uczniowie po-

¹¹ Emmanuel Mounier, *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*, przekł. zbiorowy, Kraków 1968, SIW „Znak”, s. 76.

dążają śladem mistrza, zaświadczać swoją postawą wyznawane i realizowane przez niego ideały bez względu na możliwy negatywny stosunek do nich większości ludzi. Niekiedy używa się pojęcia apostołstwa, chcąc podkreślić czyjeś oddanie danej sprawie bez reszty. Anglicy mówią o takich entuzjastach, że są niemal religijnie oddani temu, czemu służą (*he is almost religiously devoted to his cause*). James zauważył, iż „uczeni często pozbawieni są wiary ale ich temperament naukowy pełen jest pobożnej czci”¹².

Odwaga realizacji tego, co słuszne jest następnym efektem spotkania, które odkrywa przede mną rzeczy takimi, jakimi są naprawdę. Przestaje zwracać uwagę na ewentualną śmieszność moich poczynań, kieruję się wyłącznie aksjologiczno-moralnym horyzontem, ujawnionym w spotkaniu. Grozi to konfliktem z ludźmi, koniecznością przeciwstawienia się dominującemu etosowi, obyczajom, standardom. Szczególnie trudne zadanie czeka mnie wówczas, gdy stoję na czele jakiejś grupy i mój indywidualny wybór angażuje wiele osób, nie mających takich jak ja przeżyć.

Bardzo cennym następstwem spotkania jest odczucie jedności. Zanika niepełność, rozdarcie, zawieszenie w aksjologicznej próżni – czuję się pełnowartościowym człowiekiem w tym sensie, że wykonałem wszystko, co ode mnie zależy i na co mnie jako osobę ludzką stać. Odczuwam wewnętrzne uspokojenie, a mój spokój duchowy i harmonia wewnętrzna udzielają się otoczeniu. Często obserwujemy taką postawę u proroków, kapłanów, moralnych mistrzów i dobrych nauczycieli. Ludzie gromadzą się wokół nich, bo samą obecnością wprowadzają ład i spokój.

Spotkanie może mi także przywrócić wiarę w ludzi, w sens życia, w siebie. Nie widzący żadnego celu w życiu człowiek znajduje ratunek w osobie bliźniego, przewycięża bierność, fatalizm, melancholię.

Ze spotkania wyrasta również wierność, która „polega na trwałym uznawaniu określonych zespołów wartości, połączonych z gotowością do służenia im w taki sposób, jakiego wymaga sytuacja. W tym kontekście również osoby, wobec których jesteśmy wierni, są traktowane jako wartości. (...) Wierność wobec osób to, mówiąc najogólniej, pewien przejaw miłości, znajdujący wyraz w uznawaniu ich godności i niepowtarzalnej indywidualności, w podtrzymywaniu zaistniałych z nimi więzów, choćby to wymagało trudów i ofiar”¹³.

Wierność występuje niekiedy w formie pokory wobec bliźniego i ucieleśnianych przez niego wartości. Pokora nakazuje mi szacunek dla drugiego człowieka, potrzebę uznania reprezentowanych w jego osobie wartości, gotowość do służenia im radą, ale nienarzucania się.

W ten sposób wytwarza się szacunek dla osoby. Otaczam szacunkiem na równi osoby innych, jak i swoją własną. Szanuję je, ponieważ osobowy charakter bytu ludzkiego umożliwia m.in. wydarzenie się spotkania, pozwala na uchyle-

¹² Jung, dz. cyt., s. 100.

¹³ Janina Makota, „O wierności”, *Etyka* 1975, nr 14, s. 194.

nie rąbka tajemnicy, pociąga za sobą konieczność wyrzeczeń. Po przeżyciu spotkania szacunek dla osoby wzrasta i umożliwia utrwalanie wspólnoty.

Spotkanie umożliwia często rozpoznanie wolności: osobistej (myślenia i działania), społecznej, politycznej. Wiele spraw, które uważałem dotąd za zbyt trudne lub wręcz niemożliwe (poza moim zasięgiem) sytuuje się teraz w polu mojej wolności. Pragnę też „zarazić” nią innych ludzi.

Kolejnym efektem jest odpowiedzialność. Czuję się – w wyniku przeżycia spotkania – zobowiązany brać na swoje barki i sumienie problemy innych osób, zwłaszcza młodszych, mniej doświadczonych, którzy zaufali mi. Odpowiedzialność to nie masochistyczne przejmowanie cudzych problemów, lecz świadome uznanie spraw innych ludzi za własne i włączenie się w pomoc bliźnim.

Odsłonięcie metafizycznego wymiaru ludzkiego bytu stanowi również efekt spotkania, które wyczuła człowieka na sprawy transcendencji. Nie można już po takim wydarzeniu powracać do starych schematów opisywania i wartościowania świata z nadzieją na rozstrzygnięcie w nich tego, co pojawiło się w spotkaniu. Zdając sobie sprawę, że wydarzyło się ono w obliczu Absolutu, czuję się zobowiązany „przewyższać siebie”, realizując odsłonięte w spotkaniu wartości.

Drugą grupę następstw spotkania nazywam efektami epistemologicznymi. Pierwszy z nich to rozumienie drugiego człowieka. Rozumienie jest czymś donioślejszym od poznania, wykracza poza przedmiotowe analizy, związane z traktowaniem osoby ludzkiej w kategoriach „struktury *cogito*”. Węgrzecki pisze o tej różnicy: „W rozumieniu dotychczasowe poznanie zostaje poszerzone, odsłania się coś, co jeszcze nie było dane, (...) poznanie wsparte rozumieniem staje się pełniejsze i głębsze. Dzięki rozumieniu to, co poznane w drugim człowieku uzyskuje drugi charakter”¹⁴. W spotkaniu nie interesuje mnie rozszyfrowywanie zachowań drugiego człowieka, znajdowanie motywacji dla jego czynów, odgadywanie dróg jego myśli. Zainteresowanie ustępuje miejsca zaintrygowaniu. Staję się „chory na drugiego” i chcę pozostawać z nim jak najdłużej we wspólnocie.

Rozumiejąc innych, odkrywam na nowo samego siebie. Epistemologicznym efektem spotkania jest więc także rozumienie siebie. Zatraca się dystans, jestem w pełni sobą, nie kryję się za maskami i zasłonami, nie uciekam w obiektywizm, otwieram w sobie naprawdę ważne sfery. Zrozumieć siebie to znaczy intuicyjnie uchwycić swą osobę i dać temu wyraz poprzez podjęcie odważnych aksjologiczno-moralnych działań.

Rozumienie wartości zawdzięczam najczęściej doświadczonemu partnerowi, który potrafi bez nachalności i sztucznego patosu otworzyć mi oczy na piękno, dobro, szlachetność, uczciwość. Rozumiem wartości, czyli odkryłem je i natychmiast przystępuję do ich bezkompromisowej realizacji.

¹⁴ Węgrzecki, dz. cyt., s. 145, 146.

Ze zrozumienia wartości może zrodzić się naukowy zapal. To, co dawniej przyjmowałem bez dowodu i bez specjalnego zainteresowania zaczyna mnie teraz intrygować. Z własnej, nieprzymuszonej woli zabieram się do uzupełnienia luk w moim wykształceniu, z pasją oddaję się poznawaniu nowych (lub na nowo ujranych) problemów. Nie chcę „odstawać”, wstydzę się swoich wad, niewiedzy, braków. Naukowy zapal pozwala mi na wyrzeczenie się wielu wygod, komfortu, porzucenie niższych wartości na rzecz wyższych.

Wszystkie wymienione dotąd efekty epistemologiczne spotkania przeniknięte są zwróceniem ku sobie. Tak więc wracam na koniec do początku. Chcę jednak zaznaczyć, że nie jestem zwolennikiem zasklepiania się wyłącznie w badaniu struktur osoby ludzkiej jako jedynym godnym filozofa temacie. Wręcz przeciwnie, dla pełnego i adekwatnego zrozumienia osoby potrzebuję wielu wiadomości z innych dziedzin epistemologii i działów filozofii. Nie jest nigdzie powiedziane, że pomogą mi one na pewno w rozeznaniu trudnych zagadnień osobowego bytu, lecz należy je gromadzić na takiej samej zasadzie, na jakiej zajmuje się postawy, mogące umożliwić spotkanie.

Czy moje rozważania dostarczyły argumentu na korzyść metafizycznego i epistemologicznego realizmu? To pytanie pozostawiam bez odpowiedzi, choć wolno mi sądzić, że dokonane przeze mnie analizy dały takie poparcie nie wprost.

Alina Bernadetta Jagiełłowicz

Dialogiczne preferencje erotyzmu w miłości

Co wiesz o miłości wchodzącej w życie człowieka, dla którego wszystko inne stało się wątpliwe? Czym jest twój tani szal w porównaniu z tym? Kiedy ciąglemu spadaniu w dół położony zostaje kres, a bezustanne „dlaczego” zmienia się w ostateczne „Ty”, kiedy uczucie wznosi się nad pustynią milczenia jak fatamorgana, kiedy przybiera kształt, a kuglarstwo krwi staje się krajobrazem, przy którym błędą wszystkie marzenia? Krajobrazy ze srebra, miasta z filigranu i różowego marmuru, błyszczącego jak jasne odbicie wrzącej krwi. Cóż ty wiesz o tym? Czy myślisz, że tak o tym łatwo mówić? Że obrotny język potrafi odbić to na kliszy słów a nawet uczyć? Co wiesz o grobach, które się otwierają, żeby nas przerażać bladymi wczorajszymi nocami, otwierają się i nie widać w nich szkieletów, tylko ziemię, kielkujące ziarno i pierwszą zieleń? Co ty wiesz o tym? Ty kochasz szal, obezwładnienie, obce „Ty”, które chce w tobie umrzeć i nigdy nie umrze, kochasz burzliwe oszustwo krwi, ale serce twoje pozostanie puste, gdyż można zatrzymać tylko w nim to, co samo wyrasta. A niewiele wyrasta w czasie burzy. Wyrasta w puste samotne noce, jeśli człowiek nie poddaje się rozpaczcy. Cóż ty wiesz o tym wszystkim?

(Erich Maria Remarque, *Luk Triumfalny*)

Miłość bywa przeżywana przez jednostki ludzkie. Opiewają ją poeci, trubadurzy, pisarze, plastycy próbują ją namalować, zaś mistycy i filozofowie zgłębiają jej tajemnicę.

Teoretycy podkreślają niedefiniowalność „miłości”. Ograniczają się do aksjologicznej i etycznej analizy przypisywanych jej atrybutów. Zatem w takiej optyce kategorie: *eros*, *storge*, *filia*, *agape* oraz odpowiadające im kolejno czasowniki *eran*, *stergein*, *filein*, *agapan* etos miłości relatywizują i determinują kulturowo, religijnie, ideologicznie. W oparciu o ich treść trudno skonstruować uniwersalny model człowieka, trudno ustalić sens i godność ludzkiego życia. W takiej optyce miłość jest jedną z wielu ludzkich funkcji, sprowadzona zostaje do roli instrumentu.

Tymczasem sytuacje, w których – jak powiada Remarque – „bezustanne «dlaczego» zmienia się w ostateczne «Ty»” odzwierciedlają miłość postrzeganą w kategoriach ontologicznych. W nich definicją osoby, definicją „Ty” jest miłość. Model zintegrowanego psychofizycznie i duchowo człowieka, budującego pełne relacje, aktywnego w dialogu desygnuje tę miłość. Model ów zdaje się występo-

wać w podwójnej funkcji: metodologicznej i pragmatycznej. Funkcję metodologiczną określiłbym mianem „idei regulatywnej” krytyki wyobcowanego oraz zrelatywizowanego układami społeczno-historycznymi działania w „przekleństwie zakonu”, działania usankcjonowanego prawnie, znormalizowanego, zinstytucjonalizowanego. Natomiast praktyka dotyczy odnowy, reformacji, *anastasis* konkretnych jednostek ludzkich. W obrębie tegoż modelu pojawia się pewien dylemat, jak sądzę, natury psychologicznej. Dotyczy on wyboru „domu”, wyboru miejsca zamieszkania.

Jeśli przyjmiemy, iż jedynym prawomocnym etycznym i aksjologicznym narzędziem badawczym jest „wewnętrzna siatka motywacyjna”, to opozycje kobieta-mężczyzna, matka-ojciec, uczucie-rozum przestają znajdować rację bytu. Również problem wyboru „domu” przestaje być wyznaczany przez warunki społeczno-historyczne, tradycję, normy kulturowe i religijne; raczej jego rozwiązanie jest implikowane przez wybór osoby, a zatem przez wybór miłości.

W historii ludzkości natomiast spotkać się można z podziałem kosmosu, świata, ludzi na rodzaj męski i żeński. Akcentacja przeciwstawności owych pierwiastków zapewnia im separację w wielu dziedzinach ludzkiej działalności. Wywiera zatem wpływ na wyobraźnię i uczucia człowieka w życiu powszednim, przyczynia się też do kształtowania kultury duchowej. Dychotomii tej towarzyszy również taki podział funkcji społecznych, że odrębność pierwiastka męskiego i żeńskiego może się zmanifestować symbolicznie. Często przekonanie o wypływającej z seksualności nieprzekraczalnej granicy między tym co męskie i żeńskie wiedzie do izolacji, czy wręcz wrogości tych dwóch światów. Istotnej teoretycznej konsekwencji owego podziału kosmosu, świata, ludzi na rodzaj męski i żeński doszukiwałbym się w paralelnym doń dualizmie, występującym w konceptualizacjach, które proces historycznego rozwoju ludzkości charakteryzują jako ciągłą walkę o pogodzenie tych sprzecznych tendencji.

Czy zachowaniom męskim i żeńskim należałoby przypisać typowość właściwą specyfice płci, odmienności filogenetycznej mężczyzn i kobiet, czy też raczej – traktować je jako pewne, uwarunkowane religijnie, kulturowo i społecznie, stereotypy? Trudno jest – jak sądzę – wykluczyć wpływ jednych czy drugich czynników. Jednak mimo, iż zakres ich oddziaływania wydaje się być trudny do ustalenia, to w wyniku obserwacji i analiz nasuwają się wnioski natury ogólnej. Tak oto z faktu, że pierwotnie ostro wyrażone przeciwieństwa: kobieta-mężczyzna, góra-dół, aktywność-pasywność, dawstwo-bierność, duch-zmysłowość, potencja-słabość zaczęły się zacierać, a następnie przypisano żeńskości znaczenie pozytywne, męskości zaś negatywne, można domniemywać o relatywnym i ambiwalentnym charakterze symboliki płci. Ostatecznie doszło więc do tego, że pierwiastkowi żeńskiemu przypisano rodność, miłość, uczucie, zaś męskiemu – zniszczenie, karanie, agresywność, skłonność do chłodnego, racjonalistycznego myślenia. Wobec powyższego zaś wydaje mi się w pełni uzasadnione stwierdzenie, jakoby nastąpiło odwrócenie sytuacji w stosunku do archaicznych wyobrażeń i o męskości i żeńskości, polegające na symbolicznym, mitologicznym, światopop-

glądowym przewartościowaniu w kategoriach dychotomicznych podstawowej koncepcji patriarchalisticznej opozycji: destruktywna kobiecość – twórcza męskość. Oto charakter owych przekształceń, dokonujących się w sferze symboliki płci, stanowi dla mnie inspirację do zastanowienia się nad stopniem plastyczności natury ludzkiej oraz nad rolą miłości właśnie w dialogu dokonującym się między partnerami. Zatem w jakim zakresie dualizm kobiecości i męskości należałoby potraktować w charakterze kręgosłupa i ująć w ramy uniwersalnej i bezwarunkowo obowiązującej reguły, w jakim natomiast – zespół atrybutów przypisywanych męskości i kobiecości powinno się opisywać w kategoriach pewnej wypadkowej rozmaitych czynników?

W zachowaniach mężczyzn i kobiet istotną rolę, obok czynników kulturowych, odgrywają psychiczne, uczuciowo-intelektualne, doznania i one bezpośrednio wpływają na proces modelowania różnorodnych społecznych systemów, w tym także religijnych. Wybór określonych wzorców zachowań, poprzez stawianie na konkretnych typach motywacji stanowi, w moim przekonaniu próbę rozwikłania osobistych wewnętrznych problemów poszczególnych jednostek ludzkich, jak też całych społeczności. W snach, baśniach, mitach, utopiach, religiach, stereotypach dnia powszedniego ujawniają się marzenia, lęki, frustracje, potrzeby. Przy tym w dualizmie męskości i kobiecości jest skondensowany, jak sądzę, cały balast ludzkości. Opozycja ta pełni funkcję stymulatora ludzkiej aktywności, jest zarazem prototypem podstawowych form zaspokajania potrzeb. Nie jest przy tym ważne, czy postąpiwszy śladami humanizmu Fromma, który twierdził, że w człowieku są zakorzenione specyficznie ludzkie potrzeby, czy też opowiemy się za Freudowskim biologizmem. W każdym przypadku należy się spodziewać tęsknoty owego człowieka do spełnienia, zrealizowania osobistych potrzeb, rozwiązania problemów. Natomiast od sposobów rozwiązywania owych potrzeb, od wyboru opcji, akceptacji konkretnego światopoglądowego systemu przekonań należy oczekiwać pewnych określonych skutków w rozwoju potencji jednostek ludzkich i wspólnot.

Sposób zaspokajania owych potrzeb jest, jak sądzę, nieuchronnie związany z wewnętrzną postawą, z nakierowaniem na określone wartości, z „siatką motywacyjną”. Frommowska klasyfikacja metod realizacji potrzeb doskonale odzwierciedla dwa zasadnicze, omawiane przeze mnie, tory ludzkiej aktywności. Generalnie pary: miłość-narcyzm, twórczość-destrukcja, braterstwo-kazirodztwo, indywidualizm-konformizm stadny, rozum-irracjonalizm sprowadziłbym do opozycji: być-mieć, istnieć-posiadać.

Lecz i ta opozycja, w perspektywie doświadczeń współczesnego człowieka przestaje być klarowna. Jaką bowiem treść należałoby włożyć w pojęcie istnienia w świetle Kartezjańskiego *cogito*, jaką – w odniesieniu do Pawłowego „Hymnu o miłości”? Uczucie, rozum, czy też komplementarność uczucia i rozumu stanowi esencję istnienia? Z drugiej strony cóż oznacza „posiadać” w świecie, w którym uczucia i myśli są zdeterminowane działaniami manipulatorów nakierowanych na konsumpcję. Otóż nawet na poziomie językowym można zaobserwować, w jaki

sposób uczucia przekształcają się w coś, co się posiada. Oto czasowniki podlegają procesowi urzeczowienia, a następnie wyalienowują się. Mówi się np. „mam wiedzę”, „mam problem”, „mam wiarę”, „mam dziecko”, zamiast „wiedzieć”, „być zatroskanym”, „wierzyć”, „urodzić”.

Ericha Fromma teoria form zaspokajania potrzeb specyficznie ludzkich pozwala mi wyodrębnić dwa zasadnicze modele zachowań ludzkich, dwie podstawowe „siatki motywacyjne”: postawę miłości poznającej, twórczej, aktywnej oraz postawę egoistyczną, konsumpcyjną, kontestacyjną, destruktywną. Nie sędzę, by istniała jakakolwiek możliwość pogodzenia tych optyk, albowiem miłość jako rezygnacja z osobistych praw jest – w moim przekonaniu – absolutnym, definitywnym zaprzeczeniem konsumpcyjnego stylu życia; miłość nie podlega procesowi uprzedmiotowienia; wejście „w nieznanne” osoby kochanej wyzwala od presji zabezpieczenia osobistego bytu; „doświadczenie nieznanego” osoby kochanej jest zapomnieniem „siebie”. Czy w takim świetle istnieje potrzeba dychotomicznego podziału na świat męski i żeński?

Oto więc nurtuje mnie pytanie z pogranicza psychologii i antropologii społecznej: jakie motywacje i uczucia mogą popychać do znoszenia realnej rzeczywistości: miłość, czy też namiętności powodowane resentymentem, wyrażające się w masochistycznym pomniejszaniu osobistej wartości albo emocjonalnym uzależnieniu od religijnego obiektu czci?

Wydaje mi się, iż rozwinięta przez K. Horney koncepcja neurotycznej potrzeby miłości wyjaśnia ów mechanizm ucieczki przed rzeczywistością relacji partnerskiej. Postawę uwielbienia dla doskonałego modelu aseksualnej kobiety tłumaczyłabym z jednej strony kulturowo wykształconym kompleksem niższości u kobiet oraz wynikającą zeń zazdrością o pozycję i rolę mężczyzny w społeczeństwie, z drugiej zaś – będącym konsekwencją zazdrości mężczyzny o większe biologiczne możliwości kobiety, wzrostem jego aktywności zawodowej, lękiem przed kobiecością, oraz neurotycznym wyborem obiektu seksualnego, a także strachem i obawą przed niesprawdzeniem się w roli mężczyzny, lękiem przed odrzuceniem i wyśmianiem przez kobietę. Z psychologicznego punktu widzenia neurotyczny sposób zaspokajania potrzeby miłości nieuchronnie wpływa na typ relacji osobowych. W optyce tej chorobliwe dążenie do zdobycia bezwarunkowej miłości interpretowałabym jako wyraz potrzeby znalezienia sobie bezpośredniego, najczęściej wyimaginowanego, ciepłego „miejsca bycia kochanym”. W sposób oczywisty miłość jako byt dający, udzielający siebie w sterowanych lękiem osobowych układach jest sukcesywnie znoszona, deprecjonowana, a nawet zwalczana. Wydaje się, iż współcześnie – coraz częściej obserwowany – pęd kobiet do emancypowania się jest społecznym wyrazem walki sprzecznych sił tkwiących w człowieku: potrzeby miłości i potrzeby bycia miłością, które w wielu przypadkach przybiera neurotyczną formę oraz zmniejszającej się zdolności do kochania.

Innym aspektem analizowanego problemu jest – wyszczególniony w psychoanalizie humanistycznej – podział matka-ojciec: podstawowy instrument do wyjaśniania zależności: rodzice-dziecko. Oto więc wyróżnia się typ matki (repre-

zentującej dom i bezinteresowną miłość) oraz typ ojca (przedstawiciela ładu, prawa dyscypliny, miłości interesownej). Przy założeniu, że dychotomia ta spełnia warunki uniwersalnej zasady, w świetle tak naszkicowanej symboliki macierzyństwa i ojcostwa, rodzi się pytanie o sposób oddziaływania wzorów osobowych ojca i matki na osobowość dziecka. Czy zatem, zgodnie z biologistyczną teorią Freuda, należałoby przyjąć, że dorosły człowiek stwarza w sobie obraz matki i ojca w procesie „wcielania” własnych rodziców, czy też, podążając za tokiem rozumowania Fromma, uznać trzeba, że buduje on sumienie macierzyńskie na własnej zdolności kochania oraz na własnej naturze, ojcowskie zaś – na własnym rozumie? Otóż wydaje się, że niezależnie od przyjętego naukowego paradygmatu, ma zastosowanie reguła Fromma, z godnie z którą:

... człowiek dorosły w miłości łączy sumienie ojcowskie z macierzyńskim, mimo, iż się wydaje, że jedno przeczy drugiemu. Gdyby zatrzymał jedynie sumienie ojcowskie, stałby się szorstki i nieludzki. Gdyby zatrzymał natomiast jedynie sumienie matczyne, byłby skłonny do utraty własnego osądu i przeszkadzałby sobie i innym w rozwoju.

(Erich Fromm, *Mieć czy Być*)

Integracyjny i interakcyjny charakter uczuć i rozumu w człowieku zdaje się być potwierdzany przez teorię asymetrii półkul mózgowych. Zgodnie z tą teorią lateralizacja ma podłoże wrodzone i anatomiczne, lecz rozwija się pod wpływem doświadczeń i ćwiczeń. Procesy psychiczne zależne od półkuli lewej mają charakter werbalny, analityczny, arytmetyczny, racjonalno-dedukcyjny, słuchowy, a więc odbywa się samoidentyfikacja typu kartezjańskiego *cogito*. Półkula prawa jest natomiast uzdolniona do procesów psychicznych o charakterze syntetycznym, wzrokowo przestrzennym, analogicznym i geometrycznym oraz odpowiedzialna za uczucia i emocje. Przypuszcza się, że prawidłowe funkcjonowanie mózgu polega na interakcyjnym przenoszeniu i przepracowywaniu materiału oraz na współpracy obu półkul, wyrażającej się głównie w zjawisku transferu uczenia się.

Można zatem przyjąć, że czynności i cechy przypisywane zarówno kobiecości i matczyności, jak również męskości i ojcostwu, określają pełnię człowieczeństwa, wskazują na komplementarność uczucia i rozumu, na ambiwalencję ludzkiej psychiki, a także na właściwy wymiar miłości.

Erotyczność jest realnym atrybutem przynależnym pełnemu człowiekowi, rodzajem odczuwania oraz poznawania świata, językiem miłości. Człowiek – konkretna zintegrowana wewnętrznie osobowa jednostka – jest zabarwiony erotycznie, zaś jego myślenie i uczucia mogą stanowić zarzewie doznań seksualnych (płciowych). Tak więc akt inicjacyjny jest szczególnym rodzajem przeżyć erotycznych, w mniejszym lub większym stopniu ożywionym emocjonalnie i poznawczo. Można założyć gradację i wielopłaszczyznowość zaspokojenia erotycznego, w zależności od natężenia i poziomu, na którym się ono dokonuje.

Erotyczny fizjologizm, w moim przekonaniu, upraszcza i splyca problem, albowiem pełny obraz człowieka erotycznego można uzyskać, zakładając jego

integrację psychofizyczną. Oczywiście jest możliwe popadnięcie w inną skrajność: przesadne „uduchowienie” seksualności, podniesienie z wymiaru czasoprzestrzennego do transcendencji. W „transcendentalizmie” tym widziałabym anemiczny powrót do prymitywnej kultyczności, w której sprawom seksu przypisuje się znaczenie mityczne.

Schemat erotyczności, zredukowanej do fizjologicznej i prokreacyjnej funkcji ludzkiego organizmu, jest implikowany albo przez ryt*** płodności, przypisujący seksowi i narządom płciowym znaczenie magiczne, albo – w kulturze Zachodu – przez negatywne wartościowanie fizyczności ludzkiej. W modelu tym erotyczność ulega oderwaniu od uczucia i rozumu, wyalienowuje się od nich i, podlegając procesowi mechanicyzacji, utożsamia z seksualnością lub nawet z genitalnością. Naturalnej konsekwencji mechanicyzacji erotyzmu upatrywałabym w deprawacji religijnej i fanatyzmie (w przypadku negacji ciała). Z seksu uczyniono „maszynkę” służącą do zaspokajania pożądliwości i uwodzenia oraz do produkowania dzieci.

W realnej intymności dwojga osób tak pojmowana erotyczność może wyrastać wyłącznie na psychopatycznej bazie. Jej bezpośrednią konsekwencją jest instrumentalne traktowanie partnera. W skrajnych przypadkach znajduje ona oparcie w kulcie dziewictwa.

Reminiscencję patologicznych postaw erotycznych odnajduję w wyobrażeniach, mitach, doktrynach, w których rola seksu jest podniesiona do monstrialnej potęgi. Również w tradycji, w której wartość erotyzmu ulega deprecjacji. Dewaluacja ta jest implikowana przez negatywne wartościowanie ciała ludzkiego i założenie wyłącznie fizycznej atrybutywności erotyzmu. W praktyce religijnej wyraża się w realizacji marzeń seksualnych w formach wyrafinowanych, sadomasochistycznych i ascetycznych, ostatecznie wyniszczających delikatną psychofizyczną strukturę jednostek ludzkich.

Badania nad kulturą pozwalają mi na sprecyzowanie wniosku, zgodnie z którym w obrębie chrześcijańskiej doktryny manifestacja pogardy dla ludzkiego ciała przybrała drastyczną i odrażającą w swym wyrazie formę w koncepcji opozycyjności ciała do ducha. Antagonizm ów zaprezentowano w wyjątkowo zapalczą sposób, zdradzając wrogość wobec, zredukowanych do fizycznej sfery, erotycznych aspektów miłości.

Sądzę, iż podstaw wszelkiego mechanicyzmu erotycznego należy się doszukiwać w poglądzie, jakoby na rozwój przynależnych człowiekowi uczuciowych, intelektualnych i duchowych pierwiastków decydujący wpływ wywierała płciowość. W historii ludzkości przekonanie to rozwinęło się w średniowiecznej negacji ciała, ale też w renesansowym kulcie fizyczności, w sadyzmie, biologizmie antropologii ewolucjonistycznej, freudowskim panseksualizmie, w syntezie freudowsko-marksistowskiej Wilhelma Reicha, także w teorii wolności seksualnej Guyona. Wprawdzie w Wiekach Średnich ocena fizyczności charakteryzowała się negatywnym, w przeciwieństwie do naturalistycznych teorii, kultywujących ciało, lecz w istocie wszystkie te teorie, podejmując problem natury miłości, wy-

wodzą się z tego samego źródła – z mechanicyzującego erotyczność ludzką dualizmu.

W mechanicyzmie Wieków Średnich inspirację dla wszystkich ruchów mistycznych, preferujących ascetyczne, sadomasochistyczne formy życia (rzekomo uwalniające duszę od grzesznej fizyczności) stanowiło silne przekonanie o destrukcyjnej (intelekt i ducha) mocy „samych w sobie” pożądliwych narządów płciowych.

Degradacja erotyczności dokonywała się również w oparciu o autonomizację i absolutyzację ludzkiego rozumu. Twierdzono, iż seksualne zadowolenie czyni człowieka niezdolnym do myślenia. Na tym gruncie ukształtowało się przekonanie, że kobieta ze swej natury jest grzeszną uwodzicielką, wiodącą mężczyzn do nieczystości, niszczącą jego rozum oraz intelekt. Przypuszczam zresztą, że ów proces, degradujący fizyczność, oddziaływał zwrotnie na dokonującą się autonomizację i absolutyzację rozumu ludzkiego. Uformowany więc został doskonały grunt, na którym priorytetowe miejsce zajmowała dualistyczna teoria ducha i ciała.

Jaskrawą ilustrację średniowiecznego myślenia o seksualności stanowią autobiograficzne zapiski z intymnego życia błogosławionego Henryka Suso:

Nauczywszy się tego, że prawdziwa miłość od Chrystusa Ukrzyżowanego wymaga naśladownictwa, zdecydował się przezwyciężyć swoją kochliwą naturę przez ukaranie ciała tak, aby dusza mogła się uwolnić; z tego też powodu nosił przez długi czas włosianą koszulę i żelazny łańcuch tak mocno zacisnięty dookoła ciała, że aż ranił do krwi...

(Henryk Suso, *Autobiografia*)

Żywiąc szacunek dla Czytelnika, pozwolę sobie nie zaprezentować opisu tortur Henryka Suso. Dodam tylko, że ów błogosławiony, poddawszy się dobrowolnie karom cielesnym, sam zdecydował o końcu swej pokuty i – rozkuwszy z łańcuchów – udał prosto do domu publicznej rozkoszy.

Mit Henryka Suso wydaje się być modelowy dla moralności, w której kontakty erotyczne tracą swój wymiar rozwojowy dla jednostek ludzkich, zaś energia psychofizyczna jest zużywana na pogłębianie samotności, sztuczne hamowanie pragnień erotycznych, na ich tłumienie i spychanie do podświadomości pragnień erotycznych, na degradację oraz wyniszczanie ciała ludzkiego – domniemanego źródła owych pragnień.

Mity erotyczne są w różnych kulturach odmienne, choć wyrażają stałe i charakterystyczne dla ludzkiej natury, jawne oraz ukryte, tendencje i pragnienia. W mitach sfrustrowany człowiek przenosi swe dążenia w sferę fantazji. Odcina się on z jednej strony od możliwości realnego spełnienia. Z drugiej – w konfrontacji mitu z rzeczywistością – jest skazany na ostry konflikt wewnętrzny.

Z psychologicznego punktu widzenia jedynym rozsądnym podejściem do erotyczności jest akceptacja odczuć erotycznych jako „samych w sobie” pozytywnych i naturalnych. Jest bowiem psychologicznie uzasadnione, że każda indywi-

dualna próba stłumienia erotyczności wiedzie do niepokoju i poczucia winy oraz jest podobna do „zakorkowania wulkanu” – prędzej czy później następuje eksplozja. Przyczynkiem dla tak pojętej erotyczności winno być oczywiście odtabuizowanie sfery erotycznej oraz zwiększenie w jej obrębie dozy racjonalności.

W Wiekach Średnich przyjmowano *a priori* tezę o seksualności ludzkiej natury. Jednak z założenia tego myśliciele nie wyprowadzili wniosku o praktycznej nieredukowalności ciała. Przeciwnie – ich teologia oraz mistyka, nakierowane na ascezę, koncentrowały się na dualizmie. Na gruncie społecznym oczywistą konsekwencją antagonizmu ducha i ciała była depersonalizacja jednostek i zatopienie w nieuchwytej duchowej materii, wyobcowanie z fizyczności. Nie przypuszczam, ażeby realną była akceptacja erotyczności w kulturze deprecjonującej ciało i redukującej erotyczność do fizyczności, w kulturze nie uwzględniającej aspektu erotyzmu w uczuciu i rozumie. Tak więc rozdzwięk między jednostkowym poczuciem osobistej wartości a nienawiścią, lękiem i wstydem z powodu fizyczności był w Średniowieczu nieuchronny. Nic więc dziwnego, że w rzeczywistości społecznej pojawiły się problemy emocjonalne, znajdujące swe oparcie w motywacjach i zachowaniach kształtowanych przez – wyznaczające marginesy oraz obszary swobody indywidualnej – normy i sankcje prawne.

We współczesnej seksuologii uważa się, że mnóstwo dewiacji płciowych powstaje wskutek tego, że uraz psychiczny doprowadził do fiksacji pewnej fazy rozwojowej popędu seksualnego, co przejawia się w wieku dojrzałym najczęściej infantylnością zachowań seksualnych. Często więc w zamaskowanej postaci religijnej ascezy problemy emocjonalne o podłożu seksualnym wyrażają się w sadomasochistycznych formach. Drastycznie mechanizm ów wyraził się w – podniesionej do rangi nakazu religijnego i praktykowanej przez walezjanów – samokastracji.

Filozoficzne konceptualizacje średniowiecznego mistycyzmu, charakterystyczne dla dualistycznej doktryny ciała i ducha, ukształtowane zostały w atmosferze – typowego dla stanów nerwicowych – lęku przed śmiercią. Stanowiły one inspirację dla społeczno-religijnych form wyrazu uczuć i emocji. Negacja ciała, oderwanie od rzeczywistości, życie w samotności, ucieczka w świat fikcji w sposób zasadniczy odzwierciedlały nastrój epoki. Z jednej bowiem strony formował się racjonalizm, wytyczający taki kierunek poznawczy, w którym człowiek miał stanowić przedmiot obserwacji dokonywanej przez szkiełko analityka, z chirurgiczną pedanterią i chłodem oraz – bez względu na ilość i charakter cięć – zawsze od zewnątrz, niejako „z góry”, ponad tym, co zbrukane, nędzne, martwe. Opozycję dla tego modelu stanowił mistycyzm, również umykający przed ludzką materią, znajdujący satysfakcję w iluminacyjnym przeżyciu, traktującym człowieka zawsze „od tyłu”, w stylizacji teatralnej, bez realnych odniesień, w zapoznaniu słabości, śmiertelności, lęków, radości, erotyzmu; niejako sterylnie, duchowo, nierzeczywiście, bezcieleśnie.

Wszelkie próby przełamania ograniczeń obydwu tych opcji odbywały się więc w zamkniętym kręgu tzw. ducha. Zarówno w modelu racjonalistycznym, jak

też mistycznym projektowano poznanie w postaci czystej, poza konkretnym człowiekiem, usiłując wynieść się poza sferę życiowej praktyki. Idea człowieczeństwa odartego z rzeczywistości zdaje się być zasadą średniowiecznych patologii społecznych. Główną przyczyną absolutyzacji sfery ducha doszukiwałabym się w lęku przed śmiercią. Wprawdzie średniowieczne misteria wyrysowują śmierć z anatomiczną dokładnością, wnoszą obraz atrapy, to jednak jest to obraz bałwochwalczy. Natomiast racjonalistyczna bądź mistyczna reinterpretacja śmierci zapoznaje ziemski aspekt ludzkiego bytowania. Obserwacja człowieka dokonuje się tak, by nie widzieć rzeczywistości ciała.

Znużenie teologią racjonalną, nazbyt wyrafinowaną w swym spekulatywnym wymiarze, stanowiło bodziec dla ukształtowania się nowej pobożności. Jednakże ta – ze względu na wyłącznie formalną odmienną – również nie była w stanie zaspokoić potrzeb jednostki ludzkiej. Marzenia o wielkości, idealnych przeżyciach dokonujących się niejako poza egzystencjalnym uwikłaniem, odbierały człowiekowi prawo do kochania drugiej osoby. U podstaw dualizmu ducha i ciała tkwi niemożność rozwikłania silnego konfliktu motywacyjnego, zamykającego się w dylemacie: szczęście osobiste, czy tzw. cele wyższe; wspólnota i miłość, czy samotność; erotyka, czy wyzbyta erotyczności duchowość? Stanowią one zwierciadło tęsknoty za pierwotnym stanem ontologii zintegrowanego wewnętrznie człowieka. Jednym ze sposobów rozwiązania tego dylematu była zapewne idea oczyszczenia małżeństwa przez prokreację.

Ideologię oczyszczonego z hedonizmu małżeństwa prokreacyjnego datowałabym od czasów, w których Augustyn dał wykład swej seksuologii, przenosząc osobiste niepowodzenia na teoretyczny grunt.

Zasadniczy problem, jaki ujawnił się w łonie augustyńskiej teorii seksu i rozwinął w następnych pokoleniach, dotyczy – w moim przekonaniu – mechanicyzacji erotyczności, zredukowania jej do fizjologizmu, czy wręcz genitalności. Dotyczy eliminacji pełnej gamy doznań erotycznych w sferze uczuciowej i poznawczej. Począwszy od Augustyna (który małżeński uczuciowy związek określił cynicznie mianem „szpitala dla kalek”) twierdzono, że z konieczności z pożyciem małżeńskim wiąże się zło wynikające z grzechu pierwszego człowieka, przejawiające się w dominacji pożądania zmysłowego i uczuć rozkoszy. Jedyne sposoby uzdrowienia moralnego w małżeństwie dostrzegano w nakierowaniu związku na prokreację.

Wielcy myśliciele Średniowiecza poszli w swych przekonaniach tak daleko, iż twierdzili, jakoby każda (nawet małżeńska) fizyczność była grzeszna. Tak więc nie tylko odmawiano małżonkom prawa do zamierzonej przyjemności, lecz nawet przypadkowo wmieszana w akt stosunku seksualnego przyjemność traktowano jako plugawiącą ów stosunek i powodującą przestąpienie prawa małżeńskiego.

Oficjalna degradacja seksualnej przyjemności i ustawienie jej w porządku grzeszności oraz pożądliwości w intymnych relacjach partnerów wiodła z całą pewnością do frustracji. O ile jednak była w stanie zakłócić realne pożycie dwojga osób, zabarwiając przyjemność poczuciem winy, to nie sądzę, aby mogła w psy-

chice jednostek ludzkich unicestwić pragnienia erotyczne, potrzebę komunikowania się językiem miłości. Mówiąc na marginesie, degradujący fizyczność dualiści uroili sobie, że „zabijanie” pragnień erotycznych w konkretnych jednostkach ludzkich jest jedyną drogą wiodącą ku zbawieniu. Stąd – przypuszczam – ich specyficzna predylekcja i wyrafinowanie w konstruowaniu „maszyny śmierci” – narzędzi tortur wraz z systemem rytualnego ascetycznego traktowania ciała. Drastyczność owego przedsięwzięcia wynikała prawdopodobnie stąd, iż przeczowano, że samo zepchnięcie pragnień erotycznych do podświadomości nie może sprostać wymogom dualistycznej koncepcji człowieka: „zakorkowanie wulkanu” prędzej czy później musi doprowadzić do eksplozji. Idea zmagania miłości ziemskiej, symbolizującej płodność, z destruującą śmiercią, idea walki Erosa z Tanatosem zmanifestowała się więc w historycznych wydarzeniach i średniowiecznym dualizmie w imię tzw. miłości duchowej. Niewykluczone, że w świadomości średniowiecznego człowieka obydwie te zjawiska – miłość i śmierć – realizowały się w obrębie ascetycznych praktyk – przeplatały nawzajem i mieszały, stanowiły szczyt tajemnicy, do której wznosi się ludzkie istnienie, napawały lękiem, lecz w stadium ekstazy również ekscytowały.

W miarę kształtowania coraz bardziej dziwacznych doktryn seksuologicznych skok z marzeń erotycznych do intymnej rzeczywistości wydaje mi się karkołomny ze względu na determinację lękiem i wstydem. W przepaści oddzielającej świat marzeń od rzeczywistości uwidaczniają się dysproporcje między głęboko ludzkim pragnieniem przeżycia pełnej miłości a przekonaniem o ułomności i grzeszności ludzkiego ciała, funkcjonującego bez udziału uczucia, rozumu i ducha. W niemożności wyrównania tych dysproporcji dostrzegam wyraz wiecznej ucieczki człowieka przed samym sobą, tułaczki z pragnieniami i marzeniami. Wprawdzie człowiek ów usiłuje zaspokoić swe pragnienia w zastępczych idealnych typach, „chowając” w nich, niejako w formie embrionalnej, swoje najgłębsze „ja”. Nigdy jednak nie dojrzewa do satysfakcji na wszelkich poziomach swej psychofizycznej natury. Idealne modele stanowią dlań jedynie zapasowy, boczny, ciasny zawór bezpieczeństwa, nie zaspokajają potrzeby przeżycia szczęścia bycia z osobą kochaną; wyzbywają przyjemności erotycznej.

Miłość jako rozwiązanie problemu ludzkiego istnienia była więc konsekwentnie znoszona. Idea oczyszczania miłości przez prokreację czyniła z małżeństwa instytucję utylitarną, a więc opartą na zależnościach przedmiotowych, instrumentalnych, wyzbytych bezinteresownej podmiotowej intymności. Nieuchronnie więc kobieca oraz męska odrębność i obcość pogłębiały się; kulturowo wstyd z powodu nagości był uzasadniony. Nic więc dziwnego, że formy zachowań w relacjach partnerskich ulegały trywializacji, a nawet – powiedziałabym – wulgaryzacji.

W ostatecznym rozrachunku dowartościowanie małżeństwa przez prokreację stanowiło zabieg sztuczny i połowiczny, twierdzą nawet, że wręcz szkodliwy. Dokonywało się ono bowiem na płaszczyźnie fizycznej, wartościowanej negatywnie, dając uludę pozytywności. Degradowało zaś całą gamę autentycznych,

emocjonalnych oraz poznawczych, erotycznych doznań. Stanowiło powrót do archetypu płodności (co zaznaczyło się wyraźnie w symbolice „oczyszczenia”, mającej swój analogon w rytualnych ablucjach). Nawet „oczyszczona” przez prokreację miłość małżeńska była strukturą negatywnie ocenianą w stosunku do miłości duchowej, wykluczającej wszelki erotyzm. Niejako z konieczności uległy napiętnowaniu i – konsekwentnie – załamywały się ludzkie, zabarwione erotycznością, związki.

Na gruncie teorii osamotnienia nie mogą oczywiście wyczerpująco omówić problemu konsekwencji, jakie niósł ze sobą średniowieczny mechanicyzm. Ukształtowana w Średniowieczu niesymetryczna dialektyka jednostkowego i ogólnego – rodząca samotność jako niezdolność do partnerskiej miłości, do wyjścia poza własne resentymentalne *ego*, eliminująca z życia głębokie, dialogiczne więzi osobowe, warunkowała wprawdzie powstanie tabu seksualnego oraz wstydu związanego z łamaniem tegoż tabu, lecz na formowanie się psychiki średniowiecznego człowieka wywierała też presję moralność, w której utożsamiano płciowość z genitalnością. Sądzono, że seksualność (oczywiście wartościowana negatywnie) pojawia się w okresie dojrzewania i wymaga radykalnego tępienia. Przekonanie o złu płciowości, stało się kodyfikatorem norm etycznych, na gruncie których preferowano sadomasochistyczne seksualne formy współżycia. Zastanawia mnie, czy paralelnie wstydu nie należałoby potraktować jako odwróconej ekspresji pragnień seksualnych i mimowolnego znaku ukrytego przeżywania tych pragnień? Przeradzająca się często w fobię nieufność wobec erotyczności była też z pewnością funkcją przeżywanego przez człowieka konfliktu wewnętrznego, obawy przed negatywną oceną. Bezpośrednie konsekwencje wieloaspektowo przejawiającej się niechęci wobec mechanicyzowanego erotyzmu znajdują w determinacji i poczuciu winy, w desperackich, często irracjonalnych, próbach przezwyciężenia – tak na poziomie jednostkowym, jak i społecznym – samotności.

W Wiekach Średnich zachowania seksualne utrzymywano w ścisłych ramach konwencji i tabu. Podlegały one jurysdykcji kościelnej. Były więc kształtowane przez ideologię religijną. *Consensus omnium* w kwestii degradacji erotyki do zdeprecjonowanej fizyczności przyczynił się do uformowania w subkulturze chrześcijańskiej stałych determinant w postaci celibatu oraz demotycznego kultu wiecznie aseksualnej *Theotokos*. Na gruncie średniowiecznego chrześcijaństwa specyficzna, monstualna kultyczność dziewictwa, manifestującego się w osobie Marii, stanowiła konsekwencję rozdarcia wewnętrznego między niedowartościowaniem erotyczności, a niemożnością sprostania nakazom moralnym, eliminującym z życia jednostkowego wszelkie erotyczne doznania.

Lęk przed erotycznością sztucznie wtłoczoną w genitalność, spowodowany religijnym napiętnowaniem fizyczności, ostatecznie doprowadził do załamania się naturalnych ludzkich pragnień, wykoślawienia ich z jednej strony w prymitywnej zmysłowej erotyczności, z drugiej zaś – w ekstatycznych nastrojach, w pogoni za „cudownościami”. Skłonność do skrajności rysowała zabobonna, wyuzdana psychikę średniowiecznego człowieka, nacechowaną ponurym pesymizmem.

Życie w naszej kulturze jest zatem zorganizowane tak, że pielęgnowane są modele, w których pozornie jest realizowane dobro. W gruncie rzeczy z modelami tymi, a więc z drobnomieszczańską rodziną, czy też z układem kontestujących homoseksualistów, zrosnięte są pułapki. Odnoszę wrażenie, że pragmatyzmem przewyciężającym schematy patologiczne, deprecjonujące erotyzm, jest ideał miłości JA-TY, w którym doznania erotyczne stanowią rodzaj komunikatu, są „same w sobie” pozytywne, nabierają zaś określonej wartości i znaczenia w kontekście wewnętrznej siatki motywacyjnej partnerów. Punktem odniesienia staje się zatem partner i jego konstytucja psychofizyczna, ON jako miłość. Problem wyboru domu jest więc kwestią wyboru osoby – miłości. Każdy człowiek, będąc na swoim terytorium pionierem, zasiedla czasoprzestrzeń. Wyznaczanie granic domu, namiotu, mieszkania jest jego dokonaniem, zaś granica ta zakreśla osobowość tegoż człowieka. W obrębie domostwa pojawia się druga osoba i ta ma za zadanie współtworzenie. Granica jest odzwierciedleniem związku miłości, siatki motywacyjnej. Jest istotne, by w procesie „opowiadania siebie”, przeżywania miłości, doświadczania erotyzmu rozwijał się dialog, w którym poszerzane byłyby granice domostwa. Nie jest bowiem istotne, w którym miejscu granica jest zakreślana, lecz to by była ona budowana w miłości i twórczo. Jest to sytuacja w której bezustannie „dlaczego” zmienia się w ostateczne „Ty”, zaś ludzie, którzy nie zakreślają granicy swojego domu dla osoby nie znają też miłości.

Józef Czarkowski

Refleksja jako uniwersalna metoda filozofii w ujęciu E. Husserla

W porównaniu z obszernymi rozważaniami na temat redukcji przedstawienie refleksji transcendentalno-fenomenologicznej zajmuje bardzo mało miejsca w pismach Husserla. Najwięcej na ten temat przynoszą *Idee I* oraz *Filozofia pierwsza* z roku 1923/24 wraz z zamieszczonymi tam dodatkami, zwłaszcza rozprawą *Kant a idea filozofii transcendentalnej* z 1924 roku. W pozostałych pismach jak *Medytacje kartezjańskie*, *Wykłady z wewnętrznej świadomości czasu*, *Kryzys* i inne, refleksja jest odrębnym tematem co najwyżej jednego czy dwu paragrafów, a poza tym uwagi na jej temat pojawiają się jedynie okazjonalnie w kontekście rozmaitych innych problemów. W efekcie problematyka refleksji jest najbardziej chyba niedopracowaną częścią filozofii Husserla, zawierającą wiele niejasności, dwuznaczności, a nawet wewnętrznych sprzeczności. Dotyczą one nie tylko kwestii drobnych i drugorzędnych, ale także podstawowych, jak zasięg i rodzaje refleksji, problem uprzedmiotowienia przeżyć, stosunek refleksji i świadomości bezpośredniej, stosunek refleksji naturalnej i transcendentalno-fenomenologicznej, problem rozwarstwienia czystego Ja. Takie nazbyt skrótowe, niedopracowane, często niejednoznaczne i pełne luk potraktowanie przez Husserla problemów refleksji musi budzić zdziwienie, zwłaszcza w zestawieniu z jego tezą głoszącą, iż od sprawności refleksji zależy możliwość fenomenologii w ogóle. Husserl stwierdza wprost, że refleksja pełni „uniwersalną funkcję metodologiczną: metodyczne postępowanie fenomenologiczne obraca się wyłącznie w aktach refleksji”¹.

Już w samym tym sformułowaniu zawarta jest pewna dwuznaczność. Można je rozumieć tak, że fenomenologia transcendentalna stanowi zasadnicze zerwanie z naiwno-naturalnym bezpośrednim nastawieniem wprost na przedmioty i w całości dokonuje się w obrębie refleksyjnego nastawienia na świadomościowe, subiektywne sposoby dania i konstytuowania się wszelkich możliwych przedmiotów (w tym także samych przeżyć jako przedmiotów immanentnych) z całą zawartością ich sensu obejmującą również ich charakter istnienia (w tym także, a nawet przede wszystkim charakter istnienia rzeczywistego). W tym sensie akty refleksji przeciwstawione są przeżyciom skierowanym w sposób naturalny wprost na przedmioty. Słowa Husserla o „uniwersalnej funkcji metodologicznej aktów re-

¹ *Idee I*, s. 144.

fleksji” można jednak rozumieć także inaczej: jako przeciwstawienie refleksyjnego poznania przeżyć ich poznaniu w prostej, nierefleksyjnej świadomości zawartej w samym przeżywaniu, bez konieczności spełniania nowych aktów skierowanych na poznawcze przeżycia. Oba te znaczenia wskazują na to, że problemy refleksji nie są i nie mogą być dla fenomenologii czymś drugorzędnym, mniej ważnym, marginalnym. Przeciwnie, refleksja rzeczywiście pełni w fenomenologii podstawową rolę metodologiczną, a fenomenologia pretenduje „do tego, by być «pierwszą» filozofią i dostarczać środków dla wszelkiej rozumowej krytyki...”². Roszczenia te fenomenologia może zrealizować tylko wtedy, jeżeli będzie bezzalożeniowa i sama dla siebie w pełni zrozumiała, co znaczy zarazem, że jej postępowanie metodyczne, a więc przede wszystkim redukcja i refleksja transcendentalno-fenomenologiczna, będą rozwinięte w sposób nie budzący zastrzeżeń, bez niedomówień, niejasności i wewnętrznych sprzeczności. „Fenomenologia domaga się najpełniejszej wolności od założeń i absolutnego refleksyjnego zrozumienia w odniesieniu do siebie samej. Do jej własnej istoty należy realizowanie najpełniejszej jasności co do swej własnej istoty i wraz z tym także co do zasad swej metody”³. Dlatego rozumienie własnej metody ma dla fenomenologii nieporównanie większe znaczenie niż analogiczne usiłowania w innych naukach. Dla fenomenologii jest to wręcz kwestia „być albo nie być”.

Dlaczego zatem problematyka refleksji została w fenomenologii tak zaniedbana, dlaczego Husserl poświęcił jej tak mało uwagi, a okazyjne wypowiedzi na temat refleksji, dokonywane od przypadku do przypadku w kontekście różnych innych problemów, są często dwuznaczne, wzajem niezgodne, a niekiedy nawet wyraźnie sprzeczne z innymi? Wydaje się, że można to wytłumaczyć tylko w jeden sposób: Problematyka refleksji należy w zasadzie do trzeciego obszaru tematycznego fenomenologii transcendentalnej, który pozostał niezrealizowanym projektem Husserla, tj. do obszaru krytyki transcendentalnego samodoświadczenia i transcendentalnego poznania w ogóle⁴. Całe badania transcendentalno-fenomenologiczne wyrastające z krytyki naturalnego doświadczenia i poznania obraca się wyłącznie w obrębie transcendentalno-fenomenologicznej refleksji, ale ona sama nie jest jednak zrazu poddana wystarczającej analizie i krytyce, jak i w ogóle całe transcendentalne poznanie. Nazywa to Husserl pewną naiwnością pierwszego etapu badania fenomenologicznego, które nie jest jeszcze pełną realizacją fenomenologii. Często łączy się transcendentalno-fenomenologiczną redukcję i refleksję w jedną całość, wymieniając jednym tchem „fenomenologiczną *epoche* i refleksję”⁵ i nazywając tę całość transcendentalnym albo czystym doświadczeniem i samodoświadczeniem. Pod tymi hasłami realizuje na ogół wyłącznie problematykę redukcji i jej osiągnięć, pomijając problematykę refleksji. Jest tak dlatego, że

² Tamże, s. 121.

³ Tamże, s. 121.

⁴ Zob. J. Czarkowski, *Filozofia czystej świadomości*, Toruń 1994, s. 33-34.

⁵ Hua VIII, s. 106.

gruntowne wyjaśnienie redukcji uznaje Husserl za absolutnie niezbędny warunek osiągnięcia w ogóle czystej świadomości jako pola badań transcendentalno-fenomenologicznych. W przeciwieństwie do tego pojęcie refleksji jako metody poznawania czystej świadomości może być zrazu prowizoryczne i wstępnie zarysowane i następnie w toku szczegółowych badań różnych obszarów, warstw i poziomów czystej świadomości odpowiednio modyfikowane i dookreślone. W badaniach tych ujawniają się jednak rozmaite trudności i niezgodności podważające wstępne określenie refleksji, a nawet samo uznanie jej za jedyną metodę poznania czystej transcendentalnej świadomości. Okoliczność ta stanowi zapewne jeden z powodów uznania przez Husserla, że niezbędny jest jeszcze drugi, wyższy poziom badań transcendentalno-fenomenologicznych, określane przez niego jako krytyka transcendentalno-fenomenologicznego doświadczenia i poznania. Dopiero w obrębie tej krytyki byłoby właściwe miejsce na gruntowną analizę problematyki refleksji i usunięcie niejasności i niegodności, jakie się w związku z nią wyłoniły w toku rozwijania fenomenologii w sposób jeszcze stosunkowo naiwny i niekrytyczny.

1. Pojęcie refleksji i jej rodzaje

Świadomość jest strumieniem lub przepływem przeżyć intencjonalnych, tzn. w różny sposób skierowanych na coś różnego od siebie, co jest ich transcendentnym przedmiotem. Czymś uświadamianym w najszerszym sensie można nazwać, zdaniem Husserla, wszystko to, co może mnie pobudzać, przyciągać ku sobie moją uwagę. W węższym sensie uświadamianie sobie czegoś oznacza natomiast skierowanie na to zauważającego spojrzenia i uchwycenie tego czegoś. „Świadomość i to, co uświadamiane – w przynależnym «jak» – są nierozdzielne. Do tego należy także to, że jestem z koniecznością współświadomy siebie samego i świadomy samej tej świadomości”⁶. Gdy Ja przeżywam swoje przeżycia i w nich jest intencjonalnie zwrócone ku czemuś innemu, jest zarazem świadome siebie i swych przeżyć, ale świadome tylko w szerszym sensie tego słowa, a to nie oznacza jeszcze poznania. Poznanie przeżyć dokonuje się według Husserla dopiero w aktach refleksji, tj. w aktach uchwytyjących nowego szczebla w porównaniu z aktami skierowanymi wprost na przedmioty.

Charakteryzując refleksję, Husserl mówi często, że polega ona na odwróceniu spojrzenia od transcendentnego przedmiotu i skierowaniu go na świadomość tego przedmiotu lub, inaczej mówiąc, na jego subiektywne wyglądy czy sposoby dania⁷. Naturalny kierunek intencji poznawczej ulega tu jakby załamaniu czy zwróceniu wstecz od transcendentnych przedmiotów ku sposobowi ich uświadamiania sobie. Chodzi o to, żeby „zamiast żyjąc w spostrzeżeniu, zwracać się rozważająco i teoretyzująco ku temu, co spostrzeżone – raczej skierować spojrzenie

⁶ Hua VII, s. 249.

⁷ Zob. Idee I, s. 148, 150, 180; Hua VII, s. 249; Hua IX, s. 152 i n.

na spostrzeżenie, *resp.* na właściwości sposobu dania tego, co spostrzeżone i tak wziąć to, co się ukazuje w immanentnej analizie istotnościowej, jak się ono prezentuje”⁸. To refleksyjne „odwrócenie spojrzenia” jest czymś całkowicie swoistym, co polega na tym, że mimo odwrócenia uwagi od przedmiotu nadal pozostaje on w zasięgu refleksyjnego spojrzenia. Odwrócenie spojrzenia od przedmiotu nie oznacza jego świadomościowej utraty. Różnica między transcendentnie skierowanym przeżyciem intencjonalnym a refleksją jest taka, że w tym pierwszym przeżyciu przedmiot jest całością tego, co uchwytywane, w refleksji natomiast jest on częścią szerszej całości jako intencjonalny moment przeżycia oddawanego refleksji.

Mimo tego objaśnienia mówienie o odwracaniu spojrzenia, załamywaniu się kierunku intencji, zwracaniu się jej wstecz ku przeżyciu, jest nieco mylące, ponieważ w pewien sposób sugeruje, że tej zamiany kierunku doznaje intencja pierwotnego transcendentnie skierowanego przeżycia. W refleksji jednak nic takiego nie zachodzi: kierunek intencji pierwotnego transcendentnie skierowanego przeżycia musi być zachowany, jeżeli przeżycie to ma być przedmiotem refleksyjnego oglądu. Refleksja oznacza dołączenie się nowej intencji, której przedtem nie było, i ona właśnie jest przez Husserla charakteryzowana jako owo odwrócenie spojrzenia. Właściwie nie mamy tu jednak do czynienia z żadnym odwróceniem kierunku, lecz od początku z innym kierunkiem spojrzenia w porównaniu z kierunkiem transcendentnie skierowanego aktu. Transcendentnie skierowane przeżycie jest ostatecznie nieusuwalną egzystencjalną podstawą refleksji⁹.

Struktura świadomości jest taka, że występują w niej dwa rodzaje modyfikacji przeżyć, które Husserl określa jako modyfikację pierwszego i drugiego rzędu. Wszystkie pierwotne przeżycia mają swe równoległe odpowiedniki w różnych formach odtwarzania, mają dokładnie im odpowiadające przekształcenia w przypomnieniu, oczekiwaniu i fantazji, które Husserl nazywa modyfikacjami pierwszego rzędu¹⁰. To, co dotyczy przeżyć w ogóle, dotyczy także, rzecz jasna, przeżyć refleksyjnych; podlegają one wszystkim tym modyfikacjom pierwszego rzędu. Sama refleksja jest natomiast swego rodzaju ogólną modyfikacją przeżyć, której istotę stanowi immanentne skierowanie intencji, tak chętnie określane przez Husserla jako odwrócenie naturalnego kierunku spojrzenia. Ja od przedmiotu i zwrócenie go na przeżycia, w których jest on uświadamiany. I tak refleksyjną modyfikacją pierwotnego transcendentnie skierowanego przeżycia (może nim być spostrzeżenie zewnętrzne, ale równie dobrze aktualnie przeżywane przypomnienie albo sądzenie, albo przeżycie radości itp.) jest refleksyjne spostrzeżenie tego przeżycia, zwane też przez Husserla samospostrzeżeniem immanentnym; modyfikacją

⁸ Idee I, s. 180.

⁹ Por. J. Tischner, „Strukturalne zagadnienia refleksji i spostrzeżenia immanentnego w świetle niektórych tez Edmunda Husserla”, *Studia Philosophiae Christianae* 1966, nr 1, s. 209-210.

¹⁰ Tamże, s. 150.

przypomnienia, oczekiwania, fantazji, jest odpowiednio refleksja w przypomnieniu, oczekiwaniu, fantazji. Każda z tych modyfikacji ma charakter iteratywny, możemy więc mieć na przykład przypomnienie przypomnienia wyobrażenia lub refleksję refleksji refleksji oraz rozmaite kombinacje obu tych rodzajów modyfikacji. Husserl nie analizuje bliżej możliwych tu splotów i łańcuchów intencji, stwierdzając jedynie, że jest obszerne pole badań fenomenologicznych. Utrzymuje też, że idealnie rzecz biorąc te łańcuchy modyfikacji mogłyby się ciągnąć w nieskończoność, faktycznie jednak sięgają tylko drugiego, trzeciego szczebla. Ponadto w przypadku refleksji mnożenie szczebli byłoby poznawczo bezproduktywne. Dla poznania przeżyć w ogóle i przeżyć refleksyjnych niezbędna jest tylko refleksja pierwszego i drugiego szczebla, czyli refleksja i refleksja refleksji.

Każdy rodzaj refleksji jest albo samospostrzeżeniem, albo bezpośrednią względnie pośrednią modyfikacją prostego samospostrzeżenia, które Husserl uznaje za prapostać (*Urgestalt*) refleksji¹¹. Zarazem każdy rodzaj refleksji (łącznie ze spostrzeżeniem immanentnym) stanowi modyfikację odpowiednich przeżyć transcendentnie skierowanych. W takim ujęciu widać przyjmowanie przez Husserla dwójakiego rodzaju analogii między refleksją a przeżyciami transcendentnymi: mamy takie same rodzaje refleksji jak rodzaje przeżyć transcendentnych, a spostrzeżenie immanentne jest tak samo wyróżnione wśród przeżyć refleksyjnych jak spostrzeżenie zewnętrzne wśród przeżyć transcendentnych. Ten paralelizm stanowi okazję do krytyki Husserlowskiego ujęcia refleksji i świadomości, i stawiania mu zarzutu pewnego rodzaju uprzedmiotowiania i naturalizacji świadomości¹². W pierwszym rzędzie dotyczy to koncepcji spostrzeżenia immanentnego, która stanowi jedną z najbardziej kontrowersyjnych części teorii refleksji Husserla.

2. Spostrzeżenie immanentne

Spostrzeżenie immanentne zajmuje u Husserla wyróżnioną pozycję wśród przeżyć refleksyjnych i przeżyć poznawczych w ogóle ze względu na absolutną wartość poznawczą, jaką mu Filozof przypisuje. W nim widzi ostateczną podstawę absolutnej niepowątpiewalności kartezjańskiego „Ja jestem”. Ma to być ten jeden jedyny wyjątkowy rodzaj świadomości aktowo zorganizowanej, w którym

¹¹ Zob. Hua VII, s. 263.

¹² Zob. J.-P. Sartre, „La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique”, *Recherches philosophiques* 1936/37, VI, s. 92; H. Wagner, „Kritische Betrachtungen zu Husserls Nachlass”, I, w: *Philosophische Rundschau* 1953/54, z.1 s. 1-22; L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963, s. 199 i n.; K. Wüstenberg, *Kritische Analysen zu den Grundproblemen der transzendentalen Phänomenologie Husserls unter besonderer Berücksichtigung der Philosophie Descartes'*, Aachen 1982, s. 166-170; U. Melle, *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung*, Den Haag 1983, s. 26-28.

„moja świadomość w ogóle jest źródłowo i absolutnie dana, nie tylko w [swej] istocie, lecz w [swym] istnieniu”¹³. „Ja sam (...) *resp.* moja aktualność przeżyciowa jest absolutną rzeczywistością, daną przez bezwarunkowe, w ogóle nie dające się podważyć uznanie w bycie”¹⁴. W wielu miejscach Husserl potwierdza ową „absolutną prawomocność immanentnie spostrzegającej refleksji”¹⁵. Niedorzeczne jest dopuszczanie możliwości, bym Ja wraz z danymi mi spostrzeżeniowo aktualnymi przeżyciami nie istniał, tzn. niemożliwe jest naoczne zrozumienie takiego zaprzeczenia. Ta wyróżniona sytuacja zachodzi tylko dla spostrzeżenia immanentnego. Wszystkie inne przeżycia poznawcze pozostawiają otwartą możliwość, że to, co w nich dane, nie istnieje, mimo świadomości jego cielesnej samoobecności.

Charakteryzując jedność spostrzeżenia immanentnego jako szczególne wewnętrzne przenikanie się wchodzących tu w grę dwu przeżyć, Husserl mówi o pewnym „rodzaju efektywnego «zawierania się»”¹⁶ jednego przeżycia w drugim, zastrzegając się jednak zarazem, że jest to tylko porównanie. Gdyby określenie „efektywnego zawierania się” rozumieć tu dosłownie, znikaloby odróżnienie między treścią efektywną i treścią intencjonalną przeżycia i w rezultacie musiałoby się uznać, że spostrzeżenie immanentne nie jest żadnym rodzajem refleksji ani w ogóle przeżyciem intencjonalnym, lecz wewnętrzną świadomością, momentem samego przeżywania. Nie mielibyśmy do czynienia ze spostrzeganiem przeżycia, lecz z przeżywaniem przeżycia. Tak właśnie pojmuje ten problem Descartes, który twierdzi, że wyrażona w „*ego cogito – ego sum*” niepowątpiewalna pewność własnego myślenia i istnienia dochodzi do skutku nie przez obiektywizującą refleksję, lecz przez wewnętrzne bezpośrednie poznanie. Widać to wyraźnie zwłaszcza w odpowiedzi Dascartesa na zarzuty szóste, gdzie pisze on: „Istotnie jest prawdą, że nikt nie może być pewny tego, że myśli, ani tego, że istnieje, jeżeli nie wie, czym jest myślenie i czym istnienie. Nie znaczy to, by była do tego potrzebna wiedza refleksyjna lub zdobyta na podstawie dowodzenia, a tym mniej wiedza o wiedzy refleksyjnej, dzięki której wie się, że się wie i znowu wie się, że się wie i tak w nieskończoność – jakiej nigdy nie można mieć o żadnej rzeczy, lecz wystarczy w zupełności, aby to wiedział [ów ktoś] przy pomocy owego wewnętrznego poznania, które zawsze wyprzedza [poznanie] refleksyjne...”¹⁷.

Wbrew temu pogładowi odwołującemu się do bezpośredniej nierefleksyjnej świadomości Husserl utrzymuje jednak, że z poznaniem mamy do czynienia dopiero wtedy, gdy przedmiot zostaje uchwycony przez zauważające spojrzenie świadomości. Dotyczy to również poznania samej świadomości, która jest poznawana i osadzania w bycie jako przedmiot nowej refleksyjnej świadomości.

¹³ Idee I, s. 85-86.

¹⁴ Tamże, s. 86.

¹⁵ Zob. Hua I, s. 73; Idee I, s. 69 i n., 85 i n., 150.

¹⁶ Idee I, s. 69.

¹⁷ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Warszawa 1958, t. II, s. 20.

Spostrzeżenie immanentne wyróżnia się wśród wszystkich aktów immanentnie skierowanych swą szczególną budową. Stanowi ono taki spłot dwu przeżyć intencjonalnych (przeżycia spostrzeganego i mojego spostrzeżenia), że tworzą one niezapośredniczoną jedność, w której nie ma już żadnego dystansu. Jedno zawiera się w drugim w taki sposób, że wyższe jest ufundowane w głębszym i przez to bytowo niesamodzielne, a zarazem intencjonalnie ku niemu zwrócone. „W wypadku immanentnie skierowanego, albo krócej mówiąc, immanentnego spostrzeżenia (tzw. «wewnętrznego») spostrzeżenie i to, co spostrzeżone, tworzą z istoty niezapośredniczoną jedność, jedność jednej jedynej konkretnej *cogitatio*. Spostrzeżenie kryje tu w sobie swój obiekt w ten sposób, że tylko przez abstrakcję da się go od niego oddzielić, tylko jako coś istotnie niesamodzielnego”¹⁸. Taka budowa spostrzeżenia immanentnego stanowi gwarancję istnienia spostrzeganego właśnie przeżycia. Wyklucza ona z góry taką sytuację, że istnieje spostrzeżenie immanentne, a nie istnieje spostrzegane w nim przeżycie.

Istnieją zasadnicze wątpliwości, czy spostrzeżenie immanentne może być zasadnie uznane za ostateczne źródło pewności i prawomocności poznania. Ingarden słusznie krytykuje w tym punkcie Husserla, stwierdzając, że spostrzeżenie immanentne stanowi niepodważalną gwarancję istnienia danego w nim przeżycia tylko pod warunkiem, że wiem, iż w danym przypadku mam właśnie do czynienia ze spostrzeżeniem immanentnym, a nie transcendentnym, tzn. że naprawdę jestem skierowany na czystą świadomość, a nie na świadomość realną należąca do świata¹⁹. Do tego należałoby dodać jeszcze jeden warunek: muszę także z góry wiedzieć, że spostrzeżenie immanentne ma taką właśnie budowę. Skąd jednak o tym mogę wiedzieć? – Albo ze spostrzeżenia immanentnego wyższego szczebla, albo dzięki bezpośredniej wewnętrznej świadomości zawartej w samym przeżywaniu spostrzeżenia immanentnego. Pierwszy przypadek prowadzi albo do *regressus in infinitum*, co stwierdzał już Descartes, albo do *petitio principii*, tj. do dogmatycznego przyjmowania, że istnieje po prostu coś takiego jak spostrzeżenie immanentne charakteryzujące się ową szczególną jednością czy też ścisłą immanencją dwu przeżyć. W drugim przypadku również to nie refleksja spostrzeżeniowa stanowiłaby ostateczne źródło pewności, lecz – jak u Descartes’a – nieaktowa wewnętrzna świadomość.

Również Husserl przypisuje spostrzeżeniu immanentnemu pewną niedoskonałość. Mimo że prezentuje ono, jego zdaniem, swoje przedmioty (tj. moje aktualne przeżycia) w sposób apodyktyczny, wykluczający z góry wszelkie wątplenie, to jednak nie są one w nim dane w sposób zupełny, całkowicie adekwatnie, bez pustego domniemywania. Wiąże się to z czasowym, procesualnym charakterem przeżyć. Zdaniem Husserla, przeżycie może być dane adekwatnie tylko w obrębie

¹⁸ Idee I, s. 68.

¹⁹ R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974, s. 121, 213, 235-236.

swej żywej terażniejszości²⁰. Refleksja ma tymczasem „taką dziwną właściwość, że to, co w niej spostrzeżeniowo uchwycone, charakteryzuje się zasadniczo jako coś, co nie tylko jest i trwa w zasięgu spostrzegającego spojrzenia, lecz już było, zanim się owo spojrzenie ku niemu zwróciło”²¹. Przeżycie zawsze poprzedza refleksję spostrzeżeniową w tym sensie, że musi się ono już rozpocząć, aby mogło się nań skierować spojrzenie refleksji. Początek spostrzeganego przeżycia musi być choćby minimalnie wcześniejszy od początku spostrzeżenia immanentnego, które zastaje już zawsze swój przedmiot (spostrzegane przeżycie) jako istniejący i ten początkowy odcinek przeżycia jest dla spostrzeżenia stracony.

Wydaje się jednak, że Husserlowi chodzi jeszcze o coś innego, gdy mówi, że przeżycie nie daje się adekwatnie spostrzeżeniowo ująć, ponieważ jest ono czymś płynącym. „Także przeżycie nie jest, i to nigdy, spostrzegane w sposób zupełny, w jego pełnej jedności nie da się go ująć adekwatnie. Jest ono ze swej istoty czymś płynącym, za czym możemy poczynając od terażniejszego momentu «jakby» płynąć, kierując nań refleksyjne spojrzenie, podczas gdy wcześniejsze odcinki czasowe są dla spostrzeżenia stracone. Jedynie w postaci retencji posiadamy świadomość tego, co bezpośrednio przepłynęło, ewentualnie w postaci spoglądającego wstecz przypomnienia. I ostatecznie cały mój strumień przeżyć jest pewną jednością przeżycia, którego zupełne «współpłynące» ujęcie spostrzeżeniowe jest zasadniczo niemożliwe”²². Cały ten fragment jest dość niejasny i dwuznaczny, co jest wynikiem pewnego nakładania się dwu poziomów analizy: poziomu ukonstytuowanych już przeżyć jako jedności immanentnych i poziomu wewnętrznej świadomości czasu, w której takich jedności jeszcze nie ma, lecz konstytuują się one dopiero w przepływie faz czasowych. Dwuznaczność dotyczy tu pojęcia terażniejszości i pojęcia spostrzeżenia.

Terażniejszość rozumiana u Husserla dwojako: inaczej na poziomie ukonstytuowanych już przeżyć, a inaczej na poziomie wewnętrznej świadomości czasu. Gdy mamy do czynienia z przeżyciami jako jednościami w rodzaju przypomnienia, spostrzeżenia, sądenia, terażniejszość ma charakter pewnej rozpiętości czasowej obejmującej aktualnie przeżywane przeżycia i sięgającej tak daleko, jak daleko sięga retencja i protencja. W tym znaczeniu terażniejszość przeciwstawiana jest przeszłości i przyszłości. W drugim znaczeniu w obrębie analizy wewnętrznej świadomości czasu terażniejszość oznacza nierozciągłą, momentalną fazę praimpresji i przeciwstawiana jest retencji i protencji. Z pomieszaniem jednego sensu z drugim mamy do czynienia wówczas, gdy przeciwstawiamy na przykład spostrzeżenie jako świadomość terażniejszości i retencję jako świadomość przeszłości, retencja należy bowiem do spostrzeżenia tak samo jak moment praimpresji i protencji. Dwojaki sens ma też u Husserla pojęcie spostrzeżenia, co także wiąże się z odróżnieniem dwu poziomów świadomości. Spostrzeżeniem nazywa on akt źród-

²⁰ Zob. Hua I, s. 62.

²¹ Idee I, s. 83.

²² Tamże, s. 82.

dłowego uchwytowania równocześnie z nim istniejącego przedmiotu, ale także wewnętrzną świadomość zawartą w praimpresji²³. O pomieszczeniu tych dwu sensów spostrzeżenia można mówić wtedy, gdy np. spostrzeżeniu w sensie wewnętrznej świadomości przypisuje się *implicite* cechy charakterystyczne dla spostrzeżenia jako aktu, a więc jakieś kierowanie się ku przedmiotowi, domniemywanie go i uchwytowanie. O niczym takim w przypadku wewnętrznej świadomości nie może być mowy i nic w tym nie zmienia nazywanie jej spostrzeżeniem.

Przytoczony wyżej fragment tekstu na temat nieadekwatności spostrzeżenia immanentnego zawiera *implicite* takie pomieszczenie różnych sensów spostrzeżenia i terażniejszości. Fragment ten można rozumieć następująco. Dopóki przeżycie konstituuje się w przepływie faz czasowych, nie istnieje jeszcze jako pełna jedność, nie może być zatem adekwatnie spostrzegane; kiedy natomiast proces konstituowania jest zakończony, również nie może być adekwatnie spostrzeżone, ponieważ wówczas nie jest już terażniejsze, a do sensu spostrzeżenia należy, iż uchwytuje ono to, co terażniejsze. Spostrzeżenie immanentne nie byłoby zatem uchwyceniem przeżycia jako immanentnej całości, lecz tylko uchwytowaniem części jego faz, kolejnych jego terażniejszych momentów w równolegle płynących terażniejszych momentach spostrzeżenia. A każdym kolejnym terażniejszym momencie spostrzeżenia uchwytowany byłby odpowiedni równoczesny z nim terażniejszy moment spostrzegane przeżycia, natomiast to, co z przeżycia już przepłynęło, nie byłoby już w ścisłym sensie spostrzegane, lecz tylko jeszcze retencjonalnie utrzymywane. W takim właśnie ujęciu zawiera się pomieszczenie pojęcia terażniejszości rozciągłej i momentalnej oraz aktu spostrzeżenia i praimpresji jako fazy spostrzeżenia. Widać to w przeciwstawianiu retencji i spostrzeżenia oraz w przypisywaniu praimpresjonalnym fazom „teraz” spostrzeżenia charakteru zwracania się ku czemuś i uchwytowania, podczas gdy jest to cecha właściwa tylko rozciągłym czasowo aktom, a nie momentalnym fazom aktów.

Rozwiązania zarysowanych tu trudności szuka Husserl w rezygnacji ze ścisłej równoczesności spostrzeżenia i tego, co spostrzeżone w sferze immanentnej, określając spostrzeżenie immanentne jako spostrzeżenie następcze (*Nachgewahren*). Píše więc: „Jeśli ujmijemy tu spostrzeżenie jako akt refleksji, w którym dokonuje się prezentacja jedności immanentnych, to zakłada on, że coś jest już ukonstituowane – i utrzymywane retencjonalnie – ku czemu można spoglądać wstecz: wtedy spostrzeżenie następuje po tym, co spostrzeżone, i nie jest z nim równoczesne”²⁴.

Ujęcie takie wydaje się Husserlowi niezbędne ze względu na to, że przeżycia są konstituowane nie w refleksji, lecz w wewnętrznej świadomości czasu i refleksja zastaje je zawsze jako istniejące już wcześniej, przed refleksją i niezależnie od niej. Spostrzeżenie w normalnym sensie oznacza, że Ja zauważa ukazu-

²³ Zob. ZBW, s. 463.

²⁴ ZBW, s. 463; por. także Hua I, s. 73; Hua VI, s. 111; Hua VIII, s. 88 i n.; Hua IX, s. 200 i n.; Idee I, s. 83; Idee II, s. 252.

jący się przedmiot, ujmuje go jako rzeczywiście istniejący, uznaje *resp.* osadza w bycie. To określenie spostrzeżenia dotyczy zarówno spostrzeżenia transcendentnego jak i immanentnego. W obu przypadkach szczególną funkcją świadomości spostrzeżeniowej jest owo osadzanie w bycie przedmiotu jako czegoś rzeczywiście istniejącego. Rzeczywiste istnienie przedmiotu jest u Husserla pewnym charakterem noematycznym osadzonym na przedmiocie jako odpowiednik noetycznego momentu zawartego w przeżyciu spostrzeżeniowym w postaci przeświadczeniowej pewności. W tym miejscu zaznacza się istotna trudność w pojmowaniu refleksji jako spostrzegania świadomości na podobieństwo spostrzegania przedmiotów w ogóle. Mimo analogii spostrzeżenia immanentnego i transcendentnego, między ich funkcjami i osiągnięciami ma zachodzić zasadnicza różnica. Istnienie przedmiotu transcendentnego sprowadza się całkowicie do owego charakteru noematycznego osadzanego w spostrzeżeniu. W przypadku przeżyć natomiast tę funkcję spostrzeżeniowej świadomości spełnia wewnętrzna świadomość czasu, a nie spostrzeżenia immanentne. Funkcja spostrzeżeniowej świadomości polega na tym, że wszystko, co spostrzeżone, scharakteryzowane jest jako rzeczywiście obecny byt. Wewnętrznej świadomości czasu, w której konstytuują się przeżycia, nie można utożsamiać z dokonywaniem refleksji czy jakimś ciągłym spostrzeżeniem immanentnym. Świadomość ta, nazywana przez Husserla także fenomenologiczną, źródłową albo pierwotną świadomością czasu, oznacza zupełnie inny rodzaj intencjonalności niż intencjonalność charakterystyczna dla aktów spostrzeżenia jako ukonstytuowanych już jednostek przeżyciowych. „Każde rzeczywiste przeżycie, jako obecnie istniejące – albo jak możemy również powiedzieć, jako ukonstytuowana w fenomenologicznej świadomości czasu czasowa jednostka – w pewien sposób wie o sobie swój charakter bytowy, podobnie jak to, co spostrzeżone”²⁵.

Rozstrzygnięcia Husserla w tej sprawie nie są zresztą jednolite. W innym miejscu pozostawia on kwestię otwartą, czy przeżycie ma charakter bytowy już w wewnętrznej świadomości, tzn. czy już przedrefleksyjnie jest scharakteryzowane jako istniejące, czy dopiero refleksja nadaje mu z koniecznością w uprzedmiotowieniu ten charakter bytowy. Zastanawia się też, czy nie doszlibyśmy do nieskończonego regresu, gdyby przeżycie konstytuowało się w refleksji, ponieważ refleksja jest także przeżyciem, które musiałoby konstytuować się w następnej refleksji itd.²⁶

Dwuznaczności w pojmowaniu bytowego charakteru przeżyć można by uniknąć, przyjmując, że refleksja fenomenologiczna może mieć wyłącznie charakter uobecniania, a nie spostrzeżenia. Odpowiednikiem spostrzeżenia transcendentnego w jego funkcji osadzania w bycie jest już bowiem w odniesieniu do przeżyć wewnętrzna świadomość czasu, którą właśnie z tego powodu określa Husserl mianem świadomości spostrzeżeniowej. W tym kierunku zdaje się zmierzać kon-

²⁵ Idee I, s. 229.

²⁶ Zob. Idee II, s. 224.

cepcja spostrzeżenia następczego (*Nachgewahren*), ale Husserl jakby zatrzymuje się w pół kroku, nazywając to nadal spostrzeżeniem immanentnym.

Możliwość czegoś takiego jak spostrzeżenie immanentne jest problematyczna także z innego powodu. Jeżeli mówimy o spostrzeżeniu przeżycia, to musimy uznawać, że jest ono jako przedmiot spostrzegany równocześnie z przeżyciem, w którym jest spostrzegane. Nie można mówić o spostrzeganiu minionego przeżycia; jako minionie może być ono tylko uobecnianie w przypomnieniu. Jeżeli miałbym móc spostrzegać aktualnie spełniane przez siebie przeżycie, to musiałbym być zdolny do równoczesnego spełniania spostrzeżenia zewnętrznego i wewnętrznego spostrzeżenia tego zewnętrznego spostrzeżenia; ale to wydaje się niemożliwe. Nie mogą żyć w spełnieniu pewnego aktu oraz równocześnie i pod tym samym względem czynić go przedmiotem innego skierowanego nań aktu, ponieważ to właśnie znaczyłyby żyć z tym ostatnim akcie. Nie można jednocześnie koncentrować się spostrzeżeniowo na przedmiocie zewnętrznym i obserwować swoje spostrzeganie. Dlatego refleksja fenomenologiczna musi mieć, jak się wydaje, charakter uobecnienia, a nie spostrzeżenia. Taki pogląd wyrażają niektórzy krytycy i interpretatorzy filozofii Husserla. Na przykład I. Kern (autor wnikliwej analizy porównawczej filozofii Husserla i Kanta) stwierdza, że przeżycie poddane refleksji nigdy nie jest bezpośrednią terażniejszością, dlatego nie można uważać refleksji za spostrzeżenie²⁷. Dobitniej stanowisko takie prezentuje U. Melle, pisząc: „Doświadczenie fenomenologiczne jest możliwe tylko jako uobecnianie. Jeżeli jest ono ujmowane jak w empiryzmie analogicznie do spostrzeżenia zewnętrznego jako spostrzeżenie wewnętrzne, to musi to prowadzić do naturalizacji świadomości. W ten sposób nie można zdać sprawy ani z intencjonalności, ani z płynącego charakteru świadomości, tj. właśnie z jej radykalnie nierzeczowej postaci, jej prefenomenalnego sposobu bycia”²⁸.

Potwierdzenia tego poglądu krytycy koncepcji spostrzeżenia immanentnego szukają także u samego Husserla, który w tej sprawie nie jest do końca jednoznaczny: broniąc zasadniczo koncepcji spostrzeżenia immanentnego, zarazem niekiedy wyraża sugestie odmienne. Pisze na przykład: „Jesteśmy jako podmioty aktów skierowani tematycznie na obiekty w *modi* bycia skierowanym pierwszorzędnie i wtórnie, a nadto jeszcze ewentualnie ubocznie. Same akty w tym zajmowaniu się obiektami są nietematyczne. Ale jesteśmy w stanie dokonywać następnie refleksji na siebie samych i naszą każdorazową aktywność, staje się ona wtedy tematycznie obiektem w nowym, ze swej strony znowu nietematycznym, żywo spełnianym akcie”²⁹.

Koncepcja spostrzeżenia immanentnego spotyka się jednak nie tylko z krytyką, ale i uznaniem, i obroną. Do jej obrońców należy Roman Ingarden, który

²⁷ Por. I. Kern, *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*, Berlin 1975, s. 248.

²⁸ U. Melle, op. cit., s. 28.

²⁹ Hua VI, s. 111.

w tej kwestii zajmuje stanowisko bardziej nawet jednoznaczne niż sam Husserl³⁰. Ingarden zaprzecza zdecydowanie, jakoby niemożliwe było równoczesne życie w akcie refleksji i w akcie, na który refleksja jest skierowana. Uzasadnia to tym, że są różne sposoby obecności czy zaangażowania się Ja w spełnianych właśnie aktach. Ja może być na przykład zatopione, w pełni zaangażowane, pochłonięte aktem, albo może żyć w nim bez zainteresowania, z dystansem, niemal automatycznie. Możliwe jest też refleksyjne (sposrzeniowe) przychwycenie się na takim czy innym sposobie spełniania aktu, przy czym obecność Ja w akcie nie doznaje uszczerbku. Na ogół gdy spełniam akt refleksji na swoje przeżycie, nie żyję już w taki pierwotny i aktywny sposób w przeżyciu poddanym refleksji, nie jestem w nim tak zatopiony czy ochłonięty, jak uprzednio w przeżyciu nie poddanym refleksji czy w aktualnie spełnianym przeżyciu refleksji. Niemniej jednak Ingarden obstaje zarazem przy tym, że możliwa jest i taka sytuacja, kiedy poznajemy spostrzeniowo przeżycie, które nie traci przez to nic ze swego aktowego charakteru i obecności w nim Ja.

Nie wydaje się, aby ta obrona i uzasadnienie możliwości spostrzeżenia immanentnego były wystarczające i przekonujące. W swej argumentacji Ingarden nie wykracza poza to, co mówi na ten temat Husserl. Z tego, że Ja w różny sposób żyje w swych przeżyciach, że jest w nich obecne pierwszoplanowo, wtórnie lub ubocznie, nie wynika nic dla możliwości lub niemożliwości spostrzeżenia immanentnego. Przeżycia, w których Ja żyje centralnie czy pierwszoplanowo, nazywa Husserl aktami, pozostałe nazywa przeżyciami nieaktowymi lub przeżyciami tła. Świadomościowe życie nigdy nie składa się z samych przeżyć aktowych, zawsze są one otoczone nieaktowymi. Przeżycia aktowe cechują się, według Husserla, pewną bliskością wobec Ja, natomiast przeżycia nieaktowe większą jakby odległością³¹. Przeżycia refleksyjne mają charakter wyłącznie aktowy. Ich tło stanowią przeżycia nierefleksyjne. Problem ze spostrzeżeniem immanentnym polega na tym, że w przypadku takiego spostrzeżenia mielibyśmy do czynienia z równoczesnym występowaniem dwu rodzajów przeżyć aktowych i dwu rodzajów tła. W takiej sytuacji to samo przeżycie (jakieś przeżycie poddane refleksji) musiałoby np. móc być zarazem przeżyciem aktowym, bliskim Ja, i równocześnie jako należąca do tła refleksyjnego aktu być przeżyciem odległym od Ja; taka właśnie możliwość wydaje się wysoce problematyczna.

3. Naturalna i czysta refleksja

Husserl odróżnia dwa rodzaje refleksji: naturalną i czystą, którą nazywa także fenomenologiczną lub transcendentarno-fenomenologiczną. Warunkiem refleksji fenomenologicznej jest redukcja *resp.* zmiana nastawienia, dzięki której Ja zrywa z naiwną naturalną postacią wobec świata, stając się bezstronnym, nie-

³⁰ Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 2, Warszawa 1987, s. 168-169.

³¹ Zob. Idee I, s. 169.

uprzedzonym obserwatorem swego świadomościowego życia. Określenie stosunku między tymi dwoma rodzajami refleksji nie jest jednak u Husserla wystarczająco jednoznaczne, podobnie jak w ogóle określenie relacji między fenomenologiczną psychologią i transcendentalną fenomenologią³². Z jednej strony stwierdza on, że istota refleksji jest taka sama niezależnie od tego, czy jest to refleksja naturalna czy transcendentalno-fenomenologiczna. Wszelka refleksja jest skierowaniem się świadomości ku sobie samej (*ein Sich-zurückbiegen*), przejściem od świadomościowego posiadania przedmiotu do uświadamiania sobie tego świadomościowego posiadania przedmiotu. Z drugiej strony pisze, że wyjaśnienie „fundamentalnej różnicy między naturalną i transcendentalną refleksją ma decydujące znaczenie”³³.

Pozycja refleksji naturalnej jest pośrednia między bezrefleksyjną, prostą świadomością skierowaną wprost na przedmioty a czystą refleksją. Refleksja naturalna stanowi już pewne zerwanie z naiwnym, naturalnym nastawieniem i odsłonięcie anonimowego uprzednio życia świadomości. W naturalnym nastawieniu uświadamiamy sobie rzeczy, a nie wiemy nic o wielorakich skomplikowanych sposobach uświadamiania sobie rzeczy, widzimy rzecz, a nie widzenie, skomplikowaną mnogość, w której się ona jako jedność konstituuje³⁴ – stwierdza Husserl w jubileuszowym wykładzie ku czci Kanta. Dalej pisze, że to anonimowe życie świadomości jest zawsze dostępne w formie refleksji dzięki temu, że jest zawsze nietematyczne współuświadamiane³⁵. Jak wskazuje kontekst, Husserl ma tu na myśli refleksję naturalną. Zatem pojawia się tu drugie pojęcie naturalnego nastawienia anonimowego życia świadomości. Zazwyczaj Husserl przeciwstawia nastawienie naturalne transcendentalnemu i utrzymuje, że anonimowość świadomości zostaje zniesiona dopiero dzięki transcendentalnej redukcji i refleksji. Tu natomiast nastawienie naturalne przeciwstawione jest refleksyjnemu, w związku z czym przyjmuje się zarazem, że już refleksja naturalna odsłania w pewien sposób ukryte dotąd życie świadomości.

Już naturalna refleksja pozwala usunąć wiele zafałszowań, przesądów, założeń w pojmowaniu świadomości i rozbić szereg dostarczanych przez nauki i tradycyjne filozofie obiektywistyczne schematów i gotowych abstrakcyjnych pojęć, w jakich ujmowane jest doświadczenie. Krytyka Husserla kieruje się zwłaszcza przeciw naturalizacji świadomości w ujęciu atomistyczno-asocjacyjnej tradycji angielskiego empiryzmu, która sprowadza się do wyodrębniania wszędzie tego, co proste, w tym, co złożone i traktuje świadomość jako zlepek elementów (wrażeń, idei prostych, danych zmysłowych). Takie ujęcie jest konstrukcją fałszującą dane bezpośredniego doświadczenia, co daje się stwierdzić już

³² Por. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974, s. 41-43; A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, Den Haag 1970, s. 14-34.

³³ Hua VII, s. 262.

³⁴ Zob. tamże, s. 260.

³⁵ Zob. tamże, s. 262.

w fenomenologii przedtranscendentalnej w oparciu o refleksję naturalną. Pokazuje ona, że świadomość trzeba ujmować jako żywe płynięcie, stawanie się przeżyć i jako rozmaite rodzaje intencjonalnego odnoszenia się przeżyć do przedmiotów. Rzetelne poznanie świadomości możemy osiągnąć, jeżeli tylko przestrzegamy uniwersalnej fenomenologicznej reguły: „Nie posługiwać się niczym poza tym, co możemy sobie z istoty unaocznic i zrozumieć w czystej immanencji, na samej świadomości”³⁶.

Jednakże w naturalnej refleksji norma ta nie daje się w pełni zrealizować. Dopóki refleksja zawiera przeświadczenie o rzeczywistości w sobie, przejęte ze zwykłego naturalnego nastawienia, dopóty zawiera także apercpcję świadomości jako realnego zdarzenia, czegoś w świecie, i tym samym nie ujmuje jej w sposób radykalny jako czystej świadomości, samej świadomości bez domieszki czegoś innego. Naturalne refleksje znajdują wprawdzie świadomość, ale tylko realną, światową, wplecioną w przyrodę i w świat; „nie osadzają w bycie (...) nigdy czystej świadomości, lecz w jedności z nią także coś innego”³⁷. Sytuacja poznawcza jest tu, zdaniem Husserla, dokładnie taka sama jak w przypadku nierefleksyjnego poznania przedmiotów. „Gdy Ja ma dany jakiś przedmiot jako swój aktualny temat, to wprawdzie jego pozostały świat – i wszystko inne dlań istniejące – nie jest dla niego aktowo obecne, ale jednak jest jeszcze wspóltematem (*Mit-Thema*), tylko właśnie nieaktowym; jako coś współobowiązującego określa on każde aktowe ujęcie i należy do jednego intencjonalnego horyzontu. To samo występuje, gdy Ja kieruje się refleksyjnie na swoją świadomość odnośnego tematycznie obecnego przedmiotu, na jego subiektywne *modi* itp.; wtedy wprawdzie świadomość jest jego szczególnym tematem, ale w obrębie współobowiązującego uniwersum”³⁸. Aby uzyskać świadomość w czystej postaci, musimy „wyłączyć” wszelki byt, który nie jest świadomością, i to w całej ogólności, a nie przez kolejne pojedyncze oczyszczanie każdej naturalnej refleksji; słowem, musimy dokonać redukcji transcendentalno-fenomenologicznej. Gdy dokonujemy wyłączenia w obrębie pojedynczego przeżycia świadomości, tj. gdy w refleksji osadzamy w bycie świadomość w jej czystości, odmawiając sobie współosadzania tego, co w niej uświadamiane i osadzone, otrzymujemy wprawdzie czyste przeżycie, ale tylko w sensie psychologicznym, a nie transcendentalnym; znaczy to, że otrzymujemy czyste przeżycie, ale w horyzoncie nadal obowiązującego bytu świata, a to właśnie nie pozwala uchwycić właściwego sensu świadomości w jej radykalnie czystej postaci³⁹.

Dopiero czysta refleksja odsłania naprawdę czystą *resp.* transcendentalną świadomość i zarazem ukazuje sens fenomenowi realności, rzeczywistości. Dzięki

³⁶ Idee I, s. 192.

³⁷ Hua VII, s. 268.

³⁸ Tamże, s. 267-268.

³⁹ Zob. Hua I, s. 72, 76; Hua VII, s. 268-270; Hua VIII, s. 446-447; Hua IX, §§. 13

niej poznajemy, że „nasze obiektywne życie w świecie jest tylko szczególnym sposobem transcendentalnego życia stale konstytuującego świat”⁴⁰. Życie to pozostaje anonimowe, dopóki nie odkryje go refleksja transcendentalna. Czysta świadomość to świadomość oczyszczona z urealnijającej apercpepcji jako czegoś w obrębie świata, czemu przysługuje taki sam charakter istnienia jak rzeczom. To właśnie, że świadomość nie jest żadną częścią jakiegokolwiek szerszej całości, jak to jest przyjmowane w naturalnym sposobie myślenia, nazywa Husserl absolutnym charakterem świadomości. Odpowiednio do tego rzeczywistości, światu, przyrodzie, przysługuje charakter czegoś relatywnego, czerpiącego cały swój sens z osiągnięć transcendentalnej świadomości. Dla refleksji naturalnej nie jest dostępny ani absolutny charakter świadomości, ani względny sens fenomenowi realności. Refleksja transcendentalna odwraca niejako relację bytową między światem i świadomością, jaką dawała refleksja naturalna. Dla refleksji naturalnej świat był nieprzekraczalnym horyzontem, w obrębie którego ujmowała ona świadomość; dla refleksji transcendentalnej świadomość jest całością, w której usytuowany jest świat. Po transcendentalnym zwrocie „mamy zamiast świata po prostu tylko świadomość «świata». Mówiąc wyraźniej: mamy wtedy tylko naszą poznawalną w absolutnie autonomicznej oczywistości transcendentalnie czystą subiektywność, która w swej płynącej świadomości zawiera w sobie wszelki sens poznawczy, a więc także zawiera w sobie «świat», który mamy na myśli i w taki sposób, jak go mamy na myśli. Jest on tym, co każdorazowo domniemane i jak jest domniemane, tym, co każdorazowo poznane i poznawalne i jak jest poznane i poznawalne. Tylko w taki sposób staje się on tu tematem badań”⁴¹. Każda sensowna różnica, również ta, z którą jesteśmy najbardziej zżyci, mianowicie różnica między rzeczywistymi przedmiotami w ich byciu w sobie i dla siebie a przedmiotami każdorazowo poznanyimi, czerpie swój pierwotny i uprawniony sens z poznającej świadomości. Realny przedmiot jeszcze nie poznany, a nawet zupełnie jeszcze nie pomysłany, musi być od początku uświadamiany jako należący do otwartego horyzontu naszego możliwego poznania. W nastawieniu transcendentalnym pozostaje tylko napięcie między poznaniem niepełnym z jego wieloma *modi* pustych intencji i wypełniającego je oglądu a leżącą w nieskończoności ideą pełnego poznania⁴².

Osobliwą właściwością czystej transcendentalnej refleksji jest fenomen rozwojenia Ja (*Ich-Spaltung*) na wyższe Ja-podmiot refleksji i niższe Ja-przedmiot refleksji. Ponad Ja zainteresowanym, pochłoniętym światem, sytuuje się Ja fenomenologiczne, będące nieuprzedzonym, bezinteresownym obserwatorem. Wyższe, dokonujące refleksji Ja jest przy tym nieświadome siebie, anonimowe. Zarazem jednak Ja ma nietematyczną, bezpośrednią świadomość swej tożsamości i jedności w tym podwojeniu; ta świadomość tożsamości może zostać odsłonięta tematycznie

⁴⁰ Hua VI, s. 179.

⁴¹ Hua VII, s. 271-272.

⁴² Zob. tamże, s. 278.

w refleksji wyższego szczebla⁴³. „Realizowane przez żyjące w fenomenologicznym nastawieniu Ja uchylenie, powstrzymanie się [od tezy], jest jego rzeczą, nie zaś refleksyjnie przez nie uchwytywanego spostrzegania, *resp.* tego Ja, które spełnia w naturalny sposób akt spostrzeżeniowy”⁴⁴. Jako podmiot fenomenologicznej refleksji Ja nie podziela i nie uznaje zawartego w doświadczeniu naturalnym przeświadczenia o istnieniu, ale samo to przeświadczenie istnieje nadal i jest ujmowane przez spojrzenie czystego Ja. Powstrzymanie się od wszelkich przeświadczeń domniemujących transcendencje nie może oznaczać ani zniknięcia tych aktów z pola refleksyjnego doświadczenia filozofującego Ja, ani nawet jakiegokolwiek zmiany w ich spełnianiu, bowiem właśnie one są przedmiotem refleksyjnego spojrzania i opisu. Również to wszystko, co się uznaje w przeżyciach naturalnego nastawienia, musi pozostać całkowicie nietknięte, jeżeli struktury świadomościowego życia z całą ich zawartością mają być poznawane tak jak występują, bez uprzedzeń, bezstronnie, w sposób oczyszczony z wszelkich antycypacji i współdomniemań. Transcendentalna refleksja ma być realizacją postulatu absolutnej bezzałożeniowości i czystego oglądu. Wynika stąd, że to samo transcendentalne Ja wstrzymujące się od generalnej tezy musi ją jednak zarazem spełniać; musi równocześnie żyć w nastawieniu naturalnym i transcendentalnym, aczkolwiek nastawienia te są całkowicie przeciwstawne i jedno powstaje przez wyłączenie i porzucenie drugiego. To właśnie zjawisko Husserl opisuje jako szczególne wewnętrzne rozdwojenie transcendentalnego Ja. Pozostając jednym i tym samym Ja, rozszczepia się ono zarazem w ten sposób, że jedno Ja jest podmiotem naturalnego nastawienia, tj. anonimowym, nieświadomym siebie transcendentalnym Ja, żyjącym w naiwnym przeświadczeniu o istnieniu wewnątrz świata, natomiast drugie Ja jest świadomym transcendentalnym Ja, wyłączającym to naturalne przeświadczenie i obserwującym świadomościowe życie pierwszego Ja.

Takie ujęcie nie wydaje się być rzeczywistym, lecz jedynie werbalnym rozwiązaniem występującej tu trudności. Fenomenologia nie może zrezygnować z jedności transcendentalnego Ja, a zarazem nie do utrzymania jest pogląd, że jedno i to samo Ja może być równocześnie świadome i nieświadome siebie, spełniające tezy i nie spełniające ich, żyjące w naturalnym nastawieniu i nie żyjące w nim, absolutyzujące istnienie świata i przypisujące mu charakter czegoś względnego, konstytuowanego w przeżyciach absolutnej świadomości. Teza Husserla, że Ja jest jedno, choć podwojone, trudności nie rozwiązuje, a tylko ją stwierdza.

Stosunek krytyków do tego punktu rozważań Husserla jest zróżnicowany. Nieliczni akceptują to „rozwiązanie”, mówiąc po prostu, że choć logicznie wydaje się to niedorzeczne, jednak jest rzeczywiste⁴⁵. Inni twierdzą, że mamy tu do czy-

⁴³ Zob. Hua I, s. 73 i n.; Hua VII, s. 262 i n.; Hua VIII, s. 86 i n.

⁴⁴ Hua I, s. 73.

⁴⁵ Zob. J.M. Broekman, *Phänomenologie und Egologie. Faktisches und transzendentales Ego bei Edmund Husserl*, Den Haag 1963, s. 119.

nienia z wielością Ja, których nie da się ze sobą utożsamiać⁴⁶. Niektórzy widzą w koncepcji Husserla nierozwiązalną sprzeczność wynikającą z przyjmowania transcendentального czystego Ja i refleksji jako metody poznawania świadomości⁴⁷. Ingarden, powołując się na własny fenomenologiczny взгляд, stwierdza, że nie-trafne jest mówienie o wewnętrznym rozdzieleniu Ja i że należałoby tu raczej mówić o zdolności Ja do pełnienia dwu funkcji, mianowicie spełniania generalnej tezy oraz równoczesnego jakby dystansowania się od niej, niepełnego solidaryzowania się z nią⁴⁸. Takiego rozumienia nie można jednak przypisywać Husserlowi przede wszystkim ze względu na to, że takie ujęcie utrzymuje co prawda jedność Ja, ale kosztem pewnego zamazania i osłabienia akcentowanego przez Husserla radykalnego przeciwieństwa między nastawieniem naturalnym i transcendentálním.

Podstawą trudności ujawniającej się w koncepcji rozdzielenia transcendentálního Ja nie jest samo odróżnienie dwu przeciwstawnych nastawień, lecz konieczność równoczesnego zajmowania przez Ja obu tych postaw, co stanowi konsekwencję pojmowania refleksji jako spostrzeżenia. Gdyby refleksja miała charakter uobecnieniowy, a nie spostrzeżeniowy, nie dochodziłoby w tym punkcie do żadnej sprzeczności i nie zachodziłaby potrzeba tworzenia niemożliwej do utrzymania, sztucznej konstrukcji rozdławiania się Ja. Nie ma bowiem sprzeczności w takiej sytuacji, gdy w jednym odcinku czasu Ja pozostaje zatopione w świecie, pochłonięte przedmiotami, żyjące w naturalnym nastawieniu, a następnie dokonujące redukcji transcendentально-fenomenologicznej *resp.* zmiany nastawienia i spoglądając wstecz na swoje uprzednie naturalne życie świadomościowe dokonuje jego analizy i opisu. Sprzeczność rodzi się wtedy, gdy przyjmuje się równoczesność obu tych nastawień, tj. gdy przyjmuje się, że refleksja transcendentálna może mieć charakter spostrzeżeniowy. Wydaje się, że tylko rezygnacja z koncepcji refleksji jako spostrzeżenia stanowiłaby rzeczywiste, a nie pozorne rozwiązanie występujących w tym punkcie trudności.

4. Refleksja a świadomość bezpośrednia

Na ogół uważa się, że poznanie świadomości dokonuje się według Husserla wyłącznie w aktach refleksji. Oprócz świadomości refleksyjnej przyjmuje on także bezpośrednią, przedrefleksyjną świadomość przeżyć, jaką charakteryzują się wszystkie przeżycia łącznie z aktami refleksji zanim te zostaną poddane refleksji

⁴⁶ Zob. E. Fink, „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”, w: E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag 1966, s. 121 i n. (przedruk z: *Kant-Studien* (38) 1933); W. Szilasi, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserl*, Tübingen 1959, s. 59 i n.; J. Klein, „Denken” und „Sprechen”, Stuttgart 1983, s. 40.

⁴⁷ Zob. K. Wüstenberg, *op. cit.*, s. 170.

⁴⁸ Zob. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974, s. 160-163.

wyższego szczebla, ale świadomości tej nie przypisuje charakteru poznania i nie opiera na niej swej fenomenologicznej metody⁴⁹. Roman Ingarden w ogóle nie dostrzega u Husserla czegoś takiego jak świadomość bezpośrednia. Przeciwwstawiając się w tym punkcie Husserlowi, stwierdza, że wiedza o wielorakich sposobach zachowania się i życia Ja w aktach w małym stopniu pochodzi z refleksji i spostrzeżenia immanentnego, a przeważnie z prostego przeżywania (życia w akcie, *Durchleben*). Podmiot, spełniając swe przeżycia, doznając i działając, w samym tym spełnianiu bezpośrednio wie o sobie jako to wszystko spełniającym, doznającym, i o tym, co spełnia, czym żyje. Samo spełnianie aktów jest zarazem ich przeżywaniem, zawiera moment samowiedzy, bez konieczności spełniania nowych aktów skierowanych na te przeżycia. Nie potrzeba spełniać spostrzeżenia skierowanego na inne spostrzeżenie, aby wiedzieć o jego istnieniu, wystarczy samo jego przeżycie (*Durchleben*). W odróżnieniu od refleksji przeżywanie własnego aktualnego myślenia nie jest czymś drugim, lecz znaczy, że myślenie samo w sobie jest świadomością siebie. Koncepcja przeżywania (*Durchleben*) jako bezpośredniej świadomości rozwinięta przez Ingardena w rozprawce *Über die Gefahr einer «Petitio Principii» in der Erkenntnistheorie* jest wyraźnie konkurencyjna wobec Husserlowskiej koncepcji spostrzeżenia immanentnego jako ostatecznego źródła pewności⁵⁰. Ingarden wskazuje przy tym, że tę bezpośrednią świadomość, oznaczaną przez niego terminem „*Durchleben*”, mieli prawdopodobnie na myśli wcześniej F. Brentano pod pojęciem „wewnętrznej świadomości”, H. Bergson – w pojęciu intuicji, R. Descartes – w swym *ego cogito*⁵¹. Znamienne jest, że w tym kontekście w ogóle nie wspomina o Husserlu, u którego przecież pojęcie „wewnętrznej świadomości” także występuje.

Zdaniem Husserla, wszelkie przeżycia są świadome, są nie tylko świadomością czegoś, ale zawsze zarazem są obecne dla Ja, do którego należą, które w nich w różny sposób żyje⁵². Świadomość ujawnia się sobie samej nietematycznie i nieprzedmiotowo w przeżywaniu, w spełnianiu aktów, w samym czasowym rozwijaniu się. Przeżycia intencjonalne skierowane na transcendentne przedmioty są przeżywane, wewnętrznie uświadamiane jako tak a tak zachodzące skierowanie i uchwytowanie przedmiotów. Tak rozumianej bezpośredniej, nietematycznej

⁴⁹ Zob. J. Tischner, op. cit., s. 206, 215; K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag 1966, s. 94 i n.; K. Wüstenberg, op. cit., s. 87 i n., 166 i n.; U. Melle, op. cit., s. 24 i n.

⁵⁰ R. Ingarden, „Über die Gefahr einer «Petitio Principii» in der Erkenntnistheorie”, w: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. 4, 1921, przekład polski: „O niebezpieczeństwie «petitionis principii» w teorii poznania”, w: R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, Część pierwsza, Warszawa 1971, s. 357-380; por. także: R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974, s. 120-123, 235-236.

⁵¹ Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 2, Warszawa 1987 (wyd. 3 zmienione), s. 169.

⁵² Zob. *Idee I*, s. 83-84, 152, 225.

świadomości Husserl nie uważa jednak jeszcze za poznanie. Z poznaniem mamy do czynienia dopiero wtedy, gdy następuje wyodrębnienie, uchwycenie i ujęcie czegoś jako substratu określeń. Poznanie jest zawsze poznaniem jakiegoś przedmiotu, *clara et distincta perceptio*. Takie poznawcze skierowanie się świadomości ku przedmiotowi Husserl nazywa także aktem teoretycznym lub nastawieniem teoretycznym, w którym przedmiot nie tylko jest w jakiś sposób obecny, nie tylko istnieje dla Ja, lecz jest ono ku niemu zwrócone w szczególny dostrzegający, wyodrębniający, uchwytujący i uznający w bycie sposób⁵³. Dotyczy to tak samo świadomości jak rzeczy.

Refleksja jest rodzajem aktu teoretycznego, a więc poznaniem przeżycia we właściwym sensie: dzięki niej przeżycia zostają wyodrębnione ze strumienia przeżyć i stają się przedmiotami określających je orzeczników. Przeżywając swoje przeżycia Ja jest zajęte tym, czego one dotyczą, a nie samymi tymi przeżyciami. Aby wiedzieć, jakie są te przeżycia, jak są zbudowane, jak przebiegają itd., Ja musi spełnić inne przeżycia, nowe akty poznawcze skierowane na tamte w sposób tematycznie je uchwytujący, czyli akty refleksji. W wielu miejscach Husserl stwierdza, że wszelka wiedza o naszym życiu intencjonalnym pochodzi wyłącznie z refleksji⁵⁴.

Aczkolwiek wewnętrzna świadomość nie stanowi jeszcze poznania, to jest ona koniecznym warunkiem poznania świadomości. Refleksja z koniecznością „zakłada jakąś świadomość nie poddaną refleksji”⁵⁵.

Świadomość bezpośrednia jest w zasadzie utożsamiana przez Husserla z wewnętrzną świadomością czasu, w której wraz z fenomenologicznym czasem konstytuują się przeżycia, a w obrębie tej świadomości szczególną rolę koniecznego warunku refleksji odgrywa świadomość retencjonalna. Retencji zawdzięczamy to, że świadomość można uczynić obiektem poznania, ponieważ dzięki temu, że w każdej fazie przepływu świadomości zawiera się pośrednio cały szereg minionych retencji, konstytuują się zarówno same przeżycia refleksji jak i przeżycia będące obiektami refleksji jako trwające jednostki. Podstawą retencji jest z kolei praświadomość stanowiąca całkowitą jedność z każdorazową praimpresją. Gdyby jej nie było, nie byłoby też jej retencjonalnej modyfikacji, a zatem i przeżycia w ogóle. Ponieważ istnieją retencje i praświadomość, istnieje też możliwość refleksji (tj. spoglądania wstecz na konstytuowane przeżycie, na fazy konstytuujące) i nawet możliwość uświadamiania sobie w refleksji różnic między praświadomością i jej retencjonalną modyfikacją.

Czy refleksja nie zniekształca jednak w pewien sposób pierwotnie bezrefleksyjnie przepływającego przeżycia? Czy można utożsamiać świadomość jako obiekt refleksji z żywą nieuprzedmiotowioną świadomością prerefleksyjną? I skąd o tym wiadomo? Co stanowi uzasadnienie takiej lub innej odpowiedzi na te pyta-

⁵³ Zob. Idee II, s. 14.

⁵⁴ Por. Idee I, s. 150, 157; Hua VII, s. 260, 262-266.

⁵⁵ Idee II, s. 248.

nia? Husserl rozważa te problemy, ale nie daje w pełni jednoznacznych i zadowalających rozstrzygnięć. Jego rozwiązanie występujących tu trudności wydaje się zawierać wewnętrzne sprzeczności. Z jednej strony utrzymuje on, że przeżycie poddane refleksji zmienia się fenomenologicznie⁵⁶. Refleksja „wytwarza nowe fenomeny (...), które w pewien sposób stanowią przekształcenie starych”⁵⁷, np. treści wyrażeniowe i wyglądy istnieją w pierwotnym przeżyciu spostrzeżeniowym inaczej niż w analizującej je refleksji. W pierwotnym przeżyciu są zawarte jako momenty efektywne, są przeżywane, a nie spostrzegane, natomiast w przeżyciu refleksyjnym stają się przedmiotem intencjonalnym. Refleksja nadaje przeżyciu „nowy sposób istnienia”⁵⁸, polegający na tym, że zostaje ono odróżnione, wyodrębnione, uprzedmiotowione; to, co było przeżyciem, staje się przedmiotem innego przeżycia. Dlatego Husserl stwierdza: „Należy tedy rozróżniać: prefenomenalny byt przeżyć, ich byt przed zwróceniem się refleksji ku nim, oraz ich byt jako fenomen”⁵⁹. Z drugiej strony, refleksja nie zaburza, zdaniem Husserla, nie modyfikuje całego uchwytywanego przeżycia w taki sposób, żeby stawało się ono czymś całkowicie innym. Przeżycie nie poddane refleksji nie traci swej istoty ani niczego z zasobu moich momentów przy przejściu do refleksji⁶⁰.

Trudność pojawia się wtedy, gdy pytamy, skąd czerpiemy wiedzę o przeżyciach nie poddanych refleksji, czyli wiedzę niezbędną do porównywania i ustalania, co się zmienia, a co nie, przy przejściu od prefenomenalnego do fenomenalnego bytu przeżyć. Husserl nie daje tu jednolitego rozstrzygnięcia, ale jednak wyraźnie skłania się do stanowiska traktującego refleksję jako ostateczną podstawę wszelkich stwierdzeń o czystej świadomości, także w jej wymiarze czasowym i prefenomenalnym. Polemizując ze sceptycznymi wątpliwościami dotyczącymi samoobserwacji i możliwości poznania przeżyć, zdecydowanie odrzuca tezę, że refleksyjnie możemy uzyskać wiedzę wyłącznie o przeżyciach poddanych refleksji jako przedmiotach, a nie o przeżywanych jedynie przeżyciach nie poddanych refleksji⁶¹. Każdy sceptycyzm zawiera, jego zdaniem, niedorzeczność, zakładając *implicite* w swej argumentacji to, czemu przeczy w swych tezach. Jeżeli ktoś mówi: wątpię w znaczenie poznawcze refleksji, to stwierdza coś niedorzecznego, bowiem mówiąc o swoim wątpleniu, zakłada prawomocność refleksji, w której to wątplenie stwierdza⁶². Ta argumentacja Husserla jest słuszna tylko przy założeniu, że nie istnieje bezpośrednia nierefleksyjna wiedza o przeżyciach świadomych, lecz wyłącznie refleksyjna, czyli przy założeniu, że jeśli o przeżyciach nie wiemy z refleksji, to nie wiemy o nich zgoła nic. W innym miejscu Husserl stwierdza, iż

⁵⁶ Zob. np. Idee I, s. 205; Idee II, s. 101; Hua I, s. 72; ZBW, s. 484.

⁵⁷ Idee I, s. 205.

⁵⁸ ZBW, s. 484.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Zob. Idee I, s. 151 i n.; Hua I, s. 73.

⁶¹ Zob. Idee I, s. 152 i n.

⁶² Zob. tamże, s. 155.

niemożliwe jest refleksyjne uchwycenie jedynie praimpresji będącej początkową fazą przeżycia, ale nie dotyczy to już kolejnych praimpresjonalnych faz rozwijającego się nadal przeżycia: „Faza początkowa może stać się obiektem tylko po swym przeminieciu, w podany wyżej sposób, przez retencję i refleksję (*resp.* odtworzenie)”⁶³. Taka początkowa pradata może być uświadamiana wyłącznie w bezpośredniej świadomości wewnętrznej stanowiącej z nią całkowitą jedność, twierdzi Husserl, aby zaraz na następnej stronie powiedzieć jednak coś zgoła przeciwnego. Starając się uzasadnić, że taka praświadomość w swoistej formie „teraz” nie jest czymś jedynie założonym lub wywnioskowanym, lecz czymś rzeczywiście zachodzącym, Husserl odwołuje się znowu do refleksji: „[Świadomość] ta zresztą nie jest czymś wywiedzionym na podstawie jakichś racji, lecz w refleksji [skierowanej] na ukonstytuowane przeżywanie można ją zobaczyć jako fazę konstytuującą – dokładnie tak samo jak retencję”⁶⁴. W takim ujęciu zawarta jest wyraźna sprzeczność między uznaniem momentalnego charakteru „teraz” praimpresji, która natychmiast modyfikuje się retencjonalnie i w refleksji może być uchwycona jedynie w postaci odtworzonego lub uobecnionego „teraz”, a uznaniem, że refleksja, mimo swego opóźnienia wobec uchwytywanego przeżycia, może je uchwycić w jego absolutnie pierwotnej i źródłowej, niezmodyfikowanej fazie „teraz”. Widoczna tu sprzeczność jest konsekwencją przekonania Husserla, że jedynie refleksja może być ostatecznym uzasadnieniem twierdzeń fenomenologicznych, a to znaczy również uzasadnieniem przeświadczenia o istnieniu nierefleksyjnej wewnętrznej świadomości. W gruncie rzeczy nie uznaje on, że przeżycie intencjonalne zaznajamia samo z sobą w swym dokonywaniu się i nie wymaga innych uzasadnień, a nawet są one niemożliwe, ponieważ ostatecznie ta bezpośrednia, wewnętrzna świadomość jest ich warunkiem, tj. warunkiem refleksji. W zasadzie ma rację Wüstenberg, gdy pisze: „Jeżeli od samej intencjonalności wymaga się, że musi ona być przedmiotem nowej świadomości, aby w ogóle mogła być wykazana, popada się w aporie. Husserl nie widzi, że intencjonalność nie wymaga żadnej obiektywizacji, aby być ewidentnie bezpośrednio pewną dla siebie, ponieważ jest całkowicie świadomością”⁶⁵. Z taką oceną można się zgodzić z tym zastrzeżeniem, że sprawa ta u Husserla nie wygląda tak całkowicie i do końca jednoznacznie. Mamy u niego do czynienia raczej z silną tendencją do traktowania refleksji jako ostatecznej podstawy wiedzy o świadomości, ale znajdziemy też niejedno fragment tekstu sugerujący odmienne rozwiązanie. Do pewnej niejednoznaczności stanowiska Husserla w tej sprawie przyczynia się także fakt, że pojęcie świadomości wewnętrznej jest u niego wieloznaczne. W najszerszym sensie obejmuje ono także spostrzeżenie immanentne, a więc odmianę refleksji⁶⁶, natomiast w najwęższym oznacza moment zawarty wyłącznie w praimpresji, tak

⁶³ ZBW, s. 472.

⁶⁴ Tamże, s. 473.

⁶⁵ K. Wüstenberg, *op. cit.*, s. 170.

⁶⁶ Zob. ZBW, s. 447.

że w przypadku retencji mamy już do czynienia z retencjonalną modyfikacją świadomości wewnętrznej, która sama ma być znowu wewnętrznie uświadamiana⁶⁷. Niekiedy spotykamy takie opisy świadomości wewnętrznej, że nie wiadomo, czy chodzi o bezpośrednią świadomość zawartą w samym przeżywaniu, czy też o refleksyjne spostrzeżenie immanentne. Gdy na przykład Husserl charakteryzuje świadomość wewnętrzną w ten sposób, że przypisuje jej „skierowanie promienia uwagi”, „zauważające spostrzeżenie”, „ustalanie” i „uprzedmiotowianie przeżycia”, wydawałoby się, że chodzi o wewnętrzną świadomość w sensie spostrzeżenia immanentnego; tak jednak być nie może, ponieważ dalej Husserl przypisuje tej świadomości charakter konstytuujący, czego nie można by powiedzieć o spostrzeżeniu immanentnym, jako że przeżycia intencjonalne konstytuują się nie w refleksji, lecz w wewnętrznej świadomości czasu⁶⁸. W takich dwuznacznych ujęciach można widzieć przejaw pewnej obecnej u Husserla tendencji do zbliżenia refleksji i wewnętrznego przeżywania. Z jednej strony przypisuje on refleksji właściwości charakterystyczne dla wewnętrznego przeżywania, tj. dostęp do preferencjonalnego, nieprzedmiotowego przepływu świadomości; z drugiej zaś strony – wewnętrznemu przeżywaniu przypisuje cechy charakterystyczne dla refleksji, tj. jakieś kierowanie uwagi, spostrzeganie, zauważanie, uprzedmiotowianie. Nie wychodzi to na korzyść ani pojęciu refleksji, ani pojęciu wewnętrznego przeżywania, a tylko wprowadza zamieszanie pojęciowe i mimo wszystko pewne uprzedmiotowienie świadomości. W przypadku wewnętrznej świadomości czy wewnętrznego przeżywania niewłaściwe jest mówienie o widzeniu, spostrzeganiu, zauważaniu i uprzedmiotowianiu przeżycia. Nasze własne akty myślenia, widzenia, słyszenia przeżywamy w sposób całkowicie różny od tego, w jaki widzimy kamienie, domy czy ulice. Ich najbardziej źródłowe uświadomienie zachodzi w nich samych, przez sam fakt ich spełniania i niepotrzebny tu jest drugi strumień świadomości, w którym byłyby uświadamiane, nie ma tu żadnego obserwowania i obserwatora, żadnej zewnętrżności czy dystansu. Natomiast w refleksyjnym ujmowaniu świadomości zawiera się taki dystans, zewnętrżność i pewna różnica między przeżyciem refleksyjnym i przeżyciem poddawanym refleksji. Dlatego właśnie refleksja nie jest w stanie osiągnąć świadomości jako żywej terażniejszości w jej aktualnym płynięciu, stawaniu się. Jak pisze Held, ostatecznie w samej refleksji zawiera się zrozumienie, że usiłowanie Ja, aby samo siebie zobaczyć i uchwycić z całkowitą jasnością i bliskością, bez żadnego dystansu, w żywym funkcjonowaniu, nie daje się do końca zrealizować, ponieważ w samym tym zamierzeniu „zobaczenia”, „widzenia” złożony jest odstęp między widzącym i widzianym⁶⁹. W konsekwencji Husserl czuje się zmuszony uznać ostateczną, nieusuwalną anonimowość świadomości w jej żywej terażniejszości, jej niedostęp-

⁶⁷ Zob. tamże, s. 471.

⁶⁸ Zob. tamże, s. 469-470.

⁶⁹ Zob. K. Held, *Lebendige Gegenwart*, cyt. wyd., s. 120.

ność dla fenomenologicznego doświadczenia⁷⁰. W związku z tym pojawia się wątpliwość, czy takie ujęcie jest zgodne z fenomenologiczną postawą zabraniającą uznawania istnienia czegokolwiek, co nie daje się wykazać w odpowiednim fenomenologicznym doświadczeniu. I co ważniejsze, czy nie dochodzimy w ten sposób do paradoksalnej sytuacji, że to, co miało się cechować apodyktyczną oczywistością, absolutną niepowątpiewalnością, tj. *ego sum*, ma charakter rekonstrukcyjny, okazuje się czymś anonimowym, w ścisłym sensie świadomościowo niedostępnym i tylko zakładanym. Uniknąć takich konsekwencji można, jak się wydaje, tylko wówczas, gdy przyjmie się, że również nierefleksyjna, bezpośrednia świadomość jest źródłem wiedzy o świadomości. Wówczas, mimo że Ja jako podmiot całego świadomościowego życia jest zawsze czymś więcej niż Ja jako przedmiotowy biegun refleksji, można mieć apodyktyczną pewność jego istnienia na zasadzie prostej wewnętrznej samoświadomości.

Objaśnienia stosowanych w przypisach skrótów

Hua I – *Medytacje kartezjańskie*, z dodaniem Uwag krytycznych Romana Ingardena, przekład A. Wajs, wstęp A. Póltawski, Warszawa 1982. Numery stron odnoszą się do zaznaczonej na marginesach polskiego przekładu numeracji oryginału.

Hua VI – *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hrsg. M. Biemel, w: *Husserliana*, Bd. 6, Den Haag 1954.

Hua VII – *Erste Philosophie (1923/1924)*, erster Teil: *Kritische Ideengeschichte*, Hrsg. R. Boehm, w: *Husserliana*, Bd. 7, Den Haag 1956.

Hua VIII – *Erste Philosophie (1923/1924)*, zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Hrsg. R. Boehm, w: *Husserliana*, Bd. 8, Den Haag 1959.

Hua IX – *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Hrsg. W. Biemel, w: *Husserliana*, Bd. 9, Den Haag 1962.

Idee I – *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przekład D. Gierulanka, wstęp R. Ingarden, Warszawa 1967. Numery stron odnoszą się do zaznaczonej na marginesach polskiego przekładu numeracji oryginału.

Idee II – *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga druga, przekład i wstęp D. Gierulanka, Warszawa 1974. Numery stron odnoszą się do zaznaczonej na marginesach polskiego przekładu numeracji oryginału.

ZBW – *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przekład J. Sidorek, wstęp A. Póltawski, Warszawa 1989. Numery stron odnoszą się do zaznaczonej na marginesach polskiego przekładu numeracji oryginału.

⁷⁰ Por. G. Brand, *Welt, Ich und Zeit*, Den Haag 1955, s. 24, 62; K. Held, *Lebendige Gegenwart*, cyt. wyd., s. 118 i n.

Maria Reut

Hermeneutyka i uniwersalność rozumienia

W „Przedmowie” do *Prawdy i metody* H.-G. Gadamer stwierdza, że „nie ma tu w ogóle mowy o metodach humanistyki. Wychodzę – pisze – raczej od tego, że historyczna humanistyka w postaci, w jakiej wyłoniła się z romantyzmu niemieckiego i przesiąkła duchem nowoczesnej nauki, rozporządza humanistycznym dziedzictwem, które wyróżnia ją spośród wszelkich innych rodzajów nowoczesnego badania i zbliża do zupełnie odmiennych pozanaukowych doświadczeń, zwłaszcza do doświadczenia sztuki. (...) Nie wyklucza to wcale zastosowania metod nowoczesnego przyrodoznawstwa także do świata społecznego. Być może nawet naszą epokę silniej niż ogromny postęp nowoczesnego przyrodoznawstwa określa rosnąca racjonalizacja społeczeństwa i naukowa technika kierowania nim. Wszędzie daje o sobie znać metodyczny duch nauki. Dlatego nie było mi trudno dojść do zanegowania niezbędności (podkr. – M.R.) metodycznej pracy w obrębie tak zwanych nauk humanistycznych”¹. Podkreślając dystans wobec rozstrzygnięć i wobec samego sporu naturalistów z antynaturalistami o metodologiczne podstawy przyrodoznawstwa i humanistyki Gadamer stwierdza: „Nie ma różnicy metod, nie ma różnicy celów poznawczych”² i zaznacza, iż chodzi o to, by „odślonić i uświadomić coś, co ów metodologiczny spór zakrywa i zapoznaje, coś, co nowoczesną naukę nie tyle ogranicza, ile poprzedza i po części umożliwia”³.

Tak pojęty zamiar realizuje hermeneutyka, proponując koncepcję uniwersalności rozumienia, która ma być zarówno ukazaniem ograniczoności metodologicznego sporu o swoistość nauk humanistycznych oraz o sposób pojmowania rozumienia jako specyfiki humanistycznego badania, jak i ujawnieniem tego, co jest obecne nie tylko w humanistyce i nie tylko w nauce w ogóle. Ten właśnie problem – konieczność odniesienia się do metodologicznego aspektu dyskusji na temat istoty badania humanistycznego – chcę potraktować w artykule jako kontekst pytania o uniwersalność rozumienia. Dla realizacji tego celu konieczne będzie ukazanie zależności kwestii uniwersalności rozumienia od Heideggerowskiej radykalizacji problemu hermeneutycznego a następnie (przy analizie wcześniejszej „historii rozumienia”) odniesienie się do dwoistości zawartej w rozstrzygnięciu Diltheya. Koncepcja ta może być interpretowana jako uzasadnienie metodologicz-

¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, Kraków 1993, inter esse, s. 24.

² Tamże.

³ Tamże.

nej odmienności dwóch typów nauk, ale jednocześnie – jak podkreślam – pewne wątki tej filozofii stanowią punkt wyjścia dla ontologicznej perspektywy pytań o rozumienie. Przedstawiam następnie niektóre uwarunkowania trwałości metodologicznego nastawienia oraz rodzaj polemik, jakie – w związku z tym – organizują namysł nad filozoficznym „kontekstem” humanistyki. Problem konfrontacji prawdy, pewności i rozumienia doprowadza do pytań o *uniwersalność* Gadamerowskiej koncepcji uniwersalności rozumienia.

*

Nawiązując do Heideggera analityki jestestwa oraz do sformułowanej przez niego kwestii ogólności i pierwotności rozumienia, stawia Gadamer wyrażane po kantowsku – jak sam podkreśla – pytanie. Pytanie o to, jak jest możliwe rozumienie. Tak, jak pytanie Kanta o warunki poznania umożliwiające naukę nie miało być źródłem normatywności wobec nauki, tak i pytanie o możliwość rozumienia jest pierwotniejsze wobec metodyczności nauk badających rozumienie, ale jej nie wyznacza; dotyczy bowiem całości doświadczenia⁴.

Rozumienie ma charakter uniwersalny, podobnie jak u Heideggera nie jest to jeden ze sposobów zachowania podmiotu, lecz sposób bycia samego jestestwa. Jeszcze jeden aspekt Heideggerowskiej hermeneutyki decyduje o uznaniu uniwersalności rozumienia. (Gadamera nawiązanie do tego wątku dokładniej przedstawię w dalszej części rozważań). Píše Heidegger: „Nauki są sposobami bycia jestestwa, dzięki którym odnosi się ono także do bytu, którym samo być nie musi. Jestestwo charakteryzuje jednak z istoty bycie w jakimś świecie. Dlatego przysługujące jestestwu rozumienie bycia dotyczy w jednakowo pierwotny sposób rozumienia czegoś takiego jak „świat” i rozumienia bycia bytu, który staje się dostępny wewnątrz świata. Ontologie, które mają za temat byt o charakterze bycia odmiennym niż charakter jestestwa, funduje zatem i motywuje ontyczna struktura samego jestestwa, obejmująca sobą określoną postać przedontologicznego rozumienia bytu”⁵. (podkr. – M.R.). Rozumienie – pisze Heidegger – jest zawsze nastrojowe. Nastrój określa sposób spostrzegania tego, co spotykamy w świecie i sposób samorozumienia. Dodajmy, że nastrój „nie przybywa ani «z zewnątrz» ani «od wewnątrz», lecz powstaje z samego bycia-w-świecie jako pewna jego odmiana”⁶. Nie poznajemy więc bez uprzedzeń i bez zaangażowania. Rozumienie jako podstawowy *modus bycia* jestestwa jest pierwotne zarówno wobec wyjaśniania jak i wobec rozumienia pojmowanego jako jeden ze sposobów poznania, tak jak to jest przyjmowane przez nauki zajmujące się rozumieniem.

⁴ Por. H.-G. Gadamer, tamże, s. 25.

⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, 1994, PWN, s. 19.

⁶ Tamże, s. 194.

Heideggerowska radykalizacja problemu hermeneutycznego wyraża się w pojmowaniu rozumienia jako kategorii ontologicznej. *Dasein* jest bytem rozumiejącym. „Jestestwo to byt, który się w swym byciu do tego bycia rozumiejąco odnosi”⁷. Rozumienie jest pierwotne w stosunku do różnych metod, różnych sposobów poznawania i odnoszenia się do świata. Nauka jest wobec tego pewnym sposobem egzystencji, pewnym sposobem bycia-w-świecie. Za każdym razem więc próbując dotrzeć do metodologicznych podstaw nauki badamy pewne aspekty bycia *Dasein*⁸. „Naukom jako zachowaniom człowieka przysługuje pewien sposób bycia tego bytu (człowieka)”⁹. Badanie naukowe ponadto „nie jest ani jedynym, ani najbliższym temu bytowi możliwym sposobem jego bycia”¹⁰. Egzystencjalne rozumienie nauki jest jej rozumieniem historycznym, taką bowiem naturę ma *Dasein*.

Widzimy więc, że już u Heideggera rozumienie nie jest procedurą różnicującą dwa typy nauk – nauki o duchu i o przyrodzie, jak to chciał widzieć Dilthey (a co upraszcza jeszcze pewien, analizowany dalej, rodzaj interpretacji jego filozofii). Podkreślamy też, że Heideggerowskie rozstrzygnięcie ma uzasadnienie w – określającym sposób traktowania nauki i jej możliwości rozumienia – pojmowaniu pierwotności podstawowego *modusu bycia*.

Analizując interesujący nas wątek historii dyskusji nad problemem rozumienia, przyjrzyjmy się teraz propozycji Diltheya zwracając uwagę na to, w jaki sposób dążenie do uzasadnienia autonomii nauk humanistycznych uwikłane jest w polemikę z „przedmiotowo-metodycznym” nastawieniem. Dilthey próbował – z jednej strony – przeciwstawić się pozytywistycznemu naturalizmowi traktującemu metodologię przyrodznawstwa (czy raczej – co warto sprecyzować – pewną jej filozoficzną interpretację) jako wzorcowy sposób uprawiania nauki. Z drugiej zaś, kwestionował – w związku z uznaniem (nie prowadzącego jednak do sceptycyzmu) relatywizmu historycznego, historyczności bytu jednostkowego – wartość ogólnych praw postępu oraz filozofii dziejów pojmowanej jako dążenie do odkrycia i opisu ogólnego, ponadpokowego sensu historii. Podstawą wyróżnienia dwóch typów nauk nie jest u Diltheya różnica przedmiotów, lecz różnica w sposobach ludzkiego doświadczenia. Różnica pomiędzy tymi dwoma typami nauk polega na tym, że „w przyrodzie zewnętrznej zjawiska zostają ujęte w związek przy pomocy układu abstrakcyjnych pojęć. Natomiast w świecie duchowym związek jest przeżywany i rozumiany. Związek w pierwszym przypadku jest abstrakcyjny; związki duchowe i historyczne są żywe i nasycone życiem”¹¹. Autorefleksja

⁷ Tamże, s. 74.

⁸ Patrz na ten temat: K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka kultury*, PiW 1991.

⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 17.

¹⁰ Tamże.

¹¹ W. Dilthey, „Właściwości nauk humanistycznych” (Fragment *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, cz.II, § 5, tłum. Z. Kuderowicz w: *Dilthey*, Warszawa 1967, WP, s. 168.

podmiotu, jako istota humanistycznego badania, umożliwia dostrzeżenie i zinterpretowanie cech rzeczywistości jako pochodnych ludzkiej aktywności życiowej. Przyrodoznawstwo natomiast zajmuje się badaniem przyrodniczego aspektu warunkowań środowiska i człowieka¹². Te dwa sposoby badania, jakkolwiek powiązane, są jednak pod ważnymi względami różne. Dilthey ujmuje to jak wiadomo, w postaci tezy: „przyrodę wyjaśniamy (*erklären*), życie psychiczne rozumiemy (*verstehen*)”¹³. Różnica pomiędzy naukami przyrodniczymi i „naukami o duchu” (*Geisteswissenschaften*, humanistycznymi, historycznymi) jest wyznaczana przez różnicę metodologiczną pomiędzy wyjaśnianiem i rozumieniem. Tak oto krytyczny wobec neokantyzmu Dilthey, obok pytania Kanta o warunki możliwości przyrodoznawstwa, podejmuje problem możliwości naukowego opisu doświadczenia historycznego¹⁴.

Nie rozważam w tym miejscu kwestii, na ile Diltheyowska wersja uprawomocnienia autonomii humanistyki poprzez oparcie hermeneutyki na „życiu” umożliwia wyzwolenie się od naturalistyczno-pozytywistycznego wzorca naukowości, choć jako taki akt filozofia Diltheya jest zazwyczaj interpretowana. Chcę jedynie podkreślić *metodologiczny* aspekt rozstrzygnięcia Diltheya a także zwrócić uwagę na element, który – od tej pory w różny sposób i w różnych wersjach – będzie występował w refleksji filozoficznej próbującej zdystansować się wobec postulatu metodologicznej jedności nauk uzasadnionego zazwyczaj wybranymi wątkami pozytywistycznego myślenia o nauce i poznaniu. Nie chodzi już tylko o to, jakimi są elementy świata zewnętrznego, które stają się *przedmiotem poznania*, które stanowią przedmiot badania tak czy inaczej charakteryzowanych nauk. Pojawia się zagadnienie – tu występujące w kontekście pytania o autonomię nauk humanistycznych – jakim jest podmiot, jako poznający i działający. Nie chodzi przy tym o jego rozpoznanie psychologiczne. Analizując problem interpretacji estetycznej podkreśla Dilthey, iż treścią istotną nie są ani procesy psychiczne twórcy czy odbiorcy, ani wrażenia, lecz „obiekty, jakie tworzy poznanie (podkr. – M.R.), aby te wrażenia uczynić materiałem dla swych konstrukcji”¹⁵. W obydwu rodzajach nauk – zaznacza – „przedmiot tworzony jest zgodnie z prawem samych faktów. W tym zgodne są obydwie grupy nauk. Ich różnica leży w tendencji, z jaką tworzony jest (podkr. – M.R.) ich przedmiot, w postępowaniu, które owe grupy konstruuje. Tam w rozumieniu powstaje obiekt duchowy, tu w poznaniu przedmiot fizyczny”¹⁶. Istotę bycia owym obiektem charakteryzuje filozof jako

¹² Por. na ten temat: Z. Kuderowicz, *Dilthey*.

¹³ *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, G.B. Teubner, Stuttgart, Vanderhoeck und Ruprecht, Gottingen, t. V, s. 144.

¹⁴ Patrz na ten temat: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 216-237.

¹⁵ W. Dilthey, „Określenie «nauk o duchu»” (Fragment pracy *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, cz.I) w: Z. Kuderowicz *Dilthey*, s. 162.

¹⁶ Tamże.

dostępność „w postępowaniu opartym na powiązaniu życia, ekspresji i rozumienia”¹⁷. Powiązanie to jest podstawą samorozumienia, wyznacza drogę („okrezną”) zdobywania wiedzy o sobie samym¹⁸.

Widzimy więc wyraźnie istotę i motyw odróżnienia nauk humanistycznych od przyrodoznawstwa. Ich przedmiot jest w specyficzny sposób „kształtowany” w procesie poznania, a możliwe to jest dzięki pewnej „postawie duchowej”. Nie chodzi tu jednak o jakieś opracowywanie gotowego obiektu, jest on „tworzony”, może zaistnieć dzięki rozumieniu. Podkreślamy, iż nie jest tak, że rozumienie napotyka pewien typ przedmiotów, do których się „stosuje”. Ono kreuje swój przedmiot, czyli całą sytuację, w której możliwe jest takie badanie. Próby upodobniania do siebie dwóch rodzajów nauk, jako realizacja pozytywistycznego postulatu jedności metodologicznej nauki, przekreślają możliwość wykroczenia poza ład abstrakcyjnych pojęć i dotarcia do takiego pojmowania ładu, gdzie „ową niezmiernie rozległą rzeczywistość ludzką [nauki humanistyczne – przyp. M.R.] zwracają życiu ducha, z którego się ona wywodzi”¹⁹. Odróżnienie natomiast nie oznacza oddzielenia, niezależności, Dilthey mówi wręcz, że „przyroda jest podłożem nauk o duchu”²⁰.

Widoczna jest też antypsychologiczna (jeśli byśmy tradycyjnie rozumieli psychologię) tendencja w opisywaniu przedmiotu nauk humanistycznych. Pojęcie rozumienia nie odsyła do analizy introspekcyjnej. Jest to próba odejścia od subiektywizmu doświadczenia a jednocześnie – w zamyśle – zagwarantowanie całościowości i pewności wiedzy. To ta właśnie wiedza jest bezpośrednia, nie wiedza nauk przyrodniczych, która jest zniekształcana przez schematy pojęciowe. Zauważmy, że stwierdzenie to prowadzi do przeświadczenia o pewnej – można powiedzieć – wyższości tej wiedzy, co ma być osiąganym, tym razem, nie przez metodyczną sprawdzalność i techniczną rozporządzalność, ale właśnie przez takie cechy wiedzy jak bezpośredniość i związana z nią pewność. W ten sposób zachowany zostaje w tej filozofii pewien element pozytywistycznego nastawienia, mianowicie dążenie do badania „bezpośrednich danych” i poszukiwanie pewności²¹ (choć – jak widać – inaczej rozumianej i uzasadnianej).

Dostrzeżmy więc złożony charakter powyższego pytania o podmiot. Stwierdzenie Diltheya, iż podstawą wyróżnienia dwóch typów nauk nie jest różnica przedmiotów, lecz różnica w sposobach ludzkiego doświadczenia, a jednocześnie opis tego doświadczenia jako tworzącego przedmiot, jednak tworzącego zgodnie z prawem samych faktów – jest rodzajem odniesienia się do opozycji przedmiot-podmiot. Samorozumienie, co następnie rozwinie Gadamer, nie oznacza koncen-

¹⁷ Tamże, s. 164.

¹⁸ Por. tamże, s. 163.

¹⁹ W. Dilthey, „Właściwości nauk humanistycznych”, w: tamże.

²⁰ Tamże, s. 167.

²¹ Patrz na ten temat: J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971, PWN; szczeg. rozdz. VIII.

tracji na podmiotowości (jako na niezależnym indywiduum). Oto – odchodząc od samoświadomego podmiotu jako ugruntowania pewności – musimy jednakże, zaznaczył Gadamer, powrócić do pytania o podmiot; nie po to, by w nim samym poszukiwać podstawy pewności, ale by dostrzec nieredukowalność jego zakotwiczenia, jego przesądów, pojmowanych jako warunek rozumienia. Tymczasem Dilthey podkreśla wprawdzie nie-zewnętrzny charakter podmiotu wobec przedmiotu, pojmując „życie” jako zobiektywizowane (oraz rozumiane) wytwory ducha i odchodzi od teorii wczuwania się. Jednocześnie jednak zakłada możliwość odtworzenia pierwotnej struktury obiektu interpretowanego (w przeżywaniu naśladowczym), a także możliwość zagwarantowania wiedzy atrybutów pewności i trwałości. To „pośrednio” zdobywane samorozumienie dysponuje wiedzą pewnością (bo „podmiotową” właśnie) niż wiedza nauk o przyrodzie.

Konfrontując fakt zdominowania teorii poznania przez metodologię przyrodoznawstwa z wynikami własnych analiz nauk humanistycznych (a także badań niemieckiej szkoły historycznej), podkreśla Dilthey potrzebę otwarcia pytań filozoficznych na ten obszar badań i przewiduje zasadnicze przeformułowania w ramach ogólnej teorii poznania. Diltheyowska koncepcja uzasadniająca odmienną badania humanistycznego zachowuje jednak przeświadczenie o trafności pozytywistycznej rekonstrukcji przyrodoznawstwa. Nauki humanistyczne są czymś *odmiennym*, ale opisowym wobec nieakceptowanego wzorca. Różnorodnie charakteryzowana przez interpretatorów tej filozofii irracjonalność doświadczenia wewnętrznego, będącego składnikiem rozumienia, jest próbą zawieszenia zewnętrznej wobec przeżywania pojęciowości oraz przewyciężenia – jak się zakłada – abstrakcyjności i, schematycznie rozdzielającej, nienaturalności badania przyrodoznawczego. Ale takie pojmowanie pojęciowości (i naukowości) o tyle jest uzasadnione, o ile utożsamia się „zewnętrzną pojęciowość” z takim jej funkcjonowaniem, jakie odnajduje się w pozytywistycznie zinterpretowanym przyrodoznawstwie. Wówczas przeżywanie w ujęciu pozapojęciowym i całościowym traktowane jest jako alternatywa dla nienaturalności badania humanistycznego, które by się wzorowało na przyrodoznawstwie. U źródeł jednak tak rozumianej alternatywności znajduje się przekonanie, że nauki przyrodnicze rzeczywiście tak właśnie traktują swój przedmiot, jak to przedstawia pozytywistyczna filozofia nauki i – co więcej – że dla nich taki właśnie sposób postępowania jest, w pewnym przynajmniej zakresie, „naturalny”.

W tej sytuacji z tego, co uważane było za istotę (przyrodoznawczej) naukowości staje się niejako naturalną konsekwencją próby odmiennego ukonstytuowania tożsamości humanistyki. Niezależnie od tego, czy zgodzimy się na formułowanie w porze naturalistów z antynaturalistami rozpoznanie owej istoty (i na radykalną lub umiarkowaną wersję naturalizmu, którąś z odmian antynaturalizmu, czy też zdystansujemy się do metodologicznego aspektu tej dyskusji) to musimy dostrzec, iż ów problem konfrontacji, czy czasem nawet konfliktowości hu-

*manistyczności z naukowością*²² będzie powracał zarówno w koncepcjach próbujących określić status *metodologiczny* humanistyki oraz sposób rozumienia badanych przez nią „przedmiotów”, jak i w ramach ogólnie rozumianej orientacji hermeneutycznej.

Nie chodzi mi przy tym tylko o to, że różnorako uzasadnianej *humanistyczności* jako antynaturalistycznej opozycji wobec poglądu o potrzebie jednolitej metody naukowej, czy też niektórym wątkom inspirowanej filozofią hermeneutyczną humanistyki odmawia się czasem prawa do naukowości, która to kwalifikacja bywa formułowana w ramach różnych, również „złagodzonych”, wersji naturalistyczno-scjentyistycznego nastawienia. Ważnym tego przykładem może być pewien wątek dyskusji wokół współczesnych odmian humanistycznej psychologii, kiedy to podnosząc kwestię intersubiektywnej komunikowalności i sprawdzalności twierdzeń, na zasadzie oczywistości promuje się pewną określoną metodę badania, sprowadzając tym samym istotny problem filozoficzny nie tylko do rozstrzygnięć metodologicznych, ale wręcz redukując te ostatnie do kwestii technicznych – proceduralnych²³.

Chodzi mi jednak o problem ogólniejszy, na razie analizowany w związku z różnorako wyrażanymi tendencjami pojmowania naukowości jako kategorii umożliwiającej jednoznaczny kwalifikację wartości twierdzeń humanistów. Mam na myśli sposób rozumienia pewnego aspektu relacji pomiędzy nauką a filozofią, który to sposób decyduje o tym, jaki status wyznaczamy owej *humanistyczności* oraz jak pojmujemy wielowątkowy spór na temat tego statusu. Najpierw zanalizuję wybrane wątki owej tendencji „kwalifikującej”, by następnie móc postawić pytanie o rodzaj samookreślenia orientacji dystansującej się wobec takiego rygoryzmu, wobec wspomnianego problemu konfrontacji, wobec dominacji specyficznie pojętej *naukowości*.

Zacznijmy od przykładu stwierdzenia, które w skrótovej formie wyraża pewien istotny element analizowanego nastawienia: „Nauka jest dla filozofii głosem zdrowego rozsądku, stawiającym koncepcje «miłośników mądrości» przed beznamiętnym trybunałem empirii”²⁴. Otóż związki między tymi dwoma dziedzinami są oczywiście różnorodne, zarówno współczesna filozofia problematyzująca naukową racjonalność jak i autokratyczna świadomość badawcza nauki wskazują i analizują przykłady „pozytywnego” i „negatywnego” ich wzajemnego oddziaływania. Nie rozwijam już tej kwestii, że w zacytowanej wypowiedzi cudzysłów przy „miłośnikach mądrości” nadaje tej kategorii cokolwiek dwuznaczną wymowę. Sprawą zasadniczą jest jednakże to, że „obrona” przed filozofią, która chcia-

²² Por. M. Reut, „Nauki humanistyczne a *humanistyczna* wiedza o człowieku”, w: Człowiek, kultura, edukacja, t.II (w druku).

²³ Por. tamże.

²⁴ Znak 1995 nr 6, (non)sensy filozofii, Wprowadzenie „Od Redakcji”. (Numer ten poświęcony jest niezwykle ważnemu i ciekawie potraktowanemu problemowi przypadków negatywnego wpływu filozofii na rozwój nauki).

łaby narzucać np. kanony naukowości (czy też w ogóle sposób pojmowania świata, często wraz ze sposobem jego urządzania) jest pozorna, jeśli ma polegać na uznaniu (bywa, że w tej sytuacji bezkrytycznym, choć nie dotyczy to powyższego układu) jakiejś innej formy wiedzy, tym razem nauki, jako „trybunału”.

Rzecz nawet nie w tym, że ów trybunał wcale nie jest „beznamiętny”, a rozsądek nie zawsze „zdrowy”, bo gdybyśmy tylko to uznali za przeszkodę, to znaczyłoby, że poszukujemy jakiejś nauki idealnej, wzorcowej, mogącej występować w roli modelu racjonalności. Problem polega raczej na tym, że cytowane zdanie, choć przedstawione, oczywiście, w pewnej skrótowej i metaforycznej formie, pozwala przypuszczać o przyjmowaniu pewnego założenia (nie traktowanego jednakże jako założenie) właśnie natury filozoficznej, dotyczącego nauki. Takiego mianowicie, że nauka dysponuje rodzajem racjonalności, który jest bezzałożeniowy, a ponadto, że umożliwia ona dzięki temu rozstrzygnięcie kwestii poza nauką. Ów „trybunał empirii” miałby decydować zarówno o wartości dokonań w ramach nauki jak i sensowności koncepcji filozoficznych.

Akcentując krytycyzm wobec takiego poglądu, nie zamierzam nie doceniać pewnej wykładni tezy o empirycznej weryfikacji, która każe dostrzegać np. dwójaki sens neopozytywistycznego rygoryzmu metodologicznego. Powiedzmy więc, że z jednej strony rygoryzm ten może zmierzać do takich działań, które będą realizowały założenie o poznawczej samowystarczalności nauki i – w radykalnej wersji – zmierzały do eliminowania przekonań, które nie mogą przejść testu naukowości. Z drugiej jednak – może stanowić obronę przed irracjonalizmem. Charakterystyka zasad uznawania twierdzeń za naukowe, proponowanie pewnej dyscypliny intelektualnej, zapobieganie dowolnościom interpretacyjnym, zwrócenie się ku sprawdzalnym faktom, propozycja pewnej samowiedzy uczonego – są to cechy koncepcji neopozytywistycznej, które pozwalają ją nazwać „scjentyistyczną obroną cywilizacji wobec kryzysu”²⁵. Cechy te umożliwiają odróżnienie twierdzeń teoretycznych od takich twierdzeń ideologicznych, które – by uchodzić za obiektywne i niepodważalne – przedstawiane są w naukowej stylizacji.

Tak pojmowany rygoryzm podważa możliwość uprawomocnienia ideologii przez naukę; pozytywistyczna interpretacja twierdzeń *metafizycznych* jako wyłącznie osobistej ekspresji odbierała im ważność powszechnego obowiązywania. Uzasadniany w ten sposób pluralizm owych „osobistych ekspresji” jest jednakże wynikiem pewnego rodzaju bezradności; wybierać przecież musimy, a zasada, według której wybierać powinniśmy, jeśli byśmy chcieli postępować racjonalnie, okazuje się jakby nie pasująca do analizowanego obszaru wyborów. Skrajnie interpretując ten problem można by powiedzieć, że pozytywista ma podstawy umożliwiające mu wyrażenie sprzeciwu na bezprawne skłanianie go do uznania jakichś nieuzasadnionych przekonań, bo może je uznać za pozbawione naukowego uprawomocnienia. Jednocześnie jednak nie ma on „metody” pozwalającej znaleźć racje uzasadniające wybór i sensowność obrony któregoś z równouprawnionych

²⁵ Patrz: L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, Warszawa 1966, PWN.

stanowisk (gdyż są one tylko „lirycznymi ekspresjami”). Nie chcę przez to powiedzieć, że – krytykując takie stanowisko – wspomnianych wyżej racji powinny domagać się od tak (jak pojmują to pozytywiści), czy inaczej rozumianej nauki. Chodzi jednak o to, że w koncepcji tej tylko nauka jest władna sensownych (i poddających się krytyce) racji dostarczać. Problem taki – dlaczego w ogóle ludzie stawiają pytania nierozstrzygalne naukowo – musi być w związku z tym bagatelizowany, redukowany do stwierdzenia, że ludzie popełniają po prostu błędy²⁶.

Warto dodatkowo zwrócić uwagę na warunkowość utrzymania takiej (scjentyistycznymi założeniami uprawomocnianej) postawy, która wyraża się w krytycyzmie, dyscyplinie intelektualnej, opieraniu się na faktach itd. Otóż możliwość utrzymania pozytywistycznego kodeksu (dodajmy: niezależnie od tego, jak byśmy oceniali jego rolę w rozwoju nauki a także – ogólnie mówiąc – jego pozanaukowe znaczenie) zależy od tego, czy nie będzie on podatny na pragmatyczną interpretację prawdy i pozwoli uprawomocnić metafizykę już nie na obszarze *prawdy ale pożytku*²⁷.

Sytuacja ta (i historia pozytywizmu w ogóle) dokumentuje istotny dylemat dotyczący różnych prób „konsekwentnego” metodycznego uprawomocnienia wiedzy (co – jak dalej analizuję – jest fragmentem kłopotów z „konsekwentnym” racjonalizmem), prób, które są jednocześnie określonym rodzajem odniesienia się do relacji: filozofia a wzorzec naukowości. Konsekwencja ta może się łączyć bądź ze swoistym ekspansjonizmem metody naukowej i z zamiarem zasadniczego przeorientowania świadomości w celu jej „uracjonalnienia”, bądź z redukcjonizmem; eksponowaniem tezy o bezsensowności metafizyki, zastąpieniem epistemologii teorią nauki. Tendencje te nie są przeciwstawne, wyrażają raczej dwa aspekty owej „konwencji”, z których raz jeden, raz drugi wydaje się bardziej widoczny.

W tym kontekście szczególnym paradoksem jest to, że lansowana przez pozytywizm teza o wzorcowości metody sama nie spełnia warunków stawianych twierdzeniom pretendującym do naukowości. Ten – powtarzany wielokrotnie i różnorodnie rozbudowany – element krytyki założeń orientacji pozytywistycznej może być traktowany nie tylko jako argument za tezą o ograniczoności pozytywistycznego racjonalizmu czy o „nieracjonalnej” składowej racjonalizmu w ogóle i potwierdzać nieuniknioną (choć nie zawsze jawną) obecność *metafizyki*, także w koncepcjach próbujących wyeliminować ten *nieracjonalny* wątek. Chodzi również o to – jak podkreśla L. Kołakowski charakteryzując hasło racjonalnego myślenia (w ujęciu przedstawicieli tzw. logicznego empiryzmu czy też empiryzmu naukowego) – że używane przez nich kwalifikacje niesensowności, niesprawdzal-

²⁶ Problem ten analizuję dokładniej w: *Scjentyzm i kryzys scjentyzmu*, Wrocław 1992.

²⁷ Zwraca na to uwagę L. Kołakowski w: *Filozofia pozytywistyczna*, Warszawa 1966, PWN, s. 228.

ności empirycznej, niezrozumiałości wcale nie mają jednoznacznie ustalonego sensu²⁸.

Nie byłoby to zasadniczym problemem, gdyby nie fakt, że jako jednoznaczne, oczywiste i bezzakołoniowe są niejednokrotnie traktowane. Pozytywista bowiem ma „ukryte kryterium zrozumiałości, którym się posługuje nie formułując go wyraźnie: polega ono na tym po prostu, że przyjmuje on za rzeczywistość ostateczną świat codziennego życia i konfrontuje z tą rzeczywistością poglądy na świat i doktryny metafizyczne. Wśród przedmiotów życia codziennego nie znajduje on jednak czegoś takiego jak «byt»; nasuwa mu to nieodparte przekonanie, że w słowie tym kryje się mistyfikacja i że jako niezrozumiałe ma ono być wyrugowane z języka ludzi przyzwoitych”²⁹. Wśród przedmiotów życia codziennego nie można spotkać desygnatów wielu nazw używanych przez przedstawicieli nauk przyrodniczych (choćby służąca często za przykład nazwa „neutron”, ale – jak zaznacza dalej Kołakowski – pozytywista odpowie, że nie ma tu analogii do poprzedniej sytuacji, gdyż neutrony są obiektami, których istnienie zakłada pewna nauka eksperymentalna, a żadna nauka eksperymentalna nie robi tego w stosunku do pojęcia bytu³⁰.

Mamy więc oto sytuację błędnego koła: nauki eksperymentalne dlatego m.in. uznane zostały za wzorzec racjonalności, że nie posługują się niezrozumiałymi pojęciami, a jednocześnie – pojęcie nie może być niezrozumiałe, skoro jest używane przez te nauki, bo zakładają one istnienie obiektów przez nie oznaczanych. Możliwość przekładalności na terminy nauk eksperymentalnych (lub dedukcyjnych) staje się kryterium zrozumiałości. Tak pojmowana pozytywistyczna wersja naturalizmu miałaby też rozstrzygać o sensowności (bo „zrozumiałości”) twierdzeń humanistów. Był to jednak pewien postulat adresowany nie tylko do nauk humanistycznych. Naturalizm posługuje się też normatywną koncepcją przyrodoznawstwa, nie jest ona bezzakołoniowa, a za taką chce uchodzić, odsuwając problem dyskusji nad filozoficznymi założeniami określającymi rekonstrukcję i interpretację praktyki badawczej nauki wzorcowej.

Tak więc trudność ujednoznacznienia i przejęcia przez humanistykę proponowanego wzorca naukowości (jako warunek uracjonalnienia badania humanistycznego) nie wynika tylko z tego, że samo pojęcie nauk przyrodniczych nie zawsze jest w tym kontekście jednoznaczne i nie zmienia tego powoływanie się na naukę konkretną, np. fizykę. Problem bowiem w tym – co było eksponowane nie tyle przez argumentację antynaturalistyczną, ile raczej w obszarze refleksji filozoficznej wykazującej założeniowy charakter wzorca – że same nauki przyrodnicze okazują się nie bardzo do niego pasującymi. Jest on uproszczoną interpretacją ich praktyki badawczej i trudno byłoby zrozumieć dokonania tych nauk, gdybyśmy

²⁸ L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, Niezależna Oficyna Wydawnicza Warszawa 1989, tom 2, s. 120.

²⁹ L. Kołakowski, tamże, s. 121-122.

³⁰ Tamże, s. 122.

zgodzili się, że postępują one tak, jak to jest przedstawiane w ramach naturalistycznego modelu³¹. Można więc powiedzieć, że postulat wzorowania się nauk humanistycznych na przyrodniczych (wzorowania się na ich metodzie, która to teza konstytuuje tzw. metodologiczny naturalizm) jest nierealizowalny, jeśli humanista uznaje twierdzenie, że to nie tyle odrębność przedmiotu jest podstawą wyróżnienia odmiennych nauk, ile właśnie decyduje o tym specyfika samego badania (co podkreślał Dilthey). Naturalistyczne „unaukowanie” byłoby w tej sytuacji zredukowaniem czy pominięciem tego, co – przy takim rozumieniu *humanistyczności* – określa istotę tych nauk.

W ramach argumentacji antynaturalistycznej opisano cały szereg *osobliwości* „przedmiotu” i badania humanistycznego, które nie pozwalają zastosować zunifikowanej metody. Opozycyjność taka wiązała się z postawą defensywną nie tylko w tym sensie, że koncentrowano się na owych *osobliwościach*, które są takimi o tyle, o ile uznamy naturalność wzorca, wobec którego się dystansujemy³². Defensywność ta utrudniała krytyczną refleksję nad wzorcem rozumianą jako analiza jego założeniowości, ale – co równie istotne – utrudniała dostrzeżenie tego składnika naturalistycznej postawy, który charakteryzowaliśmy wcześniej jako formę obrony przed irracjonalizmem. Tak więc udziałem filozoficznej refleksji nad humanistyką stał się – z jednej strony – problem zdystansowania się wobec postulatów unifikacji metodologicznej, a – z drugiej – opracowanie pojęcia racjonalności i zrozumiałości wypowiedzi według innych zasad, niż proponowała to naturalistyczna „terapia”. Ani bowiem pozytywistyczny rygorizm metodologiczny nie wydawał się – w ramach tego myślenia – sposobem uzyskiwania wartościowej wiedzy, ani przekładalność wypowiedzi na język „zdrowego rozsądku” – możliwością ich ujednoznacznienia i uczynienia zrozumiałymi na zasadzie oczywistości.

A przecież to właśnie o dyscypliny humanistyczne chodzi przede wszystkim w filozoficznej dyskusji o naturalistycznej metodologii, bowiem fizycy – jak się czasem podkreśla³³, a co wcale nie jest jednoznaczne – ze „rozumiałością” własnych terminów radzą sobie bez pomocy filozofów. To bowiem, że fizycy obywają się bez pomocy filozofów może być wynikiem wielu okoliczności, niekoniecznie zbędności w tej materii filozofii, ale np. ich własnego samoograniczenia, czy uznania przyjmowanych kryteriów zrozumiałości za oczywiste. Nie chodzi o to, by kryteria te projektowali fizykom filozofowie. Jednak „radzenie sobie bez filozofów” w naturalistycznej interpretacji nauki jest próbą ominięcia problemu założeniowości wzorca naukowości, założeniowości rozumienia. Bez filozofów – czyli (rzekomo) bez założeń, czyli obiektywnie, czyli pewnie.

³¹ Por. na ten temat: E. Mokrzycki, „Metodologiczny dogmat naturalizmu”, *Studia Filozoficzne* 1975, nr 7.

³² Na ten aspekt postawy antynaturalistycznej zwraca uwagę E. Mokrzycki, „Metodologiczny dogmat...”

³³ Tamże, s. 122.

Sytuacja ta może być interpretowana niekoniecznie jako obraz nieuchronnej „niesamodzielnosci” humanistyki (czy obraz niesamodzielnosci tej dziedziny na etapie przed przeprowadzeniem reformy jej metodologii – jak by to ujął naturalista), lecz jako wyraz filozoficznego charakteru pytań humanistycznych. A także – różnorodności artykułowanej świadomości tego faktu w filozoficznej samowiedzy humanistyki. Stwierdzenie takie nie wyklucza możliwości korzystania w naukach humanistycznych z różnych metod, również takich, które są analogiczne do metod nauk przyrodniczych. Oznacza jednak nieredukowalność problemów podejmowanych w humanistyce do takich tylko, które przy pomocy tych metod dadzą się zbadać. A także nieredukowalność problemu rozumienia do zrozumialości wypowiedzi. Co więcej – i taka perspektywa wyznaczy już następny etap pytania o rozumienie – nieredukowalność tego pytania do problemu metodologicznego.

Nie rozważam w tym miejscu kwestii, na ile *metoda* określa przedmiot przyrodoznawstwa. To, oczywiście odpowiednio sprecyzowane, pytanie jest ważne zarówno dla tzw. ogólnej metodologii nauk jak i dla filozoficznej samoświadomości poszczególnych dyscyplin. Jednakże w obszarze omawianych tu – wywodzących się z orientacji antynaturalistycznej – pytań zachowane zostaje przeswiadczenie o adekwatności pozytywistycznego opisu przyrodoznawstwa, przeswiadczenie eksponujące rolę metodyczności w badaniu przyrodoznawcy, gdyż ten właśnie aspekt jest punktem wyjścia do budowania koncepcji podkreślających odmiennosc humanistycznych praktyk badawczych. Dlatego koncentruję się nie na problemach metodologicznych czy naukoznawczych, których badania zmierzaloby do ustalenia tego, czy i w jakim stopniu obraz nauki (przyrodoznawstwa) zakładany w ramach poszczególnych koncepcji filozofii humanistyki (i uznawany bądź nie uznawany w roli wzorca) jest adekwatny w stosunku do tego, co się „rzeczywiście” w nauce dzieje, lecz raczej na pytaniu o znaczenie owego dystansu wobec metodyczności dla kształtowania się krytycznej samoświadomości humanistyki.

Wspomniałam wcześniej, iż problem konfrontacji *humanistycznosci* z *naukowością* (wiemy już, że w analizowanym tu obszarze sporu chodzi o naukowość jako *metodyczność*) to problem podejmowany nie tylko przez koncepcje krytycznie nastawione do antynaturalistycznego programu autonomizacji humanistyki. Niektóre wątki takiej dyskusji, istotne dla kształtowania się pytania o rozumienie, starałam się wyżej przedstawić. Jednakże konfrontacja to zagadnienie obecne również w ramach samej tej orientacji, która przedmiotem owych krytyk bywała (i bywa). W filozofii wywodzącej się z antynaturalistycznej opozycyjności wobec ideału metodycznego poznania musiał być podjęty problem samookreślenia zarówno wobec naturalistyczno-scjentyistycznej tradycji uniwersalizowania doświadczenia badawczego nauk przyrodniczych (czy raczej, jak podkreślałam, pewnej interpretacji tego doświadczenia) jak i wobec pojmowania rozumienia jako alternatywnej metody, pozwalającej realizować specyficzne cele, „lepiej” czy

„adekwatniej”, niż byłoby to możliwe za pomocą metody, którą proponują nauki chcące uchodzić za wzorce.

Krytyczne odniesienie się do pozytywizmu zawierało się nie tylko w zakwestionowaniu prawomocności naturalistycznego wzorca. Wymagało też innego punktu wyjścia przy rozpatrywaniu problemu rozumienia. Wiązało się to z odrzuceniem zespołu przekonań, który współcześnie umownie nazywa się perspektywą kartezjańską³⁴. Najkrócej mówiąc, chodzi o zespół przekonań dotyczących kilku aspektów dualizmu przede wszystkim oddzielania dziedziny myślenia i świata materialnego i uczynienia samowiedzy źródłem pewności oraz punktem wyjścia filozofii. Samozapoznanie w takiej perspektywie jest bezpośrednie, dokonuje się poprzez postrzeżenie wewnętrzne, w odróżnieniu od zewnętrznego, za pomocą którego poznajemy w sposób obiektywny rzeczy w świecie. Powstaje jednak pytanie o to, jak można poznawać innych ludzi. Pojawia się problem rozumienia jako problem poznania drugiego człowieka³⁵. Może on być jednak, w tej sytuacji, postawiony jedynie jako problem metody (o tyle wartościowej, o ile dającej wiedzę *pewną*), której pojmowanie oparte jest na zasadniczym dualizmie i *substancji* i poznania.

Perspektywa taka wcale nie jest jedynie pojęciem historycznym, wiele współczesnych pytań filozoficznych, również pytań o rozumienie, stawianych jest w przeświadczeniu o jej naturalności i oczywistości, bez podejmowania dyskusji o jej historycznym kontekście. Jak podkreśla Z. Krasnodębski³⁶, wielu socjologów wychowanych w tradycji niepozytywistycznej redukuje pytanie o swoistości i rolę rozumienia do badania wyznaczanego przez ten *oczywisty* sposób myślenia. W takiej opcji interpretuje się też koncepcję Diltheya, która to interpretacja ma być opisem swoistości nauk humanistycznych w oparciu o rolę rozumienia w tych naukach³⁷. Jednak w obrębie charakteryzowanej wyżej struktury myślowej „znika nie tylko zachowanie jako swoista, nieredukowalna do innych i pierwotna warstwa, w której ciało i świadomość splatają się ze sobą, przenikają się nawzajem, ale także – co za tym idzie – sfera życia społecznego, mająca być przecież dziedziną badaną przez nauki humanistyczne i społeczne. Między obiektywną przyrodą a czystą świadomością nie ma na nią miejsca”³⁸.

Tymczasem – jak starałam się wcześniej pokazać analizując wybrane wątki koncepcji Diltheya – wyraźnie przeciwstawia się on takiemu dualistycznemu myśleniu. Przedmiot nauk humanistycznych – jak podkreślałam – jest „tworzony” w rozumieniu jako pewnym specyficznym rodzajem odnoszenia się do świata,

³⁴ Patrz na ten temat np. A. Grzegorzczak, *Niekartezjańskie współrzędne w dzisiejszej humanistyce*, Poznań 1992, Wydawnictwo UAM.

³⁵ Patrz na temat: Z. Krasnodębski, *Rozumienie ludzkiego zachowania*, Warszawa 1986, PiW.

³⁶ Tamże, s. 7.

³⁷ Por. Z. Krasnodębski, tamże.

³⁸ Z. Krasnodębski, tamże, s. 8.

„rzeczywistości fizyczno-duchowej”. Metodologiczny wątek proponowanego przez Diltheya odróżnienia dwóch typów nauk nie wiąże się z założeniem odrębności ich przedmiotów; ponadto rozumienie nie jest metodą pojmowaną jako sposób docierania do przedmiotu istniejącego w gotowej, niezależnej od podmiotu postaci, czy jako sposób zewnętrznego opracowywania go.

*

Ewolucja problemu rozumienia dokonuje się poprzez odchodzenie od metodologicznej perspektywy pytań (kiedy rozumienie przeciwstawiane jest wyjaśnianiu) i uniwersalizację (ontologizację) pytania o rozumienie, co jest dziełem Heideggera. Widzieliśmy, w jaki sposób Diltheyowska hermeneutyka mogła – akcentując różnice metodologiczne, ale nie proponując normatywnej metodologii – wyznaczać jednocześnie modyfikowaną potem podstawę pytań w perspektywie ontologicznie pojmowanego rozumienia. Podejmowała ona bowiem problem czasowości, historyczności, niepsychologicznie ujmowanego rozumienia, kwestionowała przedmiotowo-podmiotową opozycję. Przedstawiłam też pokrótce rodzaj dyskusji, w jakie była ona uwikłana ze względu na konieczność odniesienia się do pozytywistycznej perspektywy spostrzegania nauk humanistycznych i nauki w ogóle.

Jak się okazuje, owo pozytywistyczne uwikłanie widoczne jest nie tylko wtedy, gdy analizujemy samą koncepcję Diltheya (niektórzy filozofowie badający ten wątek historii problemu rozumienia mówią w tym kontekście o jej ograniczoności czy niekonsekwencji), ale też wówczas, gdy przyglądamy się jej interpretacjom. Sposób spostrzegania owej „klasycznej” koncepcji rozumienia może bowiem nie uwzględniać anty-dualistycznego jej aspektu. Dwoistość metod nie wiąże się u Diltheya z dualizmem ontologicznym. *Metodologiczny* aspekt tej filozofii jest do pewnego stopnia „narzucony” przez pozytywizm, przez konieczność polemiki z pozytywistycznym unizmem metodologicznym, która prowadzi do wyeksponowania metody odmiennej. Jednakże kontekstem tej polemiki nie jest już tylko pozytywistyczne rozumienie metody. Ten wątek jest często niedostrzegany we współczesnych nawiązaniach do „rozumiejących” koncepcji w naukach humanistycznych i społecznych. Pojmuje się wówczas rozumienie jako alternatywą wobec wyjaśniania metodę, która da się „zastosować” do innego – niż to ma miejsce przy wyjaśnianiu – typu obiektów, ale jej status jest podobny do metody, wobec której ma być opozycyjna. Ma ona dawać wiedzę pewną, a pewność ta ma być zapewniona przez powtarzalność i poprawność proceduralną, w związku z tym będzie się dążyło do kodyfikowania *regul poprawnego rozumienia*.

Przed wszystkim jednak metoda ta ma umożliwić napotkanie, dostrzeżenie istniejących w gotowej postaci obiektów badania (wyjaśnianie było ich „niewłaściwym” ujmowaniem czy redukcją ich cech), które za pomocą – tym razem właściwej – metody mogą być poddane pewnej „obróbce”. Jest to praca „myśli” nad „rzeczą”. I niczego tu nie zmienia fakt, że ową „rzeczą” może być np. (zobiektywizowane) myślenie drugiego człowieka; rozumieć je, to przyswoić,

odnaleźć elementy podobne, zrozumiałe, czyli wcześniej znane. Czasem takie pojmowanie rozumienia zakłada psychologicznie interpretowaną empatię, czasem zbliża się do któregoś z dwóch krytycznie przedstawianych przez Gadamera rodzajów doświadczenia „ty” (czy doświadczenia tradycji)³⁹. Odniesienie się do tej, skrótowo poniżej przedstawionej, charakterystyki umożliwi dokładniejsze dostrzeżenie typu ograniczeń właściwych rozumieniu inności nie tylko w perspektywie metodycznej, ale i w innym rodzaju dystansującej się refleksji. Pierwszy rodzaj – jak to powie Gadamer – poszukuje typowości, tak istotnej dla podejścia metodycznego i związanej z tym obiektywności. Znać kogoś (tak jak znać coś) to móc się tą wiedzą (a więc i nim samym – dodajmy) posłużyć do własnych celów. Egoizm zawarty w takim myśleniu nie jest na pierwszy rzut oka widoczny, gdyż odwołuje się ono – co zrozumiałe – przede wszystkim do kryteriów efektywności, sprawdzalności, obiektywności, nie dostrzegając ich aksjologicznego uwikłania. Drugi rodzaj rozumienia to „rozumienie z góry”, rozumienie kogoś „lepiej, niż on sam siebie może rozumieć”. Takie rozumienie „ty” Gadamer nazywa samoodniesieniem. Odbiera się tu drugiemu „zasadność jego roszczeń”.

Podkreślamy, że to, co Gadamer w analizie doświadczenia „ty” nazywa egoizmem, nie jest elementem psychologicznej charakterystyki podmiotu, jakkolwiek może być punktem wyjścia dla „nietradycyjnej” psychologii doświadczenia. Egoizm jest koncentracją na celu, a wówczas to, co doświadczenie napotyka, staje się jego przedmiotem; takim przedmiotem staje się drugi człowiek, kiedy postępujemy metodycznie, to znaczy poszukujemy typowości. Hermeneutyka nie jest jedynie po prostu moralistycznym sprzeciwem wobec takiej sytuacji, choć oczywiście wyraźnie widoczna jest moralna wymowa hermeneutycznej analizy doświadczenia. Nauka – można powiedzieć – musi tak postępować, skoro posługuje się typami, buduje pojęcia ogólne. Musi abstrahować od cech „nieistotnych”, skoro chce coś powiedzieć o pewnym typie obiektów w ogóle. Jednak robi to po coś – po to, by ta wiedza była funkcjonalna wobec każdego z tych obiektów. Zapomina ona jednak o tym, że nie jest jednak ona wiedzą o żadnych z nich „po prostu”, że odnosi się do nich inaczej.

Zapytajmy najprościej: jak mogło dojść do takiego „zapomnienia”? Otóż to usunięcie indywidualności (indywidualności „przedmiotu” i „podmiotu”) uznano za istotę obiektywności. Skoro obiektywności – to także uniwersalności. Podstawą obiektywności stała się metodyczna możliwość wyeliminowania subiektywności, bo subiektywność uznano za zagrażającą prawdzie. Subiektywność jest bowiem przypadkowością, a chcemy mieć wiedzę ogólną. Problem jednak nie w tym, podkreślamy, że nauka dokonuje typologii, lecz w tym, że pewien uproszczony sposób myślenia o postępowaniu nauki w tej dziedzinie (powtarzający się w róż-

³⁹ Patrz H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 333-337: Do tego wątku rozważań Gadamera nawiązuję w szerszym kontekście w art. „Wolność i samorozumienie (perspektywa hermeneutyczna)”, w: M. Reut (red.), „Człowiek, kultura, edukacja”, tom II (w druku).

nych nawiązaniach do pozytywizmu, bywa że zbyt jednostronnie i jedynie wybiórczo interpretujący samego Hume'a) traktowany jest jako uniwersalny, bo – zakłada się – dający coś, co uznano za wartość, mianowicie poczucie pewności. Pomiędzy w tym miejscu analizę powodów popularności tego – od różnych stron charakteryzowanego tutaj – nastawienia, zarówno tych związanych ze sposobem interpretacji tradycji filozoficznej jak i dotyczących społecznego kontekstu nauki. Chcę jedynie podkreślić, iż rozważana w tym kontekście hermeneutyka nie jest „tylko” moralistyczną obroną indywidualności. Porównanie doświadczenia tradycji do doświadczenia „ty” pełni ważną funkcję dostrzeżenia – w tradycji, w „przedmiocie badania” humanistycznego – *partnera* rozmowy. Mówią więc obie strony. Powiedzmy, że wyklucza to manipulację, nakazuje poszanowanie partnera dialogu, ale przede wszystkim (właśnie: przede wszystkim, gdyż bez tego owa moralna wymowa byłaby zupełnie inna; mogłaby mieć inne uzasadnienie. Wszak sam postulat nie jest niczym oryginalnym) jest to perspektywa, która umożliwia zaistnienie obszaru owej rozmowy.

Nie chodzi tu o jakieś psychiczne nastawienie na pewien rodzaj interpretowania tego, co ktoś (czy tradycja) mówi, ani też o jakkolwiek rozumianą kwestię metodologiczną. Przede wszystkim jednak (znów: przede wszystkim, a uzasadnia to dalsza część wywodu) to nie z naszego nadania ten drugi (tradycja) staje się partnerem. Możemy go oczywiście w takiej roli nie spostrzegać, nie uwzględniać czy nie rozumieć jego *roszczeń*, ale to nie my (nie „podmiot”) decydujemy o tym, że tak on występuje. (Nie jesteśmy bowiem wolni w decydowaniu o tym, nie jesteśmy też na zewnątrz tej sytuacji, jako badacz, którego obiektywność polega na niezależności od niej). Podkreślam ten aspekt interpretacji hermeneutyki, by zwrócić uwagę na fakt, że analizowany wcześniej problem „tworzenia” przedmiotu w humanistyce nie oznacza tu (mniej czy bardziej „dowolnego”) nadawania mu przez podmiot takich czy innych cech, kreowania go według wymagań podmiotu. „Przedmiot” nie jest projekcją podmiotowości.

By zrozumieć takie niebezpieczeństwo eksponowania „ja” związane z doświadczeniem inności wróćmy do kwestii egoizmu. Pamiętajmy, że Gadamer mówi o egoizmie zawartym w tym typie nastawienia, kiedy to postępując metodycznie traktujemy drugiego człowieka jako środek do realizacji jakichś celów. On sam przestaje być wówczas – w kantowskim sensie – celem. Jednak charakteryzowany jako drugi rodzaj doświadczenia – rozumienie „z góry”, też wiąże się – można powiedzieć – z pewnym rodzajem szeroko rozumianego egoizmu. Wprawdzie nie zakłada się tu świadomego posługiwania się drugim, jest on uznany za osobę nie możemy nim rozporządzać jak przedmiotem, ale jego roszczenia są interpretowane z naszego punktu widzenia. Wiemy lepiej, wiemy wcześniej i przez przyznanie tej wiedzy dopiero spostrzegamy inność. Nie jest to dążenie do opanowywania, które charakteryzuje postępowanie metodyczne, ale wyraźnie widzimy podobieństwa (czy przejścia) pomiędzy takimi dwoma nastawieniami. Jest to pewna zakamuflowana forma dążenia do dominacji. Drugi człowiek o tyle może być jakimś, o ile za takiego właśnie zechcemy go uznać. Jest takim niejako dzięki

nam. Od nas bowiem zależy, czy jego roszczenia zostaną uznane (i w jakim stopniu), czy i jak będziemy „słuchali”. Przyznaliśmy sobie bowiem takie prawo decydowania i uznajemy to za oczywiste.

Faktem jest, że w tej sytuacji jego *partnerstwo* (uznanie innego w takiej roli) rzeczywiście od nas zależy. Problem jednak w tym, że nie poddajemy refleksji samego aktu i uwarunkowań naszej decyzji. Nie traktujemy jego jako wyboru. W związku z takim zredukowaniem – jak się okazuje – również własnego osobowego udziału, nie dostrzegamy aksjologicznego uwarunkowania tej formy rozumienia inności, ani też w ogóle jego osobowego charakteru. Faktem też jest, o czym powiem za chwilę, że tak często wyglądają rzeczywiste współczesne „dialogi”, co więcej – perspektywa ta przeciwstawiana jest metodycznemu „deprecjonowaniu podmiotowości”, dopisuje się w ten sposób do jej autocharakterystyki istotne kwalifikacje moralne. Problem polega na tym, że taki rodzaj doświadczenia, rozumienia inności (drugiego człowieka) traktowany jest jako autentyczne i jedynie możliwe otwarcie, jako jedyny możliwy sposób wyrażenia postawy przeciwnej wobec tego, co tu zostało nazwane egoizmem. Paradoks takiego rozumienia inności wyraża się w tym, że to właśnie ekspansywność rozumiejącego „ja” nie pozwala nam dostrzec tego, że rozumienie jest zawsze czyjeś. Nie dostrzegając innego w roli partnera i nie uznając równoprawności jego roszczeń, również własną perspektywę spostrzegamy jako bezosobową, bo bezdyskusyjną.

Nieprzypadkowo chyba w rozważaniach Gadamera jako ilustracja „rozumienia z góry” (nastawienia, którego interpretację i którego konsekwencje próbuję tu przedstawić) występują relacje pedagogiczne – „autorytarna forma troskliwości”⁴⁰. Zaznaczmy tylko, iż nie musi to być przyjmowane jako charakterystyka istoty pedagogiczności w ogóle. Są takie relacje pedagogiczne, które ową dominację, w szczególnie wyraźnej formie, zakładają i – co więcej – są takie pedagogiki, które ją teoretycznie sankcjonują. Jednak to właśnie również w obszarze pedagogicznej refleksji kwestionuje się uprawnienia podmiotów edukacji do takich form dominowania, ukazuje ich teoretyczny i etyczny kontekst⁴¹. Przykład ten jednak (przykład niekrytycznie pojmowanej pedagogicznej troskliwości, która – z różnych zresztą powodów – może stać się autorytaryzmem) dobrze ilustruje istotę omawianego nastawienia. „Troskliwy” – podkreślamy – nie tylko „wie lepiej”, on może „chcieć dobrze”; jego dominacja nie musi być wynikiem świadomego zamysłu, czy skutkiem dążenia do własnego jedynie celu, nie jest też wyrazem nieumiejętności, czy odczuciem jakiegoś braku – we własnym zestawie sposobów działania czy zakładanych możliwościach rozumienia u drugiego człowieka.

Jak już podkreślałam, nie charakteryzuję tu psychologii tych rodzajów nastawienia ani też, psychologicznymi tylko okolicznościami warunkowanej, ich wymowy etycznej. Chodzi o pewną perspektywę doświadczenia, rozumienia inno-

⁴⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 335.

⁴¹ Omawiam ten problem w art. „Hermeneutyka i dialog”.

ści, która przez konkretne „ja” traktowana jest jako naturalna, nie poddawana więc refleksji. Osobną sprawą jest (lecz i to nie jest pytanie redukowalne do psychologii), z czego ona wynika, dlaczego tak, a nie inaczej rozumiemy inność. Analiza kontekstu kultury nastawionej na monologiczność, bo promującej racjonalność jako metodyczność byłaby istotnym elementem charakterystyki tego uwarunkowania, jeśli chcielibyśmy pozostać zgodni z duchem filozofii hermeneutycznej. Analiza ta wymagałaby jednak zarówno rekonstrukcji sposobu rozumienia *metodyczności* w aktualnych sporach nauk aspirujących do wzorcowości (problem wzorcowości nie jest bowiem problemem tylko historycznym) jak i opisu obecności tego nastawienia w myśleniu potocznym. Nade wszystko jednak chodziłoby o interpretację zarówno kulturowej roli poszukiwania i uzyskiwania pewności, w której to roli poznanie metodyczne – w różnych odmianach – występuje jak i rodzaju pewności w ten sposób uzyskiwanej.

Wspomniałam wcześniej, że owo „rozumienie z góry” zakładają często rzeczywiste „dialogi”, a mówiąc to mam tu na myśli nie tyle ogólną „niezdolność do rozmowy”, charakteryzującą współczesną kulturę, ile raczej pewien specyficzny sposób artykułowania się „rozmowy”, jaki jest udziałem refleksji humanistycznej, który to sposób konfrontowany jest w tych rozważaniach z metodycznością naukowego badania. „Troskliwość”, o której była wyżej mowa to – jak widać – tylko przypadkowe współbrzmienie z hermeneutycznym pojęciem troski (Heideggerowskim byciem – w świecie – w trosce, które jest sytuacją pierwotnego, praktycznego odnoszenia się do świata, na którym dopiero ufundowane jest odnoszenie się poznawcze). Otóż wiele odmian odwołujących się do „rozumienia” współczesnych nauk o człowieku charakteryzowanych jako *orientacje humanistyczne* (nie mówię tu już o metodyczności naturalistycznej perspektywy) pozostaje przy którymś z wyżej charakteryzowanych sposobów pojmowania rozumienia. Zakłada się bowiem dosyć uproszczoną wizję tych nauk warunkowanych naturalistyczno-scjentystyczną tradycją, wobec której deklaruje się własną opozycyjność, nie podejmując pytań o istotę owej *humanistyczności*, o rodzaj własnego uwarunkowania przez sytuację polemiki.

Problem rozumienia uwikłany jest więc wielorako w dyskusję z pozytywizmem (a także – o czym będzie jeszcze dalej mowa – z wywodzącą się z niego pewną ideologią nauki). Można nawet powiedzieć, że traktowanie rozumienia jako podstawowego problemu metodologicznego w humanistyce jest swego rodzaju dziedzictwem pozytywizmu. „Jest to niewątpliwie problem ważny – podkreśla E. Mokrzycki – ale rangę problemu centralnego uzyskał on dzięki temu, że w tym właśnie punkcie konflikt pomiędzy doświadczeniem badawczym humanisty a doktryną pozytywistyczną rysuje się najostrzej. Jakkolwiek paradoksalnie to brzmi, „sprawa rozumienia” – tak jak się ona przedstawia w literaturze metodologicznej (podkr. – M.R.) – ma swe źródło w pozytywistycznej filozofii nauki, a ściślej mówiąc, jest produktem ubocznym pozytywistycznego programu usuwania z nauki wszelkiego rodzaju «irracjonalizmów». Nie znaczy to oczywiście, że bez pozytywizmu nie byłoby problematyki rozumienia. Nie byłoby

jednak «sprawy» rozumienia, a badania nad rozumieniem poszłyby prawdopodobnie w innym kierunku, a w każdym razie nie byłyby tak silnie podporządkowane potrzebie wykazania racjonalności tej procedury⁴².

Można dodać, że również to metodologiczne nastawienie zdecydowało o takim statusie problemu rozumienia. Rozumienie miało być metodą, która – poprzez odmienny sposób ujmowania przedmiotu badania – redukowałaby również, ów obecny w doświadczeniu badawczym humanisty, konflikt. Dopowiedzmy, iż „wykazywanie racjonalności tej procedury” podporządkowane było niejednokrotnie takim kryteriom racjonalności, których filozoficznych założeń skądinąd nie akceptowano (traktowano jednak opis tych kryteriów jako bezzałożeniowy).

*

Ale rozumienie to nie tylko „podstawowy problem metodologiczny humanistyki” (który to wątek eksponuje Mokrzycki). Jak podkreślaliśmy, ewolucja problematyki rozumienia to odchodzenie od pytań o metodę ku uniwersalizacji rozumienia. Od takiego stwierdzenia rozpoczęliśmy te rozważania analizując następnie wybrane elementy filozoficznego kontekstu tych pierwotnych pytań, problem żywotności tradycji takiego właśnie zapytywania oraz możliwości zakwestionowania takiej perspektywy.

Na czym polega, w tym kontekście, uniwersalność rozumienia? Jak już było powiedziane, poheideggerowska hermeneutyka posługująca się ontologiczną kategorią rozumienia pojmuje je – wzbudzając zresztą różnorodne dyskusje – w sposób uniwersalny. Wszelkie bowiem poznanie (i bycie w ogóle) oparte jest na rozumieniu. Z wielu wątków współczesnej filozoficznej hermeneutyki składających się na problem uniwersalności rozumienia wybrany został – jako motyw przewodni tych rozważań – ten, który dotyczy uniwersalności jako antytezy (pozytywistycznej) metodyczności. Kwestia ta najpełniej wyrażona została w hermeneutyce Gadamera. Przedstawiony tam fenomen rozumienia (i wykładni tego, co rozumiane) nie jest tylko pewnym szczegółowym, czy nawet „podstawowym” problemem metodologii nauk humanistycznych. Historia hermeneutycznego problemu – zdaniem Gadamera – ukazuje szerszy – niż tylko określany przez pojęcie metody nowożytnej nauki – jego sens. „Fenomen hermeneutyczny nie jest pierwotnie w ogóle problemem metody. Nie chodzi w nim o jakąś metodę rozumienia, która teksty podporządkowuje naukowemu poznaniu w taki sam sposób jak pozostałe przedmioty doświadczenia. Nie chodzi w nim wcale w pierwszym rzędzie o gromadzenie niepodważalnej wiedzy spełniającej naukowy ideał metody – a jednak i tu chodzi o poznanie i prawdę⁴³”.

⁴² E. Mokrzycki, „Pojęcie socjologii humanistycznej wobec sytuacji w socjologii lat osiemdziesiątych”, w: S. Nowak (red.), *Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych*, Warszawa 1984, PWN, s. 46.

⁴³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 33.

Rozumienie należy do „całokształtu ludzkiego doświadczenia świata”. Fenomen ten obecny również w nauce, pomimo uniwersalistycznych roszczeń badania metodycznego nie daje się do niego zredukować. Zamiarem Gadamera jest opisanie charakteru tego doświadczenia prawdy (prawda nie jest bowiem wyłącznie domeną nauki) i, w związku z tym, analiza takich form doświadczenia, które nie są „kontrolowane przez naukową metodykę”, a w których „objawia się” prawda nieweryfikowalna tymi środkami, które nauka uznała za uniwersalne. Humanistyka wiąże się – wobec tego – z doświadczeniem filozofii, sztuki, dziejów. Krytyka pozorów metody historycznej w filozofii, krytyka dominującej świadomości estetycznej zmiernają nie tylko do pytań o uprawomocnienie nieweryfikowalnych metodycznie „roszczeń do prawdy” tradycji filozoficznej oraz próby uprawomocnienia prawdy sztuki. Chodzi o „przestrożę” dla świadomości metodycznej (jej ekspansjonizm ma negatywny wpływ na kulturę), o ukazanie jej ograniczoności, ale też o rozwinięcie takiego pojęcia prawdy i poznania, które by odpowiadało całemu doświadczeniu hermeneutycznemu⁴⁴. Nie ma to być kodyfikacja reguł takiego doświadczenia, hermeneutyka „nie jest nauką o metodach humanistyki, lecz próbą zrozumienia, czym w istocie jest humanistyka poza metodologiczną samowiedzą i co wiąże ją z całością naszego doświadczenia świata”⁴⁵.

Zakwestionowanie nauki w roli *ostatecznej instancji i jedyne go siedliska* prawdy nie jest – jak to się czasem przyjmuje w powierzchownych interpretacjach hermeneutyki – unieważnieniem jej kulturowej roli. Pytanie o naukę nie dotyczy bowiem tylko samej nauki i zawartego w niej roszczenia do prawdy. Nauka może wpływać na odpowiedzialne, krytyczne myślenie – dążenie do sprawdzania, nie przyjmowania nieuzasadnionych twierdzeń. Problemem jest jednakże dążenie do uniwersalizowania takiego nastawienia; kiedy „postępowanie naukowe rozszerza się na wszystko, co jest, wątpliwe staje się, czy założenia nauki dopuszczają w ogóle pytanie o prawdę w jej pełnym wymiarze”⁴⁶. Nauka redukuje owe pytania, bądź „zabrania” ich, dyskredytuje samo zapytywanie, uznaje je za bezsensowne, gdyż pytania nie są postawione tak, by się dało na nie odpowiedzieć posługując się uznaną metoda.

Widzimy więc dwojaki sens używanego w tym kontekście pojęcia nauki. Nauką jest pewna konkretna praktyka badawcza, która – przy świadomości istotnego samoograniczenia – może (mogłaby) odgrywać również ważną rolę edukacyjno-kulturową. „Nauką” jest też określany pewien ekspansjonizm metodycznego badania, który – jak wcześniej analizowałam – charakteryzuje orientację naturalistyczno-scjentystyczną. Rozróżnienie to pozwala stwierdzić, że może nie sama nauka jest „winna” temu, co w krytykowanym przez hermeneutykę typie kultury (nastawionej na metodyczny racjonalizm) zostało „zapomniane”, ale pe-

⁴⁴ Patrz, tamże, s. 34.

⁴⁵ Tamże, s. 35.

⁴⁶ H.-G. Gadamer, „Cóż to jest prawda”, w: *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa 1979, PIW, s. 33.

wien, zakładający zresztą powierzchowną interpretację istoty nauki, kulturowy sposób jej funkcjonowania. Scjentyzm jest właśnie – nieuwzględniającym uwarunkowań, założeń, ograniczoności nauki – ekspansjonizmem. Taki sposób rozumienia miejsca nauki w kulturze jest faktycznie „zapomnieniem” tego, co naukę warunkuje i umożliwia⁴⁷.

Powiedzmy więc, że nauka „ma prawo” być ograniczona; bezprawne i bezpodstawne jest natomiast scjentyistyczne przeświadczenie o nauce jako uniwersalnym wzorcu racjonalności i założenie, że to, co nie da się poznać przy pomocy – uznanej za wzorcową – metody, nie jest ważne. Ten wątek „eliminacji pytań” hermeneutyka przecież wyraźnie podkreśla. Krytykowany jednak może być nie tyle fakt, że czegoś (odpowiedzi na jakieś pytania, czy samych tych pytań) w nauce nie ma, ile raczej to, że chce ona (po swojemu) mówić o wszystkim, a także – skoro jej rozstrzygnięcia uznawane są za racjonalne i niepodważalne – że dąży do organizowania całości ludzkiego życia według określonych reguł. Czyli – powtórzmy – ekspansjonizm, brak powściągliwości, świadomości uwarunkowań, a nie po prostu „ograniczonosc” byłyby cechami analizowanego sposobu pojmowania nauki. (Czy nauka, która nie tyle rezygnowałaby ze swego ograniczenia, ale właśnie o nim „pamiętała” – chodzi tu nie o ograniczenie „tematów”, czy „problemów”, lecz przede wszystkim sposobu-metody – byłaby jeszcze tym, co ma się zazwyczaj na myśli mówiąc o nowożytnej nauce?). Problem więc nie w tym, że nauka nie mówi wprost o tym, co ją poprzedza i umożliwia, lecz w tym, że w scjentyistycznie zorientowanej kulturze nie tylko „zapomina” o tym, ale racjonalności czy wręcz istnieniu tego zaprzecza dominująca filozofia nauki.

Zamysłem Gadamera jest przywołanie obecności tego, co „zapomniane” – nie tylko wtedy, gdy pytamy o sens tekstu, ale i o przyrodę. Chodzi nie tylko o to, „w jaki sposób można sięgnąć poza wiedzę, która stała się tematem nauk”⁴⁸, ale o ukazanie, że w tej wiedzy sama nauka jest zakotwiczona.

W ten sposób problem prawdy i problem pewności stają się dwoma różnymi problemami. Pewność bowiem zależy od sprawdzalności, a ta jest możliwa w obszarze poznania metodycznego. Dostrzeżenie jego fragmentaryczności czyni nas mniej pewnymi, ponieważ wiąże się z zakwestionowaniem uniwersalnego charakteru orzekania o prawdzie na podstawie metodycznej sprawdzalności. Mniej pewnymi, bo nie o wszystkim i nie bezwzględnie możemy w ten sposób orzekać, ale jednocześnie to ograniczenie pewności – jakby powiedział Gadamer – „otwiera” nas na prawdę. „Od czasu klasycznego sformułowania reguły pewności przez Kartezjusza etos nowożytnej nauki zobowiązuje do uznawania za wystarczający warunek prawdy tylko tego, co czyni zadość ideałowi pewności” – pisze Ga-

⁴⁷ Szerzej omawiam ten problem w art. „Nauka, pytanie i dialog (wstęp do analizy hermeneutycznej koncepcji uniwersalności rozumienia)”, w: *Acta Universitatis Wratislaviensis* No 1747, Wrocław 1995.

⁴⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 38.

damer w znanym tekście „Cóż to jest prawda?”⁴⁹. Czy ów warunek „wystarczający okazuje się niewystarczający? Zakwestionowanie uniwersalnego charakteru podstawy orzekania doprowadza do uznania, że prawda to nie tylko to, co *pewne*. Ale co oznaczałoby twierdzenie, że (metodycznie uzasadniona) pewność „nie wystarczy” do uznania prawdy? Wiemy, że ta pewność też jest „ograniczona” – pewnym może być to, co przejdzie pewien test naukowości (i pamiętamy w związku z tym o dwojakim sensie takiego rygoryzmu – analizowanym wcześniej na przykładzie koncepcji pozytywistycznej). Sygnalizuję jedynie tym pytaniem problem złożoności relacji między dążeniem do pewności a wymogiem sprawdzalności (oraz statusem pewności a rodzajem doświadczenia, w obszarze którego taka sprawdzalność jest możliwa). Nawiązuję do tej kwestii w końcowych uwagach o hermeneutycznej koncepcji uniwersalizacji rozumienia a szerzej przedstawiam ją w innym miejscu⁵⁰.

Leżąca u podstaw całej myśli nowożytnej „kartezyjska charakterystyka świadomości jako samoświadomości”⁵¹, ustalająca sposób pojmowania pewności, nie pozwalała też na właściwe wyeksponowanie roli języka. Język nie jest bowiem – jak podkreśla hermeneutyka – tylko formą wyrażania się aktywności podmiotu. Nie jest „jednym ze środków, za pomocą których świadomość komunikuje się ze światem”⁵². „Możemy myśleć tylko w jakimś języku i właśnie to zadomowienie naszej myśli w języku jest tą głęboką zagadką, którą język stawia myśleniu”⁵³. To odejście od traktowania języka jako narzędzia, od podejścia „używania” języka do wyrażania jakiejś przedjęzykowej czy pozajęzykowej wiedzy, od zewnętrżności języka wobec podmiotowej aktywności, w szczególności wobec poznawania świata, jest jednocześnie zakwestionowaniem opisu świadomości wobec świata, kiedy jest ona czymś zewnętrżnym i „beźjęzykowym”, a język – umożliwiającym komunikację narzędziem porozumienia⁵⁴. My nie dysponujemy językiem, Gadamer mówi, że „ja” nie jest podmiotem języka. Założenie uniwersalności języka nie oznacza – podkreślmy – jakiejś podrzędności podmiotu czy podrzędności rozmowy. Oznacza właśnie ważność „mówienia do kogoś”, ważność rozmowy, która – nawet przerwana – nie jest jednak skończona.

Określenia języka jako „prawdziwego centrum ludzkiego bytowania”⁵⁵ służą nie tylko ukazaniu aksjologicznego sensu współbycia, porozumienia. Mówiąc „nie tylko” nie zamierzam traktować jako aspektu drugoplanowego czy mniej ważnego hermeneutycznej krytyki kultury monologiczności i propozycji jej przeorientowania. Chcę jednak w tym miejscu podkreślić fakt, który nie jest uwzględ-

⁴⁹ H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, s. 36-37.

⁵⁰ „Hermeneutyka i humanistyka” (opracowanie przygotowane do druku).

⁵¹ H.-G. Gadamer, „Człowiek i język”, w: *Rozum...*, s. 49.

⁵² Tamże, s. 50.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Patrz: tamże, s. 50.

⁵⁵ Tamże, s. 56.

niany wówczas, kiedy koncentrujemy się jedynie na wybranych wątkach, obecnej w filozofii hermeneutycznej, pewnej filozofii dialogu eksponującej rolę sokratejskiej dialektyki pytań i odpowiedzi. Nawiązania do hermeneutycznej koncepcji języka najczęściej chyba mają miejsce w ramach różnych wersji współczesnej filozofii dialogu. Jednakże dialogowość owa zakłada szerszy filozoficzny kontekst, który dokładniej pozwala zrozumieć również sens pytania jako fenomenu hermeneutycznego. Otóż Gadamerowska koncepcja języka nie tylko odchodzi od instrumentalnego sposobu pojmowania językowego medium i – w związku z tym – odmiennie interpretuje „aktywność językową” podmiotu. Inaczej w ogóle charakteryzowany jest podmiot; można powiedzieć, że nie jest on już *wobec* języka, a język *wobec* rzeczy. Wszelkie doświadczenie bowiem jest językowe, a świat nie jest „przedmiotem” języka.

Odejście od charakterystyki języka jako środka i sposobu kontaktowania się świadomości ze światem i nazwanie języka – jak to metaforycznie określa Gadamer – miejscem „zadomowienia” myśli (co oznacza językowy charakter wszelkiej myśli) jest zakwestionowaniem kartezjańskiej podstawy pewności (jako ugruntowania naukowości). Samowiedza, pierwotność samoświadomości nie może być podstawą i uzasadnieniem pewności, skoro „językowa wykładnia świata” poprzedza myśl i poznanie. Powstaje w tym miejscu pytanie: czym jest prawda i czym jest w ogóle pytanie o prawdę, skoro zakwestionowany został niewzruszony – wydawałoby się – fundament pewności i podstawa wszelkiego orzekania. Zarówno sposób pojmowania skutków takiego zakwestionowania jak i możliwości „powrotu” do tak, czy podobnie określanej podstawy pewności wyznaczają w tej sytuacji rodzaj fundamentalnych pytań filozoficznych i o *prawdę* i o *podmiot*. Odkładając na razie ten wątek (interesować nas będzie pewien fragment problematyki sygnalizowanej przez drugą część pytania, oczywiście w kontekście pytania o *prawdę* nauk humanistycznych⁵⁶), powiedzmy w tym miejscu tylko tyle: jeśli prawda jest odpowiedzią, to nie zajmujemy się „kryteriami” prawdy, jak wówczas, gdy zmierzaliśmy do metodycznej pewności, lecz pytaniem i takim rodzajem doświadczenia hermeneutycznego, które zakłada *otwartość*, uznanie rozszczeń innego (czy inności tradycji w tym, co ona ma „do powiedzenia”). Taka otwartość cechuje świadomość, którą Gadamer określa jako efektywnodziejową. Umożliwia ona dostrzeganie odmienności, „pozwała, by tradycja stała się dla niej doświadczeniem, i jest otwarta na wezwanie do prawdy, jakie w niej spotyka”⁵⁷.

Analizowany tu uniwersalnie językowy charakter odnoszenia się człowieka do świata; do tekstu, do tradycji i do drugiego człowieka – jako odejście od tego, co określiliśmy jako podstawę metodycznej pewności – jest ukazaniem ograniczoności problemu metodologicznego w ogóle. Na przykładzie analizy fenomenu rozumienia w naukach humanistycznych chce pokazać Gadamer uniwersalny jego charakter. Chodzi nie tylko o zniesienie podziału na nauki rozumiejące i nauki

⁵⁶ Patrz: „Hermeneutyka i humanistyka”.

⁵⁷ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 337.

wyjaśniające. „Fenomen hermeneutyczny narzuca tu niejako własną uniwersalność na bytową konstytucję czegoś rozumianego, gdy określa ją w uniwersalnym sensie jako *język*, a własne odniesienie do bytu jako interpretację. Tak więc mówimy nie tylko o języku sztuki, ale też o języku natury i w ogóle o języku jaki tworzą rzeczy”⁵⁸ (podkr. – M.R.).

Uniwersalność rozumienia w interesującym nas tu obszarze konfrontacji z metodycznością poznania miałyby wobec tego dwa podstawowe aspekty. Określając je chcę następnie sformułować kilka zasadniczych pytań. Oto te aspekty: po pierwsze – rozumienie jest obecne również tam, gdzie zakładano metodyczny schematyzm, rzekomo bezzałożeniową obiektywność. Metodyczną naukę poprzedza, umożliwia coś bardziej podstawowego, pierwotnego, o czym ona „zapomina” i przez to staje się dogmatyczna i ekspansywna. Po drugie – skoro rozumienie ma charakter uniwersalny, to czy to znaczy, że „tak samo” rozumiemy *naturę, rzeczy* i innych ludzi? Hermeneutyka odchodzi od subiektywizmu, ale odchodzi też od rozumienia intencji. Czy wobec tego intencje w ogóle są czymś oddzielnym w procesie interpretacji? Czy jest to warunek jej nie-subiektywności?

Proces interpretacji nie sprowadza się do rekonstrukcji subiektywnych intencji – ten różnorako rozwijany element krytyki subiektywizmu i psychologizmu trudno byłoby współcześnie zakwestionować, a hermeneutyka dostarczyła najbogatszej na ten temat argumentacji, zarówno krytycznej jak i opisującej „propozycję pozytywną”. Pozostaje jednakże pytanie o miejsce i sposób rozumienia intencji w procesie interpretacji. Jeśli ich rozumienie jest czymś różnym od rozumienia „rzeczy”, a więc oddzielnym od procesu interpretacji, to czy to znaczy, że w ogóle nie jest ważne, czy i jaka intencja powiązana jest z jakimś obiektem, tekstem, zachowaniem?”⁵⁹.

Intencja bowiem – można powiedzieć – jest czymś dwoistym. Jej interpretacja to nie tylko docieranie do subiektywnego zamiaru (twórcy, autora podmiotu działania), ale także – najprościej mówiąc – próba odtworzenia pewnej relacji pomiędzy subiektywnym wyobrażeniem zakładanego sensu a kulturowym kontekstem umożliwiającym takie czy inne jego zaistnienie. Jeśli pominiemy obydwie te aspekty intencji i skoncentrujemy się na „sensie obiektywnym”, to faktycznie znika różnica pomiędzy naukami przyrodniczymi i humanistycznymi. Można się jednak obawiać, że – wraz z usunięciem takiego powodu ich odróżnienia, który wiązał się z niedostrzeganiem zakotwiczenia, również przyrodnozawstwa, w pierwotnym wobec nauki rozumieniu – usunięty może być również powód drugi. Możemy nie dostrzec takiej konsekwencji podziału na „ducha” i „przyrodę”, która właśnie w indywidualnych relacjach „innego” kazała poszukiwać prawdy o rzeczywistości „duchowej”. Zamiar taki wprawdzie cały czas narażony jest na niebezpieczeństwo subiektywizacji i nie da się go uniknąć taką drogą, jaka proponowana była przez naturalistyczną reformę naukowości humanistyki. Poszukiwanie

⁵⁸ Tamże, s. 429.

⁵⁹ Na ten problem zwraca uwagę Z. Krasnodębski, *Rozumienie...*, s. 208-210.

„typowości” – jak się okazywało – wiązało się z bezkrytycznym przyjmowaniem pewnego uprzywilejowanego typu subiektywności. Z kolei antynaturalistyczna filozofia humanistyki dokumentuje trudności związane z odmiennym rodzajem uprawomocnienia prawdy, zwłaszcza wobec dominacji postawy metodycznej. Jeśli jednak, chcąc odnieść się do tego dylematu, docieranie do „rzeczy” uznamy za niezależne od podmiotowego aktu autora (dzieła, zachowania) zakładającego pewien sens, to unikniemy wprawdzie zastąpienia interpretacji psychologią twórcy, ale czym jest wówczas owa „rzecz”, jeśli możemy (?) dotrzeć do nie bez uwzględnienia intencji. Ich interpretacja nie musi być sprowadzalna przecież do przedstawienia tego, „co autor miał na myśli”.

Pojawiają się też pytania następne: jak to się dzieje, że dochodzi do takiej oto konfrontacji, iż – z jednej strony – zarzuca się hermeneutyce, iż punktem wyjścia do uniwersalizacji doświadczenia był pewien specyficzny jego rodzaj, jaki występuje przede wszystkim w historycznych naukach humanistycznych, co oznaczałoby jakiegoś jego – mniej czy bardziej uprawnione – uogólnienie. (Nie rozwijam tu tego wątku, gdyż jest to znany element krytyki hermeneutycznej uniwersalizacji rozumienia⁶⁰). Z drugiej jednak strony, nawiązując do – ważnego dla myślenia o „przedmiocie” humanistyki – sposobu potraktowania intencji, można zapytać dalej: czy – kwestionując specyfikę tych nauk (która była przedmiotem obrony orientacji antynaturalistycznej), a więc ukazując powszechność tego, co wydawało się dotyczyć tylko pewnego typu refleksji – nie „upodobniono” tym samym, co może wydawać się szczególnym paradoksem, „przedmiotowi” humanistyki do przedmiotu przyrodoznawstwa. Nie chodzi tu oczywiście o tradycyjne przyrodoznawstwo i tradycyjny przedmiot. Wiemy też, że hermeneutyka nie proponuje reformy naukowej metodologii. Pamiętajmy jednak, że antynaturalistyczna opozycja była obroną odmienności nastawienia również w samym badaniu. Pytania humanistów o „metodologiczne konsekwencje” uniwersalizacji rozumienia nie muszą więc być tylko (choć bywają) wyrazem redukcji problemu hermeneutycznego.

A oto inna konfrontacja: czy kwestionując tradycję bezzałożeniowego obiektywnego poznania nie proponuje hermeneutyka uniwersalności takiej formy doświadczenia, które – z tej racji, że jest właśnie uniwersalne i pierwotne – może być już pojęte niekrytycznie, jako podstawa wszelkiego poznania⁶¹.

I pytanie następne, nawiązujące do podnoszonego wielokrotnie w dyskusjach z hermeneutyką (choć analizowanego zazwyczaj pod innym kątem) problemu dialogicznego charakteru języka. Czy krytyka monologiczności nauki (i monologiczności kultury traktującej naukę jako wzorzec racjonalności) odwołująca się do dialogiczności jako pierwotnie zawartej w samym języku nie jest, wobec

⁶⁰ Por. na ten temat P. Dybel, tekst o „Wahrheit und Methode”, w: B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, Warszawa 1994, Wydawnictwo Naukowe PWN, tom I, s. 117-118.

⁶¹ Por. na ten temat E. Kobylińska, „Hermeneutyczna wizja kultury”.

tęgo, albo za mało radykalna (skoro warunkowana przez metodę monologiczność jest czymś sztucznym), albo zbyt uogólniona – wskutek utożsamienia naukowości z pozytywistyczną metodycznością. Czy „sztuczność” nauki da się usunąć; jaki wpływ na naukę samą może mieć filozoficzna analiza jej zapośredniczenia i w jakich warunkach wpływ ten może być wolny od zarzutu „dyktowania” nauce jej postępowania. To ostatnie pytanie (choć daleka jestem od – zakładającej jednoznaczność na nie odpowiedź – takiej krytyki filozofii hermeneutycznej, która w specyficzny sposób eksponuje zawarty w niej problem przeorientowania współczesnej kultury) zyskuje na ostrości, jeśli podkreślimy, że to przecież pewien konkretny typ doświadczenia jest podstawą uniwersalizacji. Że ponadto – każde poznanie, każda interpretacja jest faktem kulturowo uwarunkowanym, że – jak sama hermeneutyka podkreśla – przemawiamy zawsze z wewnątrz tradycji. Nie mamy więc nigdy „ostatniego słowa”.

Wracając do problemu dialogiczności sformułujmy jeszcze jedno zasadnicze pytanie. Skoro w rozmowie mówią obie strony, a „przedmiot” badania humanistycznego jest *partnerem* rozmowy, to czy – zwłaszcza jeśli podkreślimy uniwersalny charakter rozumienia i będziemy mówili o języku „rzeczy” – ów przedmiot mówi do nas rzeczywiście tak jak „ty”? Trudno byłoby zakwestionować współcześnie teoretyczny i kulturowy charakter doświadczenia nauk przyrodniczych jako odpowiednik „współczynnika humanistycznego” nauk humanistycznych (oraz filozoficzne uwarunkowania obydwu typów naukowości). Tak więc zadając powyższe pytanie nie zakładam, że przedmiot tych pierwszych nauk dostępny jest po prostu, bezzalożeniowo. A ze względu na ów teoretyczny i kulturowy charakter przedmiot ten ma wiele „do powiedzenia”. Ale hermeneutyka mówi o „przedmiotach” występujących w przyrodzie nie tylko w takim ujęciu, jak one się jawią w badaniu przyrodznawcy. Mówi nie tylko tekst (np. naukowy), ale także rzecz. Językiem jest nie tylko tekst, dzieje, możemy też mówić o języku przyrody. Jak pojmujemy „ty”, jeśli powiedzielibyśmy, że tak rozumiany przedmiot mówi do nas tak jak „ty”?

Refleksję kierowaną powyższymi pytaniami (oraz opis założeń wyznaczających sposób rozumienia tych pytań) kontynuuję w innym opracowaniu⁶².

⁶² „Hermeneutyka i humanistyka”.

Norbert Leśniewski

Projekt hermeneutyki radykalnej Johna D. Caputo

Gerhard Funke, na pytanie stanowiące tytuł jego artykułu: „Czy kryzys hermeneutyki?”, odpowiada w bardzo znamienity sposób: „kiedy mowa o kryzysie hermeneutyki, wówczas – koniec końców – nie można mieć na myśli faktycznie wykonywanej sztuki interpretacji, lecz tylko ugruntowanie (*Grundlegung*) praktycznego procesu interpretacji w kontekście określonych teoretycznych założeń filozoficznych” (Funke, s. 58). Z diagnozą taką można by się zgodzić pod warunkiem, że poprawność interpretacji hermeneutycznej rzeczywiście zależy od podstawy, na jakiej się ona opiera. Sytuacja taka występowała z pewnością w przypadku hermeneutyki tradycyjnej, czy choćby w jej filozoficznym projekcie H.-G. Gadamera, który o tekstach klasycznych mówił, że interpretują same siebie w myśl reformacyjnej zasady – *Scriptura sui ipsius interpres*. Współcześnie jednak, hermeneutyka post-diltheyowska, a nawet post-gadamerowska, nie znajduje się już w sytuacji tak komfortowej. Implikacje poststrukturalizmu, czy dokładniej mówiąc, dekonstrukcji filozofii metafizycznej, skłaniają, chcąc czy nie, do poważnego namysłu nad możliwościami uprawiania filozofii w warunkach utraty gruntu.

Czy możliwa jest hermeneutyka bez podstawy? Jeśli tak, to czy powtórzenie może być jej główną zasadą? Czy hermeneutyka uprawiana w ramach „określonych teoretycznych założeń filozoficznych” dociera do pierwotnej rzeczywistości życia? Oto pytania hermeneutyki radykalnej.

John D. Caputo, w zadaniu dekonstruktywistycznej radykalizacji hermeneutyki, przesuwa moment destrukcji, „zwinięcia”, czy dekonstrukcji metafizyki z jej heideggerowskiej krytyki zawartej w *Byciu i czasie* na egzystencjalną filozofię Kierkegaarda. Caputo przywołuje tutaj kierkegaardowską kategorię „powtórzenia”, z której wywodzi antymetafizyczny charakter jego filozofii. „Hermeneutykę radykalną” otwierają słowa rozpoczynające również *Powtórzenie* Kierkegaarda: „Wiadomo, że eleaci zaprzeczyli istnieniu ruchu i że Diogenes wystąpił przeciwko nim. Naprawdę wystąpił: nie mówiąc ani słowa zrobił kilka kroków w przód i w tył, i w ten sposób, jak mniemał, pokonał przeciwników. Od dłuższego czasu i przy różnych okazjach zajmowało mnie pytanie, czy powtórzenie jest możliwe, a także, co wówczas tracimy, a co zyskujemy? (...) Mówcie co chcecie, ale jest to bez wątpienia jedno z najważniejszych zadań nowej filozofii. Powtórzenie określa to, co Grecy nazywali „wspomnieniem”. Mówili oni, że wiedza jest wspomnieniem, zaś nowa filozofia twierdzi, że życie to powtórzenie” (Kierkegaard, s. 25).

Samo powtórzenie, w którym życie powtarza to, z czego się składa, dzięki któremu, jak chciał Kierkegaard, realizuje ono swój etyczny wymiar, implikuje z konieczności możliwość istnienia ruchu. Jednak fikcyjnym autorem *Powtórzenia*, a właściwie typowym dla architektoniki dzieł Kierkegaarda narratorem, jest Constantin Constantius, człowiek ekonomicznie niezależny, filozofujący esteta (czy istnieje coś bardziej stałego?), który na powtórzenie zgodzić się nie może. Estetycznie, powtórzenie nie jest możliwe, pięknej kobiety nie da się uwieść dwa razy – powtórzenie jest nieestetyczne; powtarzać można tylko w życiu etycznym, tam bowiem powtarzana codzienność nie jest już efektem stabilizacji ani spowszechnienia, lecz wciąż na nowo powtarzaniem zadaniem – powtórzenie podważa stabilność. Etycznie, powtórzenie jest ciągle ponawianą realizacją wyboru, jest realizacją etycznych możliwości, powtórzenie stanowi egzystencjalną wersję *kinesis* – tej arystoteleskiej odpowiedzi na twierdzenie eleatów. Ostatecznie więc, Caputo ujmuje powtórzenie jako podstawową dla egzystującej jednostki formę ruchu: „kierkegaardowskie powtórzenie jest pierwszą «post-modernistyczną» próbą pogodzenia się z upływem (*flux*), jest pierwszą próbą nie tyle odparcia, czy złagodzenia go na sposób metafizyczny, co obstawania przy nim, odważenia się nań” (Caputo, 1, s. 12). Kierkegaard, według Caputo, stara się uchronić świat przed popadnięciem we władanie zamrażającego eidosu, przed powstrzymaniem jego ruchu, zaarrestowaniem jego gry; pragnie pozostawać otwartym na falowania i fluktuacje, być zawsze gotowym na bojaźń i drzenie oraz trwogę, która wstrząsa egzystującą jednostką. „Powtórzenie jest bowiem hasłem każdej etyki i *conditio sine qua non* każdego zagadnienia dogmatyki”, jest współczesnym ujęciem życia w tym znaczeniu, że „egzystencja, która była, teraz się staje” (Kierkegaard, s. 66). Stawanie się kruszy ramy metafizyki, która próbuje nałożyć na nie ochronne reguły eidosu, w wyniku czego nie powstaje nigdy nic nowego. Metafizyka zazwyczaj trzyma bezpieczny dystans od upływu, utrzymuje równowagę za pomocą środków myślenia obiektywizującego. W tym dystansie stwarza dostrzegalną iluzję stałości, na podstawie niewzruszonej istoty, ponadczasowej Idei, niepodważalnego gruntu, operuje Pojęciem szachującym upływ i wstrzymującym ruch. Według Caputo, ów „głęboko dekonstrukcyjny element filozofii Kierkegaarda, który rozpoczyna dzieło rozkładania metafizycznego aparatu, należy do hermeneutycznej próby ponownego ustanowienia sfery tego, co «aktualne». (...) To dekonstrukcyjne dzieło prowadzi nas z powrotem do prawdziwej kondycji ludzkiej, ale nie w sensie odrzuconego już humanizmu, lecz w sensie decentrującej woli, która obnaża nędzę naszej egzystencji. Prowadzi nas do źródłowej trudności życia, którą metafizyka zawsze starała się pominąć” (Caputo, 1, s. 35). Greckie wspomnienie, a zwłaszcza platońska anamneza, nadaje życiu sens niejako z zewnątrz, spoza życia samego; stabilizacja jest tutaj zewnętrzną formą codzienności, jej stanem idealnym; podczas gdy we współczesnym powtórzeniu realizuje się najbardziej podstawowa, etyczna forma życia, aktualizują się jego możliwości. Z tego też powodu, Kierkegaard powiada, że „jeżeli powtórzeniem zainteresuje się metafizyka, natychmiast osiądzie ona na mieliznie”. Metafizyka jest nieetyczna.

Kierkegaardowskie pojęcie egzystencjalnego powtórzenia jest tylko jednym z rodzajów hermeneutycznego radzenia sobie z upływem, pojawia się ono na arenie egzystencji, gdzie przyjmuje formę etyczno-religijnego aktu wiary, procesu konstytucji i tworzenia etycznego „ja”. Z egzystencjalnego wymiaru jaźni Caputo przenosi swoje rozważania na wymiar sensu, w fenomenologii Husserla dopatrując się powtórzenia w rozumieniu epistemicznym, czyli intencjonalnej konstytucji sensu. Powtórzenie epistemiczne jest dla Caputo procesem, w którym momenty doświadczenia przeplatają się z oczekiwaniami, dzięki czemu świadomość stoi zawsze o krok przed upływem. Mimo tego jednak, u Husserla powtórzenie, a właściwie jego dynamika, kontrolowana jest przez metafizycznie nacechowane wspomnienie, przez powrót do źródeł, przez „ja” powracające do siebie w refleksji, ostatecznie więc przez powtórzenie, które powtarza w tył ustanawiając tym samym transcendentálny wzorzec czystej świadomości. Transcendentalne *ego* husserlowskiej fenomenologii zdradza brak zainteresowania wobec jakiegokolwiek zaangażowania się w świat w zamian za jego refleksyjne „pojęcie-pojmanie”. Dlatego też, jak twierdzi Caputo, sformułowania typu: „zielone jest albo” oraz „abrakadabra” nie są dla Husserla żadnymi wyrażeniami, „lecz przykładami dzikiej gramatyki, która przeczy regułom czystej logiki. Husserl pragnie skazać je na banicję, odeskortować je do granic miasta, wykluczyć je z *polis* znaczenia i sensu, logosu i języka. Są one dla niego bezużytecznymi i nieproduktywnymi członkami społeczeństwa, nie wnoszą kontrybucji” (Caputo, 2, s. 99). Owe rzekomo bezużyteczne wyrażenia wykorzysta dopiero Derrida, uwalniając je, jak mówi Caputo, ku wolnej grze przypadkowości. Jednak kartezjański Husserl, by posłużyć się terminologią Kierkegaarda, uprawiając metafizykę świadomości, reprezentuje późną formą platonizmu – husserlowskie powtórzenie epistemiczne stanowi inną wersję platońskiej anamnezy, czy heglowskiej mediacji, jest zatem wspomnieniem, które sytuuje świadomość poza upływem, skąd rozważa ona rzeczywistość w terminach struktury i znaczenia a nie możliwości i egzystencji. Husserl ulega, według Caputo, metafizycznym snom o doskonałym powrocie i nieskończonych celach, ale jednocześnie, poprzez swą intencjonalność, fenomenologia husserlowska staje się nową formą szeroko rozumianej hermeneutyki. Fenomenologia jest hermeneutyką, ponieważ „pokazuje jak torujemy sobie drogę w upływie i poprzez upływ doświadczeń”. Redukcjonistyczna metoda fenomenologii odcina podmiot od rzeczywistego świata przeżyć, wytwarzając surogat rzeczywistości w postaci strumienia czystych doświadczeń. Zawężające postępowanie redukcji, jak powiedziałby Odo Marquard, jest życiowym kłamstwem, hermeneutyka bowiem powołana została do życia ze względu na jego źródłową trudność – fenomenologia Husserla określana jest przez Caputo mianem proto-hermeneutyki, gdyż „ostatecznie wycofuje się przed pełnymi implikacjami swoich własnych odkryć” (Caputo, 1, s. 38).

Dla projektu hermeneutyki radykalnej powtórzenie egzystencjalne i epistemiczne, czy innymi słowy, kierkegaardowska ontologia powtórzenia i husserlowska proto-hermeneutyka fenomenologiczna, stanowią przesłanki heideggerow-

skiej analityki jestestwa. W ujęciu Caputo, hermeneutyka zawarta w *Byciu i Czasie* zestawia obok siebie te dwie różne filozofie powtórzenia dokonując fuzji kierkegaardowskiego projektu genezy „ja” z husserlowskim projektem genezy sensu. Heidegger tworząc współczesną formę hermeneutyki nakłada, według Caputo, temporalność oraz egzystencjalną ontologię „ja”, jako bytu stającego się, na husserlowską teorię konstytucji, która opierać się ma na „przedstrukturyowaniu”. Heidegger przeto, „ustanawia przed-strukturę świadomości na gruncie ontologicznym. Zrywa ze stabilizującą ontologią kartezjańską u Husserla, z metafizyką świadomości, która, jako metafizyka nowożytności, reprezentuje najpóźniejszą formę platonizmu. W ten sposób przywraca fenomenologię trudności życia zakorzenionej w ontologii troski, modelując to, co odtąd znane jest już jako hermeneutyka we współczesnym, post-diltheyowskim sensie” (Caputo, 1, s. 59). Podstawową dla hermeneutyki w ujęciu Caputo kategorię powtórzenia, traktuje Heidegger na sposób ontologiczny. Oparte na projekcyjnym charakterze rozumienia koło hermeneutyczne wyprowadzone jest przez Heideggera z ontologii powtórzenia Kierkegaarda i koła fenomenologicznego w husserlowskiej doktrynie eksplicacji. Samo rozumienie jest projekcyjne, ponieważ bycie *Dasein* jest projekcyjne, a obydwa projekty są kontekstualne ze względu na to, iż owo bycie *Dasein* charakteryzowane jest przez wrzucenie i „już-bycie”. Jak stwierdza Caputo, „hermeneutyczna cyrkularność rozumienia jest podsystemem ontologicznej cyrkularności bycia *Dasein*” (Caputo, 1, s. 61). Heideggerowską hermeneutykę opartą na ontologii troski, czy też dokładniej, na analityce egzystencjalnej, nazywa Caputo ontohermeneutyką. Ontohermeneutyczne, czyli ontologiczno-egzystencjalne poszukiwanie sensu, możliwe jest, jak wiadomo, dzięki przed-strukturze rozumienia i jako strukturze interpretacji, przy czym, dla jako-struktury interpretacji musi zawsze istnieć przed-struktura rozumienia. Według Caputo, ontohermeneutyka ma być sposobem wyrażenia egzystencjalnej sensowności *Dasein*, ma być cykularnym (projekcyjnym), czyli powtarzającym wyrazem ukonstytuowanego, a w tym przypadku rozumianego, sensu *Dasein*. Ontohermeneutyka łączy zatem powtórzenie epistemiczne, jakim jest fenomenologiczna konstytucja sensu, z powtórzeniem egzystencjalnym, czyli kreowaniem egzystencji „ja”. Sensowność w rozumieniu Heideggera, jako stan *Dasein*, w którym utrzymuje się zrozumiałość czegoś, wspiera się strukturalnie na przed-strukturze rozumienia. Sens jest tutaj strukturą otwartości przynależącej do rozumienia i przez to stanowi „formalno-egzystencjalną strukturę tego, co można interpretując wypowiedzieć” (Heidegger, 1, s. 151). Taka wypowiedź, która ze swej strony stanowi fenomen pochodny interpretacji wnosząc doń swą własną strukturę „jako”, ukazuje, orzeka i przekazuje językowi sens, czyli efekt kolicście przeplatających się struktur „przed” rozumienia i „jako” interpretacji. Innymi słowy, apofantyczne „jako” wypowiedzi komunikuje (przekazuje) pierwotnie ukonstytuowane „przed-pojęcie” (*Vorgriff*) rozumienia i interpretacji. Jak mówi Caputo, „sens nie jest przedmiotem rozumienia, nie jest tym, co zrozumiane przez rozumienie, lecz dokładniej, jest organizującym komponentem tego, w czym jest zrozumiane, tym, na czym

polega zrozumiałość czegoś, wokół czego rozumienie jest zorganizowane i wokół czego się utrzymuje” (Caputo, 1, s. 84). W tym miejscu można już dostrzec podstawową, według Caputo, dystynkcję pomiędzy rozumieniem a organizującym je centrum.

Drugiego, równie istotnego rozróżnienia, dokonuje Caputo w odniesieniu do projekcyjnego charakteru rozumienia. Czyniąc z heideggerowskiej kategorii „ze-względu-na-co” (lub, jak tłumaczy ją B. Baran, „z-uwagi-na-co” – *das Wor-aufhin*) projekcji organizującą zasadę lub centrum odniesień rozumienia, Caputo rozróżnia: „byt, jego bycie oraz sens bycia tego bytu, lub inaczej mówiąc, byt, projekcję tego bytu na jego bycie oraz «ze-względu-na-co» projekcji” (Caputo, 1, s. 85). Nie mamy tutaj, oczywiście, do czynienia z dwiema różnymi projekcjami, ale z dwiema różnymi fazami jednej i tej samej projekcji: „fazą inicjującą lub prowizoryczną oraz fazą radykalną”. W drugiej fazie projekcji, tj. poprzez podstawową dla projekcji kategorię „ze-względu-na-co”, dokonuje się, wedle Caputo, decydujący dla hermeneutyki krok – radykalizacja polegająca na tym, że hermeneutyka wykracza poza bycie, że jest już ona zaangażowana w destrukcję ontologii, w przekroczenie metafizyki bycia jako obecności. „Przeto właśnie tutaj, w *Byciu i czasie*, powstaje to, co nazywamy «hermeneutyką radykalną»”.

Radykalizacja ontohermeneutyki, jako przeniesienie rozważań z egzystencji na jej ontologicznie rozumiany sens, również opiera się na powtórzeniu, które „odpowiada na to, co wzywa w tym, co było, odpowiada także za to, co możliwe (...) Jest to żywa odpowiedź, która mówi przeciw, protestuje, dezawuuje tradycję (...) Powtórzenie (w ontohermeneutyce – dod. N.L.) zwraca się nie ku aktualności, lecz ku możliwości. Możliwość jest wyżej niż aktualność” (Caputo, 1, s. 91). Cyrkularność ruchu u Heideggera obejmuje sobą zarówno ruch naprzód ku własnym możliwościom bycia (i jego sensu), jak i generujący go ruch wstecz, ku rozumieniu tego, w czym rozumienie się dokonuje. Wybór któregoś z momentów lub kierunków ontohermeneutycznego holizmu rzutuje, według Caputo, na charakter rozwoju hermeneutyki po *Byciu i czasie*. „Zawarty w *Byciu i czasie* projekt hermeneutyczny rozwinął się w trzech kierunkach: na prawo, w bardziej konserwatywnej hermeneutyce filozoficznej Gadamera; na lewo, w derridiańskiej dekonstrukcji hermeneutyki; i ostatecznie, powiedzmy, prosto, w kierunku powtórzenia hermeneutyki u późnego Heideggera” (Caputo, 1, s. 95).

Określenie filozoficznej hermeneutyki Gadamera jako pravicowo-konserwatywnej, zachowawczej i tradycjonalistycznej, wydaje się być, z punktu widzenia hermeneutyki radykalnej, w pełni uzasadnione. Caputo stawia Gadamerowi zarzut, że ten, w kluczowym momencie, wycofuje się z radykalnych konsekwencji myśli Heideggera, pozostając tym samym wciąż przywiązany do tradycji rozumianej jako nośnik prawd wiecznych, „co nie oznacza nic innego, jak tylko modyfikację Platona i Hegla z heideggerowskich pozycji” (Caputo, 1, s. 111). Hermeneutyka Gadamera jawi się więc tutaj jako tradycjonalizm, który „filozofię wiecznej prawdy” doprowadza do jej historycznych granic. Caputo stwierdza, że

Gadamer „oferuje nam możliwie najbardziej liberalną formę tradycjonalizmu, gdyż do filozofii niezmiennej prawdy wprowadza tyle zmian, ile tylko można”. Według Caputo, Gadamer nie jest zainteresowany w dekonstrukcji metafizyki, wręcz przeciwnie, gadamerowska „rzecz myślenia” wyraża się w treści tradycji, w metafizycznej treści platonizmu, arystotelizmu i heglizmu, którą to treść Gadamer stara się poddać syntetyzującej fuzji. Gadamerowska fuzja ma być wersją heglowskiej mediacji i platońskiej anamnezy, ma być aktualizującą rekonstrukcją tradycyjnej metafizyki, czyli powtórzeniem treści przekazu tradycji, powtórzeniem działającym wstecz, jak u Constantina Constantiusa. W rzeczywistości, Gadamer proponuje możliwie najbardziej liberalną formę fundamentalnie konserwatywnej idei.

Fuzja horyzontów jest strategią wyrastającą z akceptacji autorytarnej roli tradycji oraz akceptacji metafizycznej dystynkcji pomiędzy bardziej lub mniej stabilnym i obiektywnym znaczeniem, a jego nieustannie zmieniającą się ekspresją. Nawet pojęcie gry dotyczące upływu, w obliczu którego stanąć musi współczesna hermeneutyka, jest u Gadamera „grą rządzoną przez dynamikę prawdy i komunikacji, jako że jest to grający ruch słowa w autentycznym dialogu. W takiej grze, piłka zawsze pozostaje w granicach boiska” (Caputo, 1, s. 113). Gadamer, konkluduje Caputo, proponuje hermeneutykę konserwatywną, *intra-metafizyczną*, regulowaną łagodnym i wstecznym powtórzeniem. Hermeneutyka filozoficzna Gadamera stanowi więc, z punktu widzenia hermeneutyki radykalnej, opartą na historii, a nie historyczności, na czasie, a nie czasowości, kontynuację projektu ontohermeneutycznego bez uwzględnienia radykalnie destrukcyjnych implikacji tej ostatniej. Dlatego też, kontynuacja ta jest fundamentalnie związana z tradycyjną metafizyką wspomnienia i mediacji, co wyraża się w syntetyzującej fuzji horyzontów, w pozytywnym znaczeniu dystansu czasowego oraz horyzontalnie pojmowanej zasadzie dziejów efektywnych. Filozoficzna hermeneutyka Gadamera przystępia ostrze destrukcji i dekonstrukcji, jakie pojawiło się już we wczesnej hermeneutyce Heideggera.

Wątek ten podejmuje dopiero Derrida w swej lewicowo-rewolucyjnej, a nade wszystko, krytycznej interpretacji heideggerowskiej ontohermeneutyki i jego „pocztowej” lub „przesłaniowej” koncepcji znaczenia. Główne ostrze derridiańskiej lektury heideggerowskiego pisma skierowane jest przeciwko poszukiwaniom sensu bycia w perspektywie egzystencjalnego rozróżnienia autentyczności i nieautentyczności bycia *Dasein*. Według Derridy, „dystynkcja autentyczne/nieautentyczne organizuje analitykę egzystencjalną” (Derrida, s. 117). Jednakże, w świetle tego, co zostało powiedziane o dwufazowej projekcji rozumienia w ontohermeneutyce, wydaje się, iż błędne byłoby waloryzowanie jednego z członów tej dystynkcji, a na pewno nie można by uznać któregoś z nich za poprawny w przeciwieństwie do drugiego. Jak pamiętamy, Heidegger rozróżnia byt/bycie bytu/sens bycia bytu lub, innymi słowy, „to, co projektowane/projekcja/ze-względną-na-co projekcji”. Owym tajemniczym „ze-względną-na-co” projekcji, a co za tym idzie, również sensem bycia *Dasein*, jest w ontohermeneutyce oczywiście

czas. Sens bycia *Dasein* jest czasowy, a zatem dystynkcja autentyczne/nieautentyczne wyrażająca różne sposoby czasowania *Dasein*, również jest dystyncją czasową. Wyraża się ona przez i organizuje wokół czasu. „W *Byciu i czasie* autentyczność i nieautentyczność to modusy czasowania, czyli efekty sposobów, w jakich czasuje się *Dasein*” (Caputo, 1, s. 175). Jak widać, Derrida myli się nadając ontohermeneutyce tak silnie metafizyczne zabarwienie. Staje się to wyraźniejsze jeśli wziąć pod uwagę późniejszy projekt hermeneutyczny Heideggera.

Już od momentu powstania artykułu „O istocie prawdy”, Heidegger zwraca się ku wczesnogreckim początkom filozofii i ujmuje bycie (*Seyn*) oraz prawdę (*a-letheia*) jako pojęcia procesualne. Zarzucając Heideggerowi, iż traktuje „prawdę bycia” jako hermeneutyczny sekret, jako pewną skrytą rzecz, na której odkrycie oczekujemy, Derrida pomija sens aletheicznie pojmowanej prawdy. „*A-letheia* kieruje się poza hermeneutykę ontologiczną ku czemuś innemu, czemuś bardziej dekonstrukcyjnemu. *A-letheia* oznacza proces, poprzez który rzeczy (byty) stają się obecne (bycie) (...) Rozumując w ten sposób, można stwierdzić, że prawda i prawda bycia, to efekty, derywaty przesłania *a-lethei* (...) Heidegger ujmuje *a-letheię* jako wiele prawd, nie zbyt mało, lecz zbyt wiele, nadmiar prawd” (Caputo, 1, s. 176-178). Wedle Caputo, zarzucenie przez Heideggera horyzontalno-transcendentalnych podstaw oraz poszukiwań tajemniczo skrytego sensu bycia, przenosi jego hermeneutykę na meta-ontologiczny poziom, gdzie nabiera on charakteru „przesłaniowego”. Późny Heidegger uznaje, że sens hermeneutyki może wyrażać figura Hermesa, tego wysłannika bogów, który przenosi śmiertelnym ich wieści, dlatego też zasadą wszelkiej hermeneutyki ma być przesłanie. „Tylko bóg mógłby nas uratować”, mówi Heidegger, a w tej późnej, eschatologiczno-epistolograficznej hermeneutyce oznacza to, iż przesłany przez bogów ratunek dostarczony nam będzie przez Hermesa. Ontohermeneutyczne powtórzenie, zawarte w cyrkularności bycia i czasowości, czyli w implikowanym przez nią kole hermeneutycznym, przekształca się tutaj w cyrkularne przesłanie bycia, „w cyrkulację przesłania zawartą w kole eschatologicznym” (Caputo, 1, s. 164). Heidegger, powiada Caputo, nie porzuca koła, on je ponownie wpisuje w historię bycia; koło ma być teraz „kodem powtórzenia, kodem, na jaki przesłane jest przesłanie”. „Odtąd staje się jasne, że to, co przybywa jako ostatnie, co przybywa na samym końcu, przybywa jako pierwsze, ale nie w dosłownym znaczeniu, lecz w pewnej formie powtórki, której to formy nie możemy przewidzieć” (Caputo, 1, s. 164).

Podobnie jak w przypadku krytyki ontohermeneutyki, Derrida i tutaj nie dostrzega pewnej złożoności, jaka zawiera się w relacji hermeneutycznej. Caputo wskazuje pewne, jak to określa, „podwójne zagięcie”, fałdy, które charakteryzują hermeneutyczny stosunek do samego przesłania. Stosunek ten, czyli hermeneutyczna relacja, nie musi się bezpośrednio odnosić do przesłania, ale raczej do procesu przesyłania. Sens przesłania nie jest bezpośredni w ten sposób, w jaki sens bycia rozważany w ontohermeneutyce nie wynikał bezpośrednio z samego bycia, lecz z sensotwórczego „ze-względu-na-co”. Relacja hermeneutyczna dostrzega

zatem różnicę pomiędzy byciem a bytem, obecnością a obecnym oraz przesyłaniem a przesłaniem. W tej zdemitologizowanej wersji hermeneutyki Heideggera, dostrzec można, wedle Caputo, że jej otwartość na różnicę (ontologiczną, dziejową, epokową czy kulturową) osłabia autorytet samego przesłania do tego stopnia, iż nawet pojęcie *a-lethei* przestaje być greckim słowem. *Aletheia* nie jest konstruktem ani greckim, ani rzymskim, ani niemieckim, ani też francuskim; doniosłość tej konstrukcji nie jest doniosłością jej pochodzenia, prawda jej przesłania nie ma być docelowym punktem hermeneutyki. Rezultatem różnicującej relacji hermeneutycznej ma być odtąd zrozumienie, że „istnieje wiele prawd, że oblicza obecności są zmienne, istnieje wiele wartości wydarzania się bycia i prawdy, że zatem istota myślenia, jej rzecz, lokuje się w samym aletycznym procesie, a nie w jego efektach” (Caputo, 3, s. 37).

Okazuje się zatem, na co zwrócił uwagę amerykański historyk hermeneutyki – G.L. Bruns, że „Hermes nie jest po prostu naszym przyjaznym listonoszem, ale pradziadem kpiarzy, figurą anarchii i oszustwa (...) kimś, zawsze trochę poza kontrolą (...) figurą politropiczną, kimś złośliwym i niewiarygodnym, jak język, którym chcemy nadać czemuś znaczenie” (Bruns, s. 215). W zdekonstruowanej i zdemitologizowanej wersji hermeneutyki eschatologicznej, nie budzimy się w nowym dniu, o świcie nowej epoki, lecz „otwieramy oczy na fakt, że żyjemy w obliczu tylko jednego z imion bycia, żyjemy w danej, przypadkowej i historycznej konfiguracji i że historia jest jedynie konstelacją pewnych przesłań” (Caputo, 1, s. 181). Hermeneutyka musi więc powrócić do podstawowej trudności życia, musi być wystarczającym, choćby na chwilę, sposobem pozwalającym uporać się z przypadkowością, przygodnością, kontyngencją lub, jak mawia Caputo, z wpływem. Hermeneutyka zwraca się nie tyle ku hermeneutycznemu przesłaniu, co ku wielości jego prawd, a często także ku jego pustce. Jest to sytuacja apokalipsy bez prawdy i rewelacji, apokalipsy, która będąc jedynie przesłaniem, przypomina katastrofę. W tej sytuacji, jak stwierdza Caputo, w momencie apokalipsy bez apokalipsy, spotykają się ze sobą Heidegger i Derrida. Dla Derridy, moment ten oznacza emancypację znaków i liberalizację języka, umożliwia uruchomienie wolnej gry słów, rozproszenie i duplikację znaczeń. *Kinesis* języka dokonuje tutaj powtórzenia, które eksploduje niekontrolowanie we wszystkich kierunkach bez jakichkolwiek przewidywalnych konsekwencji, a często także bez żadnych konsekwencji. Derridiańskie powtórzenie – iterabilność, jest wolną grą niejednoznacznych słów, grą ambiwalencji, która, jak stwierdza Bauman, „w jaskrawym przeciwieństwie do jednoznaczności będącej marzeniem – ale niespełnialnym – języka, jest istotnie skutecznym środkiem zapobiegawczym lub odtrutką przeciw równie przyrodzonej ambiwalencji językowego telosu” (Bauman, s. 329). Apokaliptyczna sytuacja doświadczana jest przez Derridę jako liberalizacja i afirmacja metaforycznie celebrowanej dionizyjskiej kobiecości (prawdy, która przyzwala i odpycha) oraz wolnej gry powtórzenia. W wyniku zdekonstruowania metafizycznej prawdy, „znaczący” jest wyemancypowany i w dowolny sposób wykracza poza gramatykę i logikę, poza onto-teo-logię. Derridiańska emancypacja, zdaniem

Caputo, oznacza celebrację, aktywny udział w nietzscheańskim tańcu oraz w grze, w której uczestniczą wszelkie rzeczy. Co więcej, „Derrida przenosi swoją dekonstrukcję na rynek, na agorę, nadając jej etyczno-polityczne ostrze, czyniąc zeń praktykę protestu”. Hermeneutyka po dekonstrukcji zachowuje swój najbardziej istotny rys, nadal jest sposobem rozumiejącego ujmowania tego, co nas otacza, ale równocześnie zmuszona zostaje do porzucenia nostalgii za autorytetem czy to prawdy, istoty, autora, czy to intencji, sensu, przesłania. „Bezgrunt” Heideggera oraz „rozproszenie” Derridy stają się głównymi wyznacznikami tła hermeneutyki współczesnej, hermeneutyki, którą Caputo w obliczu braku stałego oparcia nazywa zimną hermeneutyką.

Dekonstruktywistycznie zradykalizowana hermeneutyka, zimna hermeneutyka Johna D. Caputo, w odróżnieniu od tradycyjnej hermeneutyki Schleiermachersa (tego wytwórcy zasłon – *Schleier-machen*), Diltheya i Gadamera, zrywa zasłonę, nie tyle prawdy, co otchłani, samej *a-lethei*. Projekt hermeneutyki radykalnej obejmuje sobą zarówno derridiańską dekonstrukcję na rynku, jak i heideggerowską hermeneutykę na wiejskiej drodze, staje się przez to pograniczem, miejscem, gdzie nie ma własności, przestrzeni, w której niezdecydowalność uruchamia bezpodstawną i niczym nie regulowaną grę znaczeń i sensów, ciągłych powtórzeń i powtarzających się prób stabilizacji. Owa gra, jak mówi Caputo, nie postępuje według linearno teleologicznych ani cyrkularno-eschatologicznych reguł. Wygrywa się ona bez dlacego, jest jedynie grą. *Es spielet, weil es spielet*.

Hermeneutyka radykalna reprezentuje bardzo pierwotną, źródłową relację do świata, ustanawia wystarczająco skuteczny sposób radzenia sobie z upływem życia, gdyż usytuowana jest pomiędzy stabilizującą potęgą prawd metafizycznych a rozprasającą siłą wielości tych prawd. Jest ona źródłową interpretacją, która dociera do mobilności bytu i dostrzega zmienność jego sensów, nad żadnym z nich nie zatrzymując się na dłużej, jest jednym z niewielu sposobów rozsądnego radzenia sobie z pozarozsądkową grą heraklitejskiego królewskiego dziecka, które rzuca kości. „Hermeneutyka radykalna jest filozofią *kinesis*”, ponieważ: „zanim świat stanie się stabilnym przedmiotem naukowych konstrukcji, przez co otrzyma metafizycznie pewny status, to pierwotnie jest *physis*, upływem, którego w ramach tych konstrukcji nie da się ani powstrzymać, ani opanować, ani nawet pominąć. Zanim życie etyczne ograniczone zostanie siatką reguł zachowania, stoi ono w obliczu tajemnicy innego człowieka, który domaga się od nas szacunku, gdyż przewyższa wszystko, co, jak się nam zdaje, o nim wiemy” (Caputo, 1, s. 214). Dlatego hermeneutyka nie prowadzi do komfortowej konkluzji, lecz do burzliwych trudności życia, „nie do zwarcia, lecz do rozwarcia, ku otwartości na to, czego nie można pominąć, prowadzi tam gdzie tracimy oddech i zatrzymujemy się na swojej drodze, ponieważ do naszej kondycji należy zawsze pozostawać w drodze”. Jak mówi Bogdan Baran, który jako pierwszy i, jak dotąd jedyny, w Polsce poruszył zagadnienie radykalizacji hermeneutyki: „racjonalność bezgruntu pozbawia nauki szczegółowe prestiżu metafizycznego ugruntowania, a ludzkiemu działaniu nadaje charakter niebezpieczeństwa i niepewności. Owo

drzenie, o którym mówi zarówno Heidegger, jak i Derrida, pozwala właśnie odzyskać trudność życia. Zadaniem radykalnej hermeneutyki jest nie tyle odnajdywanie znaczeń, ile sprostanie sytuacji załamania się znaczeń i prawdy. Będąc hermeneutyką drzenia, działa w sytuacji, gdy drży wszystko” (Baran, s. 162). W warunkach ponowoczesnych rozregulowanych ambiwalencją, niezdecydowalnością, otchłanią bez-gruntu, hermeneutyka radykalna stara się uczynić życie na nowo trudnym, stając się tym samym strategią przetrwania w komedii życia, komedii, w której nie została jeszcze zatracona nadzieja na radykalne odnowienie racjonalności, etyki i wiary.

Bibliografia

1. Baran B. *Fenomenologia amerykańska*, Kraków 1990.
2. Bauman Z. „Postmodern Ethics”, przeł. J. Bauman, cyt. za: *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem* cz. 1, pod red. A. Zeidler-Janiszewskiej, Poznań 1995.
3. Bruns G.L. *Hermeneutics Ancient and Modern*, New Haven and London 1992.
4. Caputo J.D. *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington and Indianapolis 1987.
5. Caputo J.D. „The Economy of Sings in Husserl and Derrida: From Uselessness to Full Employment”, w: *Deconstruction and Philosophy*, ed. by John Sallis, Chicago and London 1987.
6. Caputo J.D. *Demythologizing Heidegger*, Bloomington and Indianapolis 1993; zob. też Caputo J.D. „Misticism and transgression: Derrida and Meister Eckhart”, w: *Derrida and Deconstruction*, ed. by H.J. Silverman, New York and London 1989.
7. Derrida J. *Spurs: Nietzsche's Styles*, Chicago 1978.
8. Funke G. *Hermeneutyka i język*, przeł. i wybrał B. Andrzejewski, Poznań 1994.
9. Heidegger M. *Sein und Zeit*, Halle 1941.
10. Kierkegaard S. *Powtórzenie*, przeł. B. Świdorski, Warszawa 1992.

Maria Kostyszak

Legocentryzm filozofii M. Heideggera – problem pozorny

Pojawienie się w dziejach filozofii Martina Heideggera zmieniło pole, na którym godzi się uprawiać myślenie. Przypisywanie tej refleksji stałego układu odniesienia, stałych punktów orientacyjnych i zamienianie jej w stanowisko – to praktyki, które nie wiedzą co czynią. Nic z tych rzeczy nie stoi w centrum filozofii – zgódźmy się przez chwilę na ten niezręczny dopełniacz – Heideggera¹.

W obrębie „lekkich” gier językowych J. Derridy „zarzut” logocentryzmu nie może uczynić drodze myślowej autora *Bycia i czasu* szkody. Psoty Derridy (przypomnijmy, że Hermes był figlarzem nad figlarze) odbywają się już na polu, gdzie ani świadomości, ani wąsko okrawanego rozumu, ani wszelkich binarnych opozycji nie traktuje się w zapominalstwie czasowania czasowości. Uwzględnienie najistotniejszych utrudnień, jakie w pole refleksji wprowadzili F. Nietzsche i M. Heidegger upoważnia Derridę do szarży przeciw Heideggerowi z lancą logocentryzmu. Domyślamy się wtedy, że chodzi tylko o lekkie przeakcentowanie swobody myślowej Heideggera. Swobody okupionej takim trudem.

Kiedy natomiast zarzut logocentryzmu zmienia się w broń przeciw Heideggerowi, która pozwala nie uwzględniać rodzaju jego myślowego wysiłku, oznacza cofanie się na pozycje, które trzeba raczej opuścić ze względu na ich filozoficzną jałowość: pozycje bezwzględności, niewrażliwości na czas.

Można się usprawiedliwiać, że to cofanie wynika z nieuchronnie „metafizycznego” charakteru języka, jego niewolniczego poddania regułom gramatycznym i logicznym.

Otwórzmy okno. Niech będzie można oddychać. Oddychać w filozofii to dać się owionąć pozorowi, nie zabezpieczać się przed nim, jak to czyni dogmatyzm prawdy. Oddychamy prawdą i złudą, a nie tylko jedną z nich – oto metafizyka.

¹ M. Żarowski, *Tożsamość*, Wrocław 1994, s. 318: „Mniejsza o to, że w wyrażeniu «filozofia Kartezjusza» historyk przesądza podstawowy i jedyny problem metafizyki”.

Połączenie „logosu” z „centryzmem” – prawdą czy fałszem?

Spójniki są najmniej „metafizyczne” w takim tytule, jak mogliby powiedzieć M. Heidegger i J. Derrida, choć niniejszy tekst nie ma innego zamiaru, niż spróbować obrony słowa „metafizyka”. Celne rozważania obu tych myślicieli położyły się cieniem na wymiarach metafizyki, które – być może – wymagają posłuchu zanim ogłuszmy je uzasadnioną krytyką. Może za szybko – ulegając autorytetowi takich mistrzów jak Heidegger czy Derrida – zadomowiliśmy się w negatywnym znaczeniu słowa metafizyka? Może warto raz jeszcze – na oka mgnienie – wywalczyć jedno z elementarnych słów – nie tracąc niczego, co zdobyła w polu filozofii skrupulatna analiza jego sensów?

Pierwszym krytykiem „metafizyki” w znaczeniu heideggerowsko-derridiańskim, a nie np. antydialektycznym, antysystemowym, był Nietzsche. Metafizyka „zatrzymuje” stawanie i szuka bytu prawdziwego, podszyta jest nieszczerością wobec zmiany, czasu i wielorakości życia, także w człowieku. Pomimo jednak tych niedostatków, w dążeniu metafizycznym chwali też Nietzsche szansę wielkości człowieka. Ambiwalencja wynikająca z problematyczności metafizyki obecna tak wyraziście u Heideggera i Derridy, daje o sobie znać już u Nietzschego. Dlatego szukając w myśleniu Heideggera „znaków przynależności do metafizyki”, Derrida zdaje się na chwilę zapominać, że i Nietzsche w przygodzie metafizycznej ludzkości nie widzi samych wad. Nie tylko jego młodzieńcze *Narodziny tragedii z ducha muzyki*, także inne książki, łącznie z *Wolą mocy*, zawierają to dwuznaczne odniesienie do metafizyki. W *Narodzinach tragedii* „metafizyczny” jest wręcz utożsamiony z prawdziwym i to w sensie prawdziwości, którym sam Nietzsche by nie pogardził². W innym kontekście metafizycznemu popędowi Greków zawdzięczamy ochronę mitu przed sokratyczną krytyką i nadmiarem uświadomienia. W *Woli mocy* rzekomy pogromca metafizyki zwraca uwagę na twórczy charakter resentymentu metafizycznego³.

Warto przypomnieć, że podobnie jak u Nietzschego, u Heideggera dwuznaczność odniesienia do metafizyki pozostaje w związku z przemożnym opowiedzeniem się za szerszym spektrum rozstrzygnięć niż tylko poznawcze. *Verwindung* znaczy przeboleństwo metafizyki, a nie jej przewyciężenie jak jakiejś usterki poznawczej. Przeboleństwo „podstawowego procesu ludzkiej przytomności” to odbieranie przytomności podstawy, by mogła zatrzymać się w swojej nicości. Nieustanne podawanie w wątpliwość własnych – przytomności – przesłanek, by wymknąć się onto- teo- logicznej strukturze istnienia metafizycznego.

Prawdą jest nieskrytość oraz skrytość, fałszem niewłaściwa kolejność obu tych stanów skupienia rzeczywistości. Niewłaściwa konstelacja. Z czyjego punktu

² F. Nietzsche, *Narodziny tragedii czyli hellenizm i pesymizm*, tłum. L. Staff, Warszawa 1907, s. 159.

³ F. Nietzsche, *Wola mocy*, tłum. S. Frycz i K. Drzewiecki, Warszawa 1910-1911, s. 327.

widzenia oceniana jest właściwość? Z punktu widzenia logosu, który wszystko obejmuje, zatem nie może być w centrum. Styl myślenia, który uprawiał Heidegger jako najbardziej nie uchybiający byciu, nie hierarchizuje zewnętrznie: przykładając skale wartości, które pochodząby skądinąd niż z samego bycia. Ale to nie usuwa hierarchii. Hierarchia pochodzi z wewnątrz. Przy czym wewnątrz i zewnątrz są czymś jednym w pewnej intensywności.

Przesłanki łączenia prawdy z fałszem

Czy sformułowane tak klockowo, jakby prawda i fałsz były elementami do ustawiania daje jeszcze możliwość pomyślenia nieklockowo?

Nie dość przypominania, że Heidegger podważył tylko pierwotność klasycznej definicji prawdy wraz z jej główną przesłanką jakoby siedzibą prawdy był sąd. Prawda jako zgodność jest wtórna, w takim sensie, że opiera się na pierwotnym żywiole nieskrytości i skrytości, ale nie przestaje obowiązywać. Zarzuty, że tracimy regulatywny charakter prawdy (Tugendhat, Michalski) pochodzą ze zmieszania poziomów, które zostały nazwane tymczasowo: pierwotnym i wtórnym. Nieco światła, jakie rzucił Heidegger na podłoże klasycznej koncepcji nie podważa jej, tylko ogranicza ją własnym podłożem.

Zamiana filozofii w stanowisko – okoliczności i konsekwencje tego powszechnego zabiegu

Zmiana w stanowisko to przypisywanie stałych poglądów, myśli dających się interpretować. Filozofii nie można oglądać, trzeba w nią wejść. Dlatego nie ma poglądów w filozofii, nie ma problemów. Są natomiast nieskończone wymogi, którym trudno sprostać.

Filozofia się dławi, kiedy to co jest drogą i dążeniem zacieśnia się w stanowisko. Dopiero stwarzaniem miary – filozofia. Zamiana w stanowisko: przykładaniem miary z góry powziętej.

Wikłanie się w „pozór” – zdradą myślenia radykalnego

To, że bycie bytu występuje w zamaskowaniu (*verstellt*)⁴ sprawia, że uwiłkanie w pozór należy do kondycji człowieka. Zdrada myślenia ma miejsce, kiedy wikłamy się w „pozór” w cudzysłowie. Nasze oglądanie bycia bytu wytwarza „pozory”.

Oglądaniem filozofii jest historia filozofii. A tu trzeba wejść w rzekę. Myślenie jako sposób zachowania, który przyjmujemy zwyczajnie któregoś dnia⁵.

⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 50.

⁵ M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954.

Problematyczność pozoru a problem pozorny

Pozór, który w zapisie występuje bez cudzysłowu, przynależy pełnoprawnie do poznania, które rzekło się prymatu wzroku. W takim sensie, o ile filozofia przed Fryderykiem Nietzsche lub późniejsza, ale „przed-nietzscheańska”, chce pozbyć się pozoru, jako ocierającego się o błąd; o tyle radykalnie myślenie istotne, jakie strali się uprzystępnąć w pismach zawsze – z powodu natury słów – uwikłanych w „pozór” Nietzsche czy Heidegger, tkwi w pozorze, przy czym nie jest on łatwy do zasymilowania, lecz stanowi strukturalną, immanentną przesłonę, niekiedy unoszoną, innym razem nie dającą się podnieść. Dlatego można powiedzieć „problematyczność pozoru”, bo on czyni dla nas myślenie filozoficzne pozornym. Sformułowanie „problem pozorny” natomiast pachnie – można by powiedzieć – metafizyką, gdyby temu tekstowi nie zależało na obronie słowa metafizyka.

Problem i pozór to kategorie, które tylko występując osobno zachowują głębię filozoficzności. Problem to przeszkoda i opór. Pozór związany jest z poznawaniem jako widzeniem, zawsze bowiem coś nam się zasłania oprócz ukazywania. Natomiast połączenie problemu i pozoru, fraza „problem pozorny” sygnalizuje obszar jak najdalej leżący od źródeł. Pozór, staje się problemem, kiedy chcemy poznawać filozoficznie, wzmagając zmysł spekulatywny widzeniem. Dotyk i słuch – zmysły uaktywnione i rozbudzone przez sztukę myślenia, jaką uprawiał Heidegger – pozbawiają nas zarówno pozoru jak i problemu, pozostawiają – nareszcie dotykalaną i słyszaną – problematyczność pozoru.

Osobliwość dopuszczania do głosu bycia i pozoru w myśli Heideggera

Początkowo autor *Bycia i czasu* uważał, że trzeba wprowadzić odmienne terminy, słowa, zachwiać składnią. Później – znak to pokory czy mądrości? – nie rezygnacja, lecz cierpliwe, powolne odkupianie poszczególnych słów (mowa, język, bycie). I jeśli Rorty nazwie te wysiłki reifikacją mowy⁶, to właśnie wynik ryzyka, że nawet myśliciela tak bliskiego tradycji fenomenologicznej zwoździ język powszechnie akceptowany, jakim w końcu zdecydował się posłużyć ten poeta dróg myślenia. A przecież rozległe i powolne odczytanie *Unterwegs zur Sprache* jasno rozstrzyga, że słowa te grają inaczej niż w reifikację.

Niepozorne bruzdy w mowie

Jeśli mówieniem budujemy domostwo bycia (byciu?) pilność, usilność myśliciela sprawdza się w jego niepozornej działalności – przez zaniechanie raczej – językowej. Zaniechanie nieuchronnej subiektywizacji, uprzedmiotawiania, pochopnych rozstrzygnięć i wszystkich tych nawyków językowych, które na dobre

⁶ R. Rorty, „Wittgenstein, Heidegger, and the Reification of Language” w: *The Cambridge Companion to Heidegger* pod red. Ch. Guignona, Cambridge 1993, ss. 337-357.

ugruntowały się w mówieniu i piśmie, choć brak im gruntu. „Koncepcja Derridy”, „filozofia Platona” – nikt prawie nie troszczy się o ciężar zawartych w takich określeniach rozstrzygnąć. Powoli jednak dają one o sobie znać. Zadławiona myśl radykalna dłużej nie może czekać. Trzeba jej zrobić miejsce. Niepozornymi bruzdami w piśmie, w mowie.

Jacek Woźny

Filozoficzne źródła symboliki pradziejowej

Przywołajmy w swej pamięci obraz drzewa. Może ono być rozłożyste, promieniujące mocą niczym tysiącletni dąb lub strzeliste, kierujące wzrok ku bezkresowi nieba jak jodła. W każdym wypadku roślina czerpie swe siły z Ziemi, odżywiającej system korzeniowy. Gdy on zamiera, ginie całe drzewo, jeśli jest zdrowy, tylko rozsądek Natury decyduje o granicy wzrostu.

Bywa i tak, że skromny jesion przemienia się w Drzewo Kosmiczne. Świat antycznej Grecji podtrzymywany jest przez Atlasa. W mitologiach nordyckiej i sumeryjskiej rolę tę spełnia gigantyczna roślina. Germański Igdrasil – święty jesion – wierzchołkiem sięga nieba, końarami obejmuje cały świat. Jego korzenie przenikają w głąb trzech królestw: bogów, olbrzymów i ludzi¹.

Siły swe czerpie święty jesion z Ziemi i Nieba. U jego stóp biją cudowne źródła – młodości i mądrości. Z nieba splywa zaś rosa, zapewniająca wieczny żywot. Igdrasil jednoczy Ziemię i Niebo, ludzkie i boskie, przeszłe i przyszłe. Jest przy tym niezniszczalny, zdolny przetrwać nawet zmierzch bogów.

Wyobraźnia symboliczna wykroczyła poza horyzont biologii. Oprócz naturalnej postaci, drzewo kosmiczne przybrać może formę odwróconą. Indyjskie Upaniszady opisują wiecznego Aśwattha, którego korzenie sięgają nieba a gałęzie rozciągają się nad ziemią. Jest on czystym, kosmicznym Brahmanem, tym którego nazywają nie-umarłym².

Motywy epifanii bóstwa za pośrednictwem drzewa często występują w mitologiach. Prócz wymienionych przykładów znamy też wiele innych, podobnych. Attis jest jodłą, Ozyrys cedrem, grecka Artemida łączona była z cedrem i mirtem³. Ponad wszystkimi wizerunkami tkwi zasadnicza dwoistość formy. Mityczne drzewo przybiera postać naturalną lub odwróconą, irracjonalnie zakorzenioną w niebiosach.

Jaka może być przyczyna opozycyjnych wyobrażeń owego fenomenu? W mitologii indyjskiej mowa jest o męskim drzewie odwróconym i żeńskim, wyrastającym z Ziemi. Czy jednak przyrodzoną dwupłciowość gatunku ludzkiego uznamy za wyjaśnienie wówczas, gdy symbol odsyła ku sakralnej idei powstania świata?

¹ J. Ros, *Heroje północy*, Warszawa 1969, s. 206.

² S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. I, Warszawa 1959, s. 183.

³ W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 72.

Według sabejskiego podania Platon miał twierdzić, że człowiek jest odwróconą rośliną, której korzenie zwrócone są do nieba a gałęzie ku ziemi. Rozum, wiedza, poznanie, biorą swój początek ze świata bogów. Ezoteryczna nauka żydowska opisuje Drzewo Życia, które całkowicie oświeca słońce, gdyż rozwija się ono z góry w dół. Mezopotamskie Kiskanu, siedziba boga płodności i wiedzy cywilizowanej, wznosi się wierzchołkiem ku oceanowi⁴.

Najpełniej istotę zjawiska oddaje jednak niezniszczalny Aśwattha. Jego liście są hymnami Wedy; kto go zna, ten zna Wedę. Pączki są przedmiotem zmysłów, piękne kwiaty dobrem i złem, a owoce przyjemnością i cierpieniem. Pień Aśwatthy jest buddhi (rozumem), jeżeli człowiek rozłupie go bronią wiedzy metafizycznej i jeśli będzie się cieszył w duchu, już nie powróci... Mityczne, odwrócone drzewo, wyznacza horyzont rzeczywistości dostępnej dla ludzkiej myśli⁵.

Skierujmy swą uwagę ku Historii. Egzystencja piszącego te słowa wywodzi się bezpośrednio od rodziców, ich przodków etc. Poświęcając czas, siły i środki odtworzymy genealogię szeregu wcześniejszych pokoleń. Podobnie ustalić możemy historyczny rozwój samolotu, okrętu czy choćby plugu rolniczego. Rzecz jasna im głębsza byłaby chronologiczna penetracja, tym bardziej dyskusyjne jej owoce. Domysły i hipotezy z czasem przerastają prostą typologię form.

Opowieść mitu od zarania stawia nas przed problemem interpretacji. Nie wystarczy już historyczna analiza faktów dla osiągnięcia ich znaczeń. Wkraczamy bowiem w sferę symboliki sakralnej, gdzie brak jest jednoznacznych odpowiedzi. Wizerunek Krzyża odsyłać może do chrześcijańskiego zbawienia lub pogańskiego Boga – słońca⁶.

Wielość możliwych interpretacji nie jest jednak tym samym co wielość znaczeń. Przekaz kulturowy, w tym wypadku symbol Krzyża, posiada sens wyłącznie w określonej historii: prądziejowej, wczesnochrześcijańskiej lub współczesnej. Dla członka pierwotnej wspólnoty nie istniało wczesnochrześcijańskie jego znaczenie, podobnie jak dla mieszkańca Jerozolimy obcy byłby sens germańskiej swastyki. Dopiero nasza perspektywa umożliwiła ogarnięcie dotychczasowych, ujawnionych już obrazów.

Oczywiście nie implikuje to przyswojenia wszystkich wcześniejszych sensów symbolu. Tak jak dla naszych przodków tak i dla nas dostępna jest jedna jego postać. Co ważniejsze, poprzez określony sposób interpretacji sami ją niejako stwarzamy. Pozostanie zaś obowiązująca, dopóki trwać będzie egzystencja naszego pokolenia.

Zarysowuje się zatem podobieństwo między dwoistą formą drzewa kosmicznego i niejednoznacznością historii. Dzieje przedmiotów, konstrukcji technicznych a wreszcie gatunku ludzkiego przypominają roślinę zakorzenioną tysiące lat temu, pnącą się ku nieodgadnionej przyszłości. Liście, kwiaty i pąki to nowe

⁴ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 269.

⁵ Tamże, s. 271.

⁶ D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 14.

wynalazki, udoskonalenia i odkrycia, służące dalszej ekspansji materialnej człowieka w świecie. Historia ich opiera się na znajomości faktów, wydarzeń chronologicznie uporządkowanych od najstarszych po współczesne.

Gdzie znaleźć jednak sens źródeł historycznych, obiektywnie zaistniałych w naszych dziejach? Czy powinniśmy, jak w przypadku narzędzia, podążać tropem archaizującej formy, aż po ów pierwszy, najstarszy pra-wytwór ludzki? Jak się wydaje droga w ten sposób wyznaczona prowadzi w świat niesprawdzalnych żadną miarą ni metodą hipotez. Drzewo sensów bierze bowiem swój początek z nas samych, nie zaś z tzw. obiektywnych źródeł historycznych.

Postaramy się uzasadnić myśl powyższą na podstawie filozofii Husserla i Ricoeura. Pierwszy z nich zapytuje w eseju *O pochodzeniu geometrii*, czym jest sens, gdzie należy go poszukiwać. Otóż właśnie znajduje się on na wyciągnięciu ręki, w horyzoncie otaczającej nas i przyswojonej teraźniejszości⁷. Trafił tu za sprawą tradycji, podobnie jak do pokolenia naszych rodziców czy też przodków XIX-wiecznych. Teraźniejszość XX wieku przejęła go od epok wcześniejszych.

Husserl dostrzegł, iż problematyka sensu przenika całą dziejowość, uzyskując dopiero dzięki niemu konkretne znaczenia. Ich interpretacja nie wynika jednak z rekonstrukcji obiektywnych, według wielu badaczy, faktów i zdarzeń z przeszłości. Wrażenia zmysłowe są czasowoprzestrzennie ujednostkowione w świecie, lecz nie sama duchowa forma, nazywana przez Husserla „idealną przedmiotowością”. Realizuje się ona w nieskończonym procesie obiektywizacji i idealizacji, w którym uczestniczy wiele osób i który trwa przez pokolenia. Każde pytanie dotyczące jej istoty kierujemy wstecz, w kierunku pra-ustanowienia sensu, lecz teoriopoznawczy grunt owej kwestii znajduje się w naszej rzeczywistości⁸.

Interpretacja sensu symbolicznego stanowi problem najtrudniejszy. Hermeneutyczne podejście Ricoeura nawiązuje w pewnym stopniu do wspomnianych myśli Husserla. Ricoeur opisuje symbol jako zjawisko dwuwymiarowe, o semantycznym i niesemantycznym obliczu. Pierwsze z nich poddaje się transkrypcji językowej, umożliwiając stosowanie metod strukturalnych. W odniesieniu do mitu wyjaśniane zostają relacje zachodzące między poszczególnymi mitemami, współtworzące równocześnie dany typ kodu znaczeniowego⁹.

Porządek niesemantyczny najjaśniej ukazuje symbolika *sacrum*. Rzeczywista przestrzeń odmienia ona do postaci świętej przestrzeni i świętego czasu. Może równie dobrze przejawiać się w kamieniach czy drzewach, jako fizycznych nośnikach swej mocy. Doświadczenie tego przez człowieka odbywa się poniżej poziomu języka, w sferze prewerbalnej. Odzwierciedla je zaś więź, jaka zachodzi między mitem i rytuałem. Sakralna wizja świata w kosmologii, odtworzona zostaje dzięki zachowaniom kultowym lub językowym¹⁰.

⁷ E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, Warszawa 1991, s. 32.

⁸ Tamże, s. 10.

⁹ P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989, s. 172.

¹⁰ P. Ricoeur, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1993, s. 113-117.

Możemy dostrzec teraz analogię między wypowiedziami obu filozofów, choć pamiętać należy o krytycznym stosunku Ricoeura wobec fenomenologii Husserla¹¹. Związek ten jest wielce subtelny, lecz i zajmujący. Językowe, semantyczne wymiary symbolu odpowiadają „zewnątrznej historyczności”, podatnej do faktograficznego bądź strukturalnego opisu. Poziom niejęzykowy symbol, najbliższy istocie *sacrum*, nawiązuje zaś do husserlowskiej „historyczności wewnętrznej”, jest bowiem tak jak ona ciągiem wewnętrznych, jednostkowych doświadczeń. Drogę prowadzącą od obiektywizacji do idealizacji sensu porównać zatem można z więzią zachodzącą między mitem a doskonale powtarzającym go rytuałem.

Problem interpretacji głębokiego sensu symboliki, podobnie jak poszukiwanie przez Husserla pra-ustanowienia, wynika bezpośrednio z naszej sytuacji egzystencjalnej. Ricoeur zaznacza, iż pozostawanie na uboczu własnej terażniejszości, pominięcie wszelkich usytuowań w celu „obiektywizacji” badań, ułatwia poznawanie, lecz uniemożliwia rozumieć dostępne nam sensy symboliczne. Ich interpretacja ma zaś fundamentalne znaczenie dla współczesnego człowieka, który zatracił według Ricoeura wrażliwość odczuwania symbolu *sacrum*¹².

Jeśli uznamy przyległość terminów wiedzy, interpretacji i rozumu, kształt naszych zdolności poznawczych okaże się podobny do staroindyjskiego Aśwattha, Mezopotamskiego Kiskanu i Drzewa Życia ezoterycznej nauki żydowskiej. Nie jesteśmy zatem koroną Drzewa Interpretacji, lecz jego glebą. Z niej dopiero wyrastają kłaczka sensu symbolicznego, przebiegające przez coraz to bardziej odległe horyzonty terażniejszości: Odrodzenia, Średniowiecza, aż po zaranie dziejów.

W owej kosmologicznej metaforze dostrzec można wieloznaczność interpretacji symboliki. Poprzez jeden, względny poziom chronologiczny przebiega bowiem wiele jej odgałęzień. Im głębiej sięgamy, tym są one delikatniejsze i silniej splecione. Badacz uświadamiający sobie taką sytuację nie zadowolony się jedynie słuszną odpowiedzią, lecz podąży ku nowym pytaniom.

Wniosek wypływający z uwag powyższych wskazuje na konieczność uwzględniania kontekstu znaczeniowego. Celem owego zabiegu nie jest rekonstrukcja obiektywnej rzeczywistości danej epoki, lecz najszersze objęcie możliwych odgałęzień interpretacyjnych. Aby uniknąć znaczeń splecionych, korzystne jest obranie jednego zakresu symboli, szczególnie zaś należącego do kategorii archetypowych. Dzięki temu koncentrujemy swą uwagę na skończonej liczbie możliwych interpretacji, choć odsyłają one ku jeszcze dalszym treściom.

Całkowicie odmiennym rozumieniem kontekstu inspirowane jest archeologia. Dla uniknięcia wszelkich nadużyć ustala się go, przestrzegając kryterium czasu i przestrzeni. Zatem obejmuje on jedynie fakty i źródła, które jednoczą pojęcie „kultury archeologicznej”.

¹¹ K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka kultury*, Warszawa 1991, s. 203.

¹² P. Ricoeur, *Symbolika zła*, Warszawa 1986, s. 329-330.

Zwolennicy teorii nieciągłości danych tej dziedziny wiedzy twierdzą natomiast, iż jedynym ratunkiem jest uwzględnienie osiągnięć etnologii. Już nie kontekst archeologiczny, lecz szerszy, systemowy, miałby wzbogacić interpretację relikwów kultury symbolicznej. Dopiero przez pryzmat innych środowisk etnicznych i płaszczyzn historycznych można osiągnąć ich poznanie¹³.

Łatwo jednak zauważyć podobieństwo budowania kontekstów w obu tych opcjach. Zawsze bowiem to, co lepiej już znamy miałoby wyjaśnić fakty słabiej rozpoznane. W pierwszym przypadku byłaby to posiadana wiedza o kulturze archeologicznej, w drugim zaś o tzw. społecznościach prymitywnych. Ona też stanowiłaby płaszczyznę odniesienia wszelkich dalszych wniosków.

Wspominaliśmy o istnieniu dwóch typów drzewa kosmicznego, historii zewnętrznej i wewnętrznej a wreszcie semantycznym i niesemantycznym poziomem symboliki. Husserl nadmienia, iż obiektywny, zewnętrzny sens zakorzeniony jest w „świecie przeżywanym” (*Lebenswelt*), oraz włączony w tradycję¹⁴. Zatem punktem wyjścia symbolologii jest nie tylko horyzont terażniejszości, lecz i wewnętrzny, niesemantyczny poziom symbolu. To stwierdzenie szczególnie ważne dla analizy źródeł archeologicznych, w większości wypadków posiadających „niemy” charakter.

Próg teoriopoznawczy zdaje się tu być nieprzekraczalny. Podwyższa go dodatkowo treść sformułowanych przez archeologów pytań o sposób wydzielania zabytków „symbolicznych”, bądź też ustalenie miarodajnego wobec nich kontekstu. Zmiana tej sytuacji możliwa jest naszym zdaniem dzięki zasadniczemu odwróceniu ról przedmiotów badań.

W związku z powyższym sugerujemy, aby nie poszukiwać symboli w źródłach archeologicznych, lecz przeciwnie, umiejscawiać w szeroko pojmowanej symbolice fakty archeologiczne. Uzasadnienie takiego kroku badawczego znaleźć można zarówno we współczesnym źródłoznawstwie pradziejowym jak i w kryteriologiach mitu i symbolu religijnego. Zgodnie z opinią J. Topolskiego swoista wielowarstwowość informacji zawartych w źródle, wymaga uruchomienia różnych rodzajów wiedzy niezbędnej do stawiania pytań badawczych, przez które dopiero możliwe jest docieranie do poszczególnych warstw (poziomów) informacji¹⁵.

Kryteriologia zastosowana przez Paula Ricoeura w *Symbolice zła* ukazuje sensową interpretację wzorów europejskiego chrześcijaństwa. Myśl hermeneutyczna wiedzie czytelnika od fenomenologii Zła, ku typologii mitów mówiących o jego pochodzeniu i kresie. Eksploracja Ricoeura rozpoczyna się na poziomie symbolicznej świadomości, zamyka zaś w opowieści mitycznej. Pomiędzy obu

¹³ A.P. Kowalski, „Z metodologicznych problemów współpracy archeologii z etnologią w badaniach symboliki”, w: *Interpretacje archeologiczne a etnologiczne koncepcje kultury*, Toruń 1991, s. 18.

¹⁴ E. Husserl, *O pochodzeniu...*, s. 10.

¹⁵ J. Topolski, *Metodologia historii*, Warszawa 1984, s. 330-331.

etapami procesu znajduje się miejsce dla stworzenia „typów” przekazów mitycznych, nakładających na wielość fenomenów jednolitą siatkę pojęciową.

Autor, zgadzając się z Lévi-Straussem, wprowadza morfologię głównych „figur” przedstawień Zła: pierwotnego chaosu (Sumer), upadku i zbawienia człowieka (judaizm, chrześcijaństwo), tragicznej egzystencji ludzkiej (tragedia grecka) oraz mit „duszy wygnanej” (filozofia orficko-pitagorejska). Wszystkie owe figury poddawane są nieustannie weryfikującym sprawdzianom. W przypadku mitu pierwotnego chaosu badana jest dla przykładu zgodność ze strukturą kultu, jako że jest on obrzędowym powtórzeniem zmagania u zarania świata¹⁶.

Metoda hermeneutyczna odkrywa dzięki temu znaczenia mitów, nie partycypując jednocześnie pod pozorem obiektywności w ich treściach. Rozpoczynamy wprawdzie wędrówkę od symboli, by dojść do „opowieści”, lecz nie narzucamy tego scenariusza społeczeństwu prądziejowemu, twierdząc, że również jego droga tworzenia mitów bieć musiała według identycznych etapów. Symbole, jak powiada Ricoeur, już są – spotykamy je, odkrywamy. Ukierunkowanie badań i ograniczenie ich pola wynika z usytuowania podmiotu poznającego w historii, kulturze oraz filozofii¹⁷.

Przebieg procesu interpretacyjnego posiada wieloetapowy charakter. Składa się nań istotowe rozumienie symboliki, jej strukturyzacja, a wreszcie krytyka kontekstów znaczeniowych. Nie jest on prostoliniowy i ograniczony „ostatecznym poznaniem”. Stanowi natomiast rodzaj spirali, po której poruszamy się od rozumienia wstępnego do wyjaśniania, a następnie od wyjaśniania do nowej, kontrolowanej przez nie fazy rozumienia. Interpretacja „tekstu” symbolicznego ma charakter kołowy, ponieważ założenie, że mamy do czynienia z określoną całością (np. ricoeurowskim Złem, bachelardowskim Żywiołem Wody etc.) jest niezbędne do zrozumienia części owej całości (np. mitu adamickiego, tanatologii akwatywicznej etc.).

Rozumienie fenomenologiczne, otwierające „koło” hermeneutyki, rozwija wielorakie i nieprzebrane intencje każdego symbolu. Przemierza te wszystkie poziomy doświadczenia i przedstawienia, które symbol jednoczy. Stara się też umieścić go w pewnej całości, tego samego co on rodzaju, lecz znacznie rozleglejszej.

R. Ingarden w dyskusjach nad wartościami estetycznymi opowiada się za wyborem pomiędzy segregacją terminów estetycznych spośród innych, nie obdarzonych tymi właściwościami oraz bardziej pracochłonną drogą porównawczą, gdzie należałoby je wyjaśnić, zróżnicować znaczeniowo i szukać przykładów wskazujących, co rozumiane jest pod danym terminem estetycznym. Druga z wymienionych metod pozwala zająć się wielością przejawów fenomenu tak na gruncie estetyki sztuki, jak i symbolologii. Celem takiego postępowania jest zrozumienie faktów religijno-symbolicznych, ujęcie ich istoty, przy jednoczesnym powstrzymaniu się od wypowiedzania przedwczesnych sądów.

¹⁶ P. Ricoeur, *Symbolika...*, s. 163..

¹⁷ J. Tischner, *Filozofia współczesna*, Kraków 1989, s. 224-236.

Metoda fenomenologiczna umożliwia podstawowe zrozumienie niesemantycznej warstwy symboliki. Pomiedzy rozumieniem podstawowym a krytycznym jest jednak miejsce dla stworzenia głównych typów przekazów mitycznych, ze względu na obecność w symbolu również aspektu semantycznego.

Fenomeny opisane na poprzednim etapie procesu włączone zostają w szerszy kontekst, zaś analiza dąży do odkrycia zachodzących pomiędzy nimi relacji. W efekcie uporządkować można wielość i różnorodność symboli z obranego ich zakresu, oraz wskazać typy ustrojów o zbieżnej strukturze wewnętrznej.

Dialektyczna myśl Ricoeura podpowiada kierunek, którym w tego rodzaju badaniach postępować. Odnaleźć należy wpieryw „figury” opozycyjne, by pomiędzy nimi umieszczać odmiany pośrednie, albowiem symbol nabiera dla nas znaczenia tylko wtedy, gdy odróżniony jest od innego – przeciwstawnego. Nie może on występować w izolacji, lecz musi stanowić element szerszego układu¹⁸. Wspomniana binarność zestawia w pary takie wyrażenia jak: ruch – bezruch, hałas – cisza, zło – dobro etc. Pytanie, dlaczego społeczność pali lub grzebie swych zmarłych, tworzy cmentarzyska nad jeziorami czy rzekami, może czasami nie posiadać innego wyjaśnienia, jak właśnie poprzez binarną strukturę mitów.

Przychodzi wreszcie kolej na właściwą krytykę badanego symbolizmu. Łatwiej ocenić sens tego zadania, gdy odniesiemy je do głównych teorii poznania archeologicznego i etnologicznego. W ramach materializmu historycznego oraz poniekąd strukturalizmu, odróżniona jest racjonalna świadomość człowieka od jego myśli mitycznej. W najlepszym wypadku odczytana zostaje semantyczna narracja mitu i więzi znaczeniowe łączące poszczególne jego składniki.

Fenomenologia rozpatruje zaś niesemantyczną warstwę symbolu. M. Eliade i R. Otto podkreślali w swych pracach, że *sacrum* objawia się jako siła, moc, skuteczność. Niezależnie od wieloznaczności owych sformułowań, mają one tą wartość, że uzbrajają badacza przeciw wszelki próbom redukcjonowania mitologii do poziomu języka i materii¹⁹.

Tak więc przedstawia się różnica obu teorii: w pierwszej odkrywane są relacje wiążące elementy opowieści mitycznej, w drugiej zaś rozpatrywane jest wewnętrzne życie świata sakralnego. Każda z tych hermeneutyk częściowych, analizuje i ustanawia prawa rządzące przedmiotem swych badań. W proponowanym procesie nie uzyskują one jednak całkowitej autonomii, lecz stanowią jego konieczne etapy.

Równoważący dynamizm symbolu wpisuje swe obrazy w dwa odmienne światy: realny i mityczny. Pogodzić zatem należy strukturalno-materialistyczną demystyfikację znaczeń z ich reimityzacją. Ricoeur usprawiedliwia obie hermeneutyki, ponieważ w istocie rzeczy każdy symbol jest podwójny. Jako znaczący organizuje się historycznie wśród zdeteminowań i łańcuchów przyczynowych, jest „skutkiem”, symptomem. Jako nosiciel znaczenia jest jednak ukierunkowany ku

¹⁸ P. Ricoeur, *Język, tekst...*, s. 136-139.

¹⁹ G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne*, Warszawa 1986, s. 119.

pewnej eschatologii, równie niezbywalnej jak wszelkie jego ucieleśnienia w słowie lub przedmiocie²⁰.

Trud współczesnego ikonoklasty, trud demistyfikacji, przynależy jest wszelkim związkom z symbolami. Ale tak samo moc ukazywania postaci, prostych słów obciążonych całą ich poetyckością, przyzywającą nieodparcie jakąś inną interpretację. Zbieżność antagonistycznych kierunków musi być pomyślana jako spójny pluralizm, w którym czasowe i materialne znaczące jest pojednane z ulotnym oznaczonym, dynamizującym świadomość i prowadzącym z symbolu w symbol.

Na efekty analizy krytycznej nie mają więc wpływu sztuczne modyfikacje horyzontu poznania. Jego rygorystyczne zawężenia w archeologii, bądź też poszerzenia etnologiczne, wynikają z dosłowności traktowania kontekstu. Podstawowe kryteria sprowadzają się natomiast do uchwycenia, na podstawie wcześniejszych etapów procesu hermeneutycznego, podłoża demistyfikacji oraz remityzacji znaczeń symbolicznych. Dualizm ten kieruje uwagę naszą w stronę przyczynowości ekologicznej, socjalnej, gospodarczej, lecz także ku uniwersum mitycznemu, uzasadniającemu tradycję i terażniejszość.

Przywołane związki między fenomenologią a strukturalizmem, remityzacją a demistyfikacją symboliki, posiadają dalszy refleks w diachronii i synchronii badań. Oba sposoby wnioskowania są trudne do pogodzenia przez archeologów. Opis diachroniczny (czasowy, historyczny) przeciwstawiany jest podejściu synchronicznemu (systemowemu, strukturalnemu). W harmonijnym procesie hermeneutycznym także one ulegają zespoleniu. Rolę diachronicznej analizy źródeł wypełnia fenomenologia. Metoda powyższa, niesłusznie posądzana o antyhistoryzm, uznaje bowiem wagę źródeł historycznych dla odkrywania sensu symboli, odrzuca zaś ich ewolucję i całkowicie społeczną determinację²¹.

Odkrywane są fakty odpowiadające symbolicznym epifaniom w różnych okresach i kulturach. Z nich dopiero wysublimowane zostają głębokie, niesemantyczne treści. Wartość Historii pozostaje dzięki temu nienaruszona, lecz jej rozumienie odbiega od poheglowskiej idei postępu.

Epifanie i hierofanie dokumentują w każdym wypadku jakiś ludzki wybór, wyróżnienie tego co mocne, skuteczne, płodne. Aktualność tego i struktura, dopasowane są do światopoglądu określonej społeczności. Ślady owego wyboru, różnicującego zwartą dotąd symbolikę, inspirują kierunek badań od diachronii ku synchronii zjawisk.

Tok rozumowania hermeneutycznego niweluje pozorną różnicę obu sposobów traktowania źródeł. Analiza synchroniczna (strukturalna) zakorzeniona jest w fenomenologicznej (diachronicznej) koncepcji symboliki. Dzięki temu szeroki, horyzontalny wymiar obrazowania wzbogacamy o treści poszczególnych, konstytu-

²⁰ Tamże, s. 120.

²¹ J. Waardenburg, „Współczesne kierunki w religioznawstwie holenderskim”, *Studia Religioznawcze*, nr 14, s. 178.

tuujących go typów systemów. Odwzorowanie aspektów symbolizmu w różnych układach odniesienia (systemach) pozwala z kolei na odmienne treściowo interpretacje. Symbol aktualizuje się bowiem poprzez dzieje kultury, współtworząc równocześnie konkretno-historyczne ustroje.

Wróćmy do mitycznego, odwróconego Drzewa. Eliade pisze o nim, że stanowi pewną odmianę wyrażania Kosmosu²². Tak w naturalnej jak i odwróconej postaci, połączone są bowiem dwie przeciwstawne sfery: niebiańska i ziemską. Życie biologiczne wznosi się z Tellus Mater, jednakże los i sens spływa z siedzib boskich. Człowiek i jego wytwory znajdują się w ognisku tego kosmicznego procesu.

Droga badacza interpretującego znaczenia symboliczne zgodna jest ze stopniową komplikacją ich sensu. Z postaci właściwej dla naszej teraźniejszości wyrastają coraz to liczniejsze, starsze odgałęzienia. Przemieszczamy się jednak także wbrew rozwojowi zewnętrznej historyczności, w której miało kiedyś miejsce pierwsze upostaciowanie analizowanego symbolizmu. Mieszcząc się zatem w obu tych nurtach – pniach Drzewa Kosmicznego, nie mogąc zaniedbać żadnego z nich, winniśmy godzić dialektykę metod poznawczych, a także sensu i fizycznych aspektów symboliki. Zawsze bowiem po wyjaśnieniu zapomnianych znaczeń, wracamy do korzeni poznania, wzbogacając własną wizję świata.

²² M. Eliade, *Traktat o historii...*, s. 270.

Krzysztof Wieczorek

„Nowe myślenie” a filozofia

Od kilkunastu lat trwa w polskim środowisku filozoficznym niesłabnące zainteresowanie pewnym oryginalnym i specyficznym nurtem dwudziestowiecznej myśli filozoficznej, który – jak pisał Bogdan Baran w 1988 r. – „dociera do nas jako nieco tajemniczy, szlachetny sposób filozofowania, obiecujący nowe i ostateczne ufundowanie rozumu teoretycznego w praktycznym”¹. Chodzi o nurt, nazwany za Franzem Rosenzweigiem „nowym myśleniem”, bądź też – ze względu na bodaj najbardziej charakterystyczny aspekt podejmowanych w owym nurcie rozważań – „filozofią spotkania” lub „filozofią dialogu”.

Dziś, po opublikowaniu szeregu wnikliwych studiów analitycznych i krytycznych, aura „tajemniczości” wokół tej filozofii nieco się rozwijała; nie do końca jednak, ponieważ w samą strukturę „nowego myślenia” wpisana jest nieusuwalna, radykalna niepewność². Filozofia dialogu nieustannie stara się „powiedzieć więcej, niż mówi”³, by przewyciężając niedoskonałość języka poprowadzić czytelnika lub słuchacza w regiony niedostępne dyskursywnemu poznaniu. Ten wyraźnie wyczuwalny w pracach klasyków „nowego myślenia” klimat odkrywania nowych obszarów rzeczywistości – „filozoficznej Ziemi Obiecanej” – jest ważną przyczyną atrakcyjności i fascynacji owym nurtem myślowym. Równocześnie jednak idea, by uczynić osiã refleksji coś (czymkolwiek by to było), co nie jest intersubiektywne komunikowalne, wydaje się co najmniej ryzykowna: jak można poważnie traktować filozofię, która nie potrafi precyzyjnie określić, czym się właściwie zajmuje?

Z perspektywy kilkadziesiątu lat, które upłynęły od opublikowania pierwszych tekstów inicjujących nurt „nowego myślenia”, coraz bardziej zasadne staje się pytanie, czym właściwie jest ów nurt, to znaczy, jaką rolę można mu przypisać w dziejach rozwoju europejskiej myśli filozoficznej. Wielu autorów próbowało już dokonać takiej oceny i to z bardzo różnym skutkiem. Formułowano zarówno opinie, że „nowe myślenie” jest „filozofią przyszłości”, powołaną do rozwiązywania

¹ B. Baran, „Z historii «nowego myślenia»”, w: *Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*. Red. T. Gadacz (i in.), Kraków 1988, s. 3.

² Por. B. Baran, dz. cyt., s. 29.

³ Por. T. Wiemer, *Die Passion des Sagens*, Freiburg – München 1988, s. 77-78.

problemów człowieka i rozświetlania największych tajemnic bytu⁴, jak też, że jest nieodpowiedzialną spekulacją pozbawioną jakiejkolwiek wartości poznawczej, jednym z wielu współczesnych zabobonów⁵. Wyważonych, opartych na rzetelnej argumentacji prób oceny dokonali ostatnio m.in. Bogdan Baran, Krystyna Święcicka i Stanisław Judycki⁶. Niniejszy tekst podejmuje próbę oceny, poświęconą jednemu tylko aspektowi „nowego myślenia”: czy i w jakim sensie jest ono myśleniem racjonalnym?

Dzieje „nowego myślenia” rozpoczynają się około roku 1921. W tym to roku ukazują się – zastanawiająco podobne w treści i klimacie nieprzejednanej krytyki wobec błędów królującej ówczesnie na uniwersytetach filozofii, choć napisane przez autorów o zupełnie różnej osobowości, wykształceniu i biografii intelektualnej – książki: Ferdinanda Ebnera (1882-1931) *Das Wort und die geistige Realitäten* i Franza Rosenzweiga (1886-1929) *Stern der Erlösung*. Rok później, w 1922, wychodzi *Ich und Du* Martina Bubera (1878-1965), w 1924 *Angewandte Seelenkunde* Eugena Rosenstocka-Huessy (1888-1973), w 1927 zawierający motywy dialogiczne *Dziennik metafizyczny (Journal Métaphysique)* Gabriela Marcela (1889-1973), w 1928 *Gegenwart* Eberharda Grisebacha (1880-1945).

Rzut oka na daty urodzenia wymienionych autorów pozwala zauważyć, że należą oni wszyscy do tego samego pokolenia myślicieli, których dojrzałość umysłowa zbiega się w przybliżeniu w czasie z początkiem naszego stulecia. Można zatem przyjąć za pewnik, że ich umysłowość kształtowała się w podobnym klimacie intelektualnym, charakterystycznym dla tego właśnie okresu. Jedną z najbardziej znamienitych cech przełomu stuleci i początków naszego wieku jest przewartościowanie wszystkich dotychczasowych pewników i autorytetów. We wszystkich dziedzinach życia duchowego i intelektualnego Europy trwa stan przejściowy pomiędzy utraconym poczuciem pewności i wiary w skuteczność tradycyjnych stylów i metod myślenia a ukształtowaniem się nowego wzorca podejścia do aktualnych problemów rzeczywistości. Rodzi się i upowszechnia poczucie kryzysu. Stan ten tak opisuje Barbara Skarga: „Nie wahałabym się powiedzieć, że poczucie kryzysu, jak i usiłowanie rozjaśnienia jego przyczyn, należy do cech charakterystycznych tej formacji intelektualnej (...)”⁷. W tym kontekście mówi się o kryzysie nauki i filozofii, a także o kryzysie prawdy i racjonalności.

⁴ Zob. A. Jarnuszkiewicz, „Emmanuela Levinasa metafizyka «spotkania»”, w: *Twarz Innego. Teksty filozoficzne*. Red. T. Gadacz (i in.), Kraków 1985, s. 154.

⁵ Por. J.M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Kraków 1992.

⁶ Zob. B. Baran, dz. cyt.; K. Święcicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Warszawa 1993; S. Judycki, „Fenomenologia a filozofia dialogu – aspekty historiozoficzne” w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*. Red. A. Bronk, Lublin 1995.

⁷ B. Skarga, „Emmanuel Levinas: kultura immanencji”, *Studia Filozoficzne* 1984, nr 9, s. 137. Podobnego zdania jest wielu innych autorów – zob. np. A. Hübscher, *Denker unserer Zeit*, Bd I, München 1958, s. 56-57; A. Rogalski, *Dramat naszych czasów*, Warszawa 1959, s. 7-13.

W atmosferze poczucia kryzysu tych wartości rodzą się również idee „nowego myślenia”. Już w samej nazwie kryje się zapowiedź określonego programu: programu nowego myślenia właśnie. „Ludzkiemu myśleniu – pisał Martin Buber – stawia się życiowo nowe zadanie – i to życiowo nowe”⁸. Autorzy wspomnianych prac odczytali widać jako znak czasu potrzebę wypracowania nowego wzorca myślenia; musieli być zatem przekonani, że dotychczasowe style i wzorce myślenia poniosły klęskę lub przynajmniej wyczerpały już swoje możliwości.

Przekonanie to dzieliło z nimi wielu innych, włącznie z Edmundem Husserlem, który w szkicu *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia* analizował „dokumentujący się w niezliczonych symptomach rozkładu życia »kryzys europejskiego sposobu istnienia«”, dochodząc do wniosku, że u podstaw owego kryzysu leży – uzasadniona „historyczną teleologią nieskończonych celów rozumu” – „jednostronna racjonalność” nowożytności, prowadząca do „pozornego fiaska racjonalizmu”. Wyjściem z kryzysu może być zatem tylko głębsze zrozumienie przyczyn owego fiaska i w ślad za tym „odrodzenie Europy z ducha filozofii przez heroizm rozumu” ufundowanego na nowej – wolnej od dotychczasowej jednostronności i naiwności – racjonalności⁹.

Głębia i radykalność kryzysu, nazwanego przez Husserla „kryzysem europejskiego sposobu istnienia”, manifestuje się poprzez fakt, iż w wielu – jeśli nie we wszystkich – dziedzinach życia duchowego i umysłowego Europy doszło do poważnych przemian i przewartościowań, sięgających samych podstaw tożsamości kulturowej i wskazujących na potrzebę gruntownego przekształcenia wypracowanych przez nowożytność wzorców rozumienia rzeczywistości. Koniec XIX w. był czasem triumfalnego rozwoju nauki i techniki, czasem rozkwitu filozofii pozytywistycznej, czerpiącej inspirację i wiążącej swe nadzieje z naukowym obrazem świata, oraz czasem dominacji światopoglądu scjentyistycznego. Tymczasem pierwsze lata nowego wieku przyniosły szereg odkryć, które zachwiały scjentyistycznym przekonaniem, że zasadnicza tajemnica świata została już odkryta, a nauce pozostaje tylko uzupełnianie zasadniczo trafnego obrazu rzeczywistości o coraz to nowe szczegóły, nie mogące już wnieść nic nowego w interpretację całości *universum*.

Odkrycia te pojawiły się najpierw w matematyce. Wzrost zainteresowania formalną strukturą i logicznymi podstawami uprawianych wówczas nauk zaowocował programem formalizacji i logicyzacji podstaw matematyki, a to doprowadziło w szczególności do odkrycia, że ściśle sformułowanie postulatów ważnych teorii matematycznych, uznawanych do tej pory za oczywiste i niepodważalne, prowadzi niekiedy do paradoksów i antynomii. Efekt tego odkrycia był dla samej matematyki wielce korzystny: wielu wybitnych uczonych zajęło się badaniem

⁸ M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 123.

⁹ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 40 i 50-51, *passim*.

podstaw matematyki i logiki, co w krótkim czasie zaowocowało szybkim rozwojem zmatematyzowanej logiki formalnej, odkryciem niepodjętych dotychczas powiązań między poszczególnymi działami matematyki oraz powstaniem zupełnie nowych jej działów. Podobnie szybko i pozytywnie zaowocowało pojawienie się sytuacji kryzysowej w fizyce: ujawnienie trudności w zinterpretowaniu wyników doświadczeń i pomiarów pewnych zjawisk w języku fizyki klasycznej spowodowało, że prawie natychmiast pojawiły się nowe, śmiałe i formalnie eleganckie teorie, które wyjaśniały nie tylko wyniki poszczególnych eksperymentów, lecz także powody ich niezgodności z przewidywaniami klasycznej fizyki. Można zatem powiedzieć, że nauka wyszła z sytuacji kryzysu nie tylko obronną ręką, lecz dodatkowo wzbogacona o szereg nowych, obiecujących teorii.

Szybkość i radykalność przemian w strukturze i metodologii nauk stała się z kolei wyzwaniem dla filozofii. Nowe teorie oraz proponowane przez nie nowe, nieklasyczne sposoby opisu i rozumienia rzeczywistości początkowo zaskoczyły filozofów, intelektualnie nie przygotowanych do podjęcia dialogu z powstającym alternatywnym obrazem świata. Niebawem jednak pewne środowiska filozoficzne podjęły to wyzwanie i zaczęła się rozwijać nowa, obiecująca gałąź filozofii – filozofia nauki, usiłująca sprostać zadaniu zrozumienia sensu przemian, zachodzących w nauce współczesnej pod wpływem przyjęcia nowych postulatów metodologicznych.

O wiele bardziej dramatycznie zmanifestował się kryzys w życiu politycznym i społecznym Europy i świata. Utrata stabilności dotychczasowego systemu politycznego doprowadziła w 1914 r. do wybuchu wojny światowej, która pochłonęła miliony ofiar i zmieniła oblicze całej planety. Tutaj trudno już mówić o globalnie dodatnim bilansie kryzysu, jak w wypadku nauk i filozofii; tym bardziej, że nowy ład polityczny, zaprowadzony po kapitulacji Niemiec postanowieniami Traktatu Wersalskiego w 1918 r. okazał się niewiele lepszy i przetrwał zaledwie dwa dziesięciolecia. O tym jednak nie mogli wiedzieć myśliciele, którzy na progu lat dwudziestych poszukiwali zrozumienia istoty dokonujących się przemian i formułowali propozycje przezwyciężenia negatywnych stron dotychczasowego Europy kryzysu.

Podobnie jak duża część wykształconych elit ówczesnej Europy, twórcy programu „nowego myślenia” z niepokojem obserwowali niekorzystne zmiany kultury umysłowej epoki. Wydaje się, że bezpośrednim impulsem, który skłonił Rosenzweiga, Bubera, Ebnera i innych do wystąpienia z programem sanacji intelektualnej, był stan zagubienia i chaosu panujący w świadomości potocznej pod wpływem zbyt szybko następujących przemian w nauce, filozofii, myśli społecznej i politycznej. Specyficzny ton, styl i język pierwszych prac filozofów dialogu zdradzają niedwuznacznie, że ich najważniejszymi zamierzonymi adresatami mieli być nie twórcy nowych teorii naukowych ani akademicy filozofowie, lecz szeroki krąg ludzi poszukujących utraconych podstaw światopoglądu i usiłujących na nowo zrozumieć świat, który nagle utracił swą dotychczasową „swojskość” (*Vertrautheit*) i zrozumiałość.

Pod wpływem nowych odkryć i teorii w nauce, kilka głośnych i szokujących opinii publiczną książek¹⁰ oraz destabilizacji sytuacji politycznej, system dobrze ugruntowanych przekonań składających się na stabilny i – jak się dotychczas wydawało – niewzruszony obraz świata uległ zakwestionowaniu. Wraz z nim podważony został, odziedziczony jeszcze po epoce pozytywizmu, model racjonalności myślenia.

W nauce XX w. bardzo szybko powstały teorie proponujące zupełnie nowe sposoby podejścia do zagadnień prawdy i racjonalności. Koniecznym, choć niezamierzonym tego efektem stało się odejście od powszechnie zrozumiałych, zdroworoządkowych wyobrażeń świata realnego. Zrozumienie rzeczywistości w sposób zgodny z postulatami XX-wiecznej fizyki przysparza przeciętnemu człowiekowi coraz więcej trudności; problematyczne stało się zresztą samo pojęcie „rozumienia” w odniesieniu do coraz bardziej wyspecjalizowanego języka i coraz bardziej zmatematyzowanych metod współczesnej nauki. Stało się to jednym z powodów, dla których nauka w coraz mniejszym stopniu pełni funkcję podstawy dla tworzenia światopoglądu.

Inną ważną przyczyną swoistego wyalienowania działalności naukowej i utraty zaufania do nauki jest stale rosnąca dysproporcja pomiędzy godnymi najwyższego podziwu osiągnięciami zmatematyzowanego, empirycznego przyrodoznawstwa, a wciąż niezadawalającą rolą nauk społecznych, psychologicznych i humanistycznych w rozjaśnianiu najważniejszych problemów egzystencjalnych współczesnego człowieka. Zwrócił na to uwagę José Ortega y Gasset, pisząc: „Nauka jest w niebezpieczeństwie. [Choć] potrafi dziś odpowiedzieć z bajeczną dokładnością na wiele pytań dotyczących tego, co się dzieje na najodleglejszych gwiazdach czy galaktykach i słusznie jest z tych osiągnięć dumna, [to jednak] ogromnie wiele zagadnień pozostawia nauka nietkniętych, istniejące bowiem metody nie są w stanie ich zgłębić. (...) Rozum fizyczny nie może nam nic jasnego powiedzieć o człowieku (...), o tym tak palącym i bliskim problemie. (...) Czy nie przynosi to wstydu? (...) Bezsprzeczny tryumf nad siłami przyrody nie tuszuje

¹⁰ Warto wymienić dla przykładu kilka spośród wydarzeń, które wstrząsnęły umysłowością Europy na przełomie stuleci. Były to m.in.: powstanie geometrii nieeuklidesowych (prace Bolyai'a, Łobaczewskiego, Riemanna), odkrycie paradoksów i antynomii w podstawach matematyki i logiki (paradoksy Russella, Cantora, Burali-Fortiego, Richarda), sformułowanie przez Einsteina szczególnej zasady względności i powstanie fizyki relatywistycznej (szczególna, a następnie ogólna teoria względności), sformułowanie zasady nieoznaczoności Heisenberga i powstanie mechaniki kwantowej, a nieco później fiasko programu Hilberta (formalizacji matematyki) wskutek wykazania przez Gödla niezupełności systemów dedukcyjnych zawierających arytmetykę.

Najgłośniejszymi książkami, które przyczyniły się do pogłębienia poczucia kryzysu prawdy i racjonalności, były: B. Russella i A.N. Whiteheada *Principia Mathematica* (1910-1913), L. Wittgensteina *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922) oraz O. Spenglera *Untergang des Abendlandes* (1918-1922).

faktu porażki w odniesieniu do całości naszego istnienia”¹¹.

Cechą charakterystyczną dla wielu alternatywnych propozycji nowej formuły myślenia o rzeczywistości stało się poszukiwanie nowych źródeł sensu, innego niż dotychczas początku, który mógłby posłużyć do ugruntowania nowej *philosophia proté*. Również „nowe myślenie”, zwracając się świadomie przeciw zastanemu modelowi racjonalności, który identyfikuje jako anachroniczny i bezużyteczny w rozwiązywaniu nowych zadań stojących dziś przed ludzkim umysłem, zmierza do wypracowania własnej, oryginalnej koncepcji podstaw myślenia. Dla pełniejszego rozumienia sensu i kierunku dążeń owej filozofii warto podjąć trud rekonstrukcji tego modelu racjonalności, który stał się przedmiotem krytyki, rozważyć przesłanki jego odrzucenia i odnaleźć najistotniejsze elementy własnej, alternatywnej propozycji, wysuwanej przez „nowe myślenie”.

Istotą krytkowanego typu racjonalności jest obsesja poszukiwania pewności gwarantowanej immanentnie, czyli dążenie do wzorca poznania, wedle którego umysł w sobie samym potrafi odnaleźć gwarancję pewności co do prawdziwości uzyskiwanych rezultatów poznawczych. Efektem tego dążenia jest racjonalność „*pars pro toto*”: redukcja treści poznania do tych wyłącznie, które zostaną pozytywnie zweryfikowane w procedurze immanentnego gwarantowania pewności (podczas gdy wszelkie sądy, które nie uzyskają aprobaty tej instancji, nie są w ogóle brane pod uwagę). Zasadniczy błąd tej koncepcji racjonalności – wedle autorów rekonstruowanej krytyki – polega nie na tym, że dopuszcza ona zbyt wąski obszar sądów nadających się do uznania za prawdziwe, lecz na tym, że dokonuje absolutyzacji owego obszaru, po prostu ignorując wszystkie treści, których nie potrafi poddać weryfikacji. Za osiągniętą pewność wyniku płaci się istotnym zubożeniem obrazu rzeczywistości.

Tradycyjnie poszukiwane i preferowane są takie rozwiązania, które mają postać jak najbliższą „teorii doskonałej”, to znaczy łączą w sobie logiczną prostotę i elegancję, maksymalną precyzję terminologiczną, intersubiektywną sprawdzalność i jak najszerszy zakres zgodności z doświadczeniem. Taki ideał wiedzy łączy się z przekonaniem, że świat jest logiczny, finitystyczny i inteligibilny, a człowiek jako podmiot poznania dysponuje zasadniczo swobodnym i nieograniczonym dostępem do bezosobowego, ponadsubiektywnego *universum* struktur formalnych, będących zarazem zasadami konstrukcyjnymi realnego świata i zasadami funkcjonowania umysłu. Komplementarnymi kryteriami poprawności tworzonej teorii są: z jednej strony oczywistość bezpośredniego wglądu w dziedzinę struktur formalnych, a z drugiej strony ich powszechna zrozumiałość umożliwiająca intersubiektywną kontrolę i kolektywne wykrywanie wszystkich ewentualnych błędów.

¹¹ J. Ortega y Gasset, „Dzieje jako system”, tłum. A. Jancewicz, w: J. Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii?* wyb. i opr. S. Cichowicz, Warszawa 1992, s. 179-181 *passim*.

Wiedza prawdziwa powinna dać się uporządkować w formalną strukturę teorii, która jest całkowicie odindywidualizowana – w której nie ma miejsca na podmiot i w której obowiązuje gramatyka bezosobowa: *il y a, es gibt, there is...* Taki ideał wiedzy steoretyzowanej skorelowany jest z idealizacyjnym modelem człowieka, zakładającym, iż istotą funkcji poznawczej jest tożsama – wspólna wszystkim podmiotom empirycznym – struktura myślenia, wnioskowania, rozumienia i porozumienia. Nie przypadkiem opisy struktury podmiotu poznawania prowadzone są – począwszy od *Krytyki czystego rozumu* Kanta – konsekwentnie w pierwszej osobie liczby *mnogiej!*

Idealizacyjny model człowieka zakłada algorytmiczność podmiotu. Człowiek jako istota poznająca jest „maszyną myślącą”, która w aktach poznania i sądzenia realizuje określone procedury, zawarte w teoretycznym modelu idealnego podmiotu poznania, identycznym dla wszystkich ludzi. Tak wyposażony podmiot jest zasadniczo zdolny (pod pewnymi warunkami) do adekwatnego wglądu w strukturę świata, choć napotyka to na pewne trudności związane z nieuchronnym uwikłaniem empirycznych jednostek ludzkich w przypadkowe okoliczności materialne, biologiczne, historyczno-kulturowe etc., które mogą zakłócać proces poznania. Jednakże w dziejach obserwuje się nieustanny postęp, polegający na stopniowym uniezależnianiu się od przypadkowych okoliczności i coraz doskonalszym realizowaniu funkcji poznawczych (oraz, pochodnych od nich, funkcji praktycznych).

Ten logiczno-dyskursywny i formalno-strukturalny model racjonalności poznania „nowe myślenie” świadomie i zdecydowanie odrzuca. Jest to decyzja wymagająca dużej odwagi i determinacji, jako że przeciwstawia się dobrze ugruntowanej tradycji myślenia nowożytnego, zwracając się przeciw pogładowi spójnemu, konsekwentnemu i dobrze potwierdzonemu w praktyce. Powody porzucenia owego wzorca racjonalności muszą być naprawdę ważne i istotne. Narzuca się przeto pytanie, jakie motywy kierowały myślicielami, którzy decydują się na tak radykalne rozwiązanie?

Ani Rosenzweig, ani Ebner, ani żaden inny z wymienionych autorów nie neguje bezspornych sukcesów myślenia nowożytnego, opartego na idei immanentnie gwarantowanej pewności. Są to jednak sukcesy osiągnięte na drodze, której zasadniczy kierunek budzi najwyższy niepokój. Rozum dyskursywny zdobył najwyższą sprawność w rozwiązywaniu problemów naukowych i technicznych, lecz okazał się całkowicie bezbronny wobec faktów wykorzystania osiągnięć nauki i techniki przeciwko człowiekowi. Terenem, na którym najjaskrawiej ujawnia się słabość i nieprzydatność formalnych konstrukcji nowożytnego racjonalizmu, jest *etyczny wymiar rzeczywistości*.

Zwolennicy „nowego myślenia” odznaczają się głęboką wrażliwością etyczną. Wszyscy z ogromnym zaangażowaniem emocjonalnym przeżywają obserwowany we współczesnej im rzeczywistości tryumf zła. Przyczynę owego tryumfu widzą w braku skutecznych środków przeciwstawiania się złu, który wynika stąd, że etyczny wymiar rzeczywistości znajduje się *poza obszarem kompetencji*

Wiedza prawdziwa powinna dać się uporządkować w formalną strukturę teorii, która jest całkowicie odindywidualizowana – w której nie ma miejsca na podmiot i w której obowiązuje gramatyka bezosobowa: *il y a, es gibt, there is...* Taki ideał wiedzy steoretyzowanej skorelowany jest z idealizacyjnym modelem człowieka, zakładającym, iż istotą funkcji poznawczej jest tożsama – wspólna wszystkim podmiotom empirycznym – struktura myślenia, wnioskowania, rozumienia i porozumienia. Nie przypadkiem opisy struktury podmiotu poznawania prowadzone są – począwszy od *Krytyki czystego rozumu* Kanta – konsekwentnie w pierwszej osobie liczby *mnogiej!*

Idealizacyjny model człowieka zakłada algorytmiczność podmiotu. Człowiek jako istota poznająca jest „maszyną myślącą”, która w aktach poznania i sądenia realizuje określone procedury, zawarte w teoretycznym modelu idealnego podmiotu poznania, identycznym dla wszystkich ludzi. Tak wyposażony podmiot jest zasadniczo zdolny (pod pewnymi warunkami) do adekwatnego wglądu w strukturę świata, choć napotyka to na pewne trudności związane z nieuchronnym uwikłaniem empirycznych jednostek ludzkich w przypadkowe okoliczności materialne, biologiczne, historyczno-kulturowe etc., które mogą zakłócać proces poznania. Jednakże w dziejach obserwuje się nieustanny postęp, polegający na stopniowym uniezależnianiu się od przypadkowych okoliczności i coraz doskonalszym realizowaniu funkcji poznawczych (oraz, pochodnych od nich, funkcji praktycznych).

Ten logiczno-dyskursywny i formalno-strukturalny model racjonalności poznania „nowe myślenie” świadomie i zdecydowanie odrzuca. Jest to decyzja wymagająca dużej odwagi i determinacji, jako że przeciwstawia się dobrze ugruntowanej tradycji myślenia nowożytnego, zwracając się przeciw pogładowi spójnemu, konsekwentnemu i dobrze potwierdzonemu w praktyce. Powody porzucenia owego wzorca racjonalności muszą być naprawdę ważne i istotne. Narzuca się przeto pytanie, jakie motywy kierowały myślicielami, którzy decydują się na tak radykalne rozwiązanie?

Ani Rosenzweig, ani Ebner, ani żaden inny z wymienionych autorów nie neguje bezspornych sukcesów myślenia nowożytnego, opartego na idei immanentnie gwarantowanej pewności. Są to jednak sukcesy osiągnięte na drodze, której zasadniczy kierunek budzi najwyższy niepokój. Rozum dyskursywny zdobył najwyższą sprawność w rozwiązywaniu problemów naukowych i technicznych, lecz okazał się całkowicie bezbronny wobec faktów wykorzystania osiągnięć nauki i techniki przeciwko człowiekowi. Terenem, na którym najjaskrawiej ujawnia się słabość i nieprzydatność formalnych konstrukcji nowożytnego racjonalizmu, jest *etyczny wymiar rzeczywistości*.

Zwolennicy „nowego myślenia” odznaczają się głęboką wrażliwością etyczną. Wszyscy z ogromnym zaangażowaniem emocjonalnym przeżywają obserwowany we współczesnej im rzeczywistości tryumf zła. Przyczynę owego tryumfu widzą w braku skutecznych środków przeciwstawiania się złu, który wynika stąd, że etyczny wymiar rzeczywistości znajduje się *poza obszarem kompetencji*

umysłu poszukującego immanentnej gwarancji pewności. Powód jest szokująco prosty: źródło prawomocności sądów powinnościowych i norm etycznych znajduje się *poza* ludzkim umysłem – to jest teza, którą „nowe myślenie” uznaje za fundamentalnie oczywistą. Właśnie dlatego umysł, poddany cenzurze immanentnej pewności, może osiągać niemal nieograniczone sukcesy w poznawaniu i przekształcaniu świata wszędzie tam, gdzie prawa myślenia i prawa natury są podporządkowane wspólnym zasadom transcendentnym (w sensie Kanta), lecz zarazem okazuje się indyferentny etycznie i niezdolny do odkrywania prawdy tam, gdzie chodzi o dobro i zło, winę i ocalenie, zbawienie i potępienie.

Zadanie, które staje przed rozumem w świetle tych ustaleń, jest jasne i czytelne. Trzeba odnaleźć właściwą drogę do rozpoznania prawdy o etycznym wymiarze rzeczywistości. Propozycja brzmi: nową filozofią pierwszą musi stać się etyka, pojmowana jako wysiłek rozjaśnienia treści doświadczenia agatologicznego – tego specyficznego doświadczenia, w którym bezpośrednio objawia się etyczne *a priori*. Ponieważ źródło prawomocności sądów i ocen etycznych znajduje się poza podmiotem, tam przeto szukać trzeba etycznego *a priori*. Należy zwrócić się poza siebie i otworzyć na to, co prawdziwie transcendentne. Oznacza to konieczność przekroczenia horyzontu świadomości transcendentalnej, co w praktyce równoznaczne jest z wysiłkiem sięgnięcia poza to wszystko, co wytrenowany filozoficznie umysł potrafi wyspekulować z całokształtu danych, jakimi dysponuje. W tej sytuacji staje się jasne, że „nowe myślenie” poszukuje nowego Objawienia; czegoś, co radykalnie *inne*. Wszystkie nadzieje zwracają się na to, co wydarza się *między* podmiotem a podmiotem: tak oto „nowe myślenie” staje się *filozofią spotkania*, a racjonalność dyskursywna ustępuje miejsca racjonalności *dialogicznej*.

Postulat wyjścia poza horyzont świadomości transcendentalnej zbiega się w „nowym myśleniu” z postulatem nowego ugruntowania refleksji. Zwolennicy *zasady dialogicznej* zwracają się do samych źródeł myśli zachodniej, by tam odszukać początkowy moment odejścia od tego, co wydaje im się właściwym powołaniem ludzkiego rozumu. Program odnowy myślenia okazuje się więc bardziej radykalny niż w nurcie neokantyzmu (który nawoływał słowami Otto Liebmann: „a zatem należy wrócić do Kanta”), fenomenologii Edmunda Husserla (dostrzegającego konieczność przemyślenia na nowo programu filozoficznego Kartezjusza) i neotomizmu (realizującego postulat Leona XIII, by powrócić do badań nad filozofią średniowieczną). Rosenzweig i inni domagają się powrotu do Aten, Jonii i Jerozolimy. Rozczarowani programem klasycznej filozofii z ducha greckiego, która zrodziła dumną a niebezpieczną wizję człowieka jako „*animal rationale*”, zwracają się po inspirację do innego podstawowo ważnego źródła europejskiej kultury: do Biblii.

Przyjęcie optyki epifanicznej umożliwia przezwyciężenie struktury horyzontów aktów transcendentalnych (a później także horyzontu rozumienia bycia), ponieważ w miejsce człowieka – autonomicznego podmiotu poznania pojawia się człowiek – stworzenie Boskie, które dzięki wyposażeniu w wolną wolę ma moc dopuścić lub udaremnić realizację Bożych planów względem siebie. Wraz z kla-

sykami filozofii dialogu stajemy niejako ponownie w ogrodzie Eden, pod drzewem wiadomości dobrego i złego. Struktura świata, widzianego w tej optyce, okazuje się zdecydowanie inna niż wyznaczona przez filozofię nowożytną.

Jedynym źródłem prawd o znaczeniu zasadniczym dla człowieka – bo decydujących o jego ostatecznym losie – jest dialog z Bogiem. Dialog ten rządzi się specyficznymi prawami, gdyż ludzki rozum, skończony, ograniczony, niedoskonały i podatny na błędy, nie może do końca przeniknąć znaków Bożej woli. Zawsze może się okazać, iż Stwórca żąda od nas działań nie mieszczących się w żadnym racjonalnym modelu rzeczywistości. Wiele przypowieści biblijnych wymownie poucza, że człowiek musi wyrzec się nadziei na całkowite zrozumienie niezbadanych wyroków Boskich. Celem dialogu człowieka z Bogiem nie jest przeto zrozumiałość, komunikatywność i intersubiektywna weryfikowalność przekazywanych treści, lecz powstanie i utrwalenie więzi osobowej, opartej na zawierzeniu i zaufaniu, nie zaś na wspólnym uznaniu teoretycznych prawd i ustaleń.

Przyjmując pierwotność i nadrzędność relacji dialogicznej oraz jej transcendentny charakter wobec horyzontu aktów świadomości i rozumienia bycia, uznać zarazem wypada istnienie dwóch poziomów racjonalności: ponad racjonalnością ludzkiego, skończonego poznania (*intuitus derivatus*) rozpościera się doskonalsza, wyższego rzędu, lecz dla nas w swej treści całościowo niedostępna, racjonalność Bożego planu (*intuitus originarius*). Wobec niej załamują się jednak struktury naszego języka i najsubtelniejszych nawet teorii. To, co niedostępne poznaniu dyskursywnemu, może być wszakże dane w inny sposób; lecz jedyną drogą do uznania wiarygodności i adekwatności poznawczej wglądu w rzeczywistość, uzyskiwanego dzięki otwarciu na łaskę spotkania (Buber) i epifanię Innego (Levinas), jest postawa wiary. Postawa ta, której fundamentem jest osobowe zawierzenie Bogu jako „wiecznemu Ty” w relacji dialogicznej, nie ma w sobie nic z intelektualnego porozumienia dwóch istot rozumnych. Jest otwarciem na pouczenie, któremu towarzyszy nieustanny wysiłek odczytywania znaków Bożej woli. Bóg jest bowiem partnerem autonomicznym, który zawsze sam wybiera czas i okoliczności dialogu. Człowiek zaś, dzięki swej nieustannej gotowości na przyjęcie objawienia, uzyskuje źródło wiedzy przekraczającej możliwości autonomicznego ludzkiego rozumu: wiedzy o tym, co dobre i złe, której niedostatek tak tragicznie zaciążył nad losami nowożytnej Europy.

Próbując na zakończenie z pewnego dystansu ocenić przedsięwzięcie intelektualne określane jako „nowe myślenie”, trudno się oprzeć wrażeniu, że jest ono w jakimś głębokim sensie racjonalne – pomimo wszelkich pozorów, stwarzanych przez poetycki lub publicystyczny język, niejasność i metaforyczność wypowiedzi, nieprzejednaną krytykę pod adresem kierunków filozoficznych tradycyjnie kojarzonych z nurtem racjonalistycznym. Owe „głębokiej racjonalności” doszukiwałbym się w sposobie reakcji na sytuację problemową, która legła u podstaw „nowego myślenia”.

Ktoś, kto jest głęboko przekonany, że pewna forma dyskursu intelektualnego, legitymująca się wysokim stopniem precyzji sformułowań, ścisłością przestrzegania reguł logiki i zasad konstrukcji systemów teoretycznych, pomimo tych niewątpliwych walorów ponosi ewidentną klęskę, gdyż okazuje się niezdolna do rozwiązania najistotniejszych problemów dnia dzisiejszego – ten będzie się starał uczynić wszystko, by wykryć źródło niepowodzeń i wskazać skuteczną metodę ich przezwyciężenia. To właśnie usiłuje osiągnąć „nowe myślenie”. Poszukując najgłębszych przyczyn niezdolności przeciwstawienia się tryumfowi zła w relacjach międzyludzkich, myślenie to poddaje surowej krytyce cały obszar tradycji filozofii i nauki europejskiej. W rezultacie dostrzega konieczny związek przyczynowy pomiędzy ukierunkowaniem działalności intelektu przede wszystkim na konstruowanie spekulatywnych systemów teoretycznych, a – ujawniającą się w pełni dopiero dziś, w dwudziestym stuleciu – śmiertelnie niebezpieczną słabością w dziedzinie filozofii praktycznej, niezdolnej do sformułowania skutecznego projektu dobra. W poszukiwaniu odpowiednich narzędzi intelektualnych, które odsunęłyby od nas to niebezpieczeństwo, „nowe myślenie” zwraca się z nadzieją ku tradycji judeochrześcijańskiego teocentryzmu. Przyjąwszy jako prawdziwą ideę *Dei Optimi Maximi* wraz z doskonale empirycznie ugruntowaną tezą o skończoności i ograniczoności *intuitus derivatus*, nie sposób uchylić się od przyjęcia konsekwencji w postaci koncepcji *docta ignorantia*. Kolejnym krokiem jest zinterpretowanie podstawowej prawdy wiary – głoszącej, że miłość jest potęgą zdolną do zwycięstwa nad każdą słabością – jako przesłanki uzasadniającej tezę, iż dialog człowieka z kochającym Bogiem może być jedynym sposobem przezwyciężenia ograniczeń poszukującego prawdy rozumu. Ponieważ zaś treść prawd objawionych upoważnia do wiary, że spotkanie z drugim człowiekiem jest także realizacją doskonałej miłości (jakkolwiek w sposób nieuchronnie zakłócony przez skażoną grzechem naturę ludzką), przeto również spotkanie i dialog osób jest źródłem prawdy, niedostępnej rozumowi w „nastawieniu teoretycznym”.

Istotny sens propozycji, zgłaszanej przez filozofię dialogu, polega na próbie zastosowania metod filozoficznej refleksji w odniesieniu do treści doświadczeń spotkania i dialogu z osobą innego człowieka lub samego Boga. Podjęcie takiej próby usprawiedliwić ma wiara w szczególną wartość poznawczą uzyskiwanych na tej drodze treści, a wiara ta opiera się – jak starałem się powyżej wykazać – na skrupulatnie dobranych i dogłębnie przemyślanych argumentach. Konkretnie rezultaty filozoficznej refleksji nad spotkaniem i dialogiem, prezentowane w pracach należących do omawianego nurtu, są jak dotąd niezmiernie mało zadowalające – zwłaszcza w porównaniu z ogromem bezspornych osiągnięć myśli, posługującej się krytykowanym przez filozofów dialogu modelem racjonalności. Jest jednak w założeniach programu „nowego myślenia” coś niezmiernie intrygującego, co każe wciąż na nowo, mimo ogromu piętrzących się trudności związanych z całkowitą nieprzystawalnością istniejących wzorców uprawiania filozofii do nowych zadań, podejmować wysiłek poszerzenia obszaru zrozumiałych i powszechnie akceptowalnych prawd filozoficznych o wiedzę dotyczącą spotkania i dialogu.

Z życia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego

Sprawozdanie z Walnego Zgromadzenia delegatów Polskiego Towarzystwa Filozoficznego

W dniu 27 stycznia 1996 roku odbyło się Walne Zgromadzenie Delegatów PTF, które miało, zgodnie ze Statutem, charakter zebrania sprawozdawczo-wyborczego. W zebraniu uczestniczyło 31 delegatów ze wszystkich Oddziałów PTF oraz 8 członków Zarządu Głównego.

Po przywitaniu zebranych, którzy reprezentowali nowo wybrane władze Oddziałów, Przewodniczący PTF prof. Władysław Stróżewski przypomniał sylwetki zmarłych w 1995 r. członków PTF: doc. dr hab. Danuty Gierulanki (Kraków), doc. dr hab. Kazimierza Pasenkiewicza (Kraków), mgr Franciszka Kuboszka (Katowice), prof. dr hab. Bogusława Iwanusia (Katowice), dr hab. Józefa Czarkowskiego (Toruń) i prof. dr hab. Tadeusza Pawłowskiego (Łódź). Delegaci uczcili ich pamięć chwilą milczenia.

Prof. Stróżewski poinformował zebranych o przygotowaniach prowadzonych przez Toruński Oddział PTF, w celu uczczenia 75-lecia urodzin zasłużonego członka PTF, redaktora naczelnego „Ruchu Filozoficznego” prof. Leona Gumańskiego, a także o nagrodzie jaką na wniosek Deutsches Polen Institut z Darmstadu Fundacja Roberta Boscha przyznała Janowi Garewiczowi za osiągnięcia w dziedzinie przekładów z języka niemieckiego.

Delegaci jednomyślnie wybrali na Przewodniczącego Zgromadzenia prof. Józefa Niżnika (Warszawa), a na Sekretarza Zygmunta Simbirowicza (Warszawa).

Protokół z poprzedniego Zgromadzenia Delegatów PTF, które odbyło się 28.01.1995 r. odczytał jego Sekretarz Jacek Kabziński (Kraków). Jan Woleński (Kraków) sprostował swoją wypowiedź, nieprecyzyjnie oddaną w protokole, a dotyczącą udziału polskich filozofów przebywających za granicą w Kongresie Filozoficznym w Toruniu. Dokonano stosownej korekty i protokół został przez zebranych przyjęty.

Sekretarz PTF prof. Barbara Markiewicz przedstawiła następnie sprawozdanie z działalności Towarzystwa w roku 1995.

Sprawozdanie z działalności Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w 1995 roku

PTF działa na podstawie statutu, przyjętego przez Walne Zgromadzenie w styczniu 1994 roku. Siedziba PTF mieści się w Warszawie. Towarzystwo posiada 11 Oddziałów terenowych: w Gdańsku, Katowicach, Krakowie, Lublinie, Łodzi, Poznaniu, Szczecinie, Toruniu, Wrocławiu, Olsztynie i w Warszawie oraz Sekcję Etyki, działającą przy ZG PTF (ma ona charakter ogólnopolski).

W roku 1995 Polskie Towarzystwo Filozoficzne liczyło 769 członków (w porównaniu z poprzednim rokiem liczba członków zmniejszyła się w związku ze skreśleniem przez niektóre Oddziały tych, którzy nie płacili składek) Skład Zarządu przedstawiał się następująco:

Przewodniczący	prof. dr hab. W. Stróżewski
Z-ca przewodniczącego	prof. dr hab. W. Krajewski
Skarbnik	prof. dr hab. A. Póltawski
Sekretarz	prof. dr hab. B. Markiewicz
Członkowie:	prof. W. Marciszewski, prof. L. Gumański, prof. R. Panasiuk, prof. A. Siemianowski
Zastępcy członków:	dr hab. R. Jadczyk, prof. B. Andrzejewski
Komisja Rewizyjna:	doc. Jan Garewicz, prof. dr hab. M. Przełęcki, dr W. Woroniecki

Głównym źródłem finansowania działalności naukowej PTF były dotacje Komitetu Badań Naukowych. W 1995 r. PTF otrzymał również dotacje z Fundacji Batorego oraz Fundacji Boscha ze Stuttgartu. Oddziały PTF dysponują także pewnymi własnymi środkami pochodzącymi ze składek członkowskich. W roku 1995 składka dla profesora i samodzielnych pracowników nauki wynosiła 10 zł; dla pozostałych 5 zł.

I. Działalność merytoryczna

A. Działalność popularyzatorska

1. Odczyty i prelekcje – charakterystyka ilościowa.

W 1995 roku na zebraniach PTF ogłoszono 147 (w roku ubiegłym 196) prelekcji i odczytów naukowych.

W poszczególnych Oddziałach PTF liczba odczytów przedstawiała się następująco: Gdańsk (107 członków) – 20, Katowice (27 członków) – 9, Kraków (109 członków) – 10, Lublin (81 członków) – 19, Łódź (44 członków) – 12, Poznań (73 członków) – 11, Szczecin (24 członków) – 20, Toruń (34 członków) – 7, Wrocław (36 członków) – 8, Warszawa (232 członków) – 10, Olsztyn (18 członków) – 18.

ZG PTF zorganizowało 3 wykłady.

W związku z wydaniem trójjęzycznej edycji pracy Kanta „O wiecznym pokoju” 27 X 1995 odbyła się także telewizyjna dyskusja w II Programie TVP, w której wzięli udział B. Markiewicz i M. Siemek.

2. Sesje, konferencje, seminaria.

Niektóre z tych odczytów wygłaszane były w ramach cykli tematycznych, sesji i konferencji organizowanych przez poszczególne Oddziały:

Oddział w Olsztynie zorganizował międzynarodową konferencję pt. „Człowiek wobec świata” (8-10 XII), na której ogłoszono 14 referatów.

Oddział PTF we Wrocławiu zorganizował konferencje pt. „Demokracja po upadku komunizmu”.

Oddział w Gdańsku zorganizował w maju sesję poświęconą 50-leciu PWSSP w Gdańsku (11 odczytów) oraz w grudniu 1995 r. spotkanie poświęcone 30-leciu istnienia Oddziału PTF w Gdańsku.

Oddział Łódzki PTF był współorganizatorem sesji pt.: „O moim sposobie uprawiania filozofii”, która miała miejsce dla uczczenia 50-lecia Katedr Filozoficznych Uniwersytetu Łódzkiego.

Oddział PTF w Toruniu zorganizował konferencję pt.: „Filozofia analityczna wczoraj i dziś”.

Oddział PTF w Lublinie był współorganizatorem obchodów z okazji 65 rocznicy urodzin prof. L. Koja, w ramach których zorganizowano także sesję naukową pt. „Filozofia analityczna wczoraj i dziś” (12-13.05), na której ogłoszono 15 referatów.

Oddział PTF w Szczecinie zorganizował cykl otwartych wykładów na temat: „Struktury światowe w myśleniu filozoficznym” (17 wykładów) oraz sesję dla uczczenia 100-lecia Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (3 wykłady).

ZG PTF zorganizował uroczystą sesję poświęconą 200 rocznicy ukazania się pracy Kanta „O wiecznym pokoju”, na spotkaniu tym, połączonym z promocją trójjęzycznego wydania tej pracy Kanta ogłoszono 3 komunikaty (27 X).

Polskie Towarzystwo Filozoficzne, w imieniu którego działali prof. J. Domański i prof. J. Woleński, było współorganizatorem VI Zjazdu Filozoficznego, który odbył się w dniach 5-9 IX 1995 r. w Toruniu.

3. Sekcje i zespoły

Sekcja Etyki, działająca przy ZG PTF, liczy 35 członków i 18 współpracowników (regulamin sekcji przewiduje taką możliwość). W ramach Sekcji, w roku 1995 rozpoczęła działalność komisja Dydaktyki Filozofii i Etyki (liczy ona 20-25 osób), spotykająca się regularnie na seminariach merytorycznych finansowanych przez Kuratorium Oświaty w Warszawie.

Przy Oddziale PTF w Krakowie wznowił działalność Zespół Metodologii i Teorii Poznania im. Izydory Dąbskiej. W roku 1995 jego członkowie zorganizowali 6 spotkań naukowych.

4. Prelegenci

Większość odczytów na zebraniach PTF wygłaszali sami jego członkowie. W związku ze zmianą zasad finansowania przez KBN naszej działalności popularyzatorskiej – w 1995 r. nie przewidziano możliwości płacenia honorariów za odczyty – prelegenci wygłaszali je bezpłatnie. Oznaczało to także niemożliwość pokrycia kosztów podróży, stąd zmniejszyła się ilość zapraszanych gości. Mimo wszystko udało się jednak zachować kontakty zagraniczne. I tak w roku 1995 w Oddziałach PTF wygłosili odczyty: w Toruniu – prof. Horst Wessel (Niemcy); w Łodzi – prof. Franz Josef Wetz (Niemcy) oraz prof. Beth J. Singer (Brooklyn College USA); w Krakowie – prof. Ernest Orth (Niemcy) i dr Gabrielle Dufour-Kowalska (Szwajcaria); w Poznaniu – prof. John Ringen (USA), prof. K.-O. Apel (Niemcy), prof. F.J. Wetz (Niemcy), prof. Ken Frieden (USA), prof. Thomas Mormann (Niemcy) oraz prof. Dagfinn Føllesdal (Norwegia); w Lublinie – prof. Uve Scheffler i prof. Barry Smith (USA); w Warszawie – prof. Jan Szrednicki (Australia), Noel Cobb (Anglia), prof. Barry Smith (USA) i prof. Hans Poser (Niemcy); Szczecin – Dagfinn Føllesdal (Norwegia); we Wrocławiu – prof. Watkins (Anglia), z USA: prof. Weissman, Rosenthal i Buchhoz oraz prof. Hans Poser (Niemcy), prof. Jambor (Australia).

5. Ogólna charakterystyka tematyki wykładów

W roku 1995 działalność odczytowa w Oddziałach PTF była mniejsza niż w latach poprzednich. Pamiętać jednak należy, iż większość członków PTF wygłaszała referaty na Zjeździe Filozoficznym w Toruniu oraz, że było to największe wydarzenie filozoficzne tak organizacyjne, jak i merytoryczne w roku 1995.

Zgodnie ze swymi statutowymi celami Oddziały PTF proponowały wykłady poświęcone klasycznej tematyce filozoficznej (metafizyka, ontologia, etyka),

szczególonym zagadnieniom z zakresu filozofii (przyczynowość, czas, przestrzeń, prawo natury), a także zagadnieniom z zakresu metodologii wiedzy i historii filozofii (szczególnie wiele odczytów poświęcono filozofii analitycznej).

Na podstawie tematyki wykładów proponowanych w 1995 r. można uznać, iż przemija już moda na problematykę związaną z postmodernizmem oraz, iż trwałą pozycję zyskały sobie zagadnienia z zakresu filozofii polityki. Godny zauważenia jest również fakt, że środowiska filozoficzne reprezentowane w PTF w coraz większym stopniu doceniają polską tradycję filozoficzną – wykłady związane z 100-leciem Szkoły Lwowsko-Warszawskiej – oraz tradycję samego PTF (obchody w Gdańsku i w Łodzi).

Oddzielne wykłady poświęcono takim filozofom jak: Kant, Schopenhauer, Carnap, Poincaré, Husserl, Gödel, Eliade, Russell, Tarski, Popper, Putnam, Bocheński, Rorty.

Interesującym wydaje się wzrost zainteresowania klasycznymi teoriami filozoficznymi. W roku 1995 filozofii Platona poświęcono aż 5 wykładów (Kraków, Toruń, Szczecin – 1, Katowice – 2) po jednym Arystotelesowi, filozofii jońskiej i sofistom. Tematyce logicznej poświęcono 7 odczytów.

Oddział Warszawski kontynuował spotkania poświęcone szczególnie interesującym pozycjom wydawniczym z zakresu filozofii. W 1995 odbyła się panelowa dyskusja na temat tłumaczeń tekstów filozoficznych z okazji wydania tłumaczenia dzieła Schopenhauera „Świat jako wola i przedstawienie” autorstwa Jana Garewicza.

B. Działalność badawcza

W roku 1995 przy ZG PTF zapoczątkowana została działalność badawcza związana z realizacją grantu nr H01A 02 08 pt.: „Najnowsza historia filozofii polskiej przez pryzmat dziejów i działalności Towarzystw Filozoficznych (1904-1994)”.

W związku z tymi pracami, przy Bibliotece PTF zostało powołane Archiwum PTF, którego kuratorem został prof. dr J.J. Jadacki. W pierwszym etapie prac zostały uporządkowane i wpisane do komputera zasoby tego Archiwum – przede wszystkim znajdująca się w nim spuścizna K. Twardowskiego. Została przeprowadzona kwerenda w Archiwach PAN i Uniwersytetu M. Kopernika w Toruniu. Pozyskano także w Oddziałach osoby, które zajmują się opracowaniem historii poszczególnych Oddziałów PTF. Przygotowano 3 opracowania merytoryczne: B. Markiewicz o początkach ruchu naukowego w zakresie filozofii; R. Jadcak o historii Towarzystwa Filozoficznego w Wilnie i J.J. Jadackiego o historii Towarzystwa Filozoficznego w Warszawie.

II. Współpraca z innymi jednostkami organizacyjnymi w kraju

Zarząd Główny i większość Oddziałów PTF sprawują opiekę nad Olimpiadą Filozoficzną. Większość Oddziałów, pozostaje w dobrych kontaktach z Wy-

działami Filozoficznymi miejscowych Uniwersytetów. Oddział PTF w Szczecinie kontynuuje współpracę z Międzyuczelnianym Instytutem Wiedzy Humanistycznej.

III. Współpraca zagraniczna

PTF pozostaje nadal członkiem Międzynarodowej Federacji Towarzystw Filozoficznych, choć od 1993 roku zalegamy z opłatą składek. Istnieje możliwość uzyskania dofinansowania z KBN na ten cel. W ramach współpracy utrzymywanej od 1957 roku z Międzynarodowym Instytutem Filozofii w Paryżu wysyłane są noty bibliograficzne dotyczące polskich publikacji, które sporządza prof. A. Węgrzecki. Noty te wykorzystywane są w wydawnictwie *Bibliographie Philosophie*.

IV. Działalność wydawnicza

Działalność wydawnicza PTF koncentrowała się na regularnym ukazywaniu się organu Towarzystwa, czyli „Ruchu Filozoficznego”, którego redaktorem naczelnym jest prof. Leon Gumański. W 1995 roku ukazały się 4 numery tego czasopisma i jeden numer indeksu, o łącznej obj. 45 ark.

Ponadto Polskie Towarzystwo Filozoficzne wydało następujące pozycje książkowe:

1. Konserwatyzm – projekt teoretyczny. Dokumentacja seminarium zorganizowanego przez ZG PTF i Goethe-Institut w Warszawie. Red. B. Markiewicz.
2. Kant: Projekt wieczystego pokoju. Trójjęzyczna edycja. Red. J. Garewicz i B. Markiewicz.
3. Próg istnienia. Zdziękowane pokolenie. Red. J.J. Jadacki, B. Markiewicz.

Oddział w Krakowie opublikował tom pt.: „Roman Ingarden a filozofia naszego czasu”.

Ukazał się także kolejny, V tom Lubelskich Odczytów Filozoficznych pt.: „Socjologia wiedzy i jej wrogowie”. Oddział PTF w Lublinie wydał materiały „Warsztatów Filozoficznych” prowadzonych przez prof. J. Mizińską dla młodzieży studenckiej i szkolnej pt. „015”, jest także współwydawcą Księgi pamiątkowej opublikowanej z okazji 65-rocznicy urodzin prof. L. Koja.

V. Biblioteka i Archiwum PTF

Zbiory Biblioteki PTF w 1995 roku liczyły 7 278 tomów (w stosunku do roku ubiegłego powiększyły się o 59 pozycji). Biblioteka PTF, którą kieruje Dyrektor Janusz Siek oprócz książek gromadzi także czasopisma – w roku 1995 było ich 5 277 (voluminów i zeszytów) oraz zbiory specjalne, w skład których wchodzi starodruki (36 pozycji) i mikrofilmy (83 pozycje).

Ze zbiorów Biblioteki w roku 1995 wydzielono Archiwum PTF. Zbiory tego Archiwum, którego Kuratorem został prof. J.J. Jadacki w roku 1995 zawierały: Dokumenty związane z działalnością PTF (od roku 1970 – wcześniejsze do-

kumenty znajdują się w Archiwum PAN) oraz Archiwum K. Twardowskiego i Archiwum M. Wallisa.

Zgodnie z porządkiem obrad sprawozdanie finansowe za 1995 r. przedstawił skarbnik PTF prof. Andrzej Póltawski.

Po przedstawieniu sprawozdania Głównej Komisji Rewizyjnej, jej Przewodniczący prof. dr hab. Jan Garewicz wystąpił z wnioskiem o udzielenie absolutorium ustępującemu Zarządowi Głównemu PTF.

W trakcie dyskusji nad sprawozdaniami władz PTF Kierownik Olimpiady Filozoficznej dr Ryszard Banajski przedstawił sprawozdanie z działalności, pozostającej pod patronatem PTF, Olimpiady Filozoficznej i jej Komitetu Głównego. Prof. J. Niżnik zaapelował do członków PTF o szerokie poparcie Olimpiady w imię dobrze pojętego interesu własnego środowiska filozoficznego.

Przewodniczący PTF podkreślił znaczenie osiągnięć KGOF, którego kadencja upływa wraz z kadencją władz PTF i podziękował za duży wkład pracy Kierownikowi prof. Władysławowi Krajewskiemu, któremu wręczył medal Komisji Edukacji Narodowej przyznany przez Ministra Edukacji Narodowej za zasługi na polu krzewienia kultury filozoficznej.

W. Krajewski dziękując za słowa uznania pod adresem KGOF i osobiste wyróżnienie, zaapelował do Walnego Zgromadzenia PTF o poparcie dla zgłoszonej przez niego wstępnie idei zorganizowania w Polsce w roku 1997 Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej.

W trakcie dalszej dyskusji Michał Woroniecki i Romuald Piekarski w imieniu Walnego Zebrania Oddziału PTF w Gdańsku podnieśli kwestię uchybienia formalnego, które zdaniem Gdańskiego Oddziału PTF miało miejsce w związku z przyjęciem przez Walne Zgromadzenie PTF w 1994 r. nowego statutu i przedłużenia o rok, na jego podstawie, kadencji władz PTF.

W. Stróżewski wyjaśniając tę kwestię zwrócił uwagę, iż wprawdzie wniosek obrad Walnego Zgromadzenia, co można uznać za uchybienie formalne, jednak ani poprzedni, ani obecny statut PTF nie zna rozróżnienia na zebranie sprawozdawcze i wyborcze – każde zebranie sprawozdawcze może zostać przekształcone na wyborcze. Prof. B. Markiewicz zwróciła uwagę, iż poprawność takiego postępowania została prawnie usankcjonowana przez Sąd Administracyjny, który zatwierdził nowy statut PTF na podstawie protokołu z zebrania, na którym dokonano przedłużenia władz PTF, nie dopatrując się w nim uchybień formalnych. W sprawie wyborów nowych władz w Oddziałach PTF Walne Zgromadzenie z 1994 r. pozostawiło sprawę do ich uznania – mogły wybrać nowe władze lub przedłużyć kadencję już wybranym. Dla uniknięcia nieporozumień w kontaktach Oddziałów z instytucjami administracji oraz bankami, związanych ze zmianą statutu PTF – co zostało podniesione w wypowiedzi dr Beaty Sierockiej (Wrocław) ustalono, że nowy Zarząd Główny prześle do Oddziałów kopie postanowienia sądu o zmianie statutu PTF.

Dr Jacek Kabziński (Kraków) zaproponował, aby Główna Komisja Rewizyjna czuwała nie tylko nad poprawnością gospodarki finansowej Towarzystwa,

lecz także nad przestrzeganiem statutu podczas zebrań i w obiegu dokumentów wewnątrz Towarzystwa. Ta propozycja nie spotkała się z głosami sprzeciwu.

Prof. Jan Woleński (Kraków) przedstawił informację o realizacji dwóch inicjatyw Oddziału Krakowskiego PTF. Pierwsza dotyczyła stanu przygotowań do wznowienia wydawania „Studia Philosophica” jako czasopisma PTF. Druga popartego przez ZG PTF projektu zwołania w Krakowie w roku 1999 Międzynarodowego Kongresu Logiki, Metodologii i Filozofii Nauki, który formalnie miałby być zorganizowany przez polski komitet (czyli Komitet Nauk Filozoficznych) International Union of History and Philosophy of Science – Division of Logic, Methodology and Philosophy of Science. List do władz IUHPS zawierający odmowę zorganizowania tego Kongresu w Krakowie podpisał prof. Jerzy Pelc. Jeśli KNF nie chce być organizatorem, to będzie nim Uniwersytet Jagielloński – zapowiedział Jan Woleński.

Zgromadzenie przyjęło do wiadomości obie informacje i podtrzymało poparcie PTF dla inicjatywy zorganizowania w 1999 r. Międzynarodowego kongresu Logiki, Metodologii i Filozofii Nauki w Krakowie.

Po dyskusji Walne Zgromadzenie w głosowaniu jawnym jednogłośnie udzieliło absolutorium ustępującemu Zarządowi Głównemu PTF.

Wybory nowych władz

Na listę kandydatów na Przewodniczącego PTF zgłoszono jedną tylko osobę – prof. W. Stróżewskiego. W tajnym głosowaniu Przewodniczącym PTF na kadencję 1996-2000 wybrany został prof. W. Stróżewski.

Następnie w tajnym głosowaniu Walne Zgromadzenie wybrało członków Zarządu PTF, Głównej Komisji Rewizyjnej oraz Sądu koleżeńkiego. Po ukonstytuowaniu się składu nowego Zarządu Głównego PTF, Sekretarz PTF prof. B. Markiewicz przedstawiła plany PTF na rok 1996.

Plany Polskiego Towarzystwa Filozoficznego na rok 1996

I. Działalność odczytowa

W roku 1996 Oddział w Gdańsku planuje zorganizowanie 8 odczytów, w tym rocznicowy cykl związany z 30 rocznicą powstania Oddziału PTF w Gdańsku. Odczyty wygłaszać będą także zaproszeni goście.

Oddział w Katowicach planuje około 10 spotkań.

Regularne spotkania naukowe zarówno Oddziału PTF, jak i Zespołu Metodologii i Teorii Poznania im. Izydory Dąmbskiej planuje Oddział w Krakowie.

Oddział w Lublinie przedstawił 6 propozycji spotkań naukowych.

Oddział PTF w Szczecinie planuje 7 odczytów (4 własnych członków i 3 zaproszonych gości) oraz kontynuację otwartych wykładów filozoficznych.

II. Działalność badawcza

W roku 1996 w ramach prac związanych z realizowanym przez PTF grantem H01A 02 08 pt.: „Najnowsza historia filozofii polskiej przez pryzmat dziejów i działalności Towarzystw Filozoficznych (1904-1994)” planowane są następujące badania: nad historią Lwowskiego Towarzystwa Filozoficznego, nad działalnością Towarzystw Filozoficznych w okresie okupacji; monografia „Ruchu Filozoficznego” i wydawnictw Towarzystw Filozoficznych; nad działalnością odczytową i popularyzatorską Oddziałów PTF; współpracą krajową i zagraniczną; wywiady z członkami PTF i opracowania sylwetek (biogramy i bibliografie) członków PTF; monografie oddziałów PTF. Kierownikami grantu są: prof. B. Markiewicz oraz prof. R. Jadcak.

III. Seminaria i konferencje

Oddział Gdański planuje wraz z IFiS UG i GNT ogólnopolską sesję naukową (18-19 IV) pt.: „Historia i aktualność feminizmu w perspektywie filozoficznej i socjologicznej” oraz dyskusję panelową dotyczącą eutanazji (kwiecień) wraz z Polskim Towarzystwem Farmakologicznym. Ma zamiar zorganizować również międzynarodową konferencję naukową pt.: „Cnoty polityczne dawniej i dziś. Moralne źródła polityki” (23-25 IX).

Oddział Warszawski proponuje seminarium nt.: „Dialog jako społeczna forma komunikacji”.

Oddział w Lublinie chce zorganizować międzynarodową konferencję pt.: „Dialog w kulturze: Rola nieporozumień” oraz sesję środowiskową „Wokół Bachtina”. Planuje się także kontynuowanie Warsztatów Filozoficznych dla studentów i uczniów szkół średnich, oraz naukowy obóz studencki.

Oddział w Katowicach chce kontynuować, organizowanie wspólnie z IF USL, międzynarodowe Wiosenne Szkoły Filozoficzne i przygotowuje spotkanie (maj 1996) na temat: „Filozofia jako przetwarzanie idei w człowieku”.

Sekcja Etyki przy ZG PTF chce zorganizować konferencję poświęconą nauczaniu etyki w szkołach wyższych. Jej tematem będą programy, podręczniki i wymiana doświadczeń.

Oddział PTF w Olsztynie planuje międzynarodową konferencję na temat dydaktyki filozofii we współpracy z Association Internationale de Professeurs de Philosophie.

ZG PTF planuje seminarium poświęcone stanowi badań nad filozofią starożytną i średniowiecza.

IV. Działalność wydawnicza

Zarząd Główny PTF planuje dalsze regularne wydawanie kwartalnika „Ruch Filozoficzny”.

W Wydawnictwie PTF zaplanowane są następujące pozycje:

1. August Cieszkowski. W 100 rocznicę śmierci. Pod red. naukową B. Markiewicz i S. Pieroga – materiały z sesji, jak odbyła się w Suchej w październiku 1994 r.;
2. Próg milczenia. II tom. Red. naukowa J. Jadacki i B. Markiewicz – wybór tekstów;

Oddział w Krakowie chce wydać tom prac Danuty Gierulanki; Oddział Lubelski planuje wydanie drugiego zeszytu pisma będącego rezultatem Warsztatów Filozoficznych dla studentów pt.: „015. Filozofia. Sztuka. Reportaż”; Oddział Gdański planuje publikację z okazji XXX-lecia swojego powstania.

V. Działalność dydaktyczna

Prawie wszystkie Oddziały PTF służą pomocą w organizowaniu Olimpiady Filozoficznej i nadal taką pomoc planują.

W dyskusji nad tymi zamierzeniami prof. J. Woleński przypomniał, że w 1996 r. przypada setna rocznica urodzin Marii Ossowskiej a w 1997 setna rocznica urodzin Stanisława Osowskiego. W uczczeniu obu tych rocznic powinno wziąć udział PTF.

W wolnych wnioskach dr B. Sierocka poinformowała, że z inicjatywy członków Wrocławskiego Oddziału PTF powstały dwie nowe sekcje Towarzystwa: Wittgensteinowska i Młodzieżowa (nazwy prowizoryczne). Zarząd Oddziału wystąpi z wnioskiem do ZG PTF o powołanie tych sekcji i powierzenie opieki nad nimi Oddziałowi Wrocławskiemu.

Na wniosek środowiska filozoficznego w Cieszynie powstało Koło PTF, nad którym opiekę powierzono Oddziałowi Krakowskiemu PTF. Przewodniczący PTF wyraził uznanie i podziękowanie za dobrą pracę i oddaną postawę Pani Sa-

binie Bagińskiej – księgowej PTF oraz sekretarce PTF Pani Marzenie Bykowicz. Delegaci przyłączyli się do tych podziękowań oklaskami.

Zgromadzenie przychyliło się do wniosków Sekretarza PTF:

- 1) aby na zakończenie każdej kadencji ZG PTF publikować w „Ruchu Filozoficznym” listę członków PTF według Oddziałów wraz z adresami Oddziałów, a także,
- 2) aby nowy wzór deklaracji członkowskiej PTF zawierał rubrykę, do której kandydat mógłby wpisać swoje zainteresowania lub specjalizację.

Dr Romuald Piekarski (Gdańsk) podniósł sprawę prowadzenia w Ministerstwie Edukacji Narodowej jakichś prac nad tzw. minimum programowym z zakresu filozofii dla szkół wyższych, czy nawet nad programem studiów filozoficznych, co mogłoby zagrozić wolności ustalania programów przez uczelnie wyższe. Po krótkiej dyskusji postanowiono, że ZG PTF wystosuje do MEN oświadczenie, w którym da wyraz zaniepokojenia z takich działań Ministerstwa.

Na zakończenie Walnego Zgromadzenia prof. W. Stróżewski wygłosił odczyt pt.: „Dźwięk i ton. Norwid i Cieszkowski o muzyce” (tekst ten ukaże się w wydanej w 1996 r. przez PTF książce „August Cieszkowski. W setną rocznicę śmierci”).

Władze Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w kadencji 1996-2000

Zarząd Główny

Przewodniczący

Wiceprzewodniczący

Sekretarz

Skarbnik

Członkowie Zarządu

prof. Władysław Stróżewski

prof. Władysław Krajewski

prof. Barbara Markiewicz

prof. Jacek Jadacki

prof. Leon Gumański

prof. Ryszard Panasiuk

prof. Adam Węgrzycki

prof. Witold Marciszewski

prof. Jadwiga Mizińska

prof. Andrzej Półtawski

Zastępcy członków

Główna Komisja Rewizyjna

doc. dr hab. Jan Garewicz

doc. dr hab. Ryszard Jadczyk

dr Michał Woroniecki

Zastępcy członków GKR

prof. Andrzej Siemianowski
dr Zygmunt Simbirowicz

Sąd Koleżeński

prof. Zbigniew Hull
dr Ryszard Kleszcz
dr Barbara Mejbaum
prof. Józef Niżnik
dr Beata Sierocka

Zastępcy członków SK

dr Czesław Gryko
dr Romuald Piekarski

Sprawozdanie z działalności finansowej Polskiego Towarzystwa Filozoficznego na rok 1996 (w zł)

I. Środki pieniężne na dzień 1 stycznia 1995 roku	15.889,52
1. Środki pieniężne w kasie	561,65
2. Środki pieniężne w banku (rachunek bieżący)	14.827,87
3. Środki pieniężne w banku (lokaty terminowe)	500,00
II. Przychody	95.556,16
1. Składki członkowskie	2.472,55
2. Odsetki bankowe	5.391,45
3. Wpływy ze sprzedaży książek	524,80
4. Dotacje i pozostałe przychody	87.167,36
w tym: dot. KBN	37.200,00
projekt badawczy	20.000,00
III. Koszty	88.795,85
1. Zużycie materiałów i energii	3.657,07
z tego: zużycie materiałów	3.494,78
zużycie energii	162,25
2. Usługi obce	54.541,85
z tego: pocztowo-telekomunikacyjne	2.030,36
wydawcznicze	51.014,60
najmu i dzierżawy	95,51
obsługi bankowej	504,40
inne usługi	896,98

3. Wynagrodzenia		25.361,89
z tego: bezosobowe	10.936,89	
honoraria	14.425,00	
4. Amortyzacja		2.435,72
5. Pozostałe koszty		2.800,36
w tym: delegacje	1.048,82	
IV. Majątek trwały i wartości niematerialne		6.938,44
V. Należności i roszczenia		2.572,59
VI. Środki pieniężne na dzień 31.12.1995		13.138,80
1. Środki pieniężne w kasie	1.266,83	
2. Środki pieniężne w banku	11.371,97	
3. Środki pieniężne w banku (lokaty terminowe)	500,00	

Sporządziła:
Sabina Bagińska

Skarbnik
prof. Andrzej Póltawski

Przewodniczący PTF
prof. dr Władysław Stróżewski

Warszawa, dnia 25.01.1996

Przegląd czasopism

Zestawił W. Mincer

I

American Philosophical Quarterly, 32 (1995) nr 3-4. SCOTT-KAKURES D.: Erstwhile vindicationism (nr 3); RAM-PRASAD C.: Dreams and the coherence of experience: an anti-idealist critique from classical Indian philosophy (nr 3); GRECO J.: Modern ontology and the problems of epistemology (nr 3); KOUTSTAAL W.: Situating ethics and memory (nr 3); WALLACE R.M.: Mutual recognition and ethics: a Hegelian reformulation of the Kantian argument for the rationality of morality (nr 3); SEDGWICK P., TANESINI A.: Lyotard and Kripke: essentialisms in dispute (nr 3); MERRICKS T.: A dilemma for any theory of knowledge (nr 3); ROBERTS R.C.: Forgiveness (nr 4); ZANGWILL N.: The creative theory of art (nr 4); DA COSTA N., FRENCH S.: Partial structures and the logic of Azande (nr 4); AULISIO M.P.: In defense of the intention/foresight distinction (nr 4); ISAACS T.L.: Moral theory and action theory, killing and letting die (nr 4); HONDERICH T.: Consciousness, neural functionalism, real subjectivity (nr 4); BRENNAN S.: How is the strength of a right determined? Assessing the harm view (nr 4); CULLITY G.: Aretaic cognitivism (nr 4).

II

Ethics, 106 (1995/1996) nr 1-3. MALM H.M.: Liberalism, bad samaritan law, and legal paternalism (nr 1); WENAR L.: *Political liberalism*: an internal critique (nr 1); SATZ D.: Markets in womens' sexual labor (nr 1); COCKING D., OAKLEY J.: Indirect

consequentialism, friendship, and the problem of alienation (nr 1); ELLIS A.: Thomson on distress (nr 1); TÄNNSJÖ T.: Blameless wrongdoing (nr 1); SESARDIC N.: Recent work on human altruism and evolution (nr 1); SIMMONS A.J.: Associative political obligations (nr 2); McKERLIE D.: Equality (nr 2); ROSATI C.S.: Internalism and the good for a person (nr 2); SVERDLIK S.: Motive and rightness (nr 2); KROON F.: Deterrence and the fragility of rationality (nr 2); BERMUDEZ J.L.: The moral significance of birth (nr 2); GUYER P.: The value of agency (nr 2); STERBA J.P.: Understanding evil: American slavery, the Holocaust, and the conquest of the American Indians (nr 2); Symposium on Elizabeth Anderson's *Value in ethics and economics*: ARNESON R.J.: Introduction (nr 3); STURGEON N.L.: Anderson on reason and value (nr 3); PIPER A.M.S.: Making sense of value (nr 3); ANDERSON E.: Reasons, attitudes, and values: replies to Sturgeon and Piper (nr 3); HURKA Th.: Monism, pluralism, and rational regret (nr 3); PETTIT Ph.: Freedom as antipower (nr 3); STEELE D.R.: Nozick on sunk costs (nr 4); VERNON R.: John Stuart Mill and pornography: beyond the harm principle (nr 4).

III

Les Etudes Philosophiques, 1994 nr 1-4. BEAULIEU A.: Les pédagogies de Mersenne (nr 1/2); BAILHACHE P.: L'harmonie universelle: la musique entre les mathématiques, la physique, la métaphysique et la religion (nr 1/2); LAGRÉE J.: Mersenne traducteur d'Herbert de Cherbury (nr 1/2); DEAR P.: Mersenne et

l'expérience scientifique (nr 1/2); BLAY M.: Mersenne expérimentateur: les études sur le mouvement des fluides jusqu'en 1644 (nr 1/2); NARDI A.: Théorème de Torricelli ou Théorème de Mersenne (nr 1/2); BUZON F. de: Harmonie et métaphysique: Mersenne face à Kepler (nr 1/2); MARION J.L.: Le concept de métaphysique selon Mersenne (nr 1/2); CARRAUD V.: Mathématique et métaphysique: les sciences du possible (nr 1/2); ARMOGATHE J.R.: *An sit Deus*. Les preuves de Dieu chez Marin Mersenne (nr 1/2); BOOS G.: Les fondements de la politique selon Hobbes et selon Spinoza (nr 1/2); VAN EYNDE L.: Les formes du tragique dans l'oeuvre d'Heinrich von Kleist: de la dialectique au néant (nr 1/2); MONTICELLI R. de: Binswanger et le pari de la phénoménologie psychiatrique (nr 1/2); BRAVO F.: Le Bien est-il indéfinissable? Le point de vue d'Aristote dans sa critique contre l'idée platonicienne du Bien. A propos de *Principia Ethica* de G.E.R. Moore (nr 3); DAVAL R.: L'analyse philosophique selon G.E. Moore (nr 3); LABRUNE M.: Aspects de la métaphore chez Hobbes (nr 3); VERT F.: Note sur la distribution baconienne des sciences et l'*Encyclopédie*. (nr 3); GUILLAMAUD P.: Remplissement et accomplissement. Etude critique sur l'évidence chez Husserl (nr 3); PINCHARD B.: Système de l'amour et de la mort chez Dante (nr 4); DAGRON T.: Giordano Bruno et la théorie des liens (nr 4); PONS A.: Vico, Hercule et le "principe héroïque" de l'histoire (nr 4); VERRI A.: La philosophie de l'histoire en Italie dans la première moitié du XIXe siècle. De Janelli à Cattaneo (nr 4); BUISSIÈRE E.: Giovanni Gentile réformateur de la dialectique hégélienne (nr 4); PINERI R.: Une pensée de l'ouverture: Luigi Pareyson (nr 4); TOSEL A.: La philosophie politique de Norberto Bobbio ou un social-libéralisme traquique (nr 4).

IV

Philosophy, 68 (1993) nr 263, 264, 266. STOVE D.: The subjection of John Stuart Mill (nr 263); LOWE E.J.: Self, reference and self-reference (nr 263); O'NEIL J.: Future generations: present harms (nr 263); TEICHMAN J.: Deconstruction and aerodynamics (nr 263); MARTIN M.W.: Love's constancy (nr 263);

McCLEARLY R.: Philosophical prose and practice (nr 263); O'HEAR A.: Historicism and the architectural knowledge (nr 264); HANFLING O.: Loving my neighbour, loving myself (nr 264); PRIMORATZ L.: What's wrong with prostitution? (nr 264); PHILLIPS D.Z.: Ten questions for psychoanalysis (nr 264); STERN R.: James and Bradley on understanding (nr 264); CALVERT B.: Locke on punishment and death penalty (nr 264); CHAMPLIN T.S.: A conscious plural (nr 266); LUCAS J.R.: A mind of one's own (nr 266); NELSON J.O.: Stroud's dream argument critique (nr 266); ROBINSON G.: *Deus sive natura* (nr 266); MARTIN C.B.: The need for ontology: some choices (nr 266); CALLAN F.: Patience and courage (nr 266).

Philosophy, 69 (1994) nr 267, 269, 270. ROBINSON D.N., HARRÉ R.: The demography of the kingdom of ends (nr 267); FLEW A.: Anti-social determinism (nr 267); PHILLIPS D.Z.: Reclaiming the conversations of mankind (nr 267); SANFORD D.H.: Morality and codes of honour (nr 267); MOUNCE H.O.: Faith and reason (nr 267); STOVE D.: So you think you are a Darwinian? (nr 269); LANDAU I.: What's old in Derrida? (nr 269); CORDNER C.: Aristotelian virtue and its limitations (nr 269); McLURE R.: St. Augustine and the paradox of reflection (nr 269); ROWE M.W.: Wittgenstein's romantic inheritance (nr 269); DILMAN I.: Ten answers for psycho-analysis (nr 269); FIELDS L.: Moral beliefs and blameworthiness (nr 270); CHOPRA Y.N.: Mill's principle of liberty (nr 270); MASON R.: Spinoza on religious office (nr 270); COOPER N.: The intellectual virtues (nr 270); SIMMONS A.J.: Locke on the death penalty (nr 270); MACHAN T.: Human rights reaffirmed (nr 270).

V

Revue de Métaphysique et de Morale, 99 (1994) nr 1-4. CESA C.: La première réception de Fichte et de Schelling en Italie (1804-1862) (nr 1); LOSURDO D.: La révolution de 1848 et l'image de Hegel en Italie et en Allemagne (nr 1); OLDRINI G.: Augusto Vera et le sens de la vulgarisation hégélienne en Europe (nr 1); GRASSI E.: La question du néant dans la philosophie de M. Heidegger (nr 1);

PAREYSON L.: Existentialisme 1941 (nr 1); AGAZZI E.: Raisons et formes du réalisme scientifique (nr 1); NAGEL T.: La valeur de l'invulnérabilité (nr 2); HARE R.: Philosophie et conflit (nr 2); WILLIAMS B.: La fortune morale (nr 2); OKSENBURG RORTY A.: Les multiples visages de la moralité (nr 2); PETTIT P.: Conséquentialisme et psychologie morale (nr 2); HARMAN G.: La valeur intrinsèque (nr 2); STRAUSS L.: Le problème de la connaissance dans la doctrine philosophique de Fr.H. Jacobi (1) (nr 3); COHEN-HALIMI M.: *L'anthropologia in nuce* de Kant et Hamann (nr 3); PICHÉ C.: Max Weber et le néo-kantisme. Pour une politique de la modernité (nr 3); MISKIEWICZ W.: Le sphinx de la connaissance: Husserl et l'énigme de *l'a priori* corrélationnel (nr 3); GAGNEBIN J.L.: Histoire, mémoire et oubli chez Walter Benjamin (nr 3); TEMKINE P.: Le modèle de l'homme libre (nr 4); PEZZILLO L.: Rôle et fonctions des valeurs à l'origine des sociétés (nr 4); MACHEREY P.: *Ethique* IV, propositions 70-71 (nr 4); MATHERON A.: Les fondements d'une éthique de la similitude (nr 4); BEYSSADE J.M.: *VIX* (*Ethique* IV. Appendice chapitre 7) ou peut-on se sauver tout seul? (nr 4); STRAUSS L.: Le problème de la connaissance dans la doctrine philosophique de Fr.H. Jacobi (2) (nr 4).

VI

Revue Internationale de Philosophie, 48 (1994) nr 2-4. BOUVERESSE J.: Leibniz et le problème de la "science moyenne" (nr 2); BREGER H.: Die mathematisch-physikalische Schönheit bei Leibniz (nr 2); DUCHESNEAU F.: Leibniz on the principle of continuity (nr 2); RANEA A.G.: From Galileo to Leibniz: motion, qualities and experience at the foundation of natural science (nr 2); FICHANT M.: Les axiomes de l'identité et la démonstration des formules arithmétiques "2 + 2 = 4" (nr 2); SCHNEIDER M.: Konzeption der "characteristica universalis" zwischen 1677 und 1690 (nr 2); WILSON C.: Leibniz and the logic of life (nr 2); MEYER M.: Introduction: de l'importance et de la résurgence des passions (nr 3); KREMER-MARIETTI A.: De la passionalité (nr 3); PARRET H.: Le timbre de l'affect et les tonalités affectives (nr 3); WETZEL M.: Action et

passion (nr 3); TIMMERMANS B.: Descartes et Spinoza: de l'admiration au désir (nr 3); FONTANILLE J.: Modalisations et modulations passionnelles (nr 3); MEYER M.: Le problème des passions chez saint Thomas d'Aquin (nr 3); NDIAYE A.R.: La philosophie d'Antoine Arnauld (nr 4); NADLER S.: Dualism and occasionalism (nr 4); SENOFONTE C.: Arnauld et Malebranche (nr 4); LE GUERN M.: Arnauld et Pascal (nr 4); SCHMIT R.: A propos de l'analyse des jugements universels dans la *Logique* de Port-Royal (nr 4); DOMINICY M.: Du calcul des idées à la sémantique formelle (nr 4).

VII

Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, 1995 nr 4. TOSEL A.: Formes de mouvement et dialectique dans la nature selon Engels; METZ F.: Les origines du concept d'adaptation physiologique.

VIII

Revue Philosophique de Louvain, 91 (1993) nr 2-4. MAESSCHALK M.: Événement et destinée chez Schelling. Une hypothèse sur la portée ontologique de la dernière philosophie (nr 2); WATTÉ P.: Anthropologie et philosophie: un double retour au fondement (nr 2); RAVEZ L.: Bibliographie sélective des ouvrages et articles consacrés à l'enseignement de la philosophie en milieu scolaire (nr 2); NATALA M.R.: La sagesse de l'histoire. Jean-Baptiste Vico et la philosophie pratique (nr 2); DEPRÉ O.: Hegel, des années de jeunesse à la fondation du premier système. Aperçu de la littérature récente sur le jeune Hegel (suite et fin) (nr 2); STEVENS B.: Sur la spécificité philosophique du Japon (nr 2); ROSEMANN Ph.W.: Penser l'Autre: théologie négative et "postmodernité" (nr 2); TROISFONTAINES C.: In memoriam Fernand Van Steenberghen (nr 2); MOTTE A.: Religion, poésie et philosophie. Les Grecs et la quête du divin (nr 3); McEVOY J.: Amitié, attirance et amour chez saint Thomas d'Aquin (nr 3); AGUIRRE ORAAJ.M.: Raison critique ou raison herméneutique? (nr 3); LEONARDY H.: Éléments pour une philosophie de l'enseignement de la philosophie (nr 3); PASQUA H.:

Maître Eckhart: L'oubli de l'être et l'avènement de l'intellect (nr 4); SILVEIRA P. da: Aristote, MacIntyre et le rôle de la norme dans la vie morale (nr 4); KRSZBERG P.: La crise des sciences exactes comme amplification du monde (nr 4); TROISFONTAINES C.: La critique de Schopenhauer dans "l'Action" (nr 4); DORION L.A.: Aristote et la "theologia" (nr 4); POU-RTOIS H.: Reconnaissance morale et constitution de l'identité. Narration, argumentation, reconstruction (nr 4).

Revue Philosophique de Louvain, 92 (1994) nr 1-4. LABARRIRE P.J.: D'un style de pensée: le statut de la figure (nr 1); CIARAMELLI F.: L'appel infini à l'interprétation. Remarques sur Lévinas et l'art (nr 1); KONTOS P.: Heidegger, lecteur de Husserl. Logique formelle et ontologie matérielle (nr 1); LOFTS S., ROSEMANN Ph.W.: Penser l'Autre: psychanalyse lacanienne et philosophie (nr 1); McEVOY J.: La preuve anselmienne de l'existence de Dieu est-elle un

argument "ontologique"? (nr 2/3); GÉRARD G.: Contribution au problème du lien onto-théologique dans la métaphysique de saint Thomas d'Aquin (nr 2/3); BRITO E.: Foi et philosophie selon Schleiermacher (nr 2/3); DASTUR F.: Heidegger et la théologie (nr 2/3); RICOEUR P.: De l'Esprit (nr 2/3); CÔTÉ A.: L'"esse" chez Thomas d'Aquin et Boèce (nr 2/3); ROSEMANN Ph.W.: Les dimensions de l'altérité selon P.J. de Finance (nr 2/3); LAUBE J.: Sur la personne et l'oeuvre de Hajime Tanabe (nr 4); LAVELLE P.: Nishida Itarô, l'école de Kyoto et l'ultra-nationalisme (nr 4); ROMBACH H.: L'ontologie structurale et le dialogue des mondes (nr 4); ELBERFELD R.: "Lieu". Nishida, Nishitani, Derrida (nr 4); BERQUE A.: Milieu et logique du lieu chez Watsuji (nr 4); STEVENS B.: Karl Löwith et le nihilisme japonais (nr 4); JOLY J.: Spontanéité et nature: le cas d'Andô Shôeki. Comparatisme et récupération (nr 4); LOFTS S.: Husserl, Heidegger, Cassirer: trois philosophies de crise (nr 4).

Zapiski bibliograficzne (Bibliographical Notes) za rok 1995 oraz uzupełnienia z lat poprzednich Zestawił W. Mincer

a) Prace opublikowane w Polsce (Polish publications)

Filozofia w ogóle
(Philosophy in general)

Domańska E.: Współczesna filozofia amerykańska: (charakterystyka na podstawie danych statystycznych). – *Eduk. Filoz.* 18 (1994) s. 248-253.

Dziamski S.: Filozofia akademicka w Poznaniu w latach 1919-1969. – *Zesz. Filoz.* 4 (1995) s. 49-76.

Filozofia na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika: (1945-1995). Red. J. Pawlak. Toruń: UMK, 1995 – 115 s.

Gombrowicz W.: Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans; przekł. B. Baran; wst. F.M. Cataluccio. Kraków: Znak, 1995 – 147 s.

Hohenauer M.: Od Brzozowskiego do Kołakowskiego: filozofia polska wobec przemian historycznych. – *Kwart. Filoz.* 1995 z. 1 s. 173-182. [Konferencja w Krakowie].

Jadczak R.: Przed pierwszym polskim zjazdem filozoficznym: (z dziejów idei zjazdowej). – *Eduk. Filoz.* 19 (1995) s. 305-314.

Jadczak R.: Z pierwszych lat działalności "Przeglądu Filozoficznego". – *Eduk. Filoz.* 18 (1994) s. 257-264.

Kołakowski L.: Rozpad komunizmu jako wydarzenie filozoficzne. Tł. z niem. – *Etyka* 27 (1994) s. 59-68.

Lenartowicz P.: O zgubnym wpływie filozofii na nauki biologiczne. – *Znak* 1995 nr 6 s. 44-56.

Lepko Z.: Ku ekofilozofii. – *Stud. Philos. Christ.* 1994 nr 1 s. 21-34. Summ.

Nowicki A.: W jaki sposób istnieje filozofia? – *Eduk. Filoz.* 18 (1994) s. 109-131.

Polskie Zjazdy Filozoficzne: praca zbiorowa. Red. R. Jadczak. Toruń: UMK, 1995 – 168 s.

Pycka W.: Zachęta do MetaFilozofii. – *Eduk. Filoz.* 18 (1994) s. 91-98.

Ramose M.B.: African philosophy and the quest for authentic liberation of Africa. [oraz polemika:] A. Mrozek-Dumanowska. – *Dialog and Univers.* 1995 nr 4 s. 69-79.

Ruba M.: Jedność jako zadanie filozofii. – *Zesz. Nauk. WSP Rzesz. Nauki Społ.* 2 (1994) s. 165-188.

Słownik filozofów: filozofia powszechna. Red. B. Andrzejewski. Poznań: Rebis, 1995 – 243 s.

Siemianowski A.: Zmierzch filozofii w zmierzchu XX stulecia? – *Prz. Zach.* 1994 nr 4 s. 23-39.

Smith L., Raeper W.: Przewodnik po krainie idei dla początkujących: religia i filozofia dawniej i dziś; przeł. J. Łoziński. Warszawa: Wyd. Szk. i Ped., 1995 – 205 s.

Studia kobiece z psychologii, filozofii i historii; red. J. Miluska, E. Pakszys. Poznań: UAM, 1995 – 208 s. (Humanistyka i Pleć, 1).

Such J.: Filozofia w Instytucie Filozofii UAM (1969-1994). – *Zesz. Filoz.* 4 (1995) s. 77-114.

6th **Symposium** on "The role of philosophy, science, business, mass media and NGO's in the prevention of ecological catastrophe" held by International Society for Universalism, London: referaty]. – *Dialog. a. Univers.* 1995 nr 1 s. 8-101.

Szmyd J.: Edukacja filozoficzna w szkole współczesnej – aktualność zagadnienia. – *Eduk. Filoz.* 18 (1994) s. 186-191.

Woleński J.: Sens i nonsens w filozofii. – *Znak* 1995 nr 6 s. 12-24.

Zabieglik S.: Filozofia w szkole w ujęciu autorów szkockich. – *Eduk. Filoz.* 18 (1994) s. 165-178.

Teksty źródłowe i ich przekłady (Sources and their translations)

Cicero M.T.: Sen Scypiona; [tł. z łac. I. Wieniewski, wst. A. Obrębski]. Łódź: Łódz. TN, 1994 – 19 s. (Literatura dla Wszystkich).

Czartoryski A.J.: O pocieszeniu; [fragm.]. – *Kwart. Filoz.* 1994 z. 4 s. 121-145.

Moore G.E.: O metodzie filozoficznej: wybór tekstów. Wstęp, wybór, tł. W. Sady. Warszawa: Klub Otrycki, 1990 – 127 s.

Nietzsche F.: Listy; wybr. przeł. i przedm. opatr. B. Baran. Kraków: "Inter esse", 1994 – 396 s.

Nietzsche F.: Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm; przeł. i przedm. opatr. B. Baran. Kraków: "Inter esse", 1994 – 175 s.

Nietzsche F.: Pisma pozostałe 1876-1889; wybr., przeł. i przedm. opatr. B. Baran. Kraków: "Inter esse", 1994 – 335 s.

Plato: Wybór dialogów; przekł., wst. i obj. W. Witwicki. Warszawa: Alfa-Wero, 1995 – 157 s. [Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton].

Spinoza B.: Pewniki i twierdzenia; wybrał Z. Podgórzec [na podstawie przekł. I. Myslińskiego i L. Staffa]. Białystok: "Łuk", 1993 – 47 s. (Myśli i Sentencje).

Historia filozofii (History of philosophy)

Ameriks K.: Nieredukowalność podmiotu: (od Kanta do Franka). Tł. z ang. – *Eduk. Filoz.* 18 (1994) s. 26-38.

Bocheński J.M.: Koło Krakowskie. – *Kwart. Filoz.* 1995 z. 1 s. 23-31.

Dietzsch S.: Fakultet Filozoficzny Uniwersytetu w Królewcu w latach 1744-1844. – *Kom. Mazur.-Warm.* 1995 nr 1 s. 45-52. Zsfg.

Frank M.: Problem świadomości w filozofii wczesnego romantyzmu: (w kręgu Reinholda, Jacobiego, Hölderlina i Novalisa). Tł. z niem. – *Eduk. Filoz.* 19 (1994) s. 8-25.

Gogacz M.: Tomizm. – *Stud. Philos. Christ.* 1994 nr 1 s. 99-106.

Jacobs W.G.: Von der Offenbarung göttlicher Dinge oder von dem Interesse der Vernunft an der Faktizität. – *Nowa Kryt.* 1993 nr 4 s. 41-57. [Filozofia Schellinga i F.H. Jacobiego].

Lisak A.: Uwagi do idei historii filozofii, poczynione na marginesie studiów nad filozofią współczesną. – *Zesz. Nauk. PGdań. Filoz.* 1 (1995) s. 87-97. Summ.

Narecki K.: La fonction cosmologique du feu: remarques sur la vision héraclitéenne du monde. – *Eos* 1993 fasc. 2 s. 199-211.

Potępa M.: Koncepcja podmiotu w filozofii Kanta, Fichtego i Schleiermachera. – *Eduk. Filoz.* 19 (1995) s. 55-67.

Ritter J.: Wielkie Miasto. Tł. z niem. – *Kwart. Filoz.* 1994 z. 4 s. 147-169.

Roguski P.: Filozofia objawienia Schellinga w recepcji Mickiewicza i Krasińskiego. - *Nowa Kryt.* 1993 nr 4 s. 59-65.

Russell B.: Mądrość Zachodu; przekł. W. Jacóczyński, M. Wichrowski; oprac. nauk. T. Hołówka. Warszawa: "Penta", 1995 - 319 s.

Stawska-Skurjat K.: Koncepcja historii filozofii Władysława Tatarkiewicza. - *Eduk. Filoz.* 19 (1995) s. 251-260.

Truchlińska B.: Początki polskiej myśli personalistycznej w dwudziestoleciu międzywojennym. - *Eduk. Filoz.* 19 (1995) s. 261-272.

Weksler-Waszkinel R.J.: Na drogach bergsonizmu. - *Stud. Warm.* 31 (1994) s. 91-112. Rés.

Współczesne kierunki
filozoficzne
(Contemporary philosophical trends)

Kowalski J.: Tomizm wśród nurtów filozofii współczesnej. - *Częst. Stud. Teol.* 21/22 (1993/1994) s. 169-177.

Półtawski A.: Personalizm fenomenologiczny: Karol Wojtyła i Edith Stein. - *Kwart. Filoz.* 1995 z. 1 s. 33-44.

Monografie o filozofach
i pisarzach filozofujących
(Monographs on philosophers)

Kohlenberger H.: Anzelm poucza myślicieli [po]nowoczesnych. Tł. z niem. - *Kwart. Filoz.* 1995 z. 1 s. 153-171.

Stróżewski W.: O. Profesor Józef Maria Bocheński (30 VIII 1902 - 8 II 1995). - *Kwart. Filoz.* 1995 z. 1 s. 5-14.

Świętorzecka K.: Wspomnienie o Profesorze Ludwiku Borkowskim (1914-1993); [nekrol. i bibliografia prac]. - *Stud. Philos. Christ.* 1994 nr 1 s. 183-191.

Bieniek B.: Benedykt Bornstein - filozof mało znany. - *Stud. Warm.* 31 (1994) s. 233-250. Zsf.

Piotrowska E.: Racjonalny idealizm Christophera Jakoba Boströma (1797-1866). - *Zesz. Nauk. UG Stud. Scand.* 14 (1993) s. 63-72. Zsf.

Jaworski W.: Adam Jerzy Czartoryski i szkocka filozofia zdrowego rozsądku. - *Koniec Wieku* 7 (1995) s. 20-33.

Ks. Roman **Darowski SJ** - biografia, bibliografia. Wyd. K. Rachański. Kraków, 1995 - s. 87

Elzenberg H.: Czulość i przekora: listy do Heleny Wirskiej. Oprac. H. Zaworska. - *Twórczość* 1995 nr 11 s. 51-72.

Skarbek J.: Henryk Elzenberg (1887-1967). - *Organon* 25 (1989/1993) s. 155-174.

Kijewska A.: Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny: podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatonickiej. Lublin: KUL, 1994 - 223 s.

Kossowska A.: W 190 rocznicę urodzin Feuerbacha (1804-1872): (o recepcji Feuerbacha w Polsce - Feuerbach a Kant - Indywidualizm Feuerbacha). - *Eduk. Filoz.* 18 (1994) s. 271-274.

Magala S.: Gra o życie [Foucault]. - *Odra* 1995 nr 4 s. 45-54.

Dybel P.: Dialog i represja: antynomie psychoanalizy Zygmunta Freuda. Warszawa: IFiS PAN, 1995 - 264 s.

Kucia M.: Filozofia Ericha Fromma. Kraków: WSP, 1994 - 134 s. (Prace Monogr. WSP w Krakowie nr 180).

Gadamer H.G.: Droga ku filozofii. Tł. (Autobiografia cz. 1). - *Zbliż. Pol.-Niem.* 1995 nr 2 s. 127-136.

Kuliniak R.: Polska bibliografia gadamerowska. - *Zbliż. Pol.-Niem.* 1995 nr 2 s. 137-138.

Zamiara K.: Jerzy Giedymin (1925-1993).
- *Rocz. TNW* 56 (1993) s. 42-45.

Sia S.: Cierpienie i kreatywność [koncepcja Charlesa Hartshorne'a]. - *Zesz. Nauk. KUL* 1990 nr 1/4 s. 19-31.

Pisarek H.: Problematyka systemowości w filozofii Hegla. - *Acta Univ. Wratisl.* 23 (1994) s. 1-137. Zsfg.

Orlik P.: Filozofia fenomenologiczna Dietricha von Hildebranda. - *Człow. i Społ.* 11 (1994) s. 41-57. Summ.

Sójka J.: Heglizm w filozofii Husserla. - *Nowa Kryt.* 1992 nr 3 s. 39-56.

Dzielska M.: Hypatia z Aleksandrii. Kraków: UJ, 1993 - 161 s. (*Zesz. Nauk. UJ. Prace Hist.* z. 104).

Bielawka M.: Dwa oblicza świadomości w filozofii Romana Ingardena. - *Kwart. Filoz.* 1995 z. 1 s. 129-136.

Roman Ingarden a filozofia naszego czasu. Red. A. Węgrzecki. Kraków: Pol. Tow. Filoz., 1995 - 330 s.

Chrudzimski A.: Kategorie i syntezy w filozofii Kanta. - *Stud. Philos. Christ.* 1995 nr 1 s. 83-97. Zsfg.

Euler W.: Kant w Senacie akademickim w latach 1780-1801. Tł. - *Kom. Mazur.-Warm.* 1995 nr 2 s. 131-142.

Kaczmarek S.: Immanuel Kant - portret filozofa. Poznań: UAM, 1995 - 163 s.

Mylik M.: Kłopoty Kanta z cenzurą. - *Eduk. Filoz.* 19 (1995) s. 302-304.

Stiening G.: Immanuel Kant i historia Fakultetu Medycyny w Królewcu. - *Kom. Mazur.-Warm.* 1995 nr 1 s. 53-64. Zsfg.

Galewicz W.: Pomiędzy fantazją a wiarą: o hipotezie złośliwego ducha w Medytacjach Kartezjusza. - *Znak* 1995 nr 7 s. 38-52.

Krakowski J.: Mathesis i metafizyka: studium metodologiczne przełomu kartezjańskiego. Wrocław: Univ. Wroc., 1992 - 162 s. (*Acta Univ. Wratisl. Filozofia*, 15).

Salnikow A.: Kartezjuszowska podstawa prywatności: (Descartes w innej perspektywie). - *Zesz. Nauk. WSP Rzesz. Nauki Społ.* 2 (1994) s. 85-97.

Kinach-Brzozowska K.: Kilka uwag o poglądach filozofa gdańskiego Bartłomieja Keckermanna. - *Zesz. Nauk. PGdań. Filoz.* 1 (1995) s. 69-75. Summ.

Ćwikliński K.: Filozof na rozdrożu [Poglądy Hermana von Keyserlinga]. - *Odra* 19954 nr 9 s. 60-63.

Klentak-Zablocka M.: "Duszpasterz dla duszpasterzy" - o początkach niemieckiej recepcji Kierkegaarda. - *Acta UNC Filol. Germ.* 19 (1994) s. 95-112.

Ślaga Sz.W.: Myśl filozoficzna bpa Michała Klepacza. Cz. 2. - *Stud. Philos. Christ.* 1994 nr 1 s. 73-97. Rés.

Jadczak R.: Droga Mieczysława Kreutza do katedry uniwersyteckiej. - *Kult. i Eduk.* 1993 nr 4 s. 125-132. Summ.

Kielbaso J.: Teoria partycypacji a filozofia Louis Lavelle'a. - *Kwart. Filoz.* 1995 z. 1 s. 97-127.

Diec J.: Konstantin Leontiev and his philosophical counterparts. - *Slav. Orient.* 1994 nr 4 s. 447-455.

Latawiec A., Lemańska A., Ślaga Sz.W.: Poglądy filozoficzne Profesora Mieczysława Lubańskiego. - *Stud. Philos. Christ.* 1994 nr 2 s. 5-64. Zsfg. [oraz wykaz publikacji].

Czerkowski J.: Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii N. Malebranche'a. - *Rocz. Filoz.* 1994 z. 1 s. 53-79. Summ.

Roskal Z.E.: Ks. Stanisław Mazierski - biografia naukowa. - *Rocz. Filoz.* 1995 z. 3 s. 5-11. Summ.

Lubański M.: Pamięci Księdza Profesora Stanisława Mazierskiego (1915-1993). - *Stud. Philos. Christ.* 1994 nr 1 s. 191-193.

Baran B.: Moderne gry i zabawy [Nietzsche]. - *Teksty Drugie* 1994 nr 5/6 s. 188-194.

Irscher J.: Friedrich Nietzsche als klassischer Philologe. - *Acta Univ. Wratisl. Antiq.* 19 (1994) s. 67-75.

Kusak L.: Zarys Nietzscheańskiej teorii nadczłowieka. - *Kwart. Filoz.* 1995 z. 1 s. 63-77.

Michalski K.: Historyczność historii i głupota pojęć: o nihilizmie Nietzschego. - *Kwart. Filoz.* 1995 z. 1 s. 45-61.

Kowalczyk S.: Filozofia w piśmiennictwie ks. prof. Józefa Pastuszki. - *Zesz. Nauk. KUL* 1990 nr 1/4 s. 95-115.

Szumil H.I.: Bibliografia podmiotowa i przedmiotowa ks. prof. Józefa Pastuszki. - *Zesz. Nauk. KUL* 1990 nr 1/4 s. 61-85.

Danek Z.: Jest jakaś słuszność słowa... O platońskim dialogu Kratylos. - *Acta UL Fol. Linguist.* 32 (1995) s. 1-88. Summ.

Bober W.J.: Karl Raimund Popper (1902-1994). - *Kwart. Hist. Nauki* 1995 nr 2 s. 139-149. Bibliogr.

Cichowicz S.: Paula Ricoeura szyfry egzystencji. - *Szt. i Filoz.* 9 (1994) s. 69-87.

Paczkowska-Lagowska E.: Joachim Ritter: szkic sylwetki intelektualnej: w związku z publikacją eseju "Wielkie Miasto". - *Kwart. Filoz.* 1994 z. 4 s. 113-120.

Rorty R.: Demokracja po filozofii. Rozm. przepr. G. Borradori. Tł. - *Odra* 1995 nr 5 s. 39-44.

Chmielewski A.: Burżuazyjny liberalizm postmodernistyczny czyli o filozofii Richarda Rorty'ego. - *Odra* 1995 nr 5 s. 34-38.

Lorenc W.: Richarda Rorty'ego spór z filozoficzną tradycją Zachodu. - *Eduk. Filoz.* 19 (1995) s. 109-122.

Janion M., Żmigrodzka M.: Rousseau - bohater egzystencji. - *Konteksty* 1994 nr 3/4 s. 31-39. Summ.

Machnac J.: Aktualność filozofii Maxa Schelera. - *Prz. Powsz.* 1995 nr 4 s. 90-95. [Międzynarodowe kolokwium w Kolonii].

Buchheim Th.: Zur Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie beim späten Schelling. - *Nowa Kryt.* 1993 nr 4 s. 25-39.

Poręba M.: Zum Freiheits problem im frühesten systematischen Denken Schellings. - *Nowa Kryt.* 1993 nr 4 s. 7-23.

Darowski R.: Wojciech Sokołowski SJ (1586-1631) i jego filozofia. Kraków: Wyd. Filoz. TJ, 1995 - 64 s.

Bombik M.: Wolfgang Stegmüller - człowiek i uczony. - *Stud. Philos. Christ.* 1995 nr 1 s. 157-176. Bibliogr.

Życie i dzieło Klemensa Szaniawskiego: uroczysta sesja naukowa - w pierwszą rocznicę śmierci (Warszawa, 5 marca 1991 r.). [Materiały]. - *Rocz. TNW* 54 (1991) s. 7-36.

Dylus F.: Perspektywa eschatologiczna w fenomenologicznej syntezie Piotra Teilharda de Chardin. - *Czest. Stud. Teol.* 21/22 (1993/1994) s. 61-78.

Kuderowicz Z.: O stosunku Trentowskiego do filozofii Schellinga. - *Nowa Kryt.* 993 nr 4 s. 67-76.

Janeczek S.: Spór o rolę wolffianizmu w polskim Oświeceniu: Antoni Wiśniewski SP a Christian Wolff. - *Rocz. Filoz.* 1994 z. 1 s. 81-120. Summ.

Ontologia i metafizyka (Ontology. Metaphysics)

Armstrong D.M.: Theses on causality. - *Dialog. and Univers.* 1995 nr 5 s. 5-15.

Bańka J.: Metafizyka wobec intuicji pierwszych doniesień naoczności zmysłowej. - *Fol. Philos.* 12 (1994) s. 7-40. Summ.

- Bartnik** Cz.S.: Agatoniczno-telematyczna struktura rzeczywistości. – *Rocz. Teol.* (Lub.) 1994 z. 2 s. 5-15. Summ.
- Chisholm** R.M.: Podstawowe kategorie ontologiczne. Tł. z ang. – *Eduk. Filoz.* 18 (1994) s. 39-49.
- Grabińska** T.: Matematyczna aparatura pojęciowa teorii fizycznej a metafizyka szczegółowa. – *Stud. Philos. Christ.* 1994 nr 2 s. 99-113. Summ.
- Gutowski** P.: Procesy i rzeczy-w-procesie: metafizyka Doroty Emmet. – *Rocz. Filoz.* 1994 z. 1 s. 139-159. Summ.
- Kolas** P.: Bóg i człowiek-filozof: powołanie do filozofii w antropoteologii F.W.J. Schellinga. – *Kwart. Filoz.* 1995 z. 1 s. 79-96.
- Leclerc** I.: Zagadnienie natury metafizyki. Tł. z ang. – *Rocz. Filoz.* 1994 z. 1 s. 195-204.
- Marciszewski** W.: Platonizm i nominalizm w metafizyce Leibniza. – *Rocz. TNW* 53 (1990) s. 123-128.
- Milerwski** B.: Egzystencjalizm a esencjalizm w ujęciu P. Tillicha. – *Rocz. Teol.* (Warsz.) 1995 z. 1 s. 231-251. [Koncepcje ontologiczne].
- Morawiec** E.: Metafizyka jako właściwa ontoteologia. – *Stud. Philos. Christ.* 1994 nr 2 s. 193-201.
- Nieznański** E.: Formalized proofs of the existence of God. Tł. z pol. – *Collec. Theol.* 1994 fasc. spec. s. 109-122.
- Ogrodnik** B.: Wobec kategorii czasu konkretnego. – *Fol. Philos.* 12 (1994) s. 61-75. Summ.
- Pawlak** A.: Nowe odkrycia w fizyce a ontologia. – *Zesz. Nauk. PGdań. Filoz.* 1 (1995) s. 43-56. Summ.
- Piórzyński** J.: Bóg wobec Boskości w spekulacji Mistra Eckharta. – *Eduk. Filoz.* 19 (1995) s. 69-82.
- Polus** K.: Różne pojmowanie terminu "nicość" w dziejach myśli filozoficznej. – *Fol. Philos.* 12 (1994) s. 89-102. Summ.
- Radzioch** L.: Problem wewnętrznej źródłowości poznania jako przesłanki nastawienia metafizycznego. – *Fol. Philos.* 12 (1994) s. 41-60. Summ.
- Rutowski** T.: Próby kwestionowania pierwszych zasad: tożsamości, niesprzeczności i wyłączonego środka. – *Stud. Philos. Christ.* 1994 nr 2 s. 227-243. Zsfg.
- Tomanek** R.: Argument ontologiczny św. Anzelm'a w sformalizowanej wersji Ch. Hartshorne'a. – *Stud. Philos. Christ.* 1995 nr 1 s. 99-103. Summ.
- Waszczenko** P.: O budowie idei: sprawozdanie z dyskusji z Romanem Ingardenem: (grudzień 1965 – czerwiec 1966). – *Kwart. Filoz.* 1995 z. 1 s. 137-151.
- Williams** Ch.J.E.: Byt: jednoznaczny czy wieloznaczny? Tł. z ang. – *Rocz. Filoz.* 1994 z. 1 s. 205-214.
- Wolniewicz** B.: Krytyka teodycei u Bayle'a. – *Eduk. Filoz.* 19 (1995) s. 7-23.
- Ziemiński** I.: E.L. Mascalla teoria bytu: próba analizy założeń i konsekwencji. Cz. 2. Teoria otwartości bytu. – *Rocz. Filoz.* 1994 z. 1 s. 121-137. Summ.

Filozofia języka
(Philosophy of language)

- Andrzejewski** B.: Instrument und Immanenz: zur Sprachphilosophie der deutschen Frühromantik. – *Stud. Germ. Posn.* 21 (1995) s. 3-9. Summ.
- Krapiec** M.A.: Język i świat realny. [Wyd. 2 popr.]. Lublin: KUL, 1995 – 274 s. (Dzieła, 13).
- Szoltyszek** A.E.: Wokół henologii języka. – *Fol. Philos.* 12 (1994) s. 103-123. Summ.

Teoria poznania
(Epistemology)

Benisz H.: Prawda a pozór: o wprowadzeniu przez F. Nietzschego do filozofii kategorii pozoru, mającej zastąpić kategorię rzekomo obiektywnej prawdy. – *Eduk. Filoz.* 19 (1955) s. 285-296.

Chrudzinski A.: Logiczna forma świata – Kant i Wittgenstein. – *Stud. Philos. Christ.* 1994 nr 1 s. 7-20. Zsfg.

Dubik A.: Tożsamość i opór: główne kierunki epistemologii Emila Meyersona. Toruń: UMK, 1995 – 198 s.

Ellis B.: Internal realism. – *Dialog. and Univers.* 1995 nr 5 s. 16-36.

Ingarden R.: Studia z teorii poznania; wybr., oprac. i wst. poprz. A. Węgrzecki. Warszawa: PWN, 1995 – 243 s. (Dzieła filozoficzne).

Kaluszyńska E.: Style myślenia. – *Brul. Filoz.* 2 (1995) s. 93-112.

Klimski T.: Problem prawdy w tekstach Jana Szkota Eriugeny. – *Stud. Philos. Christ.* 1995 nr 1 s. 119-125. Rés.

Man P. de: Epistemologia metafory. Tł. z ang. – *Nowa Kryt.* 1992 nr 3 s. 111-132.

Mudyń K.: O komplementarności dwóch rodzajów poznania w ujęciu systemowym. – *Kult. i Eduk.* 1994 nr 2/3 s. 23-30.

[**Pojęcie prawdy w filozofii Richarda Rorty'ego**]: dyskusja / M. Czarnocka [et al.]. – *Brul. Filoz.* 4 (1995) s. 273-298.

Szubka T.: Nowy kształt sporu o realizm. – *Rocz. Filoz.* 1994 z. 1 s. 161-194. Summ.

Zalewski A.: Problem fundamentu poznawczego w fenomenologii. – *Eduk. Filoz.* 18 (1994) s. 76-90.

Historia i filozofia nauki
(History and philosophy of science)

Chlewiński Z., Falkowski A., Francuz P.: Struktura kategorii semantycznych w procesach wnioskowania przez analogię w różnych dyscyplinach naukowych. – *Prz. Psychol.* 1994 nr 1/2 s. 175-185. Summ.

Chmielewski A.: Krytyczny racjonalizm Karla Poppera. – *Znak* 1995 nr 6 s. 76-87.

Evra J. van: Hacking, Williams, science and ethics. – *Dialog. and Univers.* 1995 nr 3 s. 75-84.

Hajduk Z.: Reprezentatywne tradycje oceniania teorii metodologicznych. – *Rocz. Filoz.* 1995 z. 3 s. 163-186. Summ.

Kaczmarek J.: Gastona Bachelarda koncepcja rozwoju nauki. – *Stud. Philos. Christ.* 1995 nr 1 s. 105-117. Rés.

Kaczmarek J.: Źródła poznania logiko-matematycznego w epistemologii otwartej. – *Rocz. Filoz.* 1995 z. 3 s. 37-62. Rés.

[**Koncepcja wiedzy Hilarego Putnama**]: dyskusja / M. Czarnocka [et al.]. – *Brul. Filoz.* 5 (1995) s. 299-320.

Krajewski W.: Filozofia nauki w Polsce. – *Stud. Philos. Christ.* 1994 nr 2 s. 185-192.

Leśniak P.: Praktyczny relatywizm P.K. Feyerabenda. – *Rocz. Filoz.* 1995 z. 3 s. 89-97.

Mocny program socjologii wiedzy: dyskusja. J. Janusiak [et al.]. – *Brul. Filoz.* 2 (1995) s. 113-150.

Sierotowicz T.: O historii experimentum crucis: od Kartezjusza do Lakatosa. – *Stud. Philos. Christ.* 1995 nr 1 s. 201-221.

Sikora M.: Scientific change in the light of modern philosophy of science: two approaches. – *Organon* 25 (1989/1993) s. 55-65.

Synowiecki A.: Od mitu o nauce do powagi naukowej. Cz. 1-2. - *Stud. Philos. Christ.* 1994 nr 2 s. 245-271; 1995 nr 1 s. 11-31. Summ.

Tempczyk M.: Paradoxy filozofii nauki. - *Znak* 1995 nr 6 s. 25-33.

Życiński J.: Postmodernistyczna krytyka racjonalności nauki. - *Stud. Philos. Christ.* 1994 nr 2 s. 299-312. Summ.

Logika i metodologia. Semiotyka
(Logic. Methodology. Semiotics)

Gerstenkorn T., Mońko J.: Filozofia rozmyślności a matematyka losowości. - *Stud. Philos. Christ.* 1994 nr 2 s. 83-97. Summ.

Goddard L., Sylvan R.: Relevance in discourse and logic. (Relevance and reasoning, 1). - *Dialog. and Univers.* 1995 nr 5 s. 37-63.

Hartman J.: Heurystyczna analiza dyskursu transcendentnego. - *Szt. i Filoz.* 9 (1994) s. 99-108.

Jackson F.: Indicative conditionals. - *Dialog. and Univers.* 1995 nr 5 s. 64-77.

Kubka J.: Celowość i normowanie jako czynniki kreatywności. - *Zesz. Nauk. PGdań. Filoz.* 1 (1995) s. 99-106. Summ.

Regner L.: Impossibilia Sigera z Brabantu. - *Rocz. Filoz.* 1994 z. 1 s. 37-51. Summ.

Wajszczyk J.: Artykulacja tezy o logicznej sprzeczności zmiany na gruncie niektórych nieklasycznych rachunków logicznych. - *Eduk. Filoz.* 19 (1995) s. 83-95.

Wajszczyk J.: Temporalna interpretacja "And next" G.H. von Wrighta. - *Eduk. Filoz.* 18 (1994) s. 132-138.

Wojtyga L.: Kłopoty z interpretacją logiki trójwartościowej Łukasiewicza jako logiki indeterminizmu. - *Nowa Kryt.* 1992 nr 3 s. 89-109.

Psychologia
(Psychology)

Bator J.: Antropologiczne koncepcje śmiechu Rittera i Plessnera. - *Eduk. Filoz.* 19 (1995) s. 239-249.

Bertrand M.: Filozof i psychoanaliza. Tł. z franc. [poglądy Freuda]. - *Nowa Kryt.* 1993 nr 4 s. 151-159.

Bieńkowska E.: Mała historia pamięci: (pamięć jednostkowa, pamięć zbiorowa). - *Znak* 1995 nr 5 s. 19-30.

Birch A., Malim T.: Psychologia rozwojowa w zarysie: od niemowlęstwa do dorosłości; przeł. J. Luczyński, M. Olejnik. Warszawa: PWN, 1995 - 171 s.

Eliasz A.: Psychologia ekologiczna. Warszawa: Inst. Psychol. PAN, 1993 - 165 s.

Fromm E.: Wojna w człowieku: psychologiczne studium istoty destrukcyjności; przekł. P. Kuropatwiński, P. Pankiewicz, J. Węgrodzka. Wst., koment. P. Pankiewicz. Warszawa: J. Santorski & Co, 1994 - 61 s.

Hankala A.: Universalist aspects of metapsychology: practical applications to ecology and economy. - *Dialog. and Univers.* 1995 nr 5 s. 139-148.

Jadczak R.: Z międzywojennej działalności Stefana Baleya (1885-1952) na polu psychologii i pedagogiki. - *Kult. i Eduk.* 1995 nr 1 s. 79-90. Summ.

Jaworski R.: Charakterologia w ujęciu ks. prof. J. Pastuszki: nurt nomotetyczny i idiograficzny. - *Zesz. Nauk. KUL* 1990 nr 1/4 s. 139-150. Summ.

Ledzińska M.: Prace o problematyce psychologicznej: artykuły i książki. - *Psychol. Wychow.* 1994 nr 4 s. 376-381; nr 5 s. 461-473; 1995 nr 3 s. 269-286.

Marczak A.: Rozwój rozumowania sylogistycznego w okresie dorastania. - *Psychol. Wychow.* 1995 nr 2 s. 107-115. Summ.

May R.: O istocie człowieka: szkice z psychologii egzystencjalnej; przeł. M. Moryń, Z. Wiese. Poznań: Rebis, 1995 - 215 s.

Mentel E.: Wykorzystanie doświadczenia cierpienia w rozwoju osobowym - w koncepcji Victora E. Frankla i Kazimierza Dąbrowskiego. - *Chowanna* 1994 t. 2 s. 67-74.

Pilat R.: Czy istnieje świadomość? Warszawa: IFiS PAN, 1993 - 126 s.

Przylebski A.: Cierpienie jako źródło wartości: refleksje wokół metapsychologii V.E. Frankla. - *Człow. i Społ.* 11 (1994) s. 59-71.

Rzepa T.: Mistrz a uczeń: porównanie psychologicznych poglądów Kazimierza Twardowskiego i Władysława Witwickiego. - *Człow. i Społ.* 11 (1994) s. 73-86. Summ.

Skarga B.: Tożsamość ja i pamięć. - *Znak* 1995 nr 5 s. 84-89.

Skórzyński P.: Kryzys świadomości. - *Szt. i Filoz.* 9 (1994) s. 129-144.

Uchnast Z.: Kierunki badań w psychologii twórczości. - *Wykl. Psychol. KUL* 7 (1994) s. 11-26. Summ.

Uchnast Z.: Ks. prof. Józefa Pastuszki koncepcja psychologii jako nauki. - *Zesz. Nauk. KUL* 1990 nr 1/4 s. 117-125. Summ.

Antropologia filozoficzna (Philosophical anthropology)

Grygiel S.: Kimże jest człowiek?: szkice z filozofii osoby. Kielce: "Jedność", 1995 - 309 s.

Janeczek S.: Nauczanie antropologii filozoficznej w okresie Oświecenia. - *Stud. Philos. Christ.* 1995 nr 1 s. 127-141. Summ.

Mackiewicz W.: Ontologia jednostki: indywidualizm filozoficzny na przykładzie własnym. Warszawa: "Witmark", 1995 - 178 s.

Nogal A.: Antropologia płci Henryka Elzenberga. - *Teksty Drugie* 1995 nr 3/4 s. 113-131.

O samotności - o spotkaniu. Wybrał T. Gadacz. Kraków: Znak, 1995 - 157 s. (Wypisy z Ksiąg Filozoficznych).

Aksjologia (Axiology)

Kardaczyńska M.: Metodologiczne dylematy poznawania wartości. - *Kult. i Eduk.* 1994 nr 2/3 s. 15-31. Summ.

Podraza-Ucińska G.: O wartościach artystycznych. - *Kwart. Filoz.* 1994 z. 4 s. 97-111.

Skurjat K.: W kręgu aksjologii i etyki katolickiej: próba oceny. - *Zesz. Nauk. AR Wroc. Nauki Społ.* 8 (1993) s. 89-98. Summ.

Wesołowska E.N.: Wartości i cele człowieka według Mariana Zdziechowskiego. - *Kult. i Eduk.* 1994 nr 2/3 s. 141-148. Summ.

Zecha G.: Relatywizm wartości i przemiany wartościowania: uwagi krytyczne ze szczególnym uwzględnieniem współczesnej filozofii wychowania. Tł. - *Stud. Philos. Christ.* 1995 nr 1 s. 177-187.

Etyka i teoria postępowania (Ethics)

Augustyniak-Kopka J.: O społecznych uwarunkowaniach postrzegania moralnego. Łódź: UŁ, 1994 - 176 s.

Barnes M.W.: Community and individual: an instrumental view. - *Dialog. and Univers.* 1995 nr 3 s. 12-21.

Bauman Z.: Moralne obowiązki, etyczne zasady. Tł. z ang. - *Etyka* 27 (1994) s. 9-28. Summ.

Buchowski M.: "Kramarze zadziwienia": antropologiczne przesłanki tolerancji. - *W Drodze* 1995 nr 5 s. 34-44.

Cruz T.F.: Freedom, individuality, and the human community. - *Dialog. and Univers.* 1995 nr 3 s. 23-37.

Dylematy moralności ponowoczesnej: dyskusja nad książką Zygmunta Baumana "Postmodern ethics". - *Stud. Socjol.* 1995 nr 1/2 s. 129-164.

Fromm E.: Niech się stanie człowiek: z psychologii etyki; przekł. R. Saciuk. Warszawa: PWN, 1994 - 207 s.

Górnicka J.: Paradoks słabej woli. - *Etyka* 27 (1994) s. 69-78. Summ.

Gubała W.: Personalistyczna koncepcja etyki medycynej. - *Ethos* 1994 nr 1/2 s. 153-161.

Habrat A.: Niektóre aspekty problemu ludzkiej wolności. - *Rzesz. Zesz. Nauk.* 15 (1994) s. 157-170. Summ.

Hicks S.V.: Individualism, communalism and universalism in Hegel's ethical thought. - *Dialog. and Univers.* 1995 nr 3 s. 53-74.

Jadczak R.: Czy jest możliwa etyka uniwersalna? - *Eduk. Filoz.* 19 (1995) s. 315-319.

Johnstone Ch.L.: Evolution, speech and morality: toward a rhetoric of survival. - *Dialog. and Univers.* 1995 nr 3 s. 85-104.

Kaluża J.: Relatywizm norm etycznych i ich wpływ na etykę lekarską. - *Kwart. Filoz.* 1994 z. 4 s. 67-74.

Kidd S., Kidd J.W.: Universalism: a ground for ethics. - *Dialog. and Univers.* 1995 nr 3 s. 8-11.

Myers W.A.: Ethics for a new human context. - *Dialog. and Univers.* 1995 nr 3 s. 127-141.

Niemczuk A.: Filozofia dobra przed powstaniem aksjologii: relacjonistyczne próby przezwyciężenia trudności obiektywizmu i subiektywizmu. Lublin: UMCS, 1994 - 290 s.

Niemiec H.: Teoria moralności w filozofii kard. Karola Wojtyły. - *Częst. Stud. Teol.* 21/22 (1993/1994) s. 179-200.

Reifenrath B.H.: Ausgewählte Glücktheorien in der abendländischen Philosophie. - *Stup. Pr. Hum.* 12b (1994) s. 3-27.

Ślęczek-Czakon D.: Etyka Davida Hume'a - założenia, wnioski, możliwości interpretacyjne. - *Fol. Philos.* 12 (1994) s. 125-142. Summ.

Sztombka W.: Hansa Jonasa etyka odpowiedzialności. - *Ethos* 1994 nr 1/2 s. 124-134.

Toeplitz K.: Sytuacje konfliktowe. - *Eduk. Filoz.* 19 (1995) s. 39-53.

Tulibacki W.: Moralność i biologia człowieka. - *Eduk. Filoz.* 18 (1994) s. 234-247.

Wodziński C.: Raport w sprawie zła czyli raz jeszcze o zamilknięciu. - *Kwart. Filoz.* 1994 z. 4 s. 5-43. [Myśl etyczna H. Arendt].

Zeidler-Janiszewska A.: Etyczno-lingwistyczne podstawy kultury: o Aplowskiej wersji obrony kantowskiego "projektu nowoczesności". - *Etyka* 27 (1994) s. 29-58. Zsfg.

Estetyka i filozofia sztuki (Aesthetics. Philosophy of art)

Borges J.L.: Na marginesie estetyki modernistycznej. Tł. - *Lit. na Świecie* 1995 nr 5/6 s. 122-124.

Dziemidok B.: Perceptualizm estetyczny Monroe C. Beardsleya. - *Szt. i Filoz.* 9 (1994) s. 151-172.

Ekiert D.: Koncepcja jakości estetycznych Görana Hermeréna. - *Szt. i Filoz.* 9 (1994) s. 173-185.

Ferry L.: Homo aestheticus: [fragm. książki]. Tł. z fr. - *Szt. i Filoz.* 9 (1994) s. 5-35.

Kaczocha W.: Teoria percepcji sztuki Johna Deweya. - *Monochord* 6/7 (1995) s. 33-43.

Kuczyńska A.: Ukryte formy transcendencji a potrzeba jej eksplikacji: filozofia nadziei i sztuka. - *Szt. i Filoz.* 9 (1994) s. 59-68.

Nowak-Juchacz E.: Sztuka myślenia o sztuce: (rozterki nie tylko heglowskie). – *Szt. i Filoz.* 9 (1994) s. 109-128.

Simmel G.: L'art pour l'art. Tł. z niem. – *Szt. i Filoz.* 9 (1994) s. 145-150. [Fragm. książki "Zur Philosophie der Kunst"].

Filozofia społeczeństw
i nauk społecznych
(Social philosophy. Philosophy of politics)

Filozofia społeczna: w kręgu wybranych zagadnień. Red. L. Zdyb. Lublin: UMCS, 1993 s. 106

Hinckfuss I.: Can a moral society be democratic? – *Dialog. and Univers.* 1995 nr 5 s. 97-106.

Szrednicki J.: On the supposed supremacy of rights. – *Dialog. and Univers.* 1995 nr 5 s. 107-118.

Walicki A.: Konfrontacja z liberalizmem. – *Prz. Polit.* 29 (1995) s. 45-52. [Fragm. książki "Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii"].

Filozofia państwa i prawa
(Philosophy of law)

Grocholewski Z.: Elementy filozofii prawa w nauczaniu Jana Pawła II. Tł. z wł. – *Rocz. Nauk Praw.* 4 (1994) s. 5-30.

Jakubiec H.: Interpretacje pojęcia prawa w filozofii polskiej. – *Universitas* 9/10 (1994) s. 4-8.

Nawrocka A.: Szczęście a prawo w filozofii M.T. Cyserona. – *Stud. Philos. Christ.* 1994 nr 1 s. 35-48. Rés.

Piechowiak M.: W sprawie funkcjonalności i dysfunkcjonalności konstytucji: zagadnienia filozoficzno-prawne [oraz polem.:] Stanisława Wrótkowskiego. – *Ruch Praw. Ekon.* 1995 z. 3 s. 129-141.

Filozofia wychowania.
Filozofia sportu
(Philosophy of education. Philosophy of sport)

Mylik M.: Tomistyczna wizja sportu. – *Chrześc. w Świecie* 1995 nr 1 s. 103-114.

Rosa R.: Filozoficzno-metodologiczne aspekty edukacji dla bezpieczeństwa. – *Kult. i Eduk.* 1995 nr 1 s. 91-101. Summ.

Zecha G.: Relatywizm wartości i przemiany wartościowania: uwagi krytyczne ze szczególnym uwzględnieniem współczesnej filozofii wychowania. Tł. – *Stud. Philos. Christ.* 1995 nr 1 s. 177-187.

Filozofia historii
i nauk historycznych
(Philosophy of history)

Kotlarski G.: Dydaktyzm historyzoficzny "romantyków wielkopolskich": filozoficzny protagonizm B. Trentowski – K. Libelt – A. Cieszkowski. – *Zesz. Filoz.* 4 (1995) s. 5-48.

Pieróg S.: Dialektyka i Objawienie w historii filozofii Augusta Cieszkowskiego. – *Nowa Kryt.* 1993 nr 4 s. 77-100.

Filozofia przyrody
i nauk przyrodniczych
(Philosophy of nature)

Butryn S.: O niektórych implikacjach filozoficznych idei kosmologicznej osobliwości początkowej. – *Eduk. Filoz.* 18 (1994) s. 50-62.

Hajduk Z.: Współczesna postać sporów o koncepcję filozofii przyrody. – *Stud. Philos. Christ.* 1994 nr 2 s. 115-134. Zsfg.

Heller M.: Henri Bergson i szczególna teoria względności. – *Znak* 1995 nr 6 s. 34-43.

Janowska U.: Witalistyczno-psychoidalna koncepcja życia u Wojciecha Jastrzębowski. – *Resovia Sacra* 1 (1994) s. 221-240.

Lemańska A.: Hylemorficzna konstytucja ciał złożonych w świetle nauk przyrodniczych. – *Stud. Philos. Christ.* 1994 nr 1 s. 106-111.

Lukasik A.: Czesława Białobrzeskiego koncepcja obiektywności poznania kwantomechanicznego. – *Eduk. Filoz.* 18 (1994) s. 221-233.

Michniowski T.: Konstruowanie modeli w kosmologii. – *Rocz. Filoz.* 1995 z. 3 s. 75-87. Summ.

Musiał G.: Pojęcie i rodzaje determinizmu. – *Zesz. Nauk. AE Katow.* 133 (1994) s. 5-25. Summ.

Filozofia matematyki
(Philosophy of mathematics)

Roskał Z.E.: Realizm we współczesnej filozofii matematyki. – *Rocz. Filoz.* 1995 z. 3 s. 63-73. Summ.

Wójcik W.: Zastosowanie metody dowodów i kontrprzykładów w analizach z zakresu historii i filozofii matematyki. – *Kwart. Hist. Nauki* 1995 nr. 1 s. 21-39. Summ.

Filozofia medycyny
(Philosophy of medicine)

Hankala A.: Psychological and philosophical thought in shaping the medicine of the future. – *Dialog. and Univers.* 1995 nr 2 s. 75-85.

Imieliński Ch., Imieliński A.: Reflections on universalism and medicine. – *Dialog a. Univers.* 1995 nr 2 s. 87-91.

Filozofia religii
(Philosophy of religion)

Czerwińska E.: Filozofia religii Maxa Adlera. – *Nowa Kryt.* 1993 nr 4 s. 10-120.

Guittton J.: Bóg i nauka; tł. P. Mróz, B. Szymańska, A. Nurkowski. Kraków: Ed. Raymond: Wydaw. WAM, 1994 – 125 s.

Knappik J.J.: Der Schöpfer als Wirklichkeit – gegenüber dem Atheismus als nicht wissenschaftlicher Ideologie: (Interdisziplinäre Überlegungen). – *Stud. Philos. Christ.* 1994 nr 2 s. 171-184.

Kosiewicz J.: Problematyka ciała, płci i miłości w filozofii rosyjskiego prawosławia końca XIX i początku XX wieku. – *Eduk. Filoz.* 18 (1994) s. 207-220.

Lewi S.: Sorena Kierkegaarda rozumienie paradoksu wiary. – *Res Hum.* 1995 nr 2 s. 15-18.

Niecznański E.: A myth about myths. Tł. z pol. – *Collec. Theol.* 1994 fasc. spec. s. 159-170. [Filozofia religii L. Kolakowskiego].

Szurek W.: Czym jest religia i dlaczego istnieje?: realistycznie ostateczne ujęcie i interpretacja religii w nurcie filozofii klasycznej. – *Resovia Sacra* 1 (1994) s. 207-219.

b) Piśmiennictwo obce
(Foreign publications)

Filozofia w ogóle
(Philosophy in general)

Albert K.: Philosophie im Schatten von Auschwitz: Edith Stein – Theodor Lessing – Walter Benjamin – Paul Ludwig Landsberg. Dettelbach: Röhl, 1995 – 136 s. DM 28.

Kalfa A.: La force du refus: philosophe après Auschwitz. Paris: L'Harmattan, 1995 – 335 s. Ff 170.

Kunst und Ontologie: für Roman Ingarden zum 100 Geburtstag. Hrsg. W. Galewicz. Amsterdam: Rodopi, 1994 – 235 s. Fl. 70.

Kusch M.: Psychologism: a case study in the sociology of philosophical knowledge. London: Routledge, 1995 – XVIII, 327 s. £ 45.

Larochelle G.: Philosophie de l'idéologie, théorie de l'intersubjectivité. Paris: PUF, 1995 – 288 s. Ff 168.

McCulloch G.: *The mind and its world.* London: Routledge, 1995 - XII, 227 s.

The **Oxford** companion to philosophy. Ed. by T. Honderich. Oxford Univ. Press, 1995 - 1009 s. £ 25.

The **prism** of the self: philosophical essays in honor of Maurice Natanson. Ed. by S.G. Crowell. Dordrecht: Kluwer, 1995 - XIV, 355 s. (Contributions to Phenomenology vol. 19).

Settani H.: *Controversial questions in philosophy.* Lanham, Md.: Univ. Press of America, 1995 - 236 s.

Der **Umbruch** in Osteuropa als Herausforderung für die Philosophie. Hrsg. B. Heuer, M. Prucha. Bern: Lang, 1995 - 324 s. Fs 73.

Williams B.: *Making sense of humanity and other philosophical papers 1982-1993.* Cambridge Univ. Press, 1995 - XII, 251 s. £ 37,50.

Teksty źródłowe i ich przekłady
(Sources and their translations)

Heraclitus: translation and analysis. Ed. D. Sweet. Lanham, Md.: Univ. Press of America, 1995 - XIII, 96 s. [tekst gr. i ang.].

Historia filozofii
(History of philosophy)

Brunschwig J.: *Etudes sur les philosophies hellénistiques: épicurisme, stoïcisme, scepticisme.* Paris: PUF, 1995 - 368 s. Ff 248.

Cariou M.: *Bergson et Bachelard.* Paris: PUF, 1995 - 128 s. Ff 98.

Cavell S.: *Philosophical passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida.* Oxford: Blackwell, 1995 - IX, 200 s. £ 35.

D'Ancona Costa C.: *Recherches sur le Liber de causis.* Paris: Vrin, 1995 - 292 s. Ff 350.

Delacampagne Ch.: *Histoire de la philosophie au XX siècle.* Paris: Seuil, 1995 - 384 s. Ff 140.

Edel S.: *Die individuelle Substanz bei Böhme und Leibniz: die Kabbala als tertium comparationis für eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung.* Stuttgart: Steiner, 1995 - 225 s. (Studia Leibnitiana. Sonderh. 23). DM 88.

Goodin R.E.: *Utilitarianism as a public philosophy.* Cambridge Univ. Press, 1995 - XII, 352. £ 40.

Greek and medieval studies in honor of Leo Sweeney S.J. Ed. by W.J. Carroll & J.J. Furlong. Bern: Lang, 1995 - XXVIII, 302 s. Fs 62.

Hellenistic philosophy. Ed. with introd. by T. Irwin. London: Garland, 1995 - XVI, 426 s. (Classical Philosophy vol. 8). £ 11.

A **history** of women philosophy. Ed. by M.E. Waithe. Vol. 4: *Contemporary women philosophers, 1900-today.* Dordrecht: Kluwer, 1995 - XIII, 471 s.

Johardelvari A.: *Iranische Philosophie von Zarathustra bis Sabzewari.* Bern: Lang, 1994 - 274 s. DM 84.

Kintzinger M.: *Norma elementorum: Studien zum naturphilosophischen und politischen Ordnungsdenken des ausgehenden Mittelalters.* Stuttgart: Steiner, 1995 - 146 s. DM 58.

Löwith K.: *Von Hegel zu Nietzsche: der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts.* Hamburg: Meiner, 1995 - 464 s. DM 78.

Models of the history of philosophy. 1. *From its origins in the Renaissance to the "Historia Philosophica".* By F. Bottin [et al.]. Dordrecht: Kluwer, 1995 - XXXIV, 500 s. (Archives Intern. d'Histoire des Idées, 135).

Nails D.: *Agora, academy and the conduct of philosophy.* Dordrecht: Kluwer, 1995 - XIX, 264 s. (Philosophical Studies Series vol. 63).

Philosophical dialogues: Plato, Hume, Wittgenstein. Ed. by T. Smiley. Oxford Univ. Press, 1995 - X, 83 s. £ 9,95.

Rescher N.: Essays in the history of philosophy. Aldershot: Avebury, 1995 - VII, 372 s.

Southern R.W.: Scholastic humanism and the unification of Europe. Vol. 1. Foundations. Oxford: Blackwell, 1995 - XX, 329 s. £ 25.

Vollmers D.: Dialektische Variationen: eine Einführung in die Philosophie von Heraklit, Hegel, Marx und Piaget. Bern: Lang, 1995 - 215 s. Fs 53.

Współczesne kierunki
filozoficzne
(Contemporary philosophical trends)

Bertens H.: The idea of postmodern: a history. London: Routledge, 1995 - IX, 284 s.

Pragmatism: from progressivism to postmodernism. Ed. by R. Hollinger & D. Depew. London: Praeger, 1995 - XVIII, 348 s.

Monografie o filozofach
i pisarzach filozofujących
(Monographs on philosophers)

Antoine Arnauld: philosophie du langage et de la connaissance. Ed. J.C. Pariente. Paris: Vrin, 1995 - 192 s. Ff 165.

The **Cambridge** companion to Aristotle. Ed. by J. Barnes. Cambridge Univ. Press, 1995 - XXV, 404 s. £ 40.

Gray J.: Isaiah Berlin. London: Harper Collins, 1995 - VIII, 183 s. £ 18.

Gott, Natur, Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption. Hrsg. von J. Garewicz und A.M. Haas. WWiesbaden: Harrasowitz, 1995 - 279 s. DM 98.

Derrida and phenomenology. Ed. by W.R. McKenna and J.C. Evans. Dordrecht: Kluwer, 1995 - IX, 214 s. (Contributions to Phenomenology vol. 20).

Halperin D.M.: Saint Foucault: towards a gay hagiography. Oxford Univ. Press, 1995 - VIII, 246 s.

The **Cambridge** companion to Habermas. Ed. by S.K. White. Cambridge Univ. Press, 1995 - IX, 354 s. £ 30.

Dickson G.G.: Johann Georg Hamann's relational metacriticism. Berlin: Springer, 1995 - XVIII, 534 s. DM 268.

Mezel B.M.: World and life world: aspects of the philosophy of Edmund Husserl. Bern: Lang, 1995 - VIII, 199 s. Fs 53.

The **Cambridge** companion to Husserl. Ed. by B. Smith and D.W. Smith. Cambridge Univ. Press, 1995 - VIII, 518 s. £ 30.

Meyer M.: Science et métaphysique chez Kant. Paris: PUF, 1995 - 256 s. Ff 62.

Heidrich Ch.: Leszek Kolakowski: zwischen Skepsis und Mystik. Frankfurt/M.: Verl. Neue Kritik, 1995 - 392 s. DM 58.

Belaval Y.: Leibniz, de l'âge classique aux Lumières: lectures leibniziennes. Paris: Beauchesne, 1995 - 302 s. Ff 150.

The **Cambridge** companion to Leibniz. Ed. by N. Jolley. Cambridge Univ. Press, 1995 - XI, 500 s. £ 40.

Llewelyn J.: Emmanuel Levinas: the genealogy of ethics. London: Routledge, 1995 - XII, 243 s. £ 37,50.

Liebsch B.: Verzeitlichte Welt: Variationen über die Philosophie Karl Löwiths. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1995 - 135 s. DM 29,80.

Bensaïde D.: Marx l'intempestif: grandeurs et misères d'une aventure critique (XIXe - XXe siècles). Paris: Fayard, 1995 - 415 s. Ff 180.

Münster A.: Nietzsche et le nazisme. Paris: Kimé, 1995 - 160 s. Ff 125.

Blackson Th.A.: Inquiry, forms and substances: a study in Plato's metaphysics and epistemology. Dordrecht: Kluwer, 1995 - VIII, 226 s. (Philosophical Studies Series vol. 62).

Jayne S.: Plato in Renaissance England. Dordrecht: Kluwer, 1995 - XX, 197 s. (Arch. Intern. d'Histoire des Idées, 141).

On Quine: new essays. Ed. by P. Leonardi, M. Santambrogio. Cambridge Univ. Press, 1995 - VI, 361 s.

Dubois J.M.: Judgment and Sachverhalt: an introduction to Adolf Reinach phenomenological realism. Dordrecht: Kluwer, 1995 - VIII, 168 s. (Phenomenologica vol. 132).

Berner Ch.: La philosophie de Schleiermacher: herménéutique, dialectique, éthique. Paris: Cerf, 1995 - 280 s. Ff 170.

Atwell J.E.: Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of will. Berkeley: Univ. of California Press, 1995 - XI, 224 s.

Pätzold D.: Spinoza - Aufklärung - Idealismus: die Substanz der Moderne. Bern: Lang, 1995 - 212 s. DM 65.

Swieżawski S.: St. Thomas revisited. Transl. by Th. Sandok. Bern: Lang, 1995 - XVIII, 194 s. (Catholic Thought from Lublin vol. 8). Fs 64.

Malcolm N.: Wittgenstein themes: essays 1978-89. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1995 - XII, 216. £ 27,50.

Stern D.G.: Wittgenstein on mind and language. Oxford Univ. Press, 1995 - XII, 226 s. £ 30.

Ontologia i metafizyka (Ontology. Metaphysics)

Contemporary materialism: a reader. Ed. by P.K. Moser and J.D. Trout. London: Routledge, 1995 - X, 378 s. £ 45.

Freudenthal G.: Aristotle's theory of material substance: heat and pneuma, form and soul. Oxford: Clarendon, 1995 - XI, 235 s. £ 30.

Mellor D.H.: The facts of causation. London: Routledge, 1995 - XII, 251 s. £ 35.

Muralt A. de: Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale: analogie, causalité, participation. Paris: Vrin, 1995 - 160 s. Ff 145.

Renault L.: Dieu et les créatures selon saint Thomas d'Aquin. Paris: PUF, 1995 - 128 s. Ff 45.

Smith Q.: Time, change and freedom: an introduction to metaphysics. London: Routledge, 1995 - VI, 218 s.

Spellman L.: Substance and separation in Aristotle. Cambridge Univ. Press, 1995 - IX, 131 s. £ 30.

Teoria poznania (Epistemology)

Lenk H.: Interpretation und Realität: Vorlesungen über Realismus in der Philosophie der Interpretationskonstrukte. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1995 - 268 s. DM 19,80.

Logue J.: Probability. Oxford: Clarendon, 1995 - XII, 171 s. £ 25.

Pragmatische Rationalitätstheorien. Studies in pragmatism, idealism, and philosophy of mind. Hrsg. A. Wüsthube. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1995 - 314 s. DM 68.

Rescher N.: Satisfying reason: studies in the theory of knowledge. Dordrecht: Kluwer, 1995 - XII, 243 s. (Episteme vol. 21).

Scott D.: Recollection and experience: Plato's theory of learning and its successors. Cambridge Univ. Press, 1995 - X, 289 s. £ 35.

Sontag F.: Uncertain truth. Lanham, Md.: Univ. Press of America, 1995 - X, 162 s.

Srzednicki J.: To know or not to know: beyond realism and anti-realism. Dordrecht: Kluwer, 1995 - XXXII, 214 s. (Synthese Library vol. 244).

Young J.O.: Global anti-realism. Aldershot: Avebury, 1995 - VIII, 163 s. £ 35.

Historia i filozofia nauki
(History and philosophy of science)

Charpa U.: Philosophische Wissenschafts-historie: Grunsatzfragen / Verlaufsmodelle. Braunschweig: Vieweg, 1995 - VI, 258 s. DM 68.

Critical rationalism, metaphysics and science. Essays for Joseph Agassi. Ed. by I.C. Jarvie and N. Laor. Vol. 1-2. Dordrecht: Kluwer, 1995 - XXII, 256 + XVII, 278 s. (Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 161-162).

Physik, Philosophie und die Einheit der Wissenschaften: für Erhard Scheibe. Hrsg. L. Krüger und B. Falkenburg. Heidelberg: Spektrum, 1995 - 361 s. DM 78.

Stolz J.: Whitehead und Einstein: wissenschaftsgeschichtliche Studien in naturphilosophischer Absicht. Bern: Lang, 1995 - 244 s. Fs 56.

Logika i metodologia. Semiotyka
(Logic. Methodology. Semiotics)

Advances in visual semiotics. Ed. by Th.A. Sebeok and J. Umiker-Sebeok. Berlin Mouton de Gruyter, 1995 - XII, 667 s. DM 358.

Applied logic: how, what and why: logical approaches to natural language. Ed. by L. Pólos and M. Masuch. Dordrecht: Kluwer, 1995 - VIII, 392 s. (Synthese Library vol. 242).

Bouvier A.: L'argumentation philosophique. Paris: PUF, 1995 - 266 s. Ff 198.

Brosch A.: Die Logik des Tractatus: eine logisch-semantische Untersuchung dessen, "was der Fall" sein kann. Bern: Lang, 1995 - 211 s. Fs 53.

Cherniavsky V.: Die Virtualität: philosophische Grundlagen der logischen Relativität. Hamburg: Kovač, 1995 - XVI, 394 s. DM 108.

Gaskin R.: The sea battle and the master argument: Aristotle and Diodorus Cronus on the metaphysics of the future. Berlin: de Gruyter, 1995 - XII, 406. DM 230.

Heydrich W.: Relevanzlogik und Situationsssemantik. Berlin: de Gruyter, 1995 - 328 s. DM 218.

Lampert J.: Synthesis and backward reference in Husserl's Logical investigations. Dordrecht: Kluwer, 1995 - IX, 218 s. (Phaenomenologica, 131).

Modality, morality and belief: essays in honor of Ruth Barcan Marcus. Ed. by W. Sinnott-Armstrong. Cambridge Univ. Press, 1995 - XI, 270 s. £ 35.

Patterson R.: Aristotle's modal logic: essence and entailment in the Organon. Cambridge Univ. Press, 1995 - IX, 291 s. £ 35.

Read S.: Thinking about logic: an introduction to the philosophy of logic. Oxford Univ. Press, 1995 - VIII, 262 s.

Psychologia
(Psychology)

Chaos theory in psychology. Ed. by F.D. Abraham and A.R. Gilgen. London: Greenwood Press, 1995 - XXVIII, 370 s.

Philosophy of psychology. Ed. by C. Macdonald and G. Macdonald. Vol. 1. Debates on psychological explanation. Oxford: Blackwell, 1995 - XV, 495 s. £ 55.

Schmidt W.S.: The development of the notion of self: understanding the complexity of human interiority. Lewiston, NY: E. Mellen, 1995 - XIII, 412 s. (Studies in Psychology and Religion vol. 5).

Schueler G.F.: Desire: its role in practical reason and the explanation of action. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995 - XI, 223. £ 22,50.

Wilson R.A.: Cartesian psychology and physical minds: individualism and the sciences of the mind. Cambridge Univ. Press, 1995 - XII, 273 s. £ 35.

Antropologia filozoficzna
(Philosophical anthropology)

Philosophische Anthropologie der Moderne. Hrsg. von R. Weiland. Weinheim: Beltz, Athenäum, 1995 - 275 s. DM 48.

Aksjologia
(Axiology)

Österman B.: Value and requirements: an enquiry concerning the origin of value. Aldershot: Avebury, 1995 - VIII, 80 s.

Etyka i teoria postępowania
(Ethics)

Adam M.: Malebranche et le problème moral. Bordeaux: Bière, 1995 - 235 s. Ff 135.

Baertschi B.: La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne. Paris: PUF, 1995 - 320 s. Ff 158.

Chappell T.D.J.: Aristotle and Augustine on freedom: two theories of freedom: voluntary action and akrasia. Basingstoke: Macmillan, 1995 - XII, 212 s. £ 40.

Copp D.: Morality, normativity and society. Oxford Univ. Press, 1995 - XII, 262 s. £ 30.

Despoix Ph.: Ethiques du désenchantement: essais sur la modernité allemande au début du siècle. Paris: L'Harmattan, 1995 - 215 s. Ff 120.

Harrison J.: Ethical essays. Vol. 3: New essays. Aldershot: Avebury, 1995 - X, 269 s.

Hodge J.: Heidegger and ethics. London: Routledge, 1995 - X, 224. £ 37,50.

International encyclopedia of ethics. Ed. J.K. Roth. London: FD, 1995 - XVI, 988 s.

Irwin T.: Plato's ethics. Cambridge Univ. Press, 1995 - XX, 436 s.

Kultgen J.: Autonomy and intervention: paternalism in the caring life. Oxford Univ. Press, 1995 - XIII, 262 s. £ 28,50.

Norton R.E.: The beautiful soul: aesthetic morality in the eighteenth century. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1995 - XI, 314 s. £ 27,50.

Shaw W.H.: Moore on right and wrong: the normative ethics of G.E. Moore. Dordrecht: Kluwer, 1995 - IX, 201 s. (Philosophical Studies Series vol. 61).

World, mind and ethics: essays on the ethical philosophy of Bernard Williams. Ed. by J.E.J. Altham and R. Harrison. Cambridge Univ. Press, 1995 - VIII, 229 s. £ 37,50.

Estetyka i filozofia sztuki
(Aesthetics. Philosophy of art)

Bonfand A.: L'expérience esthétique... l'épreuve de la phénoménologie: la tristesse du roi. Paris: PUF, 1995 - 136 s. Ff 98.

Bouveresse R.: Esthétique, psychologie et musique: l'esthétique expérimentale et son origine philosophique chez David Hume. Paris: Vrin, 1995 - 648 s. Ff 480.

Hagberg G.L.: Art as language: Wittgenstein, meaning and aesthetic theory. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1995 - XI, 196. £ 23,50.

Lurz M.: Werturteile in der Kunstkritik: die Begründung ästhetischer Werturteile durch die sprachanalytische Philosophie. Hamburg: Kovač, 1995 - 284 s.

The question of style in philosophy and the arts. Ed. by C. van Eck, J. McAlister, R. van de Vall. Cambridge Univ. Press, 1995 - XI, 245 s. £ 35.

Reich Th.: Die Ästhetik des Unbewussten: zum Verhältnis von Psychoanalyse, Kunst und Sprache zwischen Moderne und Postmoderne. Hamburg: Lit, 1995 - 139 s. DM 34,80.

Stelzer P.: Ästhetik aus existentieller Erfahrung: Versuch einer anthropologischen Kunsterklärung. Bern: Lang, 1995 - 179 s. DM 65.

Filozofia społeczeństw
i nauk społecznych
(Social philosophy. Philosophy of politics)

Bolte G.: Von Marx bis Horkheimer: Aspekte kritischer Theorie im 19 und 20 Jahrhundert. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1995 - XII, 104 s. DM 29,80.

Döring E.: Philosophie der Demokratie bei Kant und Popper: zum Verständnis von Freiheit und Verantwortung. Berlin: Akad.-Verl., 1995 - 273 s. DM 48.

Kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis: Auseinandersetzungen mit der Marxschen Theorie nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus. Hrsg. H. Eidam, W. Schmied-Kowarzik. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1995 - 394 s. DM 68.

Manhart K.: KI-Modelle in den Sozialwissenschaften: logische Struktur und wissensbasierte Systeme von Balancetheorien. München: Oldenbourg, 1995 - VII, 337 s. DM 98.

Filozofia państwa i prawa
(Philosophy of law)

Proceedings of the 16th world congress of the International Association for Philosophy of Law and Social Philosophy. Law, justice and the state: Reykjavik 26 May - 2 June 1993. Vol. 1. Stuttgart: Steine, 1995 - 272 s. DM 124.

Filozofia wychowania
(Philosophy of education)

Work, education and leadership: essays in the philosophy of education. Hrsg. V.A. Howard, I. Scheffler. Bern: Lang, 1995 - 149 s. Fs 41.

Filozofia historii
i nauk historycznych
(Philosophy of history)

Kleingeld P.: Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1995 - 230 s. DM 48.

Filozofia religii
(Philosophy of religion)

Thomas J.H.: Philosophy of religion in Kierkegaard's writings. Lewiston, NY: E. Mellen, 1995 - 192 s.

Wiadomości bieżące

WIADOMOŚCI WYDAWNICZE

Publikacje jednostkowe

O nauce i filozofii nauki. Księga poświęcona pamięci Jerzego Giedymina. Pod redakcją Krystyny Zamiary (Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995, ss. 354). Na księgę złożyły się w połowie prace przedstawione na konferencji „Między filozofią a historią nauki” (zob. „Ruch Filozoficzny” t. LII nr 2 s. 169) poświęconej twórczości Jerzego Giedymina. Pozostałe teksty nawiązują do idei tej konferencji. Łącznie księga obejmuje prace dwudziestu ośmiu autorów, w tym czterech zagranicznych. Teksty posegregowano na dwie grupy tematyczne: 1. Filozofia nauki, metodologia nauk, semiotyka, 2. Konwencjonalizm a teoretyczna historia nauki. Redaktorka opatrzyła księgę wstępem oraz „Głosem do biografii Jerzego Giedymina”. Zamieściła też w części wstępnej informację biograficzną oraz bibliografię ważniejszych prac Giedymina, a ponadto „Wspomnienie” Władysława Krajewskiego.

Michał Hempoliński (red.): Ontologia. Antologia tekstów filozoficznych (Osso-lineum, Wrocław 1994, ss. 469). Antologia składa się z trzech części: 1. Tworzywo i struktura świata, 2. Wszeczeństwo – przestrzeń, czas i ruch, 3. Człowiek i przyroda. W obrębie każdej z nich zachowano układ chronologiczny. Wewnątrz poszczególnych części wyodrębnione zostały bardziej szczególne problemy lub grupy problemów. Uwzględniono wypowiedzi uczonych niefilozofów, zwłaszcza fizyków i biologów. W przygotowaniu tomu brali udział pracownicy Instytutu Filozofii i Socjologii PAN oraz Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

Andrzej Miś: Filozofia współczesna. Główne nurty (Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1995, ss. 250). Autor omawia następujące kierunki: pozytywizm i neopozytywizm, marksizm, egzystencjalizm, filozofię życia, psychoanalizę, filozofię Heideggera i dekonstrukcjonizm Derridy. Dołączono noty biograficzne i bibliograficzne.

Ks. Roman Darowski SJ: Filozofia człowieka. Zarys problematyki (Wydawnictwo WAM, Kraków 1995, ss. 152). We wstępie autor stwierdza, że książka jego chce „służyć ludziom poszukującym prawdy o człowieku”, głównie jednak przeznaczona jest dla studentów Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Po części wstępnej – wskazującej przedmiot, problematykę i metody filozofii człowieka – przedstawia się dzieje filozofii człowieka, ze szczególnym naciskiem na główne kierunki filozofii współczesnej. Trzecia, najobszerniejsza część tej książki ujmuje w czternastu tezach główne problemy filozofii człowieka. W skrócie tezy te stwierdzają co następuje: 1. Mimo podobieństw do zwierząt człowiek jest istotą wyjątkową przez swe otwarcie poznawcze i wolicjonalne na byt. 2. Pierwiastek materialny człowieka jest organizowany przez pierwiastek duchowy. 3. Rozum i wola świadczą o niematerialności duszy, która jednak jest zależna od materii. 4. Dusza jest nieśmiertelna. 5. Poznanie odbywa się przez umysł, ma fazę czynną i bierną. 6. Dusza stanowi formę substancjalną ciała. 7. Człowiek w znacznym stopniu jest wolny od determinacji wewnętrznej. 8. Dusza i materia tworzą substancję, osobę, która jest podstawą wolności i praw człowieka. 9. Człowiek nie powstał z dynamizmu materii. 10. Sens bytu człowieka urzeczywistnia się poprzez rozwój możliwości i realizację wartości. 11. Tworze-

nie kultury jest podstawowym zadaniem człowieka. 12. Człowiek jest istotą historyczną. 13. Człowiek jest istotą dialogową. 14. Człowiek jest istotą społeczną. Każda teza jest rozwijana, wyjaśniana i uzasadniana. Na końcu książki zamieszczono jako dodatki *Powszechną Deklarację Praw Człowieka* oraz fragmenty Encykliki Papieża Jana XXIII *Pacem in terris* z 1963 r. Jest indeks osób i rzeczy.

Roman Murawski: Filozofia matematyki. Zarys dziejów (Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1995, ss. 239). Autor w „Przedmowie” wyjaśnia, że przyjął metodę śledzenia historycznego rozwoju filozoficznej refleksji nad matematyką, unikając ocen, ograniczając się w zasadzie do reformowania i porównywania różnych koncepcji. Książkę podzielili na dwie części: 1. Poprzednicy współczesnych stanowisk, 2. Współczesne kierunki w filozofii matematyki. Pierwsza część obejmuje okres od starożytności po koniec XIX w., w drugiej omawia się logicyzm, intuicjonizm i konstrukcjonizm, formalizm, nowe prądy zainicjowane przez Quine’a, Curry’ego, Gödla i Wittgensteina. Są też trzy dodatki: dwa dotyczą filozoficznych problemów teorii mnogości oraz filozofii geometrii, trzeci zawiera biogramy. Jest również bibliografia, indeks osób i indeks pojęć.

Andrzej Krzysztof Rogalski: Z zastosowań ontologii Stanisława Leśniewskiego: Analiza ujęcia Desmonda P. Henry’ego (Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, ss. 171). Za główne zadanie tej książki autor uważa wykazanie, że ontologia Leśniewskiego w ujęciu D.P. Henry’ego (profesora Uniwersytetu w Manchester) może być wykorzystana do przedstawienia niektórych systemów filozofii średniowiecznej. Autor chce też ukazać filozoficzną ważkość scholastycznych traktatów gramatyczno-logicznych oraz pomóc w zrozumieniu głównych myśli ontologii Leśniewskiego. Książka zawiera wiele informacji o St. Leśniewskim, również biograficznych.

Eugeniusz Żabski: Logiki nihilistyczne. Zarys problematyki (Oficyna Akademicka, Warszawa 1995, ss. 216). W pracy konstruuje się a następnie bada metodami syntaktycznymi i semantycznymi rachunki logiczne nawiązujące do tzw. nihilistycznej koncepcji prawdy, tj. koncepcji w myśl której zwrot postaci:

„prawdą jest, że p” równoznaczny jest z samym zdaniem „p”. Nihilistyczne rachunki zdań (w skrócie: nrz) budowane są najpierw metodą aksjomatyczną, później założeniową. Przedstawiono cztery nrz: jeden dwuwartościowy, dwa trójwartościowe i jeden czterowartościowy. Dwa z nich są systemami parakonsystentnymi. Podano metodę rozstrzygania dla nrz. Dowodzi się wielu twierdzeń o własnościach tych systemów, m.in. o niesprzeczności, zupełności, pełności, Ł-niesprzeczności, Ł-zupełności. Omawia się także, najpierw metodą aksjomatyczną, później założeniową, nihilistyczne rachunki kwantyfikatorów (w skrócie: nrk). O aksjomatycznych systemach nrk dowodzi się twierdzeń o pełności. Podaje się również algebriczne semantyki dla rozważanych rachunków. Dowodzi się adekwatności aksjomatyk względem owych algebricznych semantyk. Rozważa się ponadto aksjomatyczną metodę odrzucenia fałszywych wyrażeń języków nrk. Próbuje się stosować logiki nihilistyczne do rozwiązywania niektórych antynomii.

Czesław Głombik: Impulsy i zbliżenia. Siedem szkiców z dziejów czesko-polskich kontaktów filozoficznych („Śląsk”, Katowice 1996, ss. 205). Na książkę składa się siedem szkiców, z których każdy stanowi odrębną całość tematyczną. Szkice ułożono wedle chronologicznego następstwa przedstawionych faktów oraz wydarzeń, a wspólnym motywem i rodzajem przewodniej dla nich myśli pozostają w każdym wypadku odniesienia do filozoficznych kontaktów i naukowych związków między czeskimi i polskimi uczonymi. Jednolitym horyzontem czasowym dla podjętych tematów pozostają, zasadniczo, dwa stulecia: XIX i XX. Tytuł książki, odwołujący się do impulsów i zbliżeń, ma najtrafniej oddawać ów pozytywny proces przenikania wartości kulturowych wzbogacających wzajemnie Czechów i Polaków. Tytuły kolejnych szkiców są następujące: 1. Jan Hus w perspektywie polskiego myślenia ekumenicznego, 2. Jeszcze raz o odgłosach twórczości Jana Kollára w Polsce, 3. Oldřich Kramář a Uniwersytet Jagielloński, 4. Historia filozofii i filozofia w neoscholastycznej wykładni Josefa Kratochvila, 5. Czesi i Polacy wobec idei słowiańskiego zjazdu filozoficznego – czyli o nadziejach i rozczarowaniach z początków stulecia, 6. Z dziejów

najnowszej filozofii czeskiej. Na marginesie książki wydanej przez Uniwersytet Masaryka w Brnie, 7. Szkice do portretu filozoficznego Tomáša G. Masaryka. O książce Lubomira Nového i kilku tekstach polskich. Książkę zamykają indeks osób oraz fragmenty opinii recenzentów wydawniczych.

Rozum i intuicja w uprawianiu filozofii.

Pod red. J. Bańki (Katowice 1994, ss. 94). Praca – finansowana ze środków przyznanych przez Zarząd Główny PTF – jest zbiorem materiałów sesji naukowej, jak w dniach 4-6 maja 1994 odbyła się w Katowicach i Cieszynie. Jest kolejną pozycją wydaną przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach jako pokłosie organizowanych corocznie międzynarodowych sesji naukowych. Zawarte w publikacji artykuły (referaty) autorów polskich, czeskich i słowackich, skupione zostały wokół zagadnień: ogólnofilozoficznych (problemy granic racjonalności filozofii, rzutujące na sposób jej rozumienia i uprawiania), metodologiczno-poznawczych (w szczególności dotyczących poznawczej roli rozumu i intuicji oraz ich możliwości, a także ograniczeń jako narzędzi poznania ludzkiego), historycznofilozoficznych związanych z analizą roli rozumu i intuicji w wybranych koncepcjach filozoficznych, w tym u Platona, Hume'a, Kanta, Hegla, Bergsona i Heideggera, wreszcie wokół zagadnień szczegółowych, dotyczących politycznych oraz społecznych uwarunkowań roli rozumu i intuicji we współczesnym świecie. Różnorodność wystąpień oraz ujęć głównego tematu sesji zwróciły uwagę na stopień zaawansowania badań nad reakcjami między rozumem a intuicją w poszczególnych ośrodkach filozoficznych (Katowice, Lublin, Olomouc, Bratislava). Publikacja, poza „Słowem wstępnym” J. Bańki, zawiera dwanaście artykułów autorskich. (Cz. Głombik).

Willard Van Orman Quine: Różności. Słownik prawie filozoficzny. Przełożył Cezary Cieśliński (Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1995, ss. 225). Jest to przekład książki *Quiddities. An Intermittently Philosophical Dictionary*. Autor we „Wstępie” stwierdza, że praca jego jest po części filozoficzna, ale znaczna jej część poświęcona jest „nie tak wzniosłym tematom”. Książka utrzymana miejscami w tonie żartobliwym ma cechę słownika dzięki układowi alfabetycznemu rozdziałów. Zawiera

krótkie wypowiedzi autora na bardzo różne tematy. Przykłady haseł to zilustrują: altruizm, bałamuctwa, czasoprzestrzeń, ekstrawagancja, formalizm, konstruktywizm, paradoksy, piękno, prawda, twierdzenie Gödla, wiedza, wymowa, zero, znaki. Ogółem zamieszczono tu 83 hasła.

J. Bańka: Tract on Time. Time in the Conceptions of Recentivism and Presentism.

(Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1994, s. 142, nlb. 2). Przedmiotem rozprawy jest studium porównawcze stanowisk filozoficznych recentywnizmu i prezentyzmu, stanowiących dwie koncepcje pojmowania czasu teraźniejszego. Recentywnizm to taki pogląd – pisze autor – „zgodnie z którym opis jakiegoś zjawiska jest gramatycznie dopuszczalny we wszystkich czasach, ale jego prawdziwość zachodzi tylko w czasie teraźniejszym. Głosi więc on, iż wszystko jest nieodparcie rzeczywiste na tę jedną chwilę, w której ja jestem »teraz«”. Prezentyzm przedstawiony został z kolei jako stanowisko filozoficzne właściwe pragmatyzmowi – stara się on sięgać w przeszłość, i tak ją interpretować z aktualnego punktu widzenia, by odwołanie się do przeszłości okazało się korzystne dla ludzi teraźniejszych i ci poczuli się spadkobiercami historii. Prezentyzm – uwyraźnia autor swe stanowisko – skupia się „na analizie dowolnej przeszłości, by potraktować ją jako podstawę konstytuowania się sensu aktualnego *praesens*. Tymczasem recentywnizm wiąże bardzo ściśle czas teraźniejszy z bytem człowieka i potępia wszelkie odstępstwa od teraźniejszości w budowaniu rzeczywistości ludzkiej” (Cz. Głombik).

J. B. Schneewind (ed.): Reason, Ethics and Society. Themes from Kurt Baier, with His Responses

(Open Court Publ. Co., London 1966, ss. 392, cena 17,95 GBP broszura). Jest to zbiór esejów różnych autorów skupiający się wokół najnowszych prac Baiera i tworzących swoiste uzupełnienie książki *The Rational and the Moral Order*, gdyż zawiera odpowiedzi Kurta Baiera na krytykę. Książkę wyposażono w bibliografię i indeks.

Paul Weiss: Being and Other Realities

(Open Court Publ. Co., London 1996, ss. 390, cena 17,95 GBP, broszura). Autor jest emerytowanym profesorem Yale University. W tej książce daje wyraz przekonaniu, że pierwszym

istotnym zadaniem filozofii jest dostarczenie opisu pierwotnych realiów i wskazanie początkowych warunków, związków i konsekwencji tych realiów. Badaniem obejmuje osobę ludzką, „zhumanizowane” realia, przyrodę i kosmos.

Jonathan L. Kvanvig (ed.): Warrant in Contemporary Epistemology. Essays in Honor of Plantinga's Epistemology (Rowman and Littlefield, London 1996, ss. 320, cena 19,55 GBP, broszura). Autorzy tego zbioru esejów zajmują się uzasadnieniem wskazanym przez Plantingę w jego przyczynkach do współczesnej epistemologii. Rozważane są tu rozmaite ujęcia istoty uzasadnienia tez epistemologicznych oraz związku zachodzące pomiędzy epistemologią a metafizyką.

Kodzp Tita Pongo: Expectation as Fulfillment. A Study in Paul Tillich's Theory of Justice (Univ. Press of America, London 1996, ss. 160, cena 29,50 GBP, w oprawie). Autor omawia poglądy filozoficzne Paula Tillicha a zwłaszcza jego koncepcję dwóch wymiarów sprawiedliwości. Rozważa także pojęcie przeciwieństwa między jaźnią a światem i stara się uzasadnić tezę głoszącą, że jaźń nie może istnieć bez świata, ani świat bez jaźni.

Descartes. Objecter et répondre. Publié sous la direction de J.-M. Beyssade et J.-L. Marion (Presses Universitaires de France, Paris 1994, ss. XI+483). Są to materiały z międzynarodowego kolokwium zorganizowanego przez Centrum Badań Kartezjańskich na Sorbonnie oraz przez Ecole normale supérieure w dniach 3-6 X 1992 r. z okazji 350. rocznicy drugiego wydania *Meditationes*. Zebrane tu prace dwudziestu sześciu autorów złożono w następujące grupy tematyczne: I. Zagajenie, II. Droga analityczna i wielość głosów, III. Wątpliwości, IV. Rzecz myśląca, V. Kartezjańska teoria idei, VI. Istnienie Boga, VII. Postaci wolności, VIII. Jedność substancjalna. Całość poprzedził wstępem J.-M. Beyssade, który podkreśla, że badania nad Descartesem i kartezjanizmem zmieniły się w ciągu ostatnich dwudziestu lat i w stosunku do poprzedniego okresu „znormalizowały”.

Publikacje zbiorowe

Mieczysław Albert Krąpiec: Dzieła. T. II. Realizm ludzkiego poznania (Redakcja Wy-

dawnictw KUL, Lublin 1995, ss. 664). Jest to drugie poprawione wydanie tego dzieła. Rozpoczyna je ogólne wprowadzenie do teorii poznania, po którym treść książki podzielona została na trzy części. Pierwsza (rozdz. I-VII) traktuje o wczesnych etapach krytycznego myślenia. Chodzi tu zrazu o relację zdrowego rozsądku do filozofii a zwłaszcza do krytyki poznania. Dalej autor zajmuje się problematyką prawdy, uznając oczywistość za naczelne kryterium prawdy, a następnie omawia w kolejnych rozdziałach zasadę identyczności, niesprzeczności, racji dostatecznej, przyczynowości i celowości. Część druga (rozdz. VIII-XII) zatytułowana została „Heureka myśli”. Mowa tam o indukcji oraz dedukcji i definicji jako o punktach dojścia i wyjścia indukcji. Dalej autor rozważa realistyczną teorię zmysłowego poznania oraz jej uzasadnienie pozytywne i negatywne (przez wskazanie konsekwencji odrzucenia integralnego realizmu). Część trzecia (rozdz. XIII-XIX) poświęcona jest metafizyce ludzkiego poznania. W kolejnych rozdziałach omawia się naprzód strukturę bytu intencjonalnego, potem problematykę rozumu i struktury intelektu, a następnie teorię sądów orzecznikowych. Ostatni rozdział traktuje krótko o przedmiocie intelektualnego poznania. Tom wyposażono w obszernie streszczenie angielskie, bibliografię, indeks nazwisk i indeks rzeczowy.

Mieczysław Albert Krąpiec: Dzieła. T. III. Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne (Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, ss. 170). Jest to drugie, rozszerzone wydanie tej książki. We wstępie autor wskazuje na niedostatek literatury filozoficznej na temat zła. Charakteryzuje metody badawcze przyjęte w tej książce, określając je jako myślową analizę dostrzegalnych i obecnych w bycie braków w świetle naczelných zasad: relatywnej tożsamości, niesprzeczności i racji bytu. Autor rozpoczyna swą analizę od przedstawienia ujęć zła w rozmaitych religiach (Babilon, Asyria, Egipt, Persja, Indie, Grecja), stwierdza przy tym, że „nie czuje się na siłach zająć obiektywnego stanowiska nawet w stosunku do teologii chrześcijańskiej, sam będąc jej wyznawcą” (s. 9). W następnych rozdziałach rozważa się zło jako posiadające pozytywną naturę, zło jako brak dobra, a także omawia przejawy zła i jego przyczyn. Końco-

wy rozdział zajmuje się oddziaływaniami zła. Książka zawiera aneks pt. „Hermeneutyka i problematyka zła” traktująca głównie o poglądach Paula Ricoeura. Jest także bibliografia i streszczenie angielskie.

Mieczysław Albert Krąpiec: Dzieła. T. VIII. Metafizyka. Zarys teorii bytu (Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, ss. 528). To już trzecie wydanie tego dzieła. W przedmowie czytamy m.in. „...filozofia wieńcząc doświadczenie nauki i życia jest mądrością”. „Jest ona ostateczną... teorią rzeczywistości. Tę teorię musi sobie każde ludzkie pokolenie na nowo i na swój sposób przyswoić, mając na uwadze zarazem doświadczenie wieków filozoficznego poznania oraz znajomość współczesnych teorii naukowych”. „Metafizyka bytu realnie istniejącego, będąca najogólniejszą analogiczną teorią analogicznej rzeczywistości, mająca niemal trzytysięcletnią historię, posiada sama w sobie siłę prawdy, która jest i dobrem, i pięknem zarazem”. Struktura tomu jest następująca: po ogólnym wprowadzeniu, dotyczącym elementów metafizyki, treść podzielono na trzy części. Pierwsza pt. „Byt jako byt” przynosi rozstrzygnięcia zmierzające do wyodrębnienia przedmiotu filozoficznego pojmowania rzeczywistości oraz do wyrażenia pojęcia bytu jako takiego. Rozważa się tam m.in. relacje: byt a rzecz, byt a jedność, byt a odrębność, byt a prawda, byt a dobro i zło, byt a piękno. Na końcu książki znajduje się aneks „Byt a wartość – uwagi końcowe”. Część druga – najobszerniejsza – dotyczy struktury bytu. Zrazu autor rozważa kwestię poznawalności elementów składowych bytu, potem przechodzi do podstawowych „złoteń bytowych”: 1. akt i możliwość, 2. substancja i przypadłość, 3. materia i forma, 4. istota i istnienie, 5. przyczyna bytu (materialna, sprawcza, celowa). Część ostatnia traktuje o analogii bytu i poznania oraz o ostatecznych perspektywach rozumienia bytu jako bytu. Na końcu tomu znajdujemy bardzo obszerną bibliografię, a także indeks osobowy i indeks rzeczowy.

Wydawnictwa ciągłe

Biblioteka Współczesnych Filozofów – seria wydawana przez Wydawnictwo Naukowe PWN – wzbogaciła się o nowe pozycje: **Hel-**

muth Plessner: Wiedza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego (Warszawa 1994, ss. XXX+128). Jest to przekład książki *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, w której autor stara się o systematyczne rozwinięcie Diltheyowskiej teorii historyczności człowieka. Pojęcie władzy jest tu swoiście rozumiane jako moc samookreślenia się człowieka. Życie ludzkie przedstawione jest jako zależne od egzystencji narodu. Przekładu dokonała Elżbieta Paczkowska-Lagowska, która opatrzyła też książkę obszernym wstępem i przypisami. **Rudolf Carnap: Logiczna składnia języka** (1995, ss. XX+466). *Logische Syntax der Sprache*, znane dzieło jednego z głównych reprezentantów logicznego pozytywizmu, wydane zostało we Wiedniu w 1934 r. i już po trzech latach ukazało się w tłumaczeniu na język angielski. Przekład na język polski, dokonany przez Barbarę Stanosz, udostępnia obecnie to dzieło czytelnikom polskim. Tłumaczka poprzedziła je wstępem. **Theodor W. Adorno: Teoria estetyczna** (1994, ss. 706). Przekład z niemieckiego książki *Aesthetische Theorie*, często cytowanej i omawianej. Adorno krytycznie odnosi się w niej do poglądów estetycznych Kanta, Hegla i Marksa, dąży do tego, by refleksja estetyczna i sztuka nie traciły kontaktu z rzeczywistością. Zajmuje się przede wszystkim dziełem artystycznym, zwłaszcza muzycznym i literackim, rozważa m.in. problem piękna brzydoty. Książka ukazała się w tłumaczeniu Krystyny Krzemieniowej, która opracowała też indeks osób i pojęć. **Martin Heidegger: Bycie i czas** (1996). *Sein und Zeit* ukazało się w 1927 r. i jest uważane obecnie za jedno z najważniejszych dzieł Heideggera. Autor obrał sobie za cel „opracowanie pytania o sens bycia”. Książkę otwiera „Wprowadzenie”, po którym następuje „Interpretacja jestestwa ze względu na czasowość i eksplikacja czasu jako transcendentalnego horyzontu pytania o bycie”. Pozycja ta ukazała się w przekładzie Bogdana Barana, który opatrzył ją przedmową i przypisami.

Platon: Protagoras. Przełożył, wstępem opatrzył Leopold Regner (Wydawnictwo Naukowe PAN, Warszawa 1995, ss. XX+107). Jest to kolejny tom serii „Biblioteka Klasyków Filozofii”. We wstępie ks. prof. Leopold Re-

gner wyjaśnia, że podstawą przekładu jest tekst opracowany przez Alfreda Croiseta (1923), przy uwzględnieniu również tekstu opracowanego przez C.F. Hermanna (1806). Tłumacz wyjaśnia też, dlaczego nie mógł posłużyć się wyrazem «dzielność» stosowanym przez Władysława Witwickiego, jako rzekomym równoznacznikiem greckiego *arete*. Na końcu książki umieszczono w formie aneksu przekład anonimowego dziełka „O sprawiedliwości” (*Peri dikaiou*), poruszającego podobne zagadnienia jak dialog Protagoras, a pochodzącego prawdopodobnie z okresu po Arystotelesie.

Biblioteka Filozofii Realistycznej to nowa seria edytorska wydawana przez „Gutenberg-Print” w Warszawie. W serii tej publikowane mają być przede wszystkim prace autorów z KUL. Zapowiedziano już ukazanie się książek Mieczysława A. Krapca (3 pozycje), Piotra Jaroszyńskiego (3 pozycje) i Henryka Kieresia. Seria obejmować będzie również nagrania magnetofonowe rozmów z o. Krapcem.

Folia Philosophica T. 13 (1995). Treść: J. Bańka – O tak zwanej drugiej „filozofii pierwszej” Plotyna; B. Dembiński – Ewolucja myśli Platonińskiej; A.E. Szoltysek – Ontologia Arystotelesa a henologia Platona; G. Mitrowski – F. Bacona, R. Descartes’a i B. Pascala sposoby przezwyciężania sceptycyzmu; J.S. Bańka – Problem jedności bytu i Logosu w „Krytyce czystego rozumu” Immanuela Kanta; P. Węclawik – Jedność psychofizyczna a duch (osoba) w antropologii filozoficznej Maxa Schelera; A.L. Zachariasz – Wartości: geneza pojęcia, ich statut i funkcje; K. Pawłowski – Filozofia jako ćwiczenie się w mądrości; T. Sośniak – Sztuka, technika, wartość; A. Dura – Etyka wobec agresji wytworów cywilizacji technicznej; J. Czerny – Zagadnienie autokreacji materii w świetle teorii reentywistycznej; B. Ogrodnik – Ewentyzm i reizm. Teoria zborów jako ontologia. Redaktorem tomu i całej serii jest Józef Bańka.

Siberian School of Algebra and Logic to nowa seria publikacji Instytutu Matematyki Uniwersytetu w Nowosybirsku. Redaktorem serii jest Jurii L. Ershov, wydawcą zaś Plenum Publishing Corporation w Nowym Yorku.

The Library of Living Philosophers – seria redagowana przez Paula A. Schilppa a wydawana przez Open Court Publ. Co. w Londynie

ma już 22 pozycje. Tom XXII został wydany w 1995 r. pod tytułem *The Philosophy of Paul Ricoeur* (ss. 846, cena 23,50 GBP, broszura).

Andrzej Wiśniewski: The Posing of Question. Logical Foundations of Erotetic Inferences (Kluwer Acad. Publ. Group, Dordrecht 1995, ss. 262, cena 110 USD). Książka ta stanowi 252 pozycję serii „Synthese Library”. Autor prezentuje w niej nowe ujęcie logiki pytań oparte na spostrzeżeniu, że postawienie pytania poprzedzone jest pewnymi ustaleniami podobnymi do przesłanej wnioskowania. W celu przeanalizowania pojęcia wynikania erotetycznego buduje system pojęć. Podaje także przegląd dotychczasowych logicznych teorii pytań. Od czytelnika wymaga tylko elementarnej znajomości logiki.

Jaroslav Peregrin: Doing Words with Words. Formal Semantics with Formal Metaphysics (Kluwer Academic Publ. Group, Dordrecht 1995). To 253. pozycja serii „Synthese Library”. Autor wykłada na Uniwersytecie Karola w Pradze. W książce tej krytycznie ocenia możliwości i ograniczenia wyjaśniania natury znaczenia za pomocą środków formalnologicznych, teorii modeli i semantyki. Stara się wykazać niesłuszność pojmowania metafizycznego teorii modeli i niemożliwość oparcia formalnych semantyk na czymś podobnym do formalnej metafizyki. Środki takie jak teoriomodelowe mogą służyć tylko do uchwycenia semantycznie istotnej struktury języka.

W. R. McKenna, J.C. Evans (eds.): Derrida and Phenomenology (Kluwer Acad. Publ. Group, Dordrecht 1995, ss. 224, cena 64 GBP, w oprawie). Książka z serii „Contributions to Phenomenology” jest zbiorem esejów poświęconych pismom Derridy o fenomenologii Husserla. Niektórzy autorzy popierają, inni mocno krytykują ujęcie Derridy. Książka zawiera bibliografię najnowszej literatury tego tematu.

Allison P. Coudert: Leibniz and the Kabbalah (Kluwer Acad. publ. Group, Dordrecht 1995, ss. 232, cena 68 GBP, w oprawie). 142. pozycja serii „International Archives of the History of Ideas”. Autor (Arizona State University) wykazuje, że Leibniz był radykalnym agnostykiem pozostającym pod wpływem Kabały. To twierdzenie, jego zdaniem, pozwala zrozumieć Leibnizowskie pojęcie monady,

wolnej woli, teodycei oraz rozwiązać wiele problemów dotąd nie wyjaśnionych w filozofii Leibniza.

Jacques Brunschwig: Études sur les philosophies helléniques (Presses Univ. de France, Paris 1995, ss. 368, cena 248 F). Książka ta ukazała się w serii „Épiméthée”. Autor jest emerytowanym profesorem Uniwersytetu Paris I. Tu przedstawia wyniki swych badań nad filozofią epikurejską, stoicką oraz nad sceptycyzmem starożytnym.

Gilbert Larochelle: Philosophie de l'idéologie. Théorie de l'intersubjectivité (Presses Univ. de France, Paris 1995, ss. 288, cena 168 F). Autor, profesor Uniwersytetu w Québecu, daje wyraz przekonaniu, że ideologia zaczyna się wówczas, gdy kończą się pytania filozoficzne. Stara się umiejscowić ideologię poprzez odniesienie jej do historii filozofii. Śledzi znaki wyrazu i narzędzia pojęciowe od Renesansu po postmodernizm, od Kartezjusza po Rorty'ego. Wskazuje na brak konstruktywnej filozofii i utratę ideałów we współczesnych społeczeństwach zachodnich. Książka należy do serii „L'interrogation philosophique” redagowanej przez Michel Meyera.

Eugen Fink: Grundphänomene des menschlichen Daseins (Verlag Karl Alber, Freiburg i Br. 1995, ss. 456, cena 84 DM, w oprawie). jest to drugie wydanie książki, która ukazała się w 1979 r. i spotkała z silnym odezwe w środowisku filozoficznym. Fink (1905-1975) był uczniem Husserla i Heideggera, potem profesorem uniwersytetu we Fryburgu. Przyczynił się do powstania Husserl-Archiv w Lowanium i kierował Husserl-Archiv we Fryburgu. W tej książce zajmuje się takimi pojęciami antropologii jak: praca, panowanie, miłość, gra, śmierć, byt, prawda i świat. Nowe wydanie opracowali Egon Schütz oraz Franz-Anton Schwarz. Publikacja ta należy do serii „Alber-Reihe Philosophie”.

Eduardo Rivera López: Die moralischen Voraussetzungen des Liberalismus (Verlag Karl Alber, Freiburg i Br. 1995, ss. 408, cena 98 DM, w oprawie). Autor jest docentem filozofii na Uniwersytecie w Buenos Aires. W swej książce rozważa trzy stanowiska współczesnego liberalizmu, które w skrajnej postaci występują jako libertarianizm, utilitaryzm i egalitaryzm. López dąży do kompromisu między konsekwencjonalizmem etycznym

a deontologizmem. Książka stanowi pozycję serii „Alber-Reihe Recht- und Sozialwissenschaft”.

Czasopisma

Kwartalnik Filozoficzny, redagowany przez Władysława Stróżewskiego, publikuje w tomie XXIII z. 3-4 (1995) zbiór jedenastu artykułów dotyczących kosmologii i kosmogonii, które są oparte na wykładach wygłoszonych w Pracowni Filozofii Wschodu Instytutu Filozofii UJ w latach 1993-1994. W artykułach tych przedstawia się i porównuje starożytną i współczesną myśl kosmologiczną a także koncepcje Zachodu i Wschodu. Zeszyt zawiera ponadto przekład pracy Richarda F. Gombricha o kosmologii starożytnych Indii oraz recenzje z książek. Redaktorem zeszytu jest Łukasz Trzcziński.

Człowiek w Kulturze, pismo ukazujące się od 1993 r. jako rocznik, przekształcone zostało w kwartalnik i wydawane będzie przez „Gutenberg-Print” w Warszawie. Kwartalnik redaguje zespół, redaktorem naczelnym jest Piotr Jaroszyński. Pierwszy zeszyt kwartalnika wyszedł z druku w maju 1996 r. jako numer 8. Zawiera materiały z Tygodnia Filozoficznego, który odbył się w KUL w marcu 1996 r.

Zagadnienia Filozoficzne w Nauce to czasopismo wydawane przez Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych w Krakowie. Redagowane jest przez zespół w składzie: Jacek Dembek, Stanisław Gil, Michał Heller, Zbigniew Liana, Janusz Mączka, Alicja Michalik, Jacek Rodzeń, Włodzimierz Skoczny, Jacek Włodarczyk i Józef Życiński. W 1995 r. ukazał się już tom XVII, w którym zwraca uwagę praca ks. Leopolda Regnera pt. „Żółw Achilleusa” utrzymana w stylu przypominającym dialogi Patońskie. Zamieszczono tam również przekład fragmentu wykładu K.R. Poppera z 1953 r. na temat problemu demarkacji oraz kilka ciekawych prac z dziedziny filozofii i historii nauki.

MEGA-Studien to ukazujący się od 1994 roku półrocznik nawiązujący do tradycji wydawanego w NRD „Marx-Engels-Gesamtausgabe” oraz „Marx-Engels-Jahrbuch”. Pismo wychodzi nakładem firmy Dietz Verlag w Berlinie, a finansowane jest przez fundację Internationale Marx-Engels-Stiftung powstałą w Amsterdamie.

Teorie vědy, pismo wydawane przez Wydział Filozoficzny Akademii Nauk Republiki Czeskiej, a redagowane przez Ladislava Tondu, poświęciło cały nr 1 tomu IV (XVII) z 1995 r. sprawie przekształcenia wybranych instytutów Akademii. Omówiono (w języku angielskim) problemy i typy przekształceń oraz zmiany w trzech instytutach: fizyki, chemii i filozofii. Utworzony w 1990 r. Instytut Filozofii składa się obecnie z pięciu grup badawczych i trzech centrów. Badania prowadzone są w ramach ośmiu programów. Ilość pracowników Instytutu uległa znacznemu obniżeniu.

Anuario filozofico, pismo wydawane przez Uniwersytet Navarry w Pamplonie, poświęciło zes. 3 tomu XXVII (1995) Mikołajowi z Kuzy. Zamieszczono tam dziewięć artykułów, w języku hiszpańskim, dotyczących Kuzńczyka, których autorami są: J.M. André, D. Gamarra, J.A. Garcia-González, A.L. González, R. Hüntelmann, C. Paredes, H. Pasqua, L. Peña i J. Soto. Wstęp napisał A.L. González.

Philosophica, półrocznik wydawany w Gandawie, zamieścił w tomie 54 (1994) nr 2 szereg artykułów zajmujących się naukowym przesłaniem Jean Piageta. Artykuły dotyczą w szczególności następujących pojęć: 1. całość, równowaga, 2. struktury, funkcja, zmienność w poznawaniu rozwoju, 3. struktury osobowości. Ostatni artykuł omawia pozycję Piageta wśród ewolucjonistycznych naturalistów.

Dialectica Vol. 48 Fasc. 3-4 (1994) publikuje materiały z kolokwium, jakie miało miejsce w Neuchâtel 19-20 XI 1993 r. Kolokwium zorganizowane było przez Seminarium Filozoficzne tamtejszego Uniwersytetu. Zasadniczy temat brzmiał: „Esprit, représentation, contexte: externalisme et internalisme”.

Bibliografie, słowniki, leksykony, informatory

Bibliografia publikacji z dziedziny etyki 1990-1993. Opracowanie Ryszard Jadczyk i Maciej Woźniczka (Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie, Częstochowa 1995, ss. 68). W „Uwagach wstępnych” czytamy: „Wykorzystanie komputerowej bazy danych umożliwiło zestawienie informacji bibliograficznych w dwóch porządkach: układzie rzeczowym... oraz układzie alfabe-

tycznym”. Uwzględniono wyłącznie publikacje w języku polskim, głównie książkowe i materiały pokonferencyjne, autorów zagranicznych tylko w przypadku, gdy pozycja ukazała się w przekładzie na język polski.

Filosofický slovník. Kolektiv autorů (Nakladatelství a vydavatelství FIN, Olomouc 1995, ss. 479). Publikacja jest wynikiem zespołowej pracy i została przygotowana przez dziewięciu autorów, związanych z Katedrą Filozofii Uniwersytetu Palackiego w Ołomuńcu. W tym też środowisku *Słownik* znalazł wydawcę, który zadbał o przejrzysty układ haseł estetyczną szatę graficzną i o dobre, bardziej trwałe wykończenie książki. Opracowanie jest pierwszym w latach powojennych profesjonalnie przygotowanym i w pełni samodzielnym czeskim leksykonem filozoficznym o zadaniach informacyjno-wyjaśniających oraz kształcących. Pragnie pomagać w rozwiązywaniu filozoficznych pytań każdemu, kto odczuwa potrzebę zdobycia niezbędnego minimum informacji poznawczej, a także kto dąży do współczesnego odczytania rzeczywistości poprzez filozoficznie zreflektowany, racjonalny nad nią namysł. Autorzy dążyli do zaprezentowania słownika ogólnofilozoficznego, wyjaśniającego terminy, pojęcia oraz zwroty przynależne tak do filozofii, jak i do dyscyplin z nią spokrewnionych historycznie i problemowo, zaś pojemność treściowa całego opracowania – na którą składa się ponad 2000 haseł przedmiotowych i osobowych – także nadany książce kształt redakcyjny, pozwalają stwierdzić, że nie były to jedynie ich niezobowiązujące, tylko do Wstępu wprowadzone deklaracje. Z racji przypisanych *Słownikowi* zadań przyjął on postać dzieła podręcznego, co jednak szczęśliwie – ani nie przesądziło o jego wąsko pojętym przeznaczeniu dydaktycznym, ani nie wymusiło uproszczeń, jakimi zwykle obciążone są prace popularne. Pragnie on służyć szerokim kręgom czeskiej inteligencji, a to znaczy, że przeznaczony jest głównie dla tych odbiorców, dla których filozofia przestała już być czymś obojętnym i tym lub innym sposobem wkroczyła w ich życie. W *Słowniku* przygotowanym przez ołomunieckich filozofów znalazło się również miejsce dla „tematów polskich”. Haseł osobowych, dotyczących Polaków, jest w książce 16, a ponadto w 8 hasłach przedmiotowych powołano się dodatkowo na polskich filozofów i ich osiągnięcia

badawcze. Uwzględnione zostały osoby z odległej historii (Kopernik), jak i nam współczesne i do dziś czynne (np. Tischner, Schaff), przedstawiono uczonych wielkiego formatu naukowego, ale zarazem nie traktujących filozofii jako wyspecjalizowanej i podstawowej dziedziny w ich zainteresowaniach (np. Malinowski, Znaniecki), wreszcie przywołano postacie jednoznacznie związane z rozwojem filozofii polskiej i zajmujące się filozofią zawodowo, ale nie należące do jej najwybitniejszych reprezentantów, czy oryginalnych autorów (np. Struve). Wśród hasel polskich uprzywilejowane miejsce zajęli twórcy, którzy w kończącym się wieku odegrali doniosłą rolę tak w polskim, jak i w międzynarodowym ruchu filozoficznym. Dotyczy to zwłaszcza hasel z zakresu logiki oraz metodologii nauk, i jest uzasadnione osiągnięciami badawczymi w tych dziedzinach polskiej filozofii współczesnej, przede wszystkim rezultatami prac uczonych, którzy swym rodowodem naukowym oraz stylem myślenia byli związani z powstaniem, rozwojem i losami filozoficznej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (Cz. Głombik).

ODCZYTY I WYKŁADY

Konwersatorium Kognitywne UMK (zob. Ruch Filozoficzny t. LII nr 1, s. 159, 1995) kontynuuje swą działalność obecnie pod kierownictwem prof. Maxa Urchsa. Program na rok akademicki 1995/1996 obejmował następujące spotkania konwersatorium: 14 XI 1995 – Gerald Massey (Univ. of Pittsburg): The saga of Clever Hans: The horse that took psychology for a long ride. 28 XI 1995 – Max Urchs: Czy człowiek myśli dedukcyjnie? 12 XII 1995 – Andrzej Klawiter: Sensepcja, percepcja, kategoryzacja: aspekty czy poziomy słyszenia? 14 XII 1995 Allan McCutcheon (Univ. of Delaware): Heterogeneity and mixtures in the analysis of discrete data. 11 I 1996 – Cezary Gorzka: Twierdzenia Gödla a sztuczna inteligencja. 18 I 1996 – Aleksy Awdiejew: O trywialności. 7 III 1996 – Urszula Żegleń: Reprezentacja mentalna. 21 III 1996 – Jacek Malinowski: Aspekty rozumowań niemonotonicznych. 4 IV 1996 – Bronisław Siemieniecki: Komputery a humanizm. Podstawowe dylematy edukacji. 18 IV 1996 – Wojciech Sachwanowicz: Biblioteka wirtual-

na. 9 V 1996 – Aleksander Szwedek: Lingwistyka kognitywna. 23 V 1996 – Andrzej Klawiter: O słyszeniu przedmiotów. Słyszenie akustyczne i kategoriale. 30 V 1996 – Jerzy Perzanowski: W stronę psychoontologii. 18 VI 1996 – Witold Marciszewski: Co wnosi mechanizacja rozumowań w badaniach nad inteligencją. Konwersatorium ma formę interdyscyplinarnej współpracy naukowej służącej przygotowaniu odpowiedniego zespołu do uruchomienia w UMK studiów specjalistycznych w zakresie nauk kognitywnych. Na spotkania Konwersatorium przychodzą pracownicy i studenci różnych wydziałów. Powstała już grupa pracowników przygotowująca szczegółową koncepcję studiów, których początek planuje się na rok akademicki 1996/97.

Centrum Filozofii Katolickiego Uniwersytetu w Brukseli przygotowało na rok akademicki 1995/1996 cykl odczytów na temat Boga, religii, etyki i psychoanalizy. W programie na okres od listopada 1995 r. do marca 1996 r. znalazły się odczyty następujących referentów: B. Vedder, W. Van Herck, T. Heysse, P. Moyaer, G. Van Heesuijck.

Gandawskie Towarzystwo Kulturalne zorganizowało w roku akademickim 1995/1996 cykl wykładów pod ogólnym tytułem „historia z filozoficznej perspektywy”. Wykładowcami byli: J. de Mul, P. Janssens, J. Taminiaux, A. Braeckman i J. de Visscher.

ORGANIZACJE

Towarzystwo Przyjaciół Filozofii Ekologicznej prowadzi nadal swą akcję odczytowo-dyskusyjną. 19 II 1996 r. w Warszawskim Ośrodku Kultury odbyło się kolejne spotkanie, na którym dr Anna Sztaudynger-Kaliszewska w ramach tematu „Metryka a życie” przedstawiła swą książkę *Życie nie jest fraszka*.

Association Merleau-Ponty utworzone zostało na Uniwersytecie Paris IV – Sorbonne. Celem towarzystwa ma być popieranie studiów nad koncepcjami Merleau-Pontyego i popularyzowanie jego dzieł. Informacje: Yves Thiery, 8, rue Secrétan, F-75019 Paris.

American Philosophical Association wyznaczyło terminy i miejsca docznej konferencji swych trzech oddziałów: Eastern Division 27-30 XII 1995 r. w New Yorku, Pacific

Division 3-6 IV 1996 r. w Seattle, Central Division 24-27 IV 1996 r. w Chicago.

The Royal Institute of Philosophy został utworzony w 1925 r. w celu popierania badań we wszystkich dziedzinach filozofii. Centrala Instytutu mieści się w Londynie, a jego oddziały w Durham, Belfast i Cardiff. Instytut prowadzi działalność odczytową oraz wydaje kwartalnik „Philosophy”, a także książki jako suplementy do kwartalnika. Redaktorem „Philosophy” jest obecnie Anthony O’Hear (Bradford) a wydawcą Cambridge University Press. Dla powiększenia liczby prenumeratorów oferuje się każdemu nowemu subskrybentowi bezpłatną książkę do wyboru spośród dziewięciu suplementów. Koszt tomu 71 (1996) wynosi 116 GBP. Informacje: The Secretary, Royal Institute of Philosophy, 14 Gordon Square, London, WC1H OAG, UK.

ZJAZDY I KONFERENCJE

VIII Jagiellońskie Sympozjum Etyczne w Krakowie nt. „Etyka i życie publiczne” zostało wyznaczone na 3-4 VI 1996 r. Zorganizował je Zakład Etyki Instytutu Filozofii UJ. Zgłoszenia przyjmowano do 13 IV 1996 r. Czas trwania referatu ograniczono do 20 minut. Przewidywany jest druk tekstów, przedstawionych na sympozjum, w specjalnej publikacji.

Humanizm-Prakseologia-Pedagogika. Tak sformułowano temat obrad konferencji urządzonej przez Instytut Pedagogiki Społecznej WSP w Zielonej Górze w sto dziesiątą rocznicę urodzin Tadeusza Kotarbińskiego. Współorganizatorami konferencji były: Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Towarzystwo Naukowe Prakseologii oraz Lubuskie Towarzystwo Naukowe. Konferencja odbyła się 15-16 VI 1996 r. Zapowiedziano druk materiałów konferencyjnych.

VIII „Czytania filozoficzne” we Lwowie. Grono zainteresowanych filozofią, w tym tradycją Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, badaczy ukraińskich już od kilku lat organizuje we Lwowie, w rocznicę śmierci Kazimierza Twardowskiego, tzw. „Czytania filozoficzne”. W lutym 1996 r. odbyło się VIII z kolei takie spotkanie. Z 14 referentów interesujące wystąpienia przygotowali zwłaszcza: B. Dębrowski, J. Sanocki, J. Dubrow, M. Barna, O.

Hirnyj, L. Kudryk, M. Odarczenko, G. Logińska, A. Pryluczka. Większość uczestników pochodziła ze Lwowa, ale reprezentowani byli też badacze z Charkowa. Z Warszawy był Jerzy Pluta, który wystąpił z referatem pt. „Teoria przedmiotów Mariana Borowskiego”. Przeważająca część referatów wprost nawiązała do dorobku i przesłania Szkoły Lwowsko-Warszawskiej jako całości lub jej przedstawicieli. Były też wystąpienia rozważające praktyczne związki pomiędzy filozofią i pedagogiką. Z przygotowanego przez organizatorów biuletynu, zawierającego streszczenia wystąpień (w języku ukraińskim) wynika, że „Czytania filozoficzne” zdobywają sobie coraz większą renomę i mają coraz wyższy poziom merytoryczny. (R. Jadczyk)

Sesja filozoficzna w Gdańsku. Problematyka zła stała się przedmiotem obrad sesji przygotowanej wspólnie przez Zakład Nauk Humanistycznych Państwowej Wyższej Szkoły Sztuk Plastycznych w Gdańsku oraz Oddział Gdański PTF w ramach obchodów 50-lecia gdańskiej PWSSP. Sesja odbyła się 11-12 V 1995 r. w siedzibie PWSSP. Wygłoszono następujące referaty: Maria Gołaszewska: Znaki zła w sztuce. Szkic z pogranicza estetyki, teorii sztuki i teorii wartości; Ryszard Wiśniewski: Doświadczenie zła a ideały etyczne; Krzysztof Kupper: Zło w świadomości społecznej – realne, czy tylko brak dobra?; Stanisław Dąbrowski: Mniejsze zło według Piotra Lachmanna. Szkic krytyczno-literacki; Marian Pyrz: Zło w polityce; Bogusław Wolniewicz: Zło i kara główna; Anna Zeidler-Janiszewska: Sztuka w miejsce zła? Rozważania o Hegłowskiej prognozie; Roman Kubicki: Krudelogiczny wymiar estetyki; Roman Kalisz: Język a zło; Piotr Kawiecki: Pomyłki sztuki czy sztuka pomyłek?; Roman Nieczyporowski: Prymat zła – starożytne korzenie europejskiego strachu. Sesję zorganizował dr Michał Woroniecki.

Dziedzictwo filozofii analitycznej: Dorobek Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Na tak sformułowany temat odbyła się 12-13 V 1995 r. konferencja zorganizowana w Lublinie dla uczczenia 65. rocznicy urodzin prof. Leona Koja (UMCS). Referaty wygłoszili: J. Woleński, J. Pelc, W. Marciszewski, A. Bronk, B. Smith, J. Perzanowski, J. Jadacki, U. Żegleń, A. Wiśniewski, J. Pańniczek, A. Grobler oraz

jubilat, który przedstawił referat nt. „Filozofia analityczna”.

XLII Konferencja Historii Logiki organizowana tradycyjnie przez Zakład Logiki UJ odbędzie się w Krakowie 19-20 XI 1996 r. Zgłoszenia przyjmowano do 15 VI 1996 r. Informacje można otrzymać pod adresem: Zakład Logiki Uniwersytetu Jagiellońskiego, ul. Grodzka 52, 31-944 Kraków.

Analyomen 2 – międzynarodowy kongres Towarzystwa Filozofii Analitycznej (GAP) miał miejsce w Uniwersytecie Lipskim w dniach 7-10 IX 1994 r. Temat wiodący brzmiał: „Perspektywy filozofii analitycznej”. Obrady prowadzone były w ośmiu sekcjach: 1. Logika + Warsztat „negacja”, 2. Teoria poznania, 3. Teoria nauki, 4. Teoria języka, 5. Metafizyka, 6. Filozofia ducha, 7. Filozofia praktyczna, 8. Sekcja otwarta (wiedza a wiara, wiedza a czas, argumentacja, nauki medyczne itp.). Kongres otworzył wykład Dagfinna Føllesdala (Oslo), który mówił nt. „Czym jest filozofia analityczna”. W kongresie prócz uczestników z Niemiec, brali również udział uczeni z Anglii, Belgii, Boliwii, Czech, Finlandii, Francji, Holandii, Izraela, Kanady, Norwegii, Rosji, Szwajcarii, USA, Węgier i Włoch. Z Polski udział wzięli: W. Buszkowski, M. Rosiak i M. Urchs.

Wissenschaft und Weltgestaltung. Temu tematowi poświęcone było sympozjum urządzone przez Saksońską Akademię Nauk, które odbyło się w dniach 9-10 IV 1996 r. w Lipsku z okazji 350. rocznicy urodzin G.W. Leibniza. Różne aspekty twórczości Leibniza omawiali: J. Mittelstrass, K. Nowak, H. Berger, D. Döring, W. Högbe, A. Robinet, N. Rescher, W. Sparr, H.-J. Engfer, M. Mugnai, H. Ishiguro, L. Kreiser, H. Poser, E. Scheibe, F. Duchesneau, E. Knobloch, H. Wüssing, H. Schepers i K. Biedekopf.

XXVII Deutsche Kongress für Philosophie wyznaczony został na 23-27 IX 1996 r. Organizatorem jest Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland. Kongres odbędzie się w Lipsku. Jako wiodący temat obrano: „Cognito humana. Dynamik des Wissens und der Werte”. Informacji zasięgnąć można pod adresem: Universität Leipzig, Institut für Philosophie, Prof. Dr Christian Hubig, Postfach 920, D-04000 Leipzig, DBR.

XXX Kölner Medievistentagung odbędzie

się 10-13 IX 1996 r. w Kolonii na tamtejszym uniwersytecie. Obrady toczyć się będą wokół tematyki: „Przestrzeń i przedstawienie przestrzeni w średniowieczu”. Informacje: Thomas-Institut, Universitätsstrasse 22, D-50923 Köln.

XXVIe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française zwołany został z okazji 400. rocznicy urodzin Kartezjusza. Kongres urządzony będzie w Paryżu 30 VIII-3 IX 1996 r. Temat ogólny: „L'esprit cartésien” omawiany będzie szczegółowo w ośmiu sekcjach tematycznych: 1. Nauka i jej modele, 2. Myślenie o technice, 3. Moralność i wolność, 4. Metafizyka, 5. Dusza i ciało, 6. Język i sztuka, 7. Historia i recepcja tekstów, 8. Kartezjanizm i antykartezjanizm. Informacje: XXVIe Congrès de l'ASPLF, 96 avenue de Suffren, F-75015, Paris.

Montesquieu, années de formation (1689-1720) to temat konferencji która odbędzie się w Grenoble w dniach 3-5 X 1996 r. Informacje: Catherine Volpilhac-Auger, Centre d'Etude des sensibilités, UFR Lettres, Université de Grenoble III, B.P. 25 X F-38040 Grenoble Cédex.

La fenomenologia e l'Europa stanowiła temat konferencji, która została zorganizowana w dniach 22-25 XI 1995 r. na Uniwersytecie w Trieście (Włochy) pod auspicjami Parlamentu Europejskiego. Okazją stała się rocznica wykładów, jakie Edmund Husserl wygłosił w Pradze i Wiedniu pt. Die Krise der europäischen Kultur. Informacje: Prof. Renato Cristin, Dipartimento di Filosofia, Via dell'università 7, I-34123 Triest.

Rereading Fuller to temat sympozjum, które odbyło się 11 X 1995 r. na Uniwersytecie Katolickim w Brabancie. Lon L. Fuller jest amerykańskim filozofem prawa, znanym zwłaszcza ze swej książki *The Morality of Law*. W sympozjum udział brali jako referenci: K. Winston, W. Witteveen, Z. Bankowski, B. Nieskens-Isphording oraz W. Van den Burg.

XX Światowy Kongres Filozoficzny. Jak informowaliśmy (zob. Ruch Filoz. t. LII nr 3-4) kongres ma się odbyć w 1998 r. w Bostonie. Dowiadujemy się, że obrany został już ogólny temat kongresu: „Paideia. Philosophy in the Education of Humanity”. Przypominamy, że informacji udziela: Prof. Alan M. Ol-

son, Executive Director, XXth World Congress of Philosophy, Boston University, 745 Commonwealth Avenue, Boston, Mass. 02215, USA.

European Summer Meeting – konferencja organizowana przez Association for Symbolic Logic, będzie miała miejsce w Hiszpanii w Donostia, San Sebastian 9-15 VIII 1996 r. (a nie 7-13 jak pierwotnie donoszono). Informacje: Jesus M. Larrazabal, Logic Colloquium '96, ILCLI, Universidad del Pais Vasco, Apdo. 220, E-20080 Donostia, San Sebastián. Następna konferencja Logic Colloquium '97 planowana jest na lipiec 1997 r. w Leeds, Anglia.

WIADOMOŚCI OSOBISTE

Volker Caysa (Lipsk) był gościem Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego i przy tej okazji przedstawił tam 22 II 1996 r. referat pt. „Wokół Heideggera”.

Willem B. Drees został powołany z dniem I II 1995 r. na nowo powstałą Katedrę Filozofii Przyrody i Techniki w Uniwersytecie Twente (Holandia). Katedra jest finansowana przez Fundację Nicolette Bruining.

Henryk Skolimowski został w 1995 r. członkiem Institute of Human Ecology oraz 23 IV 1995 r. otrzymał w India International Centre w New Delhi nagrodę Lama Environment and Development (LEAD Award).

Pirim Stekeler-Weithofer (Lipsk) odwiedził Uniwersytet Wrocławski i 21 II 1996 r. wygłosił w Instytucie Filozofii referat na temat „Die Philosophie nach Hegel”.

Ks. Józef Tischner na zaproszenie WSP w Słupsku wygłosił tam 20 IV 1995 r. dwa wykłady: „Współczesne problemy filozofii polskiej” oraz „Problemy aksjologiczne w dobie transformacji ustrojowej w Polsce”.

KONKURSY I NAGRODY

Premium Erasmanum. Holenderska nagroda naukowa, przyznana została w 1995 r. H. van Rulerowi za pracę dyplomową pt. „The Crisis of Cusality. Voetius and Descartes on God, Nature and Change” a także E. van der Zweerde za pracę dyplomową pt. „Soviet Philosophy – The Ideology and the Handmaid”.

VARIA

Współpraca polsko-czeska. Katedra Filozofii i Towarzystwo Filozoficzne (Jednota filozofická) Uniwersytetu Palackiego w Ołomuńcu gościły w dniach 23-25 X 1995 r. delegację Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach w osobach prof. Józefa Bańki i dra Bogusława Szuberta. Prof. Bańka na posiedzeniu Towarzystwa w dniu 24 X wystąpił z referatem „Nanofilozofia, czyli o potrzebie uprawiania filozofii jako systemu”. Wizyta miała miejsce w ramach kilkuletniej już współpracy pomiędzy wspomnianymi uczelniami i ich zespołami filozofów. Zaczęło się w październiku 1993 r. od podjętego przez prof. Bańkę tygodniowego cyklu wykładów (w łącznym wymiarze 20 godzin) i takiej samej ilości zajęć seminaryjnych poprowadzonych przez dra Szuberta, którym przyswiecał wspólny temat: Eutyfronika, etyka prostomyślności i recentywizm. Inną formą współpracy między środowiskami filozoficznymi Ołomuńca i Katowic są corocznie organizowane konferencje naukowe Studenckich Kół Filozoficznych, na przemian zwoływane przez jedną i przez drugą uczelnię. (Cz. Głombik)

Fala irracjonalizmu – pod tym tytułem ukazał się w „Notessie Wydawniczym” nr 11 (43) z listopada 1995 r. artykuł Marii Szyszkowskiej lansujący tezę, że irracjonalizm nie musi być antyracjonalizmem. Autorka broni wartości poznania intuicyjnego i wypowiada się przeciw gloryfikowaniu poznania naukowego.

Biblioteka Uniwersytetu w Tübingu jest w trakcie katalogowania archiwaliów po Edwardzie Sprangerze (1882-1936) i Gerhardzie Krügerze (1902-1972), które otrzymała w listopadzie 1994 r.

NEKROLOGIA

Daniel E. Anderson (ur. 4 XI 1928), profesor Ohio Wesleyan University, zmarł 18 I 1994 r. Napisał m.in. książkę *The Masks of Dionysus. A Commentary of Plato's Symposium*.

Leo Apostel (ur. 4 IX 1925 r. w Antwerpii), em. profesor na Université Libre w Brukseli oraz Riksuniversiteit w Gandawie, zmarł w nocy z 9 na 10 sierpnia 1995 r. w Ganda-

wie. Doktoryzował się w 1953 r. w Brukseli na podstawie rozprawy *La loi et les causes* napisanej pod kierunkiem Chaima Perelmana, którego potem został asystentem. Studiował też u Carnapa w Chicago, u Hempla i Fitcha w Yale University. Dłuższy czas współpracował z Jean Piagetem w Genewie, zajmując się epistemologią genetyczną. Od 1956 r. pracował w Université Libre de Bruxelles jako docent, a od 1960 r. do 1973 r. jako profesor zwyczajny. Równocześnie był profesorem w Gandawie. W 1979 r. przeszedł na emeryturę, lecz pozostał naukowo aktywny, działając zwłaszcza w grupie „Worldviews”. Jako interdyscyplinarnie myślący racjonalista starał się stworzyć syntezę Carnapowskiego formalizmu, Piagetowskiego dynamizmu i Perelmanowskiego socjologizmu oraz teorii systemów Bertalanffyego. Jego główne dzieło to dwutomowe *Matière et forme. Introduction a une epistemologie realiste* (Gand 1974). Inne jego książki to: *Interdisciplinarity* oraz *De eenheid van de kultuur*. W szeregu pism szukał podstaw etyki naukowej, pogodzenia logiki formalnej z dialektyką, możliwości analizy pozytywnej i formalnej zjawisk religijnych. Zajmował się także logiką działania, metodologią nauk stosowanych i zjawiskiem naukowym jako faktem społecznym.

Jolanta Burbelka, członek Poznańskiego Oddziału PTF, zmarła 19 XII 1994 r. Doktoryzowała się w UAM, potem została pracownikiem Zakładu Dialektyki Poznania Instytutu Filozofii UAM, w którym była członkiem zespołu pracującego nad problematyką idealizacji. W badaniach swych koncentrowała się na zagadnieniach teorii rozwoju społecznego oraz metodologii nauk etnologicznych. W tym zakresie do jej głównych osiągnięć należy idealizacyjno-adaptacyjna rekonstrukcja teorii rozwoju społeczeństw pierwotnych (przedstawiona w pracy doktorskiej, opublikowana w książce *Epoki i formacje*. Przez jedną kadencję pełniła funkcję wicedyrektora Instytutu Filozofii.

Józef Czarkowski (ur. 4 X 1939), adiunkt Instytutu Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, zmarł 6 I 1996 r. Po ukończeniu w 1967 r. studiów filologicznych na UMK, zapisał się na Studium Doktoranckie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. W 1976 r. uzyskał stopień doktora nauk humani-

stycznych. W latach 1973-1977 pracował jako asystent w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Siedlcach, a od 1977 r. jako adiunkt na UMK. W 1995 r. habilitował się na Uniwersytecie Warszawskim na podstawie rozprawy *Fenomenologia czystej świadomości* (Toruń 1994). Był specjalistą w zakresie historii filozofii, a zwłaszcza personalizmu chrześcijańskiego (Mounier, Teilhard de Chardin) i fenomenologii, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii transcendentnej Husserla. Był członkiem Toruńskiego Oddziału PTF.

Mikel Dufrenne (ur. 9 II 1910), profesor Uniwersytetu w Poitiers (1955-1964) oraz Uniwersytetu Paris X (1964-1974), zmarł 10 VI 1995 r. Jako jeńiec wojenny wspólnie z Paulem Ricoeurem napisał książkę *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (1947), ale główne jego dzieło to *Phénoménologie de l'expérience esthétique* (1953, 1992). Liczne swoje artykuły zebrał w tomie *Esthétique et philosophie* (1967, 1976, 1981).

Danuta Gierulanka, docent Uniwersytetu Jagiellońskiego, zmarła 29 IV 1995 r. w wieku 86 lat. Po ukończeniu studiów w zakresie matematyki uczyła w gimnazjach krakowskich. Po wojnie została zatrudniona na Uniwersytecie Jagiellońskim, pracując kolejno w Katedrze Analizy Matematycznej, Katedrze Filozofii, Instytucie Psychologii. Przez szereg lat współpracowała z Romanem Ingardenem, a po jego śmierci redagowała, tłumaczyła i wydawała jego prace. Opublikowała m.in. dwie książki: *O przyswajaniu sobie pojęć geometrycznych* (1958), *Zagadnienie swoistości poznania matematycznego* (1962). Zajmowała się przede wszystkim problemami poznania, należała do przedstawicieli krakowskiego środowiska fenomenologicznego. Była członkiem Krakowskiego Oddziału PTF.

Mary J. Gregor (ur. 1928), em. profesor filozofii w San Diego State University, zmarła 31 X 1994 r. Studiowała na Uniwersytecie w Toronto. Zajmowała się głównie filozofią Kanta. Napisała m.in. *Laws of Freedom* (1953).

Franciszek Kuboszek, długoletni członek i sekretarz Zarządu Oddziału Katowickiego PTF, starszy wykładowca Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego, zmarł w maju 1995 r. Brał udział w organizowaniu olimpiad filozoficznych na szczeblu wojewódzkim, był cenio-

nym dydaktykiem.

Jean Largeault, matematyk i filozof nauki, zmarł w Paryżu 27 III 1995 r. w wieku 64 lat. Był profesorem Université de Paris XII Val-de-Marne. Opublikował m.in. *Logique et philosophie chez Frege* (1970), *Enquête sur le nominalisme* (1971), *Hasards, probabilités, inductions* (1979), *Quine, questions de mots, questions de faits* (1980), *L'intuitionisme* (1992), *La logique* (1993).

Kazimierz Pasenkiewicz, em. docent Uniwersytetu Jagiellońskiego, zmarł 21 VI 1995 r. w wieku 98 lat. urodził się w Kijowie, gdzie ukończył szkołę realną i rozpoczął studia na tamtejszym uniwersytecie. W latach 1945-1950 był naprzód wojewodą poznańskim potem krakowskim. Doktoryzował się u Tadeusza Kotarbińskiego na podstawie pracy o czynnościach poznawczych konstruujących teorie dedukcyjne. Habilitował się na podstawie rozprawy pt. „Pierwsze systemy semantyki Leona Chwistka”. Był założycielem Katedry Logiki UJ i przez długi czas jej kierownikiem. Opublikował m.in. dwutomowy podręcznik *Logika ogólna* (1963-1965). Był członkiem Krakowskiego Oddziału PTF.

Tadeusz Pawłowski (ur. 10 X 1924 r. w Warszawie), profesor Uniwersytetu Łódzkiego, zmarł 5 stycznia 1996 r. Po wojnie przeniósł się z Warszawy do Łodzi, gdzie studiował na Wydziale Humanistycznym filozofii i socjologii. Jego głównymi nauczycielami akademickimi byli Janina i Tadeusz Kotarbiński, Maria i Stanisław Ossowsky oraz Kazimierz Ajdukiewicz i Władysław Tatar-kiewicz. Doktoryzował się w 1958 r. na podstawie rozprawy pt. *O warunkach naukowej użyteczności pojęć przyrodoznawstwa* na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Warszawskiego. Promotorem była Janina Kotarbińska. Tamże habilitował się w 1963 r. na podstawie rozprawy pt. *Pojęcie wskaźnika w naukach społecznych*. Pracował w Uniwersytecie Łódzkim od 1950 r. najpierw w Katedrze

Logiki, zaś od 1977 r. w Katedrze Estetyki, którą kierował do 1994 r. Do początku lat siedemdziesiątych zagadnienia metodologiczne w naukach humanistycznych stanowiły główny temat prac Pawłowskiego, potem zajął się problematyką estetyki i teorii sztuki. W pierwszym okresie powstała m.in. jego książka *Tworzenie pojęć i definiowanie w naukach humanistycznych* (1978) oraz wybór artykułów *Logiczna teoria nauki* (1966). Problematyka estetyki i teorii sztuki zaowocowała jego książką pt. *Wartości estetyczne*, w której Pawłowski przedstawił swą koncepcję wartości charakteryzującą się panestetyzmem, obiektywizmem, pluralizmem i empiryzmem. W 1960 r. przebywał w USA na stypendium Fundacji Forda, w 1975 r. w RFN na stypendium badawczym Deutsche Forschungsgemeinschaft, w 1979 r. był w Uniwersytecie Frankfurckim jako Gastprofessor, w 1983 r. też jako Gastprofessor w Uniwersytecie Siegen i w 1983 r. jako visiting fellow w Wadham College, Oxford. Tadeusz Pawłowski był członkiem wielu towarzystw naukowych, m.in. Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Societas Ethica (Szwecja), Centro Superiore di Logica e Science Comparate (Bologna), Gesellschaft zur Förderung des O.M. Theaters (Wiedeń), Institut für den flissenden Kunstverker (Zürich), The American Society for Aesthetics.

Jean-Pierre Sérís (ur. 17 IV 1941 r. w Toulouse), profesor Université de Paris I, zmarł w grudniu 1994 r. Studiował w École normale supérieure. Był dyrektorem Instytutu Historii i Filozofii Nauk i Techniki. Ważniejsze publikacje: *Machine et communication* (1987) oraz *La technique* (1994).

Manley H. Thompson (ur. w 1917), em. profesor Uniwersytetu w Chicago, zmarł 9 VI 1994 r. Napisał m.in. *The Pragmatic Philosophy of C.S. Peirce* (1953) oraz *Metaphysics* (1964).

**Nakładem Wydawnictwa Adam Marszałek
ukazują się następujące czasopisma:**

- Ruch Filozoficzny
- Kultura i Edukacja
- Edukacja Dorosłych
- Yearbook
- Monochord
- Partyzant
- Studia Małopolskie

W serii filozoficznej WAM wydało następujące książki:

Ryszard Jadczał, *Kazimierz Twardowski - twórca szkoły
lwowsko-warszawskiej,*

Ryszard Jadczał, *Powstanie filozofii analitycznej w Polsce,*
Immanuel Kant, *Wieczny pokój,*

Kazimierz Twardowski, *Etyka,*

Lech Witkowski, *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury
Michała Bachtina w kontekście edukacji,*

Lech Witkowski (red.), *Dyskursy rozumu: między przemocą
i emancypacją. Z recepcji Jürgena Habermasa w Polsce.*

Warunki prenumeraty:

Prenumeratę przyjmuje Wydawnictwo Adam Marszałek, 87-100 Toruń,
ul. Przy Kaszowniku 37/23, tel. (0-56) 322-38, 48-38-60 w.40.

Konto: BG I/O Toruń nr 308601-13622-136. Cena prenumeraty za rok 1997
wynosi 40 zł. Prenumerata ze zleceniem wysyłki za granicę jest droższa
od prenumeraty krajowej o 100%. Po dokonaniu wpłaty na podane wyżej
konto prosimy o przesłanie do Wydawnictwa informacji o tym fakcie,
zaznaczając, na jaki adres należy wysłać Kwartalnik.