

**TOM XLII**

**2014**

**ZESZYT 1**

---

# **KWARTALNIK FILOZOFICZNY**

**REDAKTOR**

**WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI**

**POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI  
UNIwersytet Jagielloński  
KRAKÓW 2014**

KOMITET NAUKOWY

Maria M. Baranowska, Włodzimierz Galewicz, Sebastian T. Kołodziejczyk,  
Andrzej Póltawski, Władysław Stróżewski, Beata Szymańska, Jerzy Szymura,  
Adam Węgrzecki, Jan Woleński

KOMITET REDAKCYJNY

Władysław Stróżewski (redaktor naczelny),  
Maria Małgorzata Baranowska (sekretarz redakcji),  
Krystyna Szymurowa (redaktor)

Adres Redakcji: Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii  
ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków  
e-mail: [Kwartfil@iphils.uj.edu.pl](mailto:Kwartfil@iphils.uj.edu.pl)  
[www.kf.edu.pl](http://www.kf.edu.pl)

Redaktor Wydawnictwa: Krystyna Szymurowa  
Redaktor techniczny: Rafał Wawrzeń

Wydawnictwo i dystrybucja: Polska Akademia Umiejętności  
ul. Sławkowska 17, 31-016 Kraków  
e-mail: [wydawnictwo@pau.krakow.pl](mailto:wydawnictwo@pau.krakow.pl)

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności  
Kraków 2014

Printed in Poland

Komputerowy Skład Tekstu „FIRET”  
Zbigniew Białko  
[z.bialko@upcpoczta.pl](mailto:z.bialko@upcpoczta.pl)

Oficyna Wydawniczo-Drukarska „Secesja”  
30-363 Kraków, ul. Rzemieślnicza 22  
[oficynasecesja@tlen.pl](mailto:oficynasecesja@tlen.pl)

Nakład 350 egz.  
Ark. wyd. 11,60; ark. druk. 11,75

## TREŚĆ ZESZYTU 1 TOMU XLII

### Artykuły

Jan Woleński, <i>Filozofia polska w perspektywie międzynarodowej</i> . . . . .	5
Michał Podnieśniński, <i>Kubłowa teoria umysłu – geneza, opis i krytyka nowożytnego postrzegania umysłu</i> . . . . .	27
Anna Kozanecka-Dymek, <i>O możliwości stosowania niektórych systemów „tense logic” i systemu „and then” G. H. von Wrighta w naukach prawnych</i>	59
Eugeniusz Szumakowicz, <i>O dowodzie matematycznym bardziej źródłowo</i>	75
Izabela Marszałek, <i>Idealistyczno-pozytywna koncepcja zła F. W. J. Schellinga</i>	95
Sławomir Piechaczek, <i>Pokusa życia mimo wszystko w myśli Emila Ciorana</i>	109

### Archiwum

Tadeusz Gołaszewski, <i>Fascynacja dobrem</i> . . . . .	127
---	-----

### Sprawozdania – Recenzje – Dyskusje

Jan Skoczyński, <i>O historyczności filozofii</i> (Miroslaw Tył, <i>Filozofia – historia – historia filozofii</i> ) . . . . .	159
Przemysław Spryszak, <i>O najnowszych przekładach Berkeleya</i> (G. Berkeley, <i>Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje</i> , tłum. zbiorowe pod red. A. Grzeleńskiego; G. Berkeley, <i>Siris</i> , przekład i oprac. A. Grzeleński i M. Szymańska-Lewoszewska) . . . . .	163
Ryszard Wójtowicz, <i>Oblicza demitologizacji historii filozofii polskiej</i> ( <i>Mit, historia, kultura. Materiały z V Seminarium Historyków Filozofii Polskiej</i> , red. J. Skoczyński) . . . . .	165
Maciej Borys, <i>Kosmotwórcza rola logosu. Sprawozdanie z panelu dyskusyjnego Centrum Kultury i Dialogu Akademii Ignatianum</i> . . . . .	171
Wiesław Szuta, <i>Filozofia historii filozofii</i> ( <i>Jak uprawiać historię filozofii i jak jej nauczać</i> , red. Maciej Woźniczka i Marek Rembierz) . . . . .	179
Wiesław Szuta, <i>Filozofia polska na tle filozofii europejskiej. Sprawozdanie z konferencji naukowej zorganizowanej w Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie</i> . . . . .	182
Noty o autorach . . . . .	187

## ISSUE 1 VOLUME XLII

### Articles

Jan Woleński, <i>Polish philosophy from an international perspective</i> . . . . .	5
Michał Podnieśniński, <i>The bucket theory of mind. The origin, description, and criticism of the modern conception of the mind</i> . . . . .	27
Anna Kozanecka-Dymek, <i>On the applicability of tense logic systems and von Wright's And Then system in the legal sciences</i> . . . . .	59
Eugeniusz Szumakowicz, <i>The intrinsic nature of mathematical proof</i> . . . . .	75
Izabela Marszałek, <i>Schelling's idealist positive concept of evil</i> . . . . .	95
Sławomir Piechaczek, <i>The temptation of life in the thought of Emil Cioran</i>	109

### Archive

Tadeusz Gołaszewski, <i>Fascinated by the good</i> . . . . .	127
--	-----

### Reports – Reviews – Discussions

Jan Skoczyński, <i>On the historicity of philosophy</i> (Miroslaw Tyl, <i>Filozofia – historia – historia filozofii</i> [ <i>Philosophy – history – history of philosophy</i> ])	159
Przemysław Spryszak, <i>The latest translations of Berkeley</i> (George Berkeley, <i>Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje</i> [ <i>Essay Towards a New Theory of Vision and Other Essays</i> ], collective translation, A. Grześlińskiego, ed.; George Berkeley, <i>Siris</i> , A. Grześliński and M. Szymańska-Lewoszewska, trs. and eds.) . . . . .	163
Ryszard Wójtowicz, <i>Perspectives on the demythologization of the history of Polish philosophy</i> ( <i>Mit, historia, kultura. Materiały z V Seminarium Historyków Filozofii Polskiej</i> [ <i>Myth, history, culture. Proceedings of the Fifth Seminar for Historians of Polish Philosophy</i> ], J. Skoczyński, ed.) . . . . .	165
Maciej Borys, <i>The cosmogenic role of logos. Proceedings of the panel discussion of the Center for Culture and Dialogue at the Ignatianum Academy</i>	171
Wiesław Szuta, <i>The philosophy of the history of philosophy</i> ( <i>Jak uprawiać historię filozofii i jak jej nauczać</i> [ <i>How to practice the history of philosophy and how to teach it</i> ], Maciej Woźniczka i Marek Rembierz, eds.)	179
Wiesław Szuta, <i>Polish philosophy in the context of European philosophy. Proceedings of the conference organized at the Jan Długosz Academy in Cze- stochowa</i> . . . . .	182
Notes about the authors . . . . .	187

## ARTYKUŁY

**JAN WOLEŃSKI**

(Kraków)

### FILOZOFIA POLSKA W PERSPEKTYWIE MIĘDZYNARODOWEJ<sup>1</sup>

Uzasadnienie przyznania mi nagrody Fundacji na rzecz Nauki Polskiej w dziedzinie nauk humanistycznych i społecznych za 2013 r. wskazuje m.in. na to, że wprowadziłem Szkołę Lwowsko-Warszawską do międzynarodowego dyskursu filozofii współczesnej. Okoliczność ta zobowiązuje mnie do sformułowania kilku uwag na tytułowy temat tak sformułowany, że dotyczy filozofii polskiej, a nie tylko jej części. To, że recepcja zarówno krajowa, jak i zagraniczna Szkoły Lwowsko-Warszawskiej znajduje się w centrum moim uwag i stanowi ilustrację ogólniejszych problemów, bierze się z moich zainteresowań historią tej formacji i, czego nie ukrywam, sympatii filozoficznych. Gdy pisałem (wspólnie Janem Skoczyńskim) *Historię filozofii polskiej* (wydaną w 2010 r.) przez Wydawnictwo WAM w Krakowie) rozumiałem, że dorobek filozoficzny danego kraju jest całością, która wymaga pieczy sama dla siebie, a nie tylko z uwagi na swoje części. Filozofia jest bowiem ważnym elementem kultury narodowej, wszędzie, nie tylko w Polsce. Chociaż zawiera elementy ściśle lokalne, pretenduje do uniwersalności ponadregionalnej. Jeśli zależy nam na propagowaniu ro-

---

<sup>1</sup> Tekst niniejszy jest oparty na moim odczycie wygłoszonym na spotkaniu w Instytucie Filozofii UJ w dniu 6 grudnia 2013 r. Okolicznościowy charakter tego wystąpienia usprawiedliwia, przynajmniej mam taką nadzieję, jego nieformalny charakter i pominięcie normalnego materiału erudycyjno-bibliograficznego. Tak się składa, że równocześnie z tym artykułem przygotowuję dwa inne poświęcone podobnej problematyce, jeden dla tomu zawierającego materiały z konferencji o pedagogice w Szkole Lwowsko-Warszawskiej (Bydgoszcz 2013), a drugi dla pisma *Nauka*. Wszystkie te prace zawierają część wspólną.

dzimej kultury w świecie, filozofia nadaje się do tego w sposób szczególny. Założeniem tego, co chcę dalej powiedzieć, jest teza, że filozofia polska zasługuje na szerszą popularyzację zarówno w kraju, jak i za granicą i, że jest to możliwe, aczkolwiek wcale nie proste. Ujmując rzecz dosadnie: Polacy nie geśli i swoją filozofię mają.

Zacznę od wspomnień na temat powstania mojej monografii o Szkole Lwowsko-Warszawskiej (J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985). W styczniu 1978 r. wyjechałem na trzy tygodnie do Paryża. Był to wyjazd całkowicie prywatny bez związku z jakimikolwiek sprawami naukowymi. W trakcie pobytu postanowiłem zająć się przygotowaniem referatu o filozofii polskiej międzywojnia, który miałem wygłosić na konferencji w Zakopanem w kwietniu 1978 r. W paryskiej Bibliotece Narodowej znalazłem numer „Przeglądu Filozoficznego” z 1948 r. ogólnie zatytułowany *Pięćdziesiąt lat filozofii w Polsce*. Zawierał artykuły o filozofii w Warszawie, Lwowie, Krakowie, Poznaniu, Wilnie i Lublinie. Szczegółne wrażenie zrobił na mnie tekst o Lwowie napisany przez Izydorę Dąmską. Uderzył mnie bardzo osobisty ton narracji Dąmskiej o działalności Kazimierza Twardowskiego i jego uczniów. Z artykułu Dąmskiej wyłoniła się pasjonująca historia grupy ludzi połączonych niezwykle pasją filozofowania. Gdy wróciłem do Krakowa, odwiedziłem Panią Izydorę, opowiedziałem o swoich wrażeniach z lektury jej artykułu i starałem się ją przekonać, aby napisała książkę o szkole Twardowskiego. Odpowiedziała, że nie czuje się na siłach, że ma zbyt emocjonalny stosunek do tej tradycji, że mogłaby nie być obiektywna, ale zasugerowała, że ja mógłbym taką rzecz wykonać. Odpowiedziałem, że muszę się zastanowić, ponieważ jest to bardzo poważne wyzwanie.

W samej rzeczy, decyzja nie była łatwa. Pracowałem wtedy w Katedrze Teorii Państwa i Prawa. Byłem więc filozoficznym *outsiderem*. Miałem w planie książkę o analitycznej filozofii prawa, którą powinienem skończyć w przeciągu roku. Ponadto nigdy wcześniej nie zamierzałem zajmować się historią filozofii na szerszą skalę. Z drugiej strony, propozycja Dąmskiej była atrakcyjna. Temat nie był mi obcy, gdyż Szkoła Lwowsko-Warszawska towarzyszyła mi od początku studiów prawniczych, zaczętych w 1958 r. Na I roku mieliśmy teorię państwa i prawa. W ramach ćwiczeń przygotowałem referat na podstawie artykułu Krzysztofa Kozłowskiego *O teoretycznym i praktycznym charakterze nauk prawnych* („Państwo i Prawo” 1/1957). W swoim ujęciu dogmatyki prawa Kozłowski odwoływał się semantycznych idei

Alfreda Tarskiego. Aby szerzej się z nimi zapoznać poszedłem do Biblioteki Katedr Filozoficznych i przeczytałem sławny artykuł Tarskiego *O ugruntowaniu naukowej semantyki* („Przegląd Filozoficzny” 39/1936). Referat wypadł chyba dobrze, bo Andrzej Delorme, prowadzący zajęcia, polecił mi lekturę czterech książek, mianowicie: *Zagadnień i kierunków filozofii* Kazimierza Ajdukiewicza, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach* Tadeusza Czeżowskiego, *Elementów teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* Tadeusza Kotarbińskiego i *Elementów logiki formalnej* Henryka Greniewskiego, a więc autorów ściśle związanych ze Szkołą Lwowsko-Warszawską. Systematycznie chodziłem też do biblioteki Katedr Filozoficznych i czytałem kolejne tomy „Przeglądu Filozoficznego”. Janina Szarek, długoletnia bibliotekarka, po latach powiedziała mi: „Prawdę mówiąc, uważałam, że jesteś jakimś dziwakiem. Trudno było uświadczyc naszych studentów w czytelnicy, a jakiś student prawa przychodził kilka razy w tygodniu”.

Po II roku prawa podjąłem równoległe studia filozoficzne. Główną postacią krakowskiej filozofii był wtedy Roman Ingarden, jeden z najwybitniejszych fenomenologów. Jego stosunek do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej był ambiwalentny. Z jednej strony był nastawiony do niej krytycznie, ale z drugiej strony uważał ją za ważną. Gdy Leszek Kołakowski wydał (w 1966 r.) swoją znaną książeczkę o filozofii pozytywistycznej, w której uznał Szkołę Lwowsko-Warszawską za odmianę neopozytywizmu, Ingarden zdecydowanie odrzucił tę kwalifikację jako odmawiającą oryginalności części filozofów polskich. Wracając do seminarium z 1960 r., na pierwszym posiedzeniu podpadłem Ingardenowi z powodu powiedzenia czegoś o równokształtności wyrażań. Gdy Ingarden był zdenerwowany często zdejmował obrączkę i mówił po niemiecku. W tym przypadku rzekł: „Das ist Warschauer Schule”. I zaczął przez dłuższy czas wyjaśniać, dlaczego nie może być mowy o równokształtności wyrażań i dlaczego logicy warszawscy mylili się w tej kwestii. Ostatnie seminarium przed odejściem na emeryturę prowadził w roku akademickim 1962/1963. Czytaliśmy artykuł Ajdukiewicza *Język i znaczenie* z 1934 r. Ingarden miał zastrzeżenia do poglądów Ajdukiewicza, ale analiza tekstu była wielce pouczająca i utwierdziła mnie w przekonaniu, że zawiera on ważną koncepcję semantyczną. Dodam jeszcze, że moje pierwsze, jeszcze studenckie publikacje dotyczyły historii logiki w Polsce w latach 1918–1939 oraz wkładu Ajdukiewicza do logiki; ta ostatnia kwestia była także przedmiotem mojego pierwszego „dorosłego” wystąpienia. Miało to miejsce na Konferencji Historii Logiki w Krakowie w 1963 r. Z wybit-

nych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej osobiście znałem tylko Tadeusza Czeżowskiego. Kazimierza Ajdukiewicza widziałem raz w życiu, z Tadeuszem Kotarbińskim zetknąłem się parę razy, ale właściwie z nim nie rozmawiałem. Od 1963 r. pracowałem w Katedrze Teorii Państwa i Prawa UJ, ale systematycznie czytałem prace z kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

Propozycja Dąbskiej, abym napisał monografię o Szkole Lwowsko-Warszawskiej, napotkała więc na podatny grunt. Byłem nieźle przygotowany od strony znajomości stosownych prac, a także czułem się ideowo związany z tym stylem filozofowania. Po przekalkulowaniu czasu i swoich planów uznałem, że zdążę oddać książkę o analitycznej filozofii prawa przed zakończeniem wstępnej akceptacji projektu przez Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Rzec skonsultowałem z Kazimierzem Czarnotą, kierownikiem Redakcji Filozoficznej PWN i moim młodszym kolegą ze studiów. Kazik odniósł się entuzjastycznie do pomysłu i zaraz poszedł do dyrektora wydawnictwa z informacją o projekcie książki *Szkola Lwowsko-Warszawska*. Dyrektor zaczął jednak kręcić nosem, że tytuł niejasny, że nie wiadomo o co chodzi itd. Czarnota zaproponował, aby tytuł zmienić na *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, aby usunąć możliwe niejasności. Szefostwo PWN zwlekało jednak z podjęciem ostatecznej decyzji. Było jasne, że chodzi o Lwów, ponieważ wzmianki o tym mieście i tym, co było w nim związane z polskością, podlegały specjalnemu nadzorowi politycznemu. Moja propozycja została zaakceptowana dopiero na początku 1981 r., niewątpliwie pod wpływem ówczesnego klimatu politycznego.

W 1979 r. przeniósłem się na Politechnikę Wrocławską. Zostałem zatrudniony w Instytucie Nauk Społecznych tej uczelni jako filozof. Pisanie książki o Szkole Lwowsko-Warszawskiej zbiegło się więc z nowym etapem w moim życiu naukowym, tj. po zmianie środowiska prawniczego na filozoficzne. Do pracy nad nią zabrałem się na serio w 1982 r. Czasy były trudne, ale praca nad książką okazała się czymś bardzo ważnym dla mnie w tym niewesołym okresie, prawdziwym wytnieniem od codziennych trosk, tym bardziej że towarzyszyło mi poczucie spełniania naprawdę ważnego obowiązku wobec tradycji kultury polskiej. Czytałem znakomite prace, m.in. bliżej zapoznałem się z twórczością Twardowskiego. Odwiedzałem żyjących jeszcze przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej w celu uzyskania dodatkowych informacji, m.in. rozmawiałem z Janiną Kotarbińską, Haliną Słoniewską i Jerzym Słupeckim, a także z Jerzym Pelcem, Marianem Przełęckim i Klemensem Szaniawskim, powojennymi



uczniami Ajdukiewicza i Kotarbińskiego. Dąbska udzieliła mi nieocenionej pomocy w ułożeniu listy filozofów należących do szkoły stworzonej przez Twardowskiego. Książkę ukończyłem listopadzie 1982 r. Maszynopis (prawie 500 stron) zawiozłem do Warszawy przy okazji konferencji o racjonalności na początku grudnia. Gdy go pokazałem Przełęckiemu zdziwił się: „Nie sądziłem, że napiszesz tak obszerną monografię. Spodziewałem się jakiejś niewielkiej książeczki”. Rzecz ukazała pod koniec 1985 r. Jej recepcja przeszła moje najśmielsze oczekiwania. W ankiecie zorganizowanej bodaj przez redakcję *Znaku*) została uznana za najważniejszą polską publikację filozoficzną wydaną w latach 1975–1985.

*Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska* ukazała się również za granicą, po angielsku (1989 r.), rosyjsku (2004 r.), francusku (2011 r.; mniej więcej połowa tekstu) i rumuńsku (2013 r.). Dla recepcji międzynarodowej decydujące było wydanie angielskie, które sprawiło, że stałem się ekspertem od Szkoły Lwowsko-Warszawskiej i historii logiki w Polsce. W 1986 r. brałem udział w konferencji w Manchesterze poświęconej setnej rocznicy urodzin Kotarbińskiego, Stanisława Leśniewskiego i Władysława Tatarkiewicza, w 1987 r. pojechałem do Trento na inauguracyjną sesję Międzynarodowego Centrum Badań na Filozofia Środkowo-Europejską, zorganizowanego przez Roberto Poli; badania nad Szkołą Lwowsko-Warszawską zostały uznane za jeden priorytetów tego ośrodka. Potem przyszły liczne konferencje, krajowe i międzynarodowe, poświęcone filozofii polskiej, a w szczególności Szkole Lwowsko-Warszawskiej i jej poszczególnym przedstawicielom. Odbyły się m. in. w Dublinie, Jerozolimie, Lwowie (ważna konferencja w stulecie pierwszego wykładu Twardowskiego w Uniwersytecie Lwowskim w 1895 r.), Montrealu, Paryżu, Tel Awiwie i Wiedniu. Napisałem wiele prac o Szkole Lwowsko-Warszawskiej, m.in. dwie książki *Kotarbiński* (1990) i *Szkoła lwowsko-warszawska w polemikach* (1997) i kilkadziesiąt artykułów w wielu językach. Redagowałem lub współredagowałem wiele zbiorów prac poświęconych szkole Twardowskiego, w tym, prace jej przedstawicieli, także po angielsku i niemiecku. Wszystko to przyczyniło się do znacznego wzrostu znajomości i zainteresowania polską filozofią analityczną. Zainteresowanie nią, a także fenomenologią Ingardena, wiązało się z badaniami nad tzw. filozofią austriacką, głównie filozofią Bolzany i brentanizmem.

Napisałem wyżej, że moja działalność przyczyniła się do wzrostu zainteresowań Szkołą Lwowsko-Warszawską. Z drugiej strony, nie byłem pierwszym, kto podjął tę problematykę. Tuż po wojnie ukazały

się (dalej wymieniam tylko książki; nie pretenduję do kompletności) niewielkie publikacje Zbigniewa Jordana (po angielsku) i Józefa (Innocentego) Bocheńskiego (po francusku) o logice i filozofii w Polsce. Tadeusz Kotarbiński ogłosił krótki raport o rozwoju logiki polskiej (po francusku). Eugene Luschei napisał obszerną książkę o logicznych systemach Leśniewskiego (1962). Rok później ukazała się praca Jordana o stosunku filozofii i ideologii, poświęcona głównie marksizmowi, ale zawierająca sporo informacji o Szkole Lwowsko-Warszawskiej. W 1967 r. wyszła antologia *Polish Logic* (pod red. Storrsa McCalla) oraz monografia *Polish Analytical Philosophy* Henryka Skolimowskiego, pierwsze całościowe opracowanie na temat Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, a w 1978 – rzecz Marata Vernikova (po rosyjsku). W Polsce, Stefan Zamecki opracował pojęcie nauki w Szkole Lwowsko-Warszawskiej (1977). Tadeusz Kwiatkowski wydał monografię o interpretacji logiki Arystotelesa przez Jana Łukasiewicza (1980), a Elżbieta Paczkowska-Łagowska o epistemologii Kazimierza Twardowskiego (1980). Było też sporo wydań (mowa o okresie do początku lat 1980tych), polskich i obcojęzycznych, prac (książek i zbiorów artykułów) Ajdukiewicza, Czeżowskiego, Dąbskiej Kotarbińskiego, Henryka Mehlberga i Łukasiewicza. Niemniej jednak, nie były to jakieś systematyczne badania czy przedsięwzięcia edytorskie dotyczące Szkoły Lwowsko-Warszawskiej czy jej poszczególnych przedstawicieli. Z drugiej strony, trudno byłoby twierdzić, że Szkoła Lwowsko-Warszawska była zapomniana lub nieznaną przed ukazaniem się mojej monografii o niej. Jeśli chodzi o podtrzymywanie znajomości o Szkole Lwowsko-Warszawskiej poza Polską, trzeba też pamiętać o zasługach polskich emigrantów (poza wyżej wymienionymi), np. Jerzego Giedymina, Henryka Hiża, Leszka Kołakowskiego, Czesława Lejewskiego, Jerzego Herbuta Krzywickiego i Wacława Strzałkowskiego, a w Polsce, pomijając działających przedstawicieli tej formacji (ich obecność i działalność w powojennej filozofii polskiej były wartością samą dla siebie), Iji Lazari-Pawłowskiej, Jerzego Pelca, Mariana Przełęckiego, Tadeusza Pszczołowskiego czy Klemensa Szaniawskiego. A w kontekście krajowym sporo materiału o Szkole Lwowsko-Warszawskiej i historii logiki w Polsce przedstawiano na dorocznych konferencjach historyczno-logicznych w Krakowie.

Nawet jeśli przyjąć, że odegrałem znaczącą rolę w zwiększeniu zainteresowania Szkołą Lwowsko-Warszawską w ostatnich już prawie trzydziestu latach zarówno w kraju, jak i poza jego granicami, trzeba dostrzegać, że nie byłem (i nie jestem) sam w realizacji tego przedsię-

wzięcia. Kevin Mulligan (Genewa), Peter Simons (Salzburg, Leeds, Dublin) i Barry Smith (Manchester, Buffalo), główni inicjatorzy badań nad filozofią austriacką, odegrali znaczącą rolę w ruchu na rzecz znajomości polskiej filozofii analitycznej swoimi publikacjami, organizacją konferencji i współpracą z filozofami polskimi. To samo dotyczy: Arianny Betti (Amsterdam), Lee Auspitz (Boston), Johannes Brandla (Salzburg), Jensa Cavallina (Stockholm), Francesco Coniglione (Catania), Borisa Dombrowskiego (Lwów), Anity Burdman Feferman, Sola Fefermana, Aleksandra Karpenki (Moskwa), Michele Marsoneta (Genua), Denisa Mieville'a (Grenoble), Mathieu Mariona (Montreal), Wioletty Miśkiewicz (Paryż), Nielsa Offenbergera (Münster), Davida Peirce'a (Berlin, Saarbrücken, Madryt), Pablo Domíngueza Prieto (Madryt), Rogera Puiveta (Nancy), Janusza Sanockiego (Lwów), Vito Sinisi (Binghamton), Jana Szrednickiego (Melbourne), Zbigniewa Stachniaka (York), Stanisława J. Surmy (Kraków, Wellington), Ireny Szumilewicz-Lachman (Gdańsk, Londyn), Vladimira Wasiukova (Lwów, Moskwa), czy Anny Zielińskiej (Grenoble, Paryż). Lista „krajowców” pracujących nad Szkołą Lwowsko-Warszawską jest jeszcze pokazniejsza (wymieniam autorów książek i redaktorów prac zbiorowych; niektórzy z nich są czynni także na forum międzynarodowym): Ireneusz Bober, Anna Brożek, Jan Choroszy, Anna Drabarek, Joanna Dudek, Anna Dylus, Wojciech Gasparski, Czesław Głombik, Leon Gumański, Michał Hempoliński, Jacek J. Jadacki (szczególnie zasłużony badacz), Ryszard Jadczyk, Anna Jedynek, Ryszard Kleszcz, Andrzej Książek, Dariusz Łukasiewicz, Katarzyna Kijania-Placek, Janusz Maciaszek, Grzegorz Malinowski, Witold Marciszewski, Roman Murawski, Adam Olech, Jacek Paśniczek, Jerzy Perzanowski, Tomasz Placek, Andrzej Rogalski, Artur Rojszczak, Zofia Rosińska, Teresa Rzepa, Michał Sepiolo, Andrzej Stuchliński, Piotr Surma, Rafał Urbaniak, Zbigniew Wolak, Ryszard Wójcicki i Jan Zygmunt. Idee filozoficzne Szkoły Lwowsko-Warszawskiej inspirują też kolejne pokolenia filozofów polskich, o czym świadczą tematy prac magisterskich i doktorskich. Z danych Narodowego Centrum Nauki i Funduszu Rozwoju Humanistyki wynika, że zgłaszanych jest wiele wniosków o sfinansowanie projektów badawczych i wydawniczych związanych z polską filozofią analityczną. Pojawiło się sporo nowych wydań prac czołowych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Byłoby grubą przesadą z mojej strony, gdybym twierdził, że stałem się jedynym sprawcą tak dużego postępu w recepcji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Całkowicie wystarcza mi rola kogoś, kto po prostu uczestniczył w tym procesie.

Dalsze swoje uwagi poświęcam kwestiom socjologicznym, a poglądom rozwijanym w Szkole Lwowsko-Warszawskiej tylko okazjonalnie. Twardowski przybył do Lwowa w 1895 r. jako nowy profesor filozofii w tamtejszym uniwersytecie. We Lwowie zastał właściwie pustkę filozoficzną. Uniwersytet Lwowski nie prowadził regularnych studiów filozoficznych, nie funkcjonowało seminarium filozoficzne. Celem Twardowskiego było stworzenie w Polsce szkoły filozoficznej. Miał bardzo określoną wizję rozwoju filozofii w Polsce. Henryk Struve, w pewnym sensie nestor filozofii polskiej, został zaproszony do napisania wstępnego artykułu do „Ruchu Filozoficznego”. Zdecydował się na przedstawienie swojego punktu widzenia na perspektywy filozofii polskiej. Struve miał bardzo wysokie mniemanie o filozoficznych zdolnościach Polaków. Uważał, że są powołani do stworzenia uniwersalnej syntezy filozoficznej, korzystając z własnej tradycji, o ile zapewnią jej ciągłość. Twardowski miał w tej materii odmienne zdanie. Najwyraźniej nie chciał otwarcie polemizować ze Struvelm, więc wyraził swój pogląd, omawiając stosunek filozofii polskiej do myśli powstałej w przodujących krajach, tj. w Niemczech, Francji i Wielkiej Brytanii. Wyróżnił dwie możliwości, mianowicie albo odgródzenie się („chińskim murem” jak powiadał) filozofii polskiej od filozofii światowej, albo podporządkowanie się, którejs z dominujących filozofii. Obie ewentualności uznał za niekorzystne. Pierwsza musiałaby doprowadzić do zerwania kontaktu z tym, co dzieje się w świecie, natomiast druga – do całkowitego roztopienia się rodzimej filozofii w jakiejś myśli obcej. Jaka jest zatem inna droga? Zdaniem Twardowskiego, polscy filozofowie powinni szukać nowych i cennych idei w wielu miejscach (to pozwoli uniknąć zarówno efektu chińskiego muru, jak i skutków podporządkowania się jednej filozofii obcej) oraz starać się je przetworzyć w oryginalny sposób. Przykładem stało się zainteresowanie Łukasiewicza logiką współczesną, tym bardziej że metafizyczny program Twardowskiego kładący nacisk na ścisłość i precyzję wypowiedzi filozoficznej sprzyjał badaniom logicznym w naturalny sposób. Ajdukiewicz wyznał kiedyś, że zainteresował się konwencjonalizmem francuskim, aby osłabić wpływ filozofii niemieckojęzycznej w Polsce.

Wszelako nawet najlepszy program nie zapewnia sam przez się jego realizacji. O sukcesie Twardowskiego zadecydowały głównie jego profesjonalne umiejętności. Był przede wszystkim znakomitym nauczycielem. Wychował ponad 30. pełnych profesorów akademickich, nie tylko filozofów, ale także psychologów, pedagogów, językoznawców i literaturoznawców. Jeśli chodzi o filozofów, to jego uczniami

(wymieniam na razie osoby, które ukończyły studia i to tych najznamienszych) byli jako pierwsi Jan Łukasiewicz i Władysław Witwicki (obaj zaczęli wykładać we Lwowie w pierwszej dekadzie XX w.), a potem Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Czeżowski, Tadeusz Kotarbiński, Stanisław Leśniewski (przyjechał do Lwowa pisać doktorat), Władysław Tatarkiewicz (habilitował się we Lwowie, ale nie ukrywał związków ze szkołą Twardowskiego) i Zygmunt Zawirski. Twardowski był też wybitnym organizatorem życia naukowego. Współdziałał w powołaniu „Przeglądu Filozoficznego” (pismo zostało stworzone przez Władysława Weryhę w ostatnich latach XIX w.), założył Polskie Towarzystwo Filozoficzne we Lwowie (1904 r.) i pierwszą w Polsce pracownię psychologii eksperymentalnej (1907 r.), rozpoczął wydawanie „Ruchu Filozoficznego” (1911 r.), czasopisma informującego o życiu filozoficznym (m. in. o książkach, zawartości czasopism, organizacjach, kongresach, konferencjach itp.) w kraju i zagranicą, zainicjował polskie zjazdy filozoficzne (w latach 1918–1939 odbyły się trzy: Lwów, 1923 r., Warszawa, 1927 r., Kraków, 1936 r.), a ponadto uczestniczył w pracach rozmaitych instytucji oświatowych i edukacyjnych, a w szczególności popierał emancypację kobiet w dostępie do studiów uniwersyteckich. Jest rzeczą interesującą, że procent filozofek w Szkole Lwowsko-Warszawskiej był znaczny, większy niż w innych grupach filozoficznych na świecie.

Szkoła Twardowskiego stała się znana i ceniona w Polsce już około 1910 r. W drugiej dekadzie XX w. przekształciła się w lwowsko-warszawską (nazwa: Szkoła Lwowsko-Warszawska zaczęła być używana w latach trzydziestych). Okupacyjne władze niemieckie zezwoliły na otwarcie (w 1915 r.) Uniwersytetu Warszawskiego, zamkniętego przez władze carskie po powstaniu styczniowym. W latach 1915–1919 profesorami w Warszawie zostało wielu uczniów Twardowskiego, m.in. Łukasiewicz, Leśniewski, Kotarbiński i Witwicki; wychowankowie Twardowskiego pracowali też w innych ośrodkach: Czeżowski w Wilnie, Zawirski w Poznaniu, potem w Krakowie (od 1937 r.). Dla oblicza naukowego szkoły założonej przez Twardowskiego zasadnicze znaczenie miało ukształtowanie się warszawskiej grupy logicznej. Była ona, by tak rzec, wspólnym dziełem matematyków i filozofów. Polskie środowiska naukowe intensywnie przygotowywały się do budowy nauki i instytucji akademickich w niepodległej Polsce już od 1916 r. W 1916 r. Kasa im. Mianowskiego rozpiła ankietę w sprawie potrzeb nauki polskiej, opublikowaną w pierwszym tomie czasopisma „Nauka Polska”, wydanym w 1918 r.; w tym samym tomie znalazł się też

artykuł o potrzebach filozofii w Polsce napisany przez Twardowskiego, który postulował m. in. wydanie podręczników akademickich w języku polskim napisanych przez rodzimych autorów. Jego realizacją stały się: *Psychologia* Witwickiego, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* Kotarbińskiego i *Historia filozofii* Tatarkiewicza. Twardowski postulował, aby Polacy uczyli się historii filozofii z podręcznika napisanego przez rodzimego autora, gdyż dzieła obce zwykle przesadnie podkreślają znaczenie jakiejś konkretnej filozofii, niemieckiej, francuskiej lub brytyjskiej. Książka Tatarkiewicza, bodaj najpopularniejszy podręcznik akademicki w historii polskiej edukacji, opiera się na założeniu równego dystansu wobec wszystkich dominujących obozów filozoficznych.

W pierwszym tomie „Nauki Polskiej” najważniejszy był, przynajmniej z historycznego punktu widzenia, artykuł Zygmunta Janiszewskiego o potrzebach matematyki polskiej. Nakreślone w nim idee zyskały z czasem miano programu Janiszewskiego, którego głównym postulatem była koncentracja badań polskich matematyków nad nowymi dziedzinami matematyki, mianowicie teorią mnogości, topologią i ich zastosowaniami w matematyce klasycznej. Realizacja tego programu doprowadziła do powstania tzw. Polskiej Szkoły Matematycznej. Warszawa i Lwów stały się jej głównymi ośrodkami, z tym że środowisko warszawskie było bardziej nastawione na badania w zakresie czystej teorii mnogości, a lwowskie (Stefan Banach i Hugo Steinhaus byli głównymi postaciami matematyki we Lwowie) na jej zastosowania. Janiszewski przypisywał też poczesną rolę logice matematycznej i podstawom matematyki. Jest rzeczą interesującą, że program Janiszewskiego i wspomniany wcześniej projekt Twardowskiego, zalecający poszukiwanie cennych nowinek w światowej myśli filozoficznej, miały sporo wspólnego. Janiszewski powiadał, że matematyka polska nie rozwinie się poprzez wtórną eksploatację idei już rozwiniętych gdzie indziej. Apelowal o to, aby polscy matematycy przyszl z czymś nowym i oryginalnym. Twardowskiemu chodziło o to samo w filozofii. Zręby programu Janiszewskiego powstawały we Lwowie w trakcie dyskusji z Waławem Sierpińskim, późniejszym liderem Polskiej Szkoły Matematycznej. Nie ma żadnych danych, że Twardowski brał udział w tych debatach. Z drugiej strony wiadomo, że miały miejsce kontakty Sierpińskiego z Twardowskim, chociażby dlatego, że obaj byli profesorami tego samego wydziału, a ponadto uczniowie Twardowskiego często uczestniczyli w seminariach Sierpińskiego. Nie można więc wykluczyć, że obaj profesorowie dzielili się swymi uwagami



naukoznawczymi i że ich mniemania na temat przyszłości nauki polskiej były zasadniczo podobne.

Gdy organizowano Wydział Matematyczno-Przyrodniczy Uniwersytetu Warszawskiego jego struktura i program nauczania były podporządkowane celom polskiej szkoły matematycznej, dokładniej – jej warszawskiemu oddziałowi. Tym należy tłumaczyć powstanie specjalnej Katedry Filozofii Matematyki, którą objął Leśniewski. Łukasiewicz odszedł z Uniwersytetu (pracował w Warszawie od 1915 r.) w 1918 r., gdy objął Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia w gabinecie Paderewskiego. Powrócił do pracy w Uniwersytecie Warszawskim rok później. Utworzono dla niego specjalną katedrę, nominalnie filozofii, ale *de facto* logiki matematycznej. Leśniewski i Łukasiewicz, wraz z matematykami warszawskimi, przede wszystkim Waławem Sierpińskim, Stefanem Mazurkiewiczem i Kazimierzem Kuratowskim wykształcili znamienite grono logików. Najważniejszym z nich okazał się Alfred Tarski, powszechnie uważany za największego logika XX w. obok Kurta Gödla. Warszawska szkoła logiczna była, by tak rzec, dzieckiem matematyki i filozofii, aczkolwiek Łukasiewicz i Leśniewski, jej główni twórcy, byli filozofami z wykształcenia. Po I wojnie światowej znaleźli się w otoczeniu matematycznym. Uprawiali logikę matematyczną, ale nie zerwali więzi z filozofią. W szczególności ich badania logiczne były w wielu przypadkach motywowane filozoficznie i miały znaczenie dla filozofii. Łukasiewicz, podobnie jak Twardowski, był wybitnym organizatorem życia naukowego. Pokazał to jako minister, przyczyniając się do powstania Uniwersytetu Poznańskiego, Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie, jako dwukrotny rektor Uniwersytetu Warszawskiego, a także jako założyciel Polskiego Towarzystwa Logicznego (1936 r.) i czasopisma „Collectanea Logica” (jego dwa pierwsze tomy, przygotowane do druku, spłonęły w trakcie oblężenia Warszawy w 1939 r.). Kotarbiński wychował w Warszawie spore grono filozofów, głównie zainteresowanych semantyką i metodologią nauk. Twardowski kontynuował swą działalność we Lwowie, gdzie profesorem został także Ajdukiewicz. Obaj mieli wielu uczniów o podobnych zainteresowaniach jak grupa skupiona wokół Kotarbińskiego.

Szkoła Lwowsko-Warszawska liczyła w sumie co najmniej 70. członków. Była więc pokaźną grupą filozoficzną, nawet w skali światowej. Co ich łączyło? Sprawa jest prosta w przypadku logików, nawet w szerokim sensie, tj. nie tylko matematycznych, ich identyfikacja jest stosunkowo prosta. Ale grono to stanowiło tylko część (i wcale nie większość) Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Sprawa zaczyna kompli-

kować się, gdy rozważamy także filozofów zajmujących się odległymi od logiki dziedzinami, np. psychologią, pedagogiką, etyką, estetyką czy historią filozofii. Faktem jest, że niemal wszyscy uczniowie Twardowskiego, bezpośredni, a nawet pośredni, poczuli się do udziału w tradycji rozpoczętej przez niego we Lwowie w 1895 r. W gruncie rzeczy, ogół filozofów należących do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej jest określony łącznie przez cztery kryteria: genetyczne (bycie bezpośrednim lub pośrednim uczniem Twardowskiego), geograficzne (studium lub praca we Lwowie lub Warszawie), czasowe (filozofowanie w latach 1895–1939) i merytoryczne (wspólne idee). Żadne z nich nie jest wystarczające, nawet genetyczne. W samej rzeczy, czasem ważne było nie tylko studiowanie u Twardowskiego lub jego uczniów, ale także subiektywne poczucie więzi z jego tradycją. Tak np. było w przypadku o. Innocentego Bocheńskiego, który uważał się za członka Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, aczkolwiek nie był jej wychowankiem w sensie dosłownym. Tak czy inaczej, trzeba odróżnić Szkołę Lwowsko-Warszawską w szerokim i wąskim rozumieniu. Ale i ta dystynkcja jest zbyt gruba (patrz niżej). Probierz czasowy też wymaga komentarza. Czy rzeczywiście Szkoła Lwowsko-Warszawska nie przetrwała II wojny światowej? Chociaż wielu jej członków zmarło śmiercią naturalną w latach 1938–1948 (m. in. Twardowski, Leśniewski, Witwicki, Zawirski), straciło życie w latach 1939–1945 (około 15% filozofów ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej było pochodzenia żydowskiego i większość z nich została wymordowana przez nazistów; straty nie ograniczały się tylko do tego grupy) lub wyemigrowało (m. in. Łukasiewicz i Tarski), to inni, w tym czołowi filozofowie tej formacji, m. in. Ajdukiewicz, Czeżowski, Kotarbiński i Tatarkiewicz pozostali w Polsce, uczyli (z pewnymi zawirowaniami w latach 1950–1956) i wykształcili wielu uczniów, a także stworzyli nowe ważne idee. Pytanie o to, czy należy wydzielić jeszcze jeden okres w historii Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, tj. po 1945 r., jest trudne do jednoznacznego rozstrzygnięcia. Na pewno szkoła ta trwała w indywidualnych dokonaniach tych przedstawicieli, którzy przeżyli wojnę. Nie była to jednak formacja zorganizowana w taki sposób, jak to miało miejsce przed 1939 r. Warunki polityczne powstałe po 1945 r. na pewno nie sprzyjały dalszemu trwaniu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Z drugiej jednak strony, mamy pewną pouczającą analogię. Zajęcie Austrii przez Hitlera spowodowało koniec Koła Wiedeńskiego, formacji filozoficznej w wielu punktach pokrewnej Szkole stworzonej przez Twardowskiego. Nie odbudowało się ono jednak po II wojnie światowej, mimo że nie stały temu na przeszkoc-



dzie okoliczności polityczne. Wydaje się, że filozofia znacznie zmieniła się po II wojnie światowej. Psychologowie i logicy matematyczni nie chcieli już zaliczać się do filozofów. Pierwsi uznali, że należą do już do samodzielnej dyscypliny, a drudzy uważali się za matematyków. Dla tradycji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej było to ważne, gdyż psychologowie i logicy stanowili o jej sile, gdy jest rozpatrywana w sensie szerokim, a ci drudzy, gdy traktujemy ją wąsko.

Najważniejsze jest oczywiście kryterium merytoryczne, czyli wspólne poglądy. Wszelako jego aplikacja jest utrudniona przez to, że Szkoła Lwowsko-Warszawska nie była jakimś przysłowiowym „izmem” filozoficznym w sensie podzielania wspólnej doktryny. Zajmowała się wszystkimi dziedzinami filozofii, mianowicie logiką, metafizyką, epistemologią, etyką czy estetyką, a ci, którzy pracowali w tych dziedzinach mieli nader rozmaite poglądy w konkretnych sprawach. Szkoła Lwowsko-Warszawska była też zróżnicowana pod względem politycznym. Leśniewski i Łukasiewicz byli zdecydowanymi sympatykami prawicy, a ten pierwszy nie krył swojego antysemityzmu. Kotarbiński miał tendencje lewicowe o charakterze socjaldemokratycznym. Podobna różnorodność miała miejsce w kolejnym pokoleniu, tj. kończącym studia w latach dwudziestych i później. Pomijając zbyt specjalistyczne kwestie, wspólnym, by tak rzec, dobrem intelektualnym Szkoły Lwowsko-Warszawskiej były przeświadczenia metafizyczne dotyczące tego, jak filozofia winna być uprawiana. Obok wspomnianej już precyzji i ścisłości postulowano oddzielenie filozofii od światopoglądu, zarówno politycznego, jak i religijnego. To właśnie dzięki temu w Szkole tej nie zwracano zbyt dużej uwagi na to, czy ktoś jest z lewicy czy prawicy lub też opowiada się za religią czy podziela postawę ateistyczną. Można wyróżnić cztery kręgi w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Pierwszy obejmuje logików sensie ścisłym (matematycznych), drugi – filozofów logicznych (w dzisiejszym rozumieniu, tj. stosujących logikę do zagadnień filozoficznych), takich jak Ajdukiewicz, Czeżowski, Kotarbiński czy Zawirski, filozofów analitycznych stosujących metody nieformalne (sam Twardowski należał do tego kręgu), oraz czwarty, do którego należeli np. Tatarkiewicz czy Witwicki. Granice pomiędzy poszczególnymi kręgami były dość płynne, gdyż np. Ajdukiewicz, Czeżowski i Zawirski z powodzeniem zajmowali się logiką, a niektóre prace Tatarkiewicza czy Witwickiego są typowymi dokonaniem analitycznymi.

Wszelako różnorodność Szkoły Lwowsko-Warszawskiej jest zamazywana przez typową optykę jej postrzegania, mianowicie przez jej

percepcję jako szkoły logicznej, specjalizującej się przede wszystkim w logice matematycznej. Niewiele zmieni się, jeśli będziemy rozpatrywać Szkołę Lwowsko-Warszawską jako grupę logików w szerszym sensie, tj. zajmujących się nie tylko logiką matematyczną, ale także semantyką i metodologią nauk, czyli obejmującą dwa wspomniane kręgi. To sprawia, że niewątpliwy splendor rodzimych dokonań logicznych na całą tradycję stworzoną przez Twardowskiego. Z drugiej strony, takie postrzeganie Szkoły Lwowsko-Warszawskiej zubaża ją w istotny sposób i to dwojako. Po pierwsze, dlatego, że szereg filozoficznych idei, np. reizm Kotarbińskiego czy epistemologiczne koncepcje Ajdukiewicza są traktowane jako logiczne, podczas gdy ich podstawowa wartość polega na wkładzie do ontologii i teorii poznania, niezależnie od tego, że baza logiczna odgrywała w nich bardzo istotną rolę. Po wtóre, logiczna optyka w spojrzeniu na Szkołę Lwowsko-Warszawską wymusza odcięcie od jej dorobku tego wszystkiego, co z logiką jest związane bardzo luźno lub nawet wcale, np. prac z zakresu psychologii filozoficznej (w tym wypadku, deskryptywnej), pedagogiki, etyki, estetyki czy historii filozofii. W ten sposób wiele cennych idei powstałych poza dwoma pierwszymi kręgami Szkoły Lwowsko-Warszawskiej jest uważanych za niezbyt ważne, gdyż nie należą do logiki. Można odpowiedzialność za nieznamość polskich dokonań filozoficznych składać na barierę językową. Bez wątpienia jest ona ważna, ale wydaje się, że są i odmienne powody, przynajmniej w przypadku naszej filozofii analitycznej. Jeszcze innym uproszczeniem jest częste traktowanie tej szkoły jako odmiany pozytywizmu, w szczególności empiryzmu logicznego. Mimo że w wielu przypadkach obie formacje, tj. lwowsko-warszawska i wiedeńska były sobie bliskie (np. reizm jest rodzajem fizykalizmu), to jednak sporo je dzieliło, a przede wszystkim stosunek do tradycji filozoficznej, totalnie nihilistyczny w przypadku Koła Wiedeńskiego, a pełen respektu u Twardowskiego i jego uczniów. Chociaż przedstawiciele Szkoły Lwowsko-Warszawskiej byli sceptyczni wobec uniwersalnych systemów metafizycznych, uważali, że wiele tradycyjnych problemów podlega skutecznej analizie logicznej.

Filozofia polska była mało znana w świecie przed latami trzydziestymi XX wieku (wcześniej też było podobnie). Ograniczając się do czasów Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, notujemy niewiele prac filozoficznych Polaków, mających jakiś oddźwięk w świecie. Dotyczy to np. rozprawy habilitacyjnej Twardowskiego o treści i przedmiocie przedstawienia (wydanej po niemiecku w Wiedniu w 1894 r.), prac logicznych Leona Chwistka (cytowanych przez Bertranda Russella) i nie-

mieckich artykułów Romana Ingardena z lat dwudziestych, drukowanych w Niemczech. Sławny manifest *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis* (*Naukowe podejście do Świata. Koło Wiedeńskie*), opublikowany w 1929 r., nie wymienia żadnego polskiego filozofa, aczkolwiek zawiera wiele informacji o ówczesnych filozofach analitycznych. Z drugiej strony, powstanie Koła Wiedeńskiego jako nowej grupy filozoficznej zostało odnotowane rok później w „Ruchu Filozoficznym”. Stało się to już po nawiązaniu bezpośrednich kontaktów Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, co nastąpiło na przełomie 1929/1930 r. Do Warszawy i Lwowa zaczęli przyjeżdżać filozofowie z Koła Wiedeńskiego, np. Karl Menger i Rudolf Carnap. Pierwszy zaprosił Tarskiego do odwiedzenia Wiednia. Wizyta ta miała miejsce w 1930 r. Dalsze kontakty były już stałe i częste. W szczególności filozofowie polscy (nie tylko ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej) byli aktywnymi uczestnikami wszystkich kongresów i konferencji w sprawie jedności nauki, organizowanych w latach 1934–1939 (Praga, Paryż, Kopenhaga, Cambridge Mass w USA), a także ogólnych światowych kongresów filozoficznych. Publikowali też swoje artykuły w „Erkenntnis”, organie Koła Wiedeńskiego. Dwa odczyty Tarskiego (jeden o podstawach semantyki, drugi o pojęciu wynikania logicznego) w Paryżu w 1935 r. były prawdziwą sensacją tego zjazdu. Można więc powiedzieć, że od lat trzydziestych filozofowie ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (dokładniej mówiąc z jej dwóch pierwszych kręgów) byli uważani za czołowych przedstawicieli ówczesnej filozofii analitycznej. Druga wojna światowa w dużej mierze zahamowała ten proces.

Szkoła Lwowsko-Warszawska zdobyła więc ważną pozycję na światowym rynku filozoficznym w latach trzydziestych. Był to ewenement w historii naszej myśli filozoficznej. Filozofia polska ma nieprzerwaną tradycję od XV w., tj. od powstania Uniwersytetu Krakowskiego. Tak się złożyło, że scholastyka krakowska rozwinęła się wtedy, gdy myśl scholastyczna w zasadzie kończyła się w Europie Zachodniej i ustępowała pola renesansowemu humanizmowi. W Krakowie reprezentowane były w XV i XVI w. wszystkie nurty myśli średniowiecznej, zarówno związana z *via antiqua*, jak i *via moderna*. Z jednej strony, filozofia polska była opóźniona wobec zachodniej, a z drugiej, była pluralistyczna, właśnie dzięki równoczesnemu funkcjonowaniu w niej rozmaitych nurtów i poglądów. Te dwie cechy systematycznie powtarzały się od Odrodzenia poprzez Oświecenie i Romantyzm aż do czasów Pozytywizmu w XIX. Jedynie XVII w. był wyjątkiem z uwagi na upadek kultury i początki kryzysu politycznego, ale nie dlatego, że myśl polska

nadrobiła opóźnienie, ale z uwagi na brak kontaktu z wielkimi systemami racjonalistycznymi i empirystycznymi. Odnotowane opóźnienie nie przesądza oceny rozmaitych idei jako ważnych. Koncepcja wojny sprawiedliwej Pawła Włodkowica, myśl polityczna Andrzeja Frycza Modrzewskiego i Braci Polskich, poglądy Józefa Hoene-Wrońskiego czy koncepcja historiozofii Augusta Cieszkowskiego wpisały się na trwałe w dorobek filozofii światowej. Możemy do tego dodać np., że gdyby *Ród ludzki* Stanisława Staszica lub *Porządek fizyczno-moralny* Hugona Kołłątaja ukazały się po francusku, nawet pod koniec XVIII w., prawdopodobnie zostałyby uznane za czołowe dzieła europejskiego Oświecenia. To jednak nie zmienia oceny, że filozofia polska była opóźniona w stosunku do światowej czołówki filozoficznej.

Twardowski postawił sobie za cel nawiązanie kontaktu ze współczesną mu myślą filozoficzną. Jak już wspominałem, zachęcał swoich uczniów, aby poznawali obce idee filozoficzne. Ten stosunek do filozofii obcej (plus wiele innych czynników, w szczególności entuzjazm dla budowy własnej tożsamości kulturowej po I wojnie światowej) sprawił, że filozofia polska po raz pierwszy w swoich dziejach znalazła się obok filozofii światowej, a nie pozostawała wobec niej spóźniona. To była olbrzymia historyczna zasługa Twardowskiego i jego uczniów, tym bardziej że stworzył coś (Szkołę Lwowsko-Warszawską) niemal z niczego, tj. pustki na lwowskiej niwie filozoficznej. Nawiasem mówiąc, nic specjalnego nie działo się w filozofii lwowskiej do 1870 r., tj. polonizacji tzw. uniwersytetu franciszkańskiego (utworzonego decyzją cesarza Franciszka I w 1818 r, i noszącego jego imię aż do końca I wojny światowej). Gdy zapytałem kiedyś kolegę (Austriaka) specjalizującego się w historii filozofii austriackiej o nazwisko jakiegoś znaczącego filozofa lwowskiego w latach 1818–1870, nie potrafił podać żadnego. Wprawdzie wcześniej zauważyłem, że start od zera w pewnym sensie ułatwił Twardowskiemu zadanie, jakie sobie postawił, ale, z drugiej strony, sposób, w jaki tego dokonał jest dobrą lekcją dla skutecznych działań organizacyjnych na polu nauki, także z dzisiejszej perspektywy. Trudno powiedzieć, czy pluralizm Szkoły Lwowsko-Warszawskiej był refleksem przeszłości czy był spowodowany innymi czynnikami. Jakby nie było, od strony przyczyn formacja ta kontynuowała ten istotny atrybut myśli polskiej. W ten sposób Szkoła Lwowsko-Warszawska stworzyła w Polsce pewien typ kultury filozoficznej, który okazał się niezwykle ważny po 1945 r. Można pokusić się o hipotezę, że ostatecznie skuteczna obrona akademickiego statusu filozofii polskiej po II wojnie światowej byłaby znacznie trudniejsza, o ile w ogóle możliwa, gdyby

nie wzorowała się na koncepcji filozofii praktykowanej przez Twardowskiego. Dla sprawiedliwości trzeba dodać, że obecność Ingardena, Henryka Elzenberga i filozofów katolickich miała też poważne znaczenie dla utrzymania pluralistycznej tradycji filozofii polskiej, mimo nader niesprzyjającego kontekstu politycznego i ideologicznego.

Wracam do kwestii wprowadzenia Szkoły Lwowsko-Warszawskiej do międzynarodowego dyskursu filozoficznego. Jestem oczywiście bardzo zaszczycony otrzymanym wyróżnieniem i jego uzasadnieniem. Niemniej jednak jestem przekonany, że Szkoła Lwowsko-Warszawska nie jest znana w świecie tak jak na to zasługuje. Dotyczy to zresztą nie tylko jej, ale także innych polskich dokonań filozoficznych, np. filozofii prawa Leona Petrażyckiego czy wkładu Romana Ingardena do fenomenologii, ale tutaj ograniczam się tylko do tradycji Twardowskiego. Wyżej wymieniłem tylko trzy przykłady dokonań powstałych w Szkole Lwowsko-Warszawskiej i mających bezsporne znaczenie międzynarodowe. Wszystkie należą do logiki. Do tego można dodać kilka innych, aczkolwiek znanych tylko specjalistom w danej dziedzinie, a nie jakiemś szerszemu gronu filozoficznemu. Odpowiedź na pytanie, dlaczego tak jest, wymaga dokładniejszej analizy, na którą nie ma tutaj miejsca. Zwrócę uwagę tylko na jedną sprawę. Może wydawać się, że globalizacja zamazuje granice kulturowe. Jest jednak wręcz przeciwnie. Poszczególne nacje, zwłaszcza te żyjące w supermocarstwach politycznych czy cywilizacyjnych, bardzo dbają o priorytet swych interesów intelektualnych. Nie jest to zresztą nic nowego, gdyż np. spory o to, kto wynalazł rachunek nieskończonościowy (Newton czy Leibniz) lub taką albo inną planetę, zawsze miały podtekst polityczny. We Francji pewne prawo nazywa się prawem Mariotte'a, a w Anglii – prawem Boyle'a. Pomieszanie tych etykiet bywa powodem do obrazy Anglika lub Francuza. My godzimy zwaśnione strony używając nazwy „prawo Boyle'a-Mariotte'a”, ale to ma znaczenie tylko dla nas, a nie dla rzeczonych leksykalnych protagonistów. W dobie nowoczesnych środków komunikacji i kultury masowej, problemy związane z globalizacją manifestują się ostrzej niż dawniej. Sport jest moją ulubioną ilustracją tendencji globalistycznych i im przeciwnych. Bywa, że w czołowych klubach piłkarskich występują wyłącznie cudzoziemcy, ale to w najmniejszym stopniu nie wpływa na uczucia lokalnych kibiców, którzy przedkładają swoje lokalne ojczyzny nad wartości ogólnonarodowe. Innym przykładem jest powszechne używanie flag narodowych przez zwycięzców olimpijskich czy innych ważnych zawodów. W przypadku olimpiad jest to nawet wyraźnie sprzeczne z ideami Pierre de Coubertina, twórcy

nowożytnych igrzysk, który kwestionował sukcesy olimpijskie jako powód demonstrowania dumy narodowej.

Przykład sportu dostarcza pewnej ważnej intuicji. Otóż sukces regionalny jest o tyle cenny, o ile ma znaczenie ogólniejsze, np. mistrzostwo kraju zdobyte przez drużynę z danego miasta lub zwycięstwo reprezentanta danej nacji w zawodach o wymiarze międzynarodowym. Inaczej mówiąc, sukces lokalny jest o tyle ważny, o ile ma wymiar globalny, przy czym ten drugi jest z reguły ograniczony określonymi współrzędnymi (np. miejscowość wobec prowincji, prowincja wobec państwa czy państwo wobec świata). Choć kultura nie jest sportem (zwycięstwo sportowe jest zawsze jednoznaczne, sukces kulturowy nie podlega prostej parametryzacji), związek pomiędzy regionalizmem i globalizacją jest widoczny także w poczynaniach na rzecz takiej lub innej autoryzacji wytworów kultury, dokonywanej przez rozmaitych ekspertów, np. historyków nauki czy filozofii (te dziedziny wchodzą w grę w kontekście moich uwag). Choć nie są oni odpowiednikami kibiców sportowych i na ogół starają się zachować obiektywizm, ich autoryzacyjne werdykty są wypadkową rozmaitych czynników, w tym także narodowej dumy, poczucia wyjątkowej wagi danej tradycji, do której należą, a także stopnia (nie)wiedzy o dokonaniach z innych stron świata. Podane wcześniej przykłady z raczej odległej przeszłości wskazują, że kontrowersje wokół autoryzacji trwają jeszcze długo po ich powstaniu, nawet w sytuacji, gdy badania historyczne wykażą, że nie ma o co się spierać, bo odkrycia dokonały się niezależnie i w przybliżeniu w tym samym czasie. Każdy przypadek sporu zasługuje na odrębną analizę. Oto przykład z mojego własnego doświadczenia. Mamy rok 2011 i Międzynarodowy Kongres Logiki Metodologii i Filozofii Nauki w Nancy, mieście Stanisława Leszczyńskiego, bardzo w nim uhonorowanego. Zaproponowałem organizatorom wykład o Leszczyńskim jako o filozofie. Przyszło jakieś 100 osób. Dla ubarwienia narracji zacząłem od uwagi, że Maria Leszczyńska, córka Stanisława, żona Ludwika XV (zwana matką Francji) rozpoczęła serię trzech wielkich polskich Marii w historii Francji. Po niej była Maria Walewska, a jeszcze później M-me Marie Curie. Po wykładzie podeszła do mnie profesor College de France, wybitna specjalistka historii nauk przyrodniczych, i rzekła „Nie wiedziałam, że Marie Curie była Polką”. Nie posądzam tej pani o złą wolę, jestem raczej skłonny przyjąć, że nie wiedziała o narodowości współodkrywczyń radu. Przypuszczam, że już drugi raz nie powtórzy uwagi skierowanej do mnie. Pytanie, dlaczego nie wiedziała, że Maria Curie była z pochodzenia Polką? Odpowiedź jest chyba taka:



Francuzi nie mają żadnego powodu, aby to podkreślać z uwagi na swój interes narodowy w zakresie historii nauki, natomiast Polacy nie dołożyli zbyt dużych starań, aby uświadomić światu faktyczną narodowość M-me Curie. Od lat wiadomo, że nie dbamy zanadto o swoją tradycję kulturową.

Przechodzę do przykładów z zakresu filozofii. Niedawno czytałem książkę *A Brief History of Analytic Philosophy. From Russell to Rawls*, Wiley-Blackwell, London 2012, napisaną przez Stephena S. Schwartza, profesora filozofii w jednym z uniwersytetów amerykańskich. Nie ma tam ani słowa o polskiej szkole analitycznej. Wspomniany jest tylko Tarski i to jako logik, być może dlatego, że drugą połowę życia spędził w Stanach Zjednoczonych. Napisałem do autora zapytaniem, dlaczego pominął Polskę (oraz Skandynawię, wielce zasłużony region dla filozofii analitycznej). Otrzymałem rozbijającą odpowiedź, że wprawdzie wie, iż w Polsce byli logicy, ale pyta, czy w kraju tym byli filozofowie. To już nie tylko zwyczajna niewiedza historyczna, może typowa dla Amerykanów, ale także brak kompetencji, jak sądzę wpływający z często spotykanego anglosaskiego poczucia wyższości na temat własnej myśli filozoficznej. Ignorancję Schwartza można by spokojnie pominąć, ponieważ jego książka zapewne nie odegra zbyt dużej roli w percepcji filozofii światowej. Wszelako inaczej ma się sprawa z książką *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*, pod redakcją Micheala Beaneya (Oxford University Press, Oxford 2013). To ponad 1000 stronicowe dzieło ogranicza historię filozofii analitycznej (w sensie osobnych rozdziałów) tylko do myśli anglosaskiej plus Bolzano, Frege i Koło Wiedeńskie. Polacy czy Skandynawowie są oczywiście wspomniani (niekiedy nader szeroko, jak np. Tarski czy Aaxel Hägerström, ale brak jest informacji, że w Polsce czy Szwecji istniały wpływowe szkoły analityczne. W wydawnictwie Reclam ukazał się *Philosophenlexikon*, zredagowany przez Stefana Jordana i Burkharda Mojsischa. Mam przed sobą II wydanie z 2013 r. Trzej Polacy, mianowicie Mikołaj Kopernik, Alfred Tarski i Jan Woleński mają tam osobne hasła. Niby to zaszczyt dla mnie i tak to bywa przedstawiane, ale sam jestem raczej zakłopotany tym honorem. Uważam bowiem, że redaktorzy zastosowali jakieś bardzo dziwaczne kryteria, skoro ja mam odrębne hasło, a nie uhonorowano tak Ajdukiewicza, Ingardena, Kołakowskiego, Kotarbińskiego czy Twardowskiego, aby wymienić tylko kilka nazwisk. I ostatni przykład. Jest rok 2010 i przygotowania do wspomnianego już kongresu w Nancy. Jako delegat Polski do Międzynarodowej Unii Historii i Filozofii Nauki/Dział Logiki, metodologii

i Filozofii Nauki otrzymywałem wszystkie informacje programowe i organizacyjne. Czytając je, skonstatowałem, że wśród referentów plenarnych i zaproszonych sekcyjnych nie ma ani jednego nazwiska z obszaru na wschód od Łaby aż do Japonii. Podobnie rzecz miała się ze składem ogólnego komitetu programowego i komitetów sekcyjnych. Roilo się natomiast od Brytyjczyków i Amerykanów. Napisałem do przewodniczącego (Anglika) Działu Logiki, Metodologii i Filozofii Nauki z zapytaniem, skąd ta dysproporcja w przypadku kongresu światowego. Odpisał, najwyraźniej sądząc, że upominam się o udział Polaków, że dawniej byliście zapraszani ze względów politycznych, ale teraz ten powód nie jest aktualny.

Wcześniej podałem dane świadczące o wzroście zainteresowań Szkołą Lwowsko-Warszawską. Przykłady podane w poprzednim akapicie świadczą o pewnym regresie w tym względzie. Chciałoby się, aby były to przypadkowe epizody, ale nie jest wcale pewne, czy mają taki właśnie charakter. Niewykluczone, że należy je interpretować jako przejawy antyglobalizacyjnego regionalizmu w filozofii. Twardowski obawiał się, że sami możemy zatracić własną myśl, podporządkowując się dominującym filozofiom światowym. Być może supermocarstwa cywilizacyjne przyjęły taktykę ignorowania dotychczasowych obrzeży kulturowych w obawie przed zrównaniem znaczenia poszczególnych części świata jako wyniku globalizacji. Praktyczna konsekwencja tego przypuszczenia jest taka. Trzeba mieć świadomość, że nikt za nas nie zapewni polskiej filozofii czy (ogólniej) nauce należnego jej uznania (jestem przekonany, że na to zasługuje), o ile sami o to nie zadbamy. Być może nie uda się, ale naszym obowiązkiem jest próbować, bo nikt za nas tego nie zrobi. Ku pokrzepieniu serc, że możemy jednak liczyć na pomoc gdzie indziej, wspomnę o trzech drobiazgach. Göran Sundholm powiedział na spotkaniu z okazji mojego przejścia na emeryturę: „Niejednym razem byłem poirytowany wypowiedziami Woleńskiego, gdy przy różnych okazjach argumentował, że to lub tamto było zrobione lepiej i wcześniej przez filozofów polskich, ale po pewnym czasie zrozumiałem, że miał rację w większości przypadków” ((niedawno dowiedziałem się, że nieraz to powtarza). Gdy przygotowywałem (wspólnie z Vito Sinisim) zbiór prac o Ajdukiewiczu (*The Heritage of Kazimierz Ajdukiewicz*, Rodopi, Amsterdam 1994) zaprosiłem do udziału Willarda v. O. Quine’a, a więc absolutną wielkość filozoficzną. Odpisał, że niestety nie czuje się na siłach napisać artykułu z uwagi na wiek i bardzo tego żałuje, gdyż „Ajdukiewicz was one of the best”. A Barry Smith argumentując, dlaczego nie należy używać terminu „Polish phi-



losophy”, dość przewrotnie wyjaśnił, że kwalifikacje narodowościowe nieraz wskazują na jakieś cechy mistyczne, a filozofia uprawiana przez Polaków (miał na myśli Szkołę Lwowsko-Warszawską i Ingardena) jest po prostu dobra i nie potrzebuje jakiejś dodatkowej kwalifikacji, przynajmniej innej niż wskazującej na miejsce powstania danej idei. Jak dowiedziałem się od Rafała Banki 20. polskich filozofów i Szkoła Lwowsko-Warszawska mają swoje hasła w *Zhexue Dacidian* (Wielki Słownik Filozoficzny), pod red. Feng Qi, Shanghai Cishu Chubanshe, Shanghai 2002. A jest to o tyle budujące, że Chińczycy interesują się przede wszystkim filozofią własną, a w dalszej kolejności, niemiecką i anglosaską. Nie mamy co aspirować do wiodącej roli w filozofii światowej. Struve na pewno mylił się w swych oczekiwaniach wobec wyjątkowych filozoficznych potencjalności Polaków, natomiast projekt Twardowskiego od początku był zasadny. Po stu latach od jego sformułowania można odwoływać się nie tylko do filozofii zagranicznej, ale także do własnych tradycji, niekoniecznie związanych z logiką i jej filozoficznymi aplikacjami. Wszelako taki jest świat współczesny, że pretendowanie do nadania bardziej uniwersalnego waloru dokonaniom lokalnym wymaga ich wytrwałej popularyzacji w świecie, nawet jeśli to nie zawsze harmonizuje z tendencjami głoszonymi przez przedstawicieli kulturowych supermocarstw.

POLISH PHILOSOPHY FROM  
AN INTERNATIONAL PERSPECTIVE

Summary

This paper offers a personal report on the author's investigations concerning the Lvov-Warsaw School. The author outlines the origin of his interests in Twardowski's school and his reasons for deciding to write a comprehensive monograph about this group of philosophers. The last part of the paper mentions other people working on the same topic and focuses on problems related to the popularization of Polish philosophy.

*Jan Woleński*



**MICHAŁ PODNIEŚIŃSKI**

**(Kraków)**

## KUBŁOWA TEORIA UMYŚLU

– geneza, opis i krytyka nowożytnego postrzegania umysłu

Celem tego artykułu jest gruntowne omówienie jednego z najgłębiej zakorzenionych zarówno w filozofii, jak i całej kulturze zachodniej, stereotypu rozumienia, opisywania i definiowania umysłu jako ludzkiej władzy poznawczej. Stereotypem tym jest – jak nazwał ją Karl Popper – kubłowa teoria umysłu<sup>1</sup>, koncepcja próbująca umysł ludzki i ludzkie poznanie oraz rozumienie tłumaczyć w kategoriach przestrzennych. Taki sposób rozumienia jest nie tylko dominujący, lecz nawet przez współczesną logikę i informatykę wzmocniony i wyniesiony do rangi obowiązującego paradygmatu.

Jeśli jednak problem został już dostrzeżony i skrytykowany, jak miało to miejsce w przypadku Poppera, to po cóż do problemu wracać? Odpowiedzi są przynajmniej dwie. Po pierwsze, Popper jedynie zarysował ten problem w serii artykułów podporządkowanych innym celom, zupełnie pomijając problem genezy, szczegółowych implikacji tej teorii, a przede wszystkim kluczowych, kryjących się za nią inspiracji nominalistycznych. Po drugie, rozpatrzenie koncepcji umysłu kubłowego w szerszym kontekście filozoficznym i historycznym rzuca także wiele światła na wciąż obecny i powielany na polskich uniwersytetach schemat narodzin nowożytnej filozofii jako konfliktu rzekomo empirystycznej filozofii anglosaskiej i racjonalistycznej filozofii kontynentalnej. W ten sposób przeciwstawia się pisarstwo Johna Locke’a twórczości Rene Descartesa. Opozycję tę staramy się podać w wątpliwość.

---

<sup>1</sup> K. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. A. Chmielewski, PWN BKF, Warszawa, 1992, s. 86–87.

Po trzecie wreszcie, w toku wywodów postaramy się usystematyzować zestaw twierdzeń o umyśle, które w znacznym stopniu zawładnęły naszą wyobraźnią.

Stawiamy sobie za cel dokładne omówienie genezy kubłowej teorii umysłu. Nie chcemy jednak na tym poprzestać, zależy nam bowiem na naszkicowaniu przynajmniej przyczyn, jakie stały za takim ujęciem, a przyczyny te ukazane we właściwym świetle dają wiele do myślenia, nie tylko w kwestii genezy nowożytnej filozofii, ale także na temat głębokich struktur intelektualnych, jakie kryją się za dominacją nominalizmu.

## I. IDEE WRODZONE – GENEZA PROBLEMU

W części tej przedstawiony zostanie schemat poznawczy Locke'a. Zastanowimy się wspólnie, co Locke pragnął przekazać przez swoją krytykę, przeciw komu formułował argumenty, a za kim wydawał się opowiadać, oraz spróbujemy ocenić trafność głoszonych twierdzeń.

Na samym wstępie podkreślmy bardzo istotny fakt – z traktatu dotyczącego teorii poznania znika zupełnie zagadnienie prawdy. Niemal natychmiast kwestia prawdy zostaje zredukowana do „procesu poznania”, poznanie zaś do rozumienia. Rozumienie zaś z kolei do znajdowania się w umyśle<sup>2</sup>. Cała tajemnica poznania zostaje zastąpiona opisem „przedstawiania” się wrażeń ze świata zewnętrznego do świata wewnętrznego (umysłu).

Gdy postrzegamy jakiś obiekt, zmysły „przenoszą to, co wytwarza w umyśle te percepcje”<sup>3</sup> do umysłu. Poznanie zmysłowe (widzenie, słyszenie, powonienie i dotykание) jest w pełni deterministyczne, oparte na modelu kauzalnym typu  $C1$  i  $C2 \rightarrow I1$  i  $I2 \rightarrow W1$  i  $W2$ . Pozostawiając już zupełnie na marginesie długość tego łańcucha i dokładne etapy procesu, to znaczy, w jakiej relacji jest wrażenie (W) do cechy przedmiotu (C), należy podkreślić nieeksplanacyjny charakter tego typu opisu. Locke wskazuje oczywiście drugie źródło poznania, jakim jest refleksja<sup>4</sup>. W niczym ona jednak nie różni się od pierwszego podstawowego

<sup>2</sup> „Tak więc twierdzić, że rozum wykrywa prawdy w nim wryte, to tyle co utrzymywać, że używanie rozumu odkrywa przed człowiekiem to, co już znał dawniej”. (J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, PWN BKF, Warszawa 1956, ks. I Roz. II, par. 19. Dalej jako C z podaniem odpowiedniego numeru książki, rozdziału i paragrafu). „Być w umyśle i postrzegać jest tą samą rzeczą”. C II, 9, 1.

<sup>3</sup> C II, 1, 3.

<sup>4</sup> C II, 1, 4.

schematu, bowiem jest ona jedynie postrzeganiem postrzegania<sup>5</sup>. I tak jak dzięki pierwszemu schematowi postrzegamy rzeczy (tzn. posiadamy idee żółtości, kołowości i ruchomości, ponieważ przeniknęły one do przestrzeni naszego myślenia i w ten sposób poznajemy np. rower), tak w drugim schemacie postrzegamy nasze postrzeganie i dzięki temu uzyskujemy idee myślenia, postrzegania, wątplenia i wierzenia.

Bardzo ważną cechą twierdzeń Locke'a, obok ich alogicznego (nieeksplanacyjnego) charakteru, jest także ich nieempiryczny charakter, mianowicie – wiele specyficznych bardzo złożonych niejednokrotnie aktywności ludzkich zostaje zredukowanych do „rozumienia”/”postrzegania”<sup>6</sup>. Okazuje się zatem, że by dziecko odczuło głód musi ono mieć w umyśle ideę głodu, a człowiek odczuwający ból musi ów ból cały czas sobie uświadamiać<sup>7</sup>.

Następną cechą tej teorii jest jej agregatywny charakter: zmysłowość w sposób całkowicie bierny dostarcza do umysłu proste obrazy<sup>8</sup>, które następnie „refleksja” (postrzeganie postrzegania) łączy w idee złożone takie, jak: piękno, wdzięczność, człowiek, wojsko, świat. Kryterium złożoności jest jednak zupełnie niejasne: raz jest nim struktura, raz treść, raz brak struktury innym razem zaś abstrakcyjny charakter<sup>9</sup>. Nie można oprzeć się wrażeniu, że, chcąc właściwie tłumaczyć intencje autora, należałoby po prostu używać zwrotu idee zaawansowane, choć i to nic nie tłumaczy, bo dlaczegożby idea wojska miała być jakoś bardziej zaawansowana? Oczywiście w domyśle, aktywność umysłu ma przełamywać determinizm poznawczy, lecz właściwie nigdzie nie znajdujemy takich stwierdzeń, a opis aktywności umysłu: (1) łączenie, (2) zestawianie i (3) oddzielanie mechanicznie wytworzonych idei nie pozwala właściwie wnosić o mocnej teoretycznej podbudowie nie tylko aktywnego umysłu, lecz samej wolności i decyzyjności człowieka. Trudno bowiem sobie wyobrazić, że zestawiając ze sobą wrażenia zmysłowe człowiek konstruuje ideę czasu, czy wieczności<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> „Postrzeganie idei jest – jak ja to widzę – dla duszy tym, czym jest ruch dla ciała, nie jest jego istotą, lecz jedną z jego aktywności” *¶* II, 1, 10 lub: „Gdy umysł zwraca swój wzrok ku sobie i rozważa właśnie swe czynności” *¶* II, 18, 1.

<sup>6</sup> *¶* II, 9, 1 nie pozostawia w tej kwestii żadnych wątpliwości.

<sup>7</sup> *¶* II, 11.

<sup>8</sup> *¶* II, 12, 1.

<sup>9</sup> „Idea liczby dwa jest nie mniej różna od idei jedności, jak niebieskość od ciepła albo jak każda z nich od idei dowolnej liczby, a przecież dwa składa się z powtórzonej prostej idei jedności”. *¶* II, 12, 24.

<sup>10</sup> Zob. *¶* II, 12.

Deterministyczną interpretację potęgują jeszcze wywody z zakresu etyki<sup>11</sup>.

Kolejną cechą jest zupełne oderwanie języka i tradycyjnych problemów semantycznych i semiotycznych od kwestii poznania, wynika to już z samej struktury traktatu, ale także jest wielokrotnie podkreślane poprzez twierdzenie o wtórnym i instrumentalnym charakterze słów, „które są tylko znakami idei<sup>12</sup>. Język zatem nie jest w ogóle potrzebny w poznaniu jako takim, lecz służy jedynie przekazywaniu wiedzy.

Ostatnią, wynikającą bezpośrednio z poprzedzających, cechą jest nierozróżnialność pomiędzy wrażeniami a pojęciami. Zdaniem autora, nie ma nic dziwnego w posiadaniu idei konkretnego Piotra i wrażeniu jedności bądź wieczności. Co ciekawe, „idee konkretne” są właśnie bardziej złożone niż idee ogólne, co potęguje tylko niejasności związane z właściwym procesem poznania<sup>13</sup>.

Dla Locke’a kwestia idei wrodzonych jest niemal tak prosta, jak spostrzeżenie obecności kubka z napisem „1292. Nowy Sącz” przede mną, w momencie pisania tych słów. Należy po prostu w specyficznym miejscu sprawdzić, czy dany przedmiot się tam znajduje.

Wbrew popularnym w Polsce opiniom przeprowadzony przez Locke’a atak na idee wrodzone nie był skierowany przeciw Kartezjuszowi. Pogląd taki zakorzenił się szczególnie na polskich uczelniach<sup>14</sup>. Znacznie jednak lepiej udokumentowana i uargumentowana jest teza, iż atak wymierzony był raczej w środowisko platoników z Cambridge<sup>15</sup>, gło-

<sup>11</sup> C II, 21.

<sup>12</sup> C III, 2, 1; C III, 1, 4.

<sup>13</sup> C III, 3, 9; C III, 3, 24.

<sup>14</sup> Być może jego źródłem były przez długi czas opracowania myśli Locke’a w języku polskim; np. B. Gawęcki, *Wprowadzenie do Rozważań [w:] J. Locke, Rozważania...*, ks. I Roz. I, par. 1; Z. Ogonowski, *Locke, Książka i Wiedza*, Warszawa 1972, s. 226–233. Zob. także: R. Aaron, *John Locke*, Oxford University Press, Oxford 1937.

<sup>15</sup> Przede wszystkim: J. W. Yolton, *Locke and the Way of the Ideas*, Thoemmes Press, Bristol 1993, s. 39. Pogląd ten bierze się od badacza jeszcze XIX-wiecznego, który argumentuje, że w *Medytacjach* Kartezjusza doktryna idei wewnętrznych jest w znacznie bardziej subtelnej formie, niż u popularnych wówczas licznych platoników z Cambridge (Zob. A. C. Fraser, *Locke*, William Blackwood and sons, Edinburgh–London 1890, s. LXXI–LXXIII). Podaje go w wątpliwość wspomniany już Richard I. Aaron dystansujący się nieco od tak jednoznacznych stwierdzeń, przypisując miano oponenta zarówno kartezjańczykom, jak i platonikom (dz. cyt., s. 88–93). Pogląd Fräsera zaostrza natomiast Gibson – generalnie koncentrując się na podobieństwach między Kartezjuszem a Locke’iem; jako oponentów widzi raczej platoników (J. Gibson, *Locke’s Theory of knowledge and its Historical Relations*, Cambridge Univer-

szących mniej lub bardziej natywistyczne poglądy.<sup>16</sup> Jest to może o tyle istotne, że ta popularna interpretacja sprzyja dość egzotycznej i właściwie nie mającej oparcia w faktach tezie, iż w XVII wieku konkurują ze sobą dwa podejścia: „wyspiarski empiryzm” i „kontynentalny racjonalizm”, a widać to doskonale na przykładzie sporu o idee wrodzone. Nie tylko dokładna i wnikliwa lektura przedmiotu przekonuje nas o tym, że pogląd ten jest daleki od prawdy, lecz przede wszystkim ukazuje coś znacznie ciekawszego w argumentacji Locke’a, co warto wydobyć, by ujrzyć narodziny nowego sposobu rozumienia umysłu, a przez to przecieź samych siebie. Są nim – na poziomie historycznym – inspiracje

---

sity Press, Cambridge 1917, s. 237–247). Podobnie Norman Smith w obszernej książce *Studies in Cartesian Philosophy* (Macmillan and co., London 1902) zdecydowanie zaprzecza jakoby Kartezjusz mógł być głównym oponentem w tej kwestii, skoro trudno niemal wskazać temat, który nie byłby od niego zaczerpnięty (Tamże, s. 181–233). Podobnie wypowiadają się także inni: S. P. Lamprecht, *Locke’s Attack Upon Innate Ideas*, „The Philosophical Review”, vol. 36, no. 2, 1927, s. 146–148 dostępny także w obszernej czterotomowej monografii pod redakcją R. Ashcrafta (*John Locke. Critical Assessments*, Routledge, London, t. IV, s. 37–57; R. L. Armstrong, *Cambridge Platonists and Locke on Innate Ideas*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 30, no. 2, 1969, s. 187–193; F. Thilly, *Locke’s Relation to Descartes*, „The Philosophical Review”, vol. 9, no. 6, 1900, s. 603; J. W. Yolton, *Locke and the Seventeenth-Century Logic of Ideas*, „Journal of History of Ideas”, vol. 16, no. 4, 1955, s. 431–448; J. W. Yolton, *Locke on the Law of Nature*, „The Philosophical Review”, vol. 67, no. 4, 1958, s. 479–481. Pogląd ten podtrzymuje w swoich książkach także Yolton (Tegoż, *John Locke and the Way of Ideas...*, s. 26–71). W nieco nowszych publikacjach obserwujemy tendencję do problematyzowania i „rozcieńczania” tych twierdzeń. Takie stanowisko możemy spotkać u następujących badaczy: D. Greenlee, *Locke and the Controversy over innate ideas*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 33, no. 2, 1972, s. 254; J. Burns, *Mr Locke’s Darling Notions*, „The Philosophical Quarterly”, vol. 22, no. 88, 1972, s. 193–195, ten ostatni dodaje do tych dwóch potencjalnych źródeł kontrowersji, także wciąż aktywną tradycję scholastyczną. Ten sposób widzenia potwierdza S. C. Rickless, *Locke’s Polemic Against Nativism* [w:] L. Newman (red.), *Cambridge Companion to Locke’s „Essay Concerning Human Understanding”*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 33–67.

<sup>16</sup> Mowa tu o takich autorach, jak: bp Gloucester E. Fowler (*The Principles and Practices Of Certain Moderate Divines*, Lodwick Lloyd, London 1670, s. 212–213), W. Bates (*Consideration of the Existence of God*, Brabazon Aylemer, London 1676, s. 85), W. Charleston (*The Immortality of The Human Soul by the Light of Nature*, Wm. Wilson, London 1657, s. 127–129), H. More (*The Immortality of the Soul, So farre forth as it is demonstrable from the Knowledge of the Nature and the Light of Reason*, J. Fischer, London 1659, ks. III, s. 13), N. Culverwel (*An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature, with Severall other Treatises*, Th. William, Oxford 1669, s. 45), W. Charleston (*The Darkness of the Atheism Dispelled by the Light of Nature. A Phisico-Theological Treatise*, J. F. for Wm. Lee, London 1652, s. 35).

kartezyjańskie. Na poziomie logicznym zestaw przekonań co do umysłu i duszy w pełni zaakceptowany przez epokę XVII-wieczną. Zestaw niezwykle sugestywnych przekonań, który raz zaimplementowany do nauki o duszy nie zniknął z niej po dziś dzień. Nie tylko naprowadza nas na nie literatura przedmiotu, lecz wspomniany już specyficzny modus myślenia. Celem zatem tej części jest, obok ukazania intelektualnej genezy, nowej koncepcji umysłu, także podanie w wątpliwość empirystycznego charakteru filozofii Johna Locke'a<sup>17</sup>.

Słynny atak Locke'a na idee wrodzone został, według wszelkiego prawdopodobieństwa, skierowany w większej mierze przeciwko Platonikom z Cambridge, ewentualnie pośrednio także przeciwko tradycji scholastycznej, w spopularyzowanej formie gdzieś tam jeszcze goszczącej na uniwersytetach. Potwierdza to fakt, iż kluczowe polemiki publikowane w późniejszym czasie przeciw Locke'owi<sup>18</sup> pochodziły ze środowisk mniej lub bardziej zachowujących jeszcze stare tomistyczne nauczanie. Warto dodać do tego także pewne sugestie obecne w samym tekście *Rozważań*<sup>19</sup>. Wbrew jednak temu, co pisze Alexander Campbell Fraser<sup>20</sup>, twierdzenia tego nie można wyprowadzać z faktu rzekomo naiwnej formy natywizmu prezentowanego przez platoników z Cambridge. Pogląd ten zdecydowanie podważa John Yolton w swojej monografii poświęconej Locke'owi, przytaczając na to szereg argumentów. Jednym z kluczowych jest spora liczba dzieł, które w jasny

<sup>17</sup> J. W. Yolton, *Locke Dictionary*, Blackwell 1993, s. 64. Sam Locke nigdy nie użył terminu empiryzm. Zob także, N. Smith, *Studies in Cartesian Philosophy...*, s. 181–212.

<sup>18</sup> Przede wszystkim mowa tu o takich postaciach, jak bp Worcester Edward Stillingfleet i o jego odpowiedzi na *Rozważania* (Zob. tenże, *A Vindication of the Doctrine of Trinity [w:] Origines Britannicae; or, the Antiquities of the British Churches with a Preface Concerning some Pretended Antiquities Relating to Britain*, London 1710, Roz. X, s. 502–514; 524–556; 563–610), J. Sergeant (*Solid Philosophy Asserted, Against the Fancies of the Ideists: Or the Method of Science Farther Illustrated. With Reflexions on Mr. Locke's Essay Concerning Human Understanding*, Printed for Roger Clevil, London 1697, s. XXXVI–XXXIX, 360–380, 460; tenże, *The Method of Science*, Printed by W. Redmayne, London 1696, s. 3, 254, 429), a także innych, jak Kenel i Edward Digby (Zob. np. K. Digby, *Two Treatise, in the one of which, The Nature of Dobbies; in the Other; The Nature of Mans Soules; is looked into; in way of discovery, of the Immortality of Resonable Soules*, Gelles Blaizot, Paris 1644), czy Richard Burt-hogge (Zob. *Organum Vetus & Novum. Or, A Discourse of Reason and Truth. Wherein the Natural Logic common to Mankind is briefly and plainly described*, Sam. Croch, London 1678).

<sup>19</sup> *¶* I, 1, 2.

<sup>20</sup> Tamże, s. LXXI–LXXIII.



sposób sprzeciwiały się prostemu natywizmowi i podtrzymywały jedynie wersję dyspozycyjną<sup>21</sup>. Ponieważ ma to dość istotne znaczenie dla naszej argumentacji, sięgnijmy po wspomniane dzieła. W XVII wieku każdy argumentujący w sporze filozof miał do czynienia z dwiema teoriami idei wrodzonych:

1) naiwną – odwołującą się do „obecności” pojęć w umyśle człowieka od urodzenia, a więc teorii idei wrodzonych<sup>22</sup>,

2) teorię dyspozycyjną – redukującą kwestię wrodzoności do pewnych sposobów rozumienia i pojmowania rzeczywistości.

Owszem, wśród autorów XVII-wiecznych możemy znaleźć tę pierwszą, opartą na zasadzie prostej obecności, jak choćby w pisarstwie Matthew Hale’a<sup>23</sup>, czy Edwarda Fowlera<sup>24</sup>, rzeczywiście odwołujących się do „pojęć wyrytych”, bądź to w duszy, bądź w sercu, w sposób

<sup>21</sup> Yolton trafnie chyba podsumowuje omawiany spór, pisząc: „Trudno jest wątpić, że to przeciwko tej tradycji angielskiego moralizmu myśli religijnej oponował Locke. Prawdopodobnie był on świadomy, że wielu wśród kartezjańczyków także podtrzymywało podobny pogląd jak wielu jemu współczesnych Anglików w tym względzie; lecz Locke był przede wszystkim zainteresowany przedstawieniem rozwiązań problemów wyrastających z jego własnej wspólnoty” (J. W. Yolton, *John Locke and the Way of Ideas...*, s. 30).

<sup>22</sup> Nawet naiwny natywizm nie może być tak łatwo zbywany, jako że to stanowisko, przynajmniej w jednej kwestii podnosi poważny argument. Po pierwsze, nawet przytaczając poglądy naiwnych natywiistów takich jak Robert South (*Twelve Sermons upon Several Occasions. Six of them never before Printed*, J. H. for Thomas Bennet, London 1692, s. 53–91) Yolton podkreśla wciąż żywy realistyczny sposób argumentacji, który akceptując nawet arystotelesowskie stanowisko *Rasa tabula* odwoływał się do stałych zasad rozumowania, które warunkują pozyskiwanie nowych pojęć. Trzeba także odnieść się do kwestii hierarchii pojęć, której nie porusza Yolton. Ponieważ w tej kwestii nie przeprowadziliśmy aż tak szeroko zakrojonych badań pozostaje nam wierzyć Yoltonowi, że Stillingfleet, rzeczywiście utrzymywał naiwną formę natywizmu. Nie ma jednak żadnych wątpliwości, że w polemice z Locke’iem, nie odwołuje się do nich jako do argumentów, a jedynie bardzo przekonująco argumentuje z konsekwencji logicznych twierzeń Locke’a. Poza tym jest jeszcze jedna istotna kwestia, która jakoś ucieka komentatorom, a którą dość jasno i wielokrotnie podnosi anglikański duchowny. Kwestia natywistyczna przynajmniej w jednym przypadku musi bowiem zostać postawiona dysjunktywnie – chodzi tu o ideę Boga, która jeśli ma mieć sens, musi być w pełni wrodzona jako taka. Stillingfleet wspomina także o sumieniu. Jest to o tyle istotne, że nawet w tak zaawansowanych badaniach jak Yoltona (dodajmy, że oprócz historycznych napisał on także przynajmniej jedną poważną monografię o aspiracjach filozoficznych), zupełnie zostaje pominięta kwestia istoty pojęć, o których mowa, nie należy ich bowiem unifikować.

<sup>23</sup> Tegoż, *The Primitive Origination of Mankind*, 1677, s. 2 i 60.

<sup>24</sup> Tamże, s. 212–213.

tak „oczywisty, jak oko widzi kolor”<sup>25</sup>, czy pre-pojęć i antycypacji<sup>26</sup>. Jednakże stanowią one mniejszość w stosunku do tych autorów, którzy w dość otwarty sposób odwoływali się do teorii wiedzy wewnętrznej opartej na teorii dyspozycji. Wątpliwości w tym względzie nie pozostawia John Yolton, przytaczając sporą liczbę świadectw potwierdzających dominującą w tamtym czasie pozycję teorii dyspozycyjnej<sup>27</sup>. Ponieważ jednak fakt ten jest istotny dla całej naszej argumentacji, pozwólmY sobie na kilka cytatów z epoki. Walter Charleston pisze na przykład:

Przekonanie o nieśmiertelności nie powinno być podawane w wątpliwość jako powszechne; niezgoda kilku osób nie czyni powszechnej zgody nie naturalną, tak, jak urodzenie się osoby z jedną stopą [...] nie stoi w sprzeczności z naszym twierdzeniem, że naturalnym dla człowieka jest posiadać dwie stopy<sup>28</sup>.

Nie można mieć w tym względzie także żadnych wątpliwości, gdy czyta się *An Antidote Against Atheisme* Henryego More’a:

I gdy mówię o aktualnej wiedzy, nie mam na myśli tego, że znajduje się tam określona liczba idei świecących i blyszczących przed władzą duszy niczym wiele pochodni i gwiazd świecących przed naszymi zewnętrznymi zmysłami na firmamencie [...], lecz rozumiem przez to pewną aktywną przenikliwość (inteligencję) duszy<sup>29</sup>.

Nie inaczej jest w *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature* z roku 1669, w którym Nathanael Culverwel pisze:

Są tam w duszy zasiane przez Boga nasiona światła, które wypełniają ją życiową obfitością (*pregnancy*) i wielością owoców, w ten sposób, że wydają one na świat wiele wspaniałego potomstwa idei wtórnych, które zaludniają i wypełniają duszę szczęściem<sup>30</sup>.

Dlaczego zatem Locke na samym początku swojego fundamentalnego dzieła sięga po najbardziej prymitywną z teorii, mimo że jest świadom jej dynamicznego charakteru?<sup>31</sup> Dlaczego Locke zamiast

<sup>25</sup> M. Hale, dz. cyt., s. 2.

<sup>26</sup> E. Fowler, dz. cyt., s. 60.

<sup>27</sup> J. W. Yolton, *John Locke and the Way of Ideas...*, s. 30.

<sup>28</sup> W. Charleston, dz. cyt., s. 127–128. Cyt za: J. W. Yolton, *John Locke and the Way of Ideas...*, s. 38.

<sup>29</sup> H. More, dz. cyt., s. 13. Cyt za: C. A. Patrides, *Cambridge Platonists*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, s. 223.

<sup>30</sup> N. Culverwel, dz. cyt., s. 45.

<sup>31</sup> Wykazują to szczegółowe badania niepublikowanych notatek odręcznych Locke’a, w których do większości z nich pojawiają się odniesienia, nie mówiąc już o tym, że wiadomo, iż część z nich była w posiadaniu autora.

sięgnąć po bliższe mu i bardziej zaawansowane teorie dyspozycji popularne wśród szkoły z Cambridge<sup>32</sup>, czy nawet wciąż przecież obecne ujęcia arystotelesowskie oparte na kluczowej dla klasycznej metafizyki nauce o dyspozycjach<sup>33</sup>, odwołującej się do zasady aktu i potencji, sięga po dość prostackie ujęcia Kalwina?<sup>34</sup> Wbrew pozorom odpowiedź na to pytanie jest ważna, jeśli bowiem zadowolimy się jedynie sugestią, iż spowodowały to polemiczne motywy, cały problem znika. Jeśli jednak zgodzilibyśmy się, że argumentacja Locke’a w swojej oryginalnej formie jest wynikiem głębokiego przekonania autora, naprowadza nas

<sup>32</sup> Zob. także J. W. Yolton, *Locke on the Law of Nature...*, s. 481.

<sup>33</sup> J. W. Yolton, *Locke and the Seventeenth-Century Logic of Ideas...*, s. 431–432.

<sup>34</sup> Zauroczenie Locke’a Kalwinem nie jest żadną tajemnicą, w Bodlean Library są listy do Lady Masham, w których Locke o tym pisze (MSS. Lady Masham to Limbroch, Remonstrants Library. Zob. także, H. R. Fox Burne, *The Life of John Locke*, Harper & Brothers Publisher, New York 1876, t. II, s. 282). Ta fascynacja miała zaowocować w jego późniejszym życiu wpływową książką *Resonableness of the Christianity*, ale już wcześniej kalwińskie zasady są widoczne w jego piśarstwie. Wiadomo także, że w drugim liście do Stillingfleet’a Locke używał przeciwko anglikanizmowi dokładnie tych samych argumentów, jakich używał Kalwin 100 lat wcześniej przeciwko Kościołowi Katolickiemu. Odwołuje się właśnie do wewnętrznej pewności wiary (*W IV*, s. 146), neguje dogmat o Trójcy świętej. Jest to tyle warte podkreślenia, że wprowadza nas w problem geometrycznej mowy. Locke bowiem kompletnie nie rozumie zarzutów Stillingfleet’a, który w przeciwieństwie do Locke’a wyciąga z jego własnych poglądów na substancję logiczne konsekwencje, pisząc, że w ten sposób nie można w ogóle zrozumieć dogmatu o Trójcy świętej (tamże, s. 152), jako, że po zredukowaniu substancji do „niejasnej hipotezy umysłu”, nie możemy wnosić o powszechnej naturze Boga w trzech osobach, przynajmniej z dwóch powodów: (1) „Jasność i wyrażność” uczynione kryterium istnienia, nie przysługuje tej idei, a więc właściwie jej istnienie jest wątpliwe, (2) substancja (utożsamiana w tym kontekście z esencją realną) jest tym samym, co materialna struktura przedmiotu, a więc tym bardziej uniemożliwia ona orzekanie substancjalności o Bogu (tamże, s. 154). I tu ujawnia się cały pozór myśli Locke’a, autor sięga bowiem po wypróbowaną okhamistyczną broń retoryczną: za słowem osoba stoi jedynie „tajemnicza idea, której treścią jest dwusylabowość” (?) Autor pisze wprost: „Osoba jest dwu sylabowa, to samo w sobie nie znaczy nic, co jest oznaczone poprzez prawdziwą tego ideę (nie posiada w ogóle idei bardziej niż idee artykułowanej dźwięku, który umożliwia wypowiedzenie tych dwóch sylab) nie rozumiem. Jeśli poprzez prawdziwą ideę rozumiemy prawdziwe znaczenie, należałoby to przedstawić tak: tu jest prawdziwe znaczenie słowa osoba [...]” (tamże, s. 176). Doskonale widzimy jak wewnątrz dyskursu można manipulować znaczeniem – zastępowaniem. Locke przekonuje nas, że dyskusja w ogóle nie toczy się o referenta słowa osoba, lecz jedynie o idee. Zob także: H. R. Fox Burne, dz. cyt., s. 58–60.

to na kluczowe dla naszej pracy pytanie: skąd tak głębokie przekonanie poparte tak wątlą argumentacją<sup>35</sup>.

## PRZESTRZEŃ UMYŚLU

Locke ulega sugestywnemu urokowi przestrzennego języka, w którym intelektualna praca ogranicza się do geometrycznych przyporządkowań pomiędzy przedmiotami, ewentualnie stwierdzenia obecności jednych w drugich. Schemat obecności w pełni wystarcza, by wytlumaczyć niemal wszystkie twierdzenia:

Jeśli bowiem te wyrazy: „znajdować się w umyśle” znaczą cokolwiek, to znaczą tyleż co: „być rozumianym”. Tak, że być w umyśle i „nie być rozumianym” albo „znajdować się w duszy” i „nigdy nie być postrzeżonym”, to tyle, co: „jakaś rzecz jest i zarazem nie jest w umyśle”<sup>36</sup>. Jeżeli zatem te dwa zdania: „cokolwiek jest, jest” i „nie podobna, by ta sama rzecz była i niebyła” są wyrte w umyśle przez naturę, to dzieci nie mogą ich nie znać; zarówno dzieci, jak i wszystkie inne istoty obdarzone duszami muszą z konieczności mieć je w swych umysłach, wiedzieć, że są prawdziwe i je uznawać<sup>37</sup>.

Przestrzeń myśli jest oczywista:

Panowanie człowieka w małym świecie własnego umysłu jest mniej więcej takie samo, jak w wielkim świecie rzeczy widzialnych, gdzie jego potęga, jakkolwiek wspierana sztuką, zdobytą sprawnością, ogranicza się do łączenia i rozdzielania materiałów, jakie wpadną mu w ręce; ale nie może uczynić nic, by stworzyć najmniejszą bodaj cząstkę materii, albo unicestwić chociaż jeden z istniejących już atomów<sup>38</sup>.

Locke zatem nawet nie ukrywa tego, że jego opowieść o ludzkim poznaniu jest od początku regulowana przez podstawowe schematy, nie tylko zatem wskazany i analizowany przez nas schemat obecności, przez który należy rozumieć formułę, która w pozalogiczny (w znacznym stopniu pozadyskursywny) sposób przeformułowuje każde pytanie w problem znajdowania się; np. pytanie, czy „John

<sup>35</sup> Nie należy mylić naszej interpretacji z pozornie podobną interpretacją Ernsta Cassirera, który twierdził, że Locke nie miał nikogo konkretnego na myśli, a jedynie potrzebne mu to było w toku jego wywodów, by bronić innych swoich poglądów (E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuern Zeit*, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin 1907, t. II, ks. V, s. 163–168).

<sup>36</sup> Poczucie absurdu potęguje jeszcze świadomość, że Locke przeczy uniwersalności i wrodzoności zasad logiki na ich podstawach.

<sup>37</sup> C I, 1, 5.

<sup>38</sup> C II, 2, 2.

Locke był filozofem?”, należałoby rozumieć: czy „John Locke miał w swoim umyśle idee filozofii, tudzież inne idee powszechnie używane w filozofii?”. Drugi ważny schemat to agregacja. Istnieją zatem jakieś podstawowe dawki wiedzy i do ludzkiego umysłu należy przede wszystkim ich kumulowanie, a także agregowanie w dowolny sposób. Wielu autorów zwracało już na to uwagę<sup>39</sup>, wydaje się jednak, że do tej pory konstytutywny charakter przestrzennych schematów dla nowożytnej filozofii nie był w pełni doceniany. Dopiero artykuł S. H. Clarka w dużym stopniu zbiera te różne intuicje i rysuje niezwykle sugestywny obraz „poznania jako placu budowy”:

Analogia pomiędzy układem idei a układem ciał fizycznych powoduje wiele niepokoju wśród apologetów filozofii Locke’a: Michael Ayers, na przykład, zbywa to stwierdzeniem, „że nie ma to żadnych filozoficznych konsekwencji”. Ta analityczna redukcja do „materiału”, jest jednakże koniecznym przygotowaniem do „pracy rozumienia” (*Workmanship of the Understanding*), która ma zbudować świat, lub, jak efektywnie, lecz trafnie określił to Blake, prowadzi „do zbudowania wszechświata z kulek wielkości dziesięciopięnsówki”.

Psychologiczny słownik Locke jest niemal wyłącznie złożony z terminów odnoszących się do „sztuki i umiejętności”: „gromadzić (*assemble*)”, „zbierać (*bring together*)”, „łączyć (*combine*)”, „zestawiać (*compare*)”. „powiększać (*enlarge*)”, „opracowywać (*frame*)”, modelować (*fashion*)”, „zajmować miejsce (*rank*)”, powtarzać (*repeat*)”, „oddzielać (*seperate*)”, ustawiać (*set by*)” i jednoczyć (*unite*)”. Ich homogeniczność konsoliduje się wokół wąskiego, lecz niezwykle żywego ideału, tego co, w gruncie rzeczy, może osiągnąć myśl. [...].

Nacisk jest zawsze położony na budującego, nie zaś na budowlę [...] Myśl jest wewnętrzną bitwą poddaną kontroli, a zaangażowanie jest ciągłym procesem rekonstrukcji<sup>40</sup>.

Jak do tego odniósłby się Locke? W liście do Molenyoux napisał:

<sup>39</sup> W. Walker, *Locke, Criticism, and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. XIII. Sama metaforyczność, a w szczególności retoryka oparta na metaforach przestrzennych, będzie powracała w naszej pracy wielokrotnie. W tym miejscu wskażmy zatem jedynie autorów, którzy podejmowali ten problem. Zob. także: R. Colie, *The essayist in his Essay* [w:] J. W. Yolton, *John Locke. Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, s. 234–261.

<sup>40</sup> S. H. Clarke, „*The Whole Internal Word of his Own*”: *Locke and Metaphor Reconsidered*, „Journal of the History of the Ideas”, vol. 59, no. 2, 1998, s. 255. Autor przytacza wypowiedź M. R. Ayers, *Locke: Epistemology and Ontology*, Routledge, London 1991, t. I, s. 18; zob. także: R. M. P. Malpas, *An Electronic Text of the Essay*, „Locke Newsletter”, no. 21, 1990, s. 57–110, gdzie autor przeprowadza matematyczną analizę frazeologii stosowanej przez Locke; słowa działanie (*action*, *actions*) padają dokładnie 348 razy, słowo robić i zrobić (*do*, *does*, *done*) – 887 razy, opracowywać – 25, robić (*make*, *made*, *makes*, *making*) razem – 1503.

Jestem zawsze po stronie budowniczych, którzy dodają coś do naszej wiedzy, lub choćby jakieś nowe pomysły, pod naszą rozważę<sup>41</sup>.

Locke, w gruncie rzeczy, nie zajmuje się fenomenem poznania, a jedynie dubluje przestrzenną rzeczywistość, pisząc o „pracy umysłu”<sup>42</sup>, „przemysle i robocie myśli”<sup>43</sup>, „materiale całego naszego poznania”<sup>44</sup>, czy „wytwarzaniu przez duszę”<sup>45</sup>, wszystko to prowadzi do dość oczywistego wniosku, że tłumacząc fenomen poznania Locke nigdzie nie wykracza poza prymarny schemat pracy i obróbki, oparty na wcześniej już zauważonym schemacie agregatywnym<sup>46</sup>.

To wszystko prowadzi do wyodrębnienia małego światka, który niczym szczególnym się nie różni poza lokalizacją, a także nadaną mu – zresztą nie przez Locke’a – nazwą umysł<sup>47</sup>. Jest to po prostu wyodrębniona przestrzeń, gdzie światło wewnętrzne oświetla idee, analogicznie do słońca oświetlającego kudłatą czuprynę angielskiego gentlemana. Clarke, analizując *Rozważania*, podkreśla religijny charakter tego sposobu ujmowania<sup>48</sup>. Nie ma w tym nic dziwnego, dopóki metafora ta nie zostaje wtłoczona przez Kalwina w przestrzenną zasadę podziału świata, a następnie wzmocniona i spopularyzowana w *Medytacjach*<sup>49</sup>, prowadząc do absurdów<sup>50</sup>. Absurdów tym większych, że wygłaszanych przez „empirystę”. Mało kto bowiem zauważa, że w tym fragmencie zastosowanie geometrycznych schematów jest wręcz zabójcze, bowiem, o ile łatwo pozwala odeprzeć uroszczenia natywi-

<sup>41</sup> List do Molyneux (2202), E. S. De Beer (red.), *The Correspondence of John Locke*, Oxford University Press, Oxford 1987, t. VI, s. 6.

<sup>42</sup> C III, 3, 12.

<sup>43</sup> C IV, 3, 6.

<sup>44</sup> C II, 2, 1.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> C II, 12, 1.

<sup>47</sup> J. W. Yolton, *Locke Dictionary...*, s. 136.

<sup>48</sup> Prz, 20, 27.

<sup>49</sup> Locke przejął bezpośrednio od Kartezjusza, jego obraz świata, w którym indywidualne umysły istnieją po jednej stronie, a rozciągliwy materialny świat po drugiej, dlatego zaadoptował także teorię reprezentacjonizmu” (N. Smith, *Studies in the Cartesian Philosophy*, Macmillan and co., London, 1902, s. 181).

<sup>50</sup> „Jedyną z możliwości, by usunąć tę wielką przyczynę ignorancji i błędów na zewnątrz świata, jest, by każdy bez wyjątku poznał samego siebie” C III, 208–209. „Świeca, która świeci w nas, świeci dość jasno dla wszelkich naszych potrzeb. Odkrycia, jakich możemy dokonać przy tym świetle, powinny nas zadowolić; uczynimy też właściwy użytek ze swych władz poznawczych” C I, 1, 5.

stów – co w oczywisty sposób koresponduje z empiryzmem – o tyle te same schematy, w tym samym fragmencie pchają autora *Dwóch traktatów o rządzie* w kierunku mało empirycznego solipsyzmu, na którego tle należy rozpatrywać teorię idei.

W tym miejscu udaje nam się rozjaśnić nieco wcześniej już sygnalizowany zarzut o jednostronność tradycji interpretacji Locke’a, która dotychczas właściwie oscylowała wokół tezy anty-natywistycznej, czyniąc całą jego filozofię przypisami do niej. Podczas gdy – wiele na to wskazuje – jest dokładnie na odwrót, co sugeruje nieśmiało Cassirer<sup>51</sup>. Teza ta jest raczej dorzucona *ad hoc* do schematycznej solipsystycznej wizji sceptycznego introwertyzmu, w której człowiek uwiedziony żądzą geometrycznej symetrii, podporządkowuje jej własne otoczenie. Żadnej z tych tez jednak nie bronimy, raczej interesuje nas warunek i przyczyna tych retorycznych igraszek. Igraszek, których nie można po prostu sprowadzić do retorycznych manipulacji, bowiem stoi za nimi niezwykle charakterystyczny *modus* myślenia, który nie jest tworem jednego człowieka.

Konfuzja czytelnika jest tym większa, że przywołane metafory światła (*lumen naturale*)<sup>52</sup>, istotnie przecież związane z doktryną idei wrodzonych, padają w tym samym paragrafie, co pierwsze argumenty przeciw ideom wrodzonym, wzmacniając jedynie twierdzenie, że gdyby Locke od początku rozważał właściwą koncepcję, cała jego epopeja straciłaby na wyrazistości i zostałyby zbyta jednym zdaniem<sup>53</sup>. Dalszy introwertyzm Locke’a wynikający z ekscentrycznej teorii idei tylko spotęguje tę niejasność, fundamentalną konfuzję będącą wielokrotnie już przedmiotem analiz przedstawicieli świata nauki. Naszym zdaniem, dopiero interpretacja Locke’a jako racjonalistycznego solipsysty

<sup>51</sup> Cassirer dokładnie wyczuwa intencje Locke’a i odmawia I księdze *Rozważań* w ogóle walorów pracy teoretycznej, jako że nie walczyła ona z żadną teorią. Autor wprost pisze, że Locke postępując w ten sposób firmował własną przyszłą reformę wychowania (E. Cassirer, *Das Erkenntnis-problem...*, s. 167).

<sup>52</sup> W XVII wieku ta metafora jest niezwykle popularna. Zob. np. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. K. Ajdukiewicz, PWN BKF, Warszawa 1958; P. Nicole, A. Arnauld, *Logika, czyli sztuka myślenia*, przeł. S. Romanowa, PWN BKF, Warszawa 1958.

<sup>53</sup> G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąbska, Antyk, Kęty 2010, s. 20. Gdzie autor pisze: „Co prawda, nie należy sobie wyobrażać, jakoby można czytać w duszy jak w otwartej księdze te wieczne prawa rozumu, niby jakiś edykt pretora na jego album, bez trudu i bez poszukiwania; ale to wystarcza, że możemy je wyrywać w sobie wysiłkiem uwagi, przy sposobnościach dostarczanych przez zmysły”.



w sposób przejrzysty i przystępny tłumaczy wszystkie znajdujące się w niej napięcia.

Drobiazgowa analiza tego dyskursu ujawnia, że Locke, chcąc uwiarogodnić swoje twierdzenia, użył obrazów zaczerpniętych z trójwymiarowej przestrzeni, popadając tym samym w sprzeczność. Zmuszony on został do posługiwania się dwoma nieprzystającymi schematami. Zastosowanie schematu obecności, musiało prowadzić do konfuzji, z jednej strony bowiem umożliwiał on oczywistą negację natywnizmu na gruncie prostego spostrzeżenia, z drugiej jednak domagał się traktowania umysłu jako wycinka trójwymiarowej przestrzeni. Z jednej z tych interpretacji wynikł ekstrawertyczny schemat poznania, z drugiej introwertyczny, jeden podyktował atak na idee wrodzone, drugi wskrzesił oryginalną solipsystyczną teorię idei. Nie jest zatem żadnym przypadkiem zawarcie w obrębie jednej teorii wiedzy dwóch zupełnie sprzecznych twierdzeń, lecz wynikiem zastosowania przestrzennego *modusu*. Modusu, który jak sam Locke szczerze przyznał zaczerpnął z przestrzeni, chcąc postrzegać idee w taki sposób, jak człowiek postrzega przedmioty. Ten oczywisty błąd przykryty w znacznej mierze tomistyczną siatką pojęciową i naturalistycznymi wątkami stworzył wrażenie teorii i w sposób bardzo głęboki przeniknął do nauki i kultury, czyniąc w nich – zdaniem naszym – olbrzymie spustoszenie.

Oczywiście na tym podstawowym poziomie analizy, sprzeczność jest łatwa do przewyciężenia. Problem polega jednak na tym, że Locke oba te schematy twórczo rozwija, potęgując w ten sposób wraz z nawarstwianiem się twierdzeń kolosalne sprzeczności.

## II. KUBŁOWA TEORIA UMYSŁU – OPIS

Trzy podstawowe schematy przestrzenne są pozateoretycznymi supozycjami funkcjonującymi jako schematy bazowe, na których opiera się Locke przystępując do opisu procesu poznania. Proces ten zostaje jednak wyodrębniony – nie ze względu na swój specyficzny charakter (co było tak charakterystyczne dla tradycji realistycznej), lecz jedynie ze względu na miejsce, jakie zajmuje obiekt, zwany umysłem, w przestrzeni, nazywany zresztą przez autora „spizarnią idei”<sup>54</sup> (Yolton

<sup>54</sup> Ta metafora była dość szeroko komentowana także w wieku XVII (J. Norris, *Cursory Reflections upon a Book called, An Essay Concerning Human Understanding* [w:] *Christian Blessedness: or, practical Discourse upon the Beatitudes of our Land and Savoir Jesus Christ with Three Rother Volumes of Practical Discourses*, E. Parker, Bibel and Crown, London 1724, s. 25–30.



ujmuje to nieco prościej, pisząc, iż wiele z metafizycznych poglądów autora *Rozważań*, nie mogłoby zostać wywiedzionych na drodze jego teorii wiedzy<sup>55</sup>). Nie da się go bowiem inaczej wyodrębnić ze świata ruchu i wpływu, który to obraz przyrody autor przejmując nieświadomie od Boyle'a<sup>56</sup>. W ten sposób Locke po raz pierwszy w historii na taką skalę formułuje „kubłową teorię umysłu”. Właściwie cały ten artykuł jest w zamierzeniu analizą konsekwencji tej jakże prostej i błędnej teorii. Z bardziej znanych autorów podobną analizę przeprowadził Karl Popper<sup>57</sup>.

Generalnie, jeszcze przed podaniem wyczerpującego katalogu zasad tej teorii, można nadmienić, niejako streszczając podstawowy jej sens, iż ująć ją można jako radykalne przededefiniowanie wcześniejszych poglądów na duszę jako dynamiczny i aktywny podmiot poznania i działania w kierunku przestrzennym i geometrycznym. Było to o tyle sprytnie retorycznie posunięcie, iż tworzyło niewiarygodnie sugestywny dyskurs, który, z istoty materialistyczny, mógł, nie pozbawiając się naukowego powabu, zawłaszczyć sobie wszystkie kluczowe pojęcia metafizyki i etyki tomistycznej w tak paradoksalny sposób, że do dziś jeszcze gdzieśgdzie można znaleźć głosy podkreślające intelektualne pokrewieństwo św. Tomasza i Locke'a<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> J. W. Yolton, *Locke and the Compass of the Human Understanding. A Selective Commentary on the „Essay”*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, s. 13.

<sup>56</sup> „Zgodnie z hipotezą Boylea, orędownika korpuskularyzmu w chemii, cząstki fizycznego świata są w ciągłym ruchu; dla Locke'a fizyka, proces ten był na gruncie ludzkiej fizjologii podrzymywany. Akceptując te założenia i opierając się w dużym stopniu na retoryce Montaigne'a, Locke opisał ludzką świadomość, czyli długotrwałe operacje ludzkiego umysłu w terminach naturalnego przepływu”. R. Colie, *The Social Language of John Locke: A Study in the History of the Ideas*, „The Journal of British Studies”, vol. 4, no. 2, 1965, s. 43.

<sup>57</sup> „Zdroworoządkowa teoria umysłu jest prosta. Jeżeli ty, albo ja zechcemy się dowiedzieć o czymś, o czym jeszcze światu nie wiadomo, musimy otworzyć oczy i rozejrzeć się. Musimy nadstawić uszu i przysłuchać się hałasom, tym zwłaszcza wydawanym przez innych ludzi. Zmysły są więc źródłem naszej wiedzy – są to więc źródła albo wejścia do naszego umysłu [...]. W świecie filozoficznym teoria ta jest szerzej znana pod bardziej dostojną nazwą teorii umysłu jako czystej tablicy, *tabula rasa*; umysł jest według niej gładką tablicą, na której zmysły wydrapują swoje informacje” (K. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. A. Chmielewski, PWN BKF, Warszawa, 1992, s. 86–87). Systematyzacja i twierdzeń tej teorii dokonana przez Poppera stanowiła rzeczywiście pewną inspirację dla naszego katalogu, co nie ulega wątpliwości. Nie należy jednak przeceniać tego wpływu, z tej racji, iż pomimo pozornych podobieństw, w artykule tym wychodzimy z zupełnie innych założeń.

<sup>58</sup> Zob. np. J. Waldron, *God, Locke and Equality: Christian Foundations In Locke's Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 61–62;

## KUBŁOWA TEORIA UMYŚLU

(1) Posługuje się ona prymitywnym schematem agregatywnym, polegającym na tym, że wiedza jest traktowana jako kompilacja prostych elementów.

(2) Prosty element wiedzy jest idea<sup>59</sup>. Schemat reifikacji.

(3) Odwołuje się do schematu obecności, czyli zdanie: „wiem” jest w niej niejako automatycznie przeformułowywane na postać: „wiedza jest we mnie (w moim umyśle)”.

(4) Istnieją pewne podstawowe dawki informacji, które z samej swej istoty muszą być prawdziwe, ponieważ nie są rozkładalne. Wprost wynika to ze schematu agregatu<sup>60</sup>.

4.1. Błądność wynika zatem jedynie z procesu agregacji albo pracy (*workmanship of understanding*).

4.2. Owe podstawowe części informacji uzyskiwane są na drodze biernej recepcji. Po prostu „wpadają” do umysłu.

4.3. Schemat pracy (obróbki) tłumaczy bardziej złożone informacje, lecz proporcjonalnie do złożenia rośnie niepewność co do posiadanej wiedzy.

(5) Istnieje prosta relacja pomiędzy dwiema przestrzeniami, umysłu i świata, jest nim schemat pozyskiwania, postrzegania (*to perceive*). Działa on na dwóch poziomach:

5.1. Pozyskiwanie do wewnątrz – postrzeżenie.

5.2. Pozyskiwanie wewnątrz – refleksja.

---

K. Parker, *The Biblical Politics of John Locke*, 2004, Wilfrid Laurier University Press, Canada, s. 39, 41, 45. R. H. Cox, *Locke on War and Peace*, Oxford University Press, Oxford 1960, s. 53–63.

<sup>59</sup> Wieloznaczność tego terminu jest oczywista i w znacznej mierze zamierzona przez autora (C I, 1, 8.), a problem bardzo szeroko omawiany w literaturze. My także kwestie tę omawiamy obszerniej w innym miejscu. Kilka ważniejszych fragmentów, w których możemy przeczytać na ten temat to: R. Gregory, *A Study of Locke's Theory of Knowledge*, Wilmington, Ohio 1919, s. 11; W. C. Swabey, *Locke's Theory of Ideas*, „The Philosophical Review”, vol. 42, no. 6, 1933, s. 581; J. Mackie, *Problems form Locke*, Clarendon Press, Oxford, 1984, s. 50; J. Buchner, *Act and Object in Locke*, „The Philosophical Review”, vol. 46, no. 5, 1937, s. 528–535; B. Bolton, *The Taxonomy of Ideas in Locke's Essay* [w:] L. Newman (red.), *The Cambridge Companion to Locke's Essay...*, s. 69.

<sup>60</sup> Na ile schemat pracy jest tożsamy ze schematem agregacji pozostaje kwestią otwartą.

Nie są to jednak dwa różne schematy, bowiem różnicuje je jedynie przestrzeń zastosowania<sup>61</sup>.

Trudno zatem znaleźć lepszy przykład na zredukowanie kluczowego filozoficznego pytania do kwestii obecności, prawdziwości do nierozkładalności, a myślenia do konstrukcji.

Nakreśliwszy całą teorię umysłu, pozostaje nam jedynie zbadać, jak tego typu schemat ma się do deklaracji Locke'a, szczególnie w dwóch kwestiach:

- 1) władz duszy; czy aby na pewno wszystkie władze dają się sprowadzić do tego schematu?<sup>62</sup>
- 2) postrzegania i refleksji; czy nie ma rzeczywiście, między nimi, żadnej istotnej różnicy?<sup>63</sup>

#### SCHEMAT OBECNOŚCI

Jeśli jednak wcześniej utrzymywaliśmy, że próba interpretacyjna myślicieli za pomocą naczelnej zasady presupozycji przestrzennych jest owocna, to musimy zadać sobie pytanie, co dokładnie ona tłumaczy. Naszym zdaniem, tłumaczy ona więcej niż może nam się wydawać, a widać to doskonale na tle właśnie rozpoczętej dyskusji na temat idei wrodzonych (*innate ideas*). Jest raczej oczywistością, że Locke wybiera do ataku znacznie łatwiejszą jej wersję, przez nikogo poważnego nie podtrzymywaną ze względu na jej geometryczną sugestywność. Przestrzenny schematyzm doskonale tłumaczy już sam ten wybór, ale determinuje on także sposób argumentacji.

---

<sup>61</sup> Popper punkt czwarty zastępuje już twierdzeniem o kojarzeniu i temu poświęca następane punkty: „(5) Idee lub elementy kojarzą się wówczas, gdy współwystępują; najważniejsze jest to, że owe skojarzenia ulegają wzmocnieniu przez powtarzanie. (6) W ten sposób kształtują się oczekiwania (jeżeli idea *a* jest silnie skojarzona z idea *b*, to wystąpienie *a* wzbudza silnie oczekiwanie *b*). (7) W podobny sposób pojawiają się przekonania. Przekonanie prawdziwe jest wiarą w skojarzenie niezawodne. Przekonanie błędne jest wiarą w skojarzenie pomiędzy ideami, które, choć być może współwystępowały w przeszłości, nie zawsze współwystępują razem”. Zob. tamże, s. 90). Taką rozwiniętą jednak formę uzyskuje ta teorią dopiero w pisarstwie Hume'a. Łatwo jednak zauważyć, że pomimo wprowadzenia nowych pojęć, w żaden istotny sposób nie wzbogaca to teorii, jako że dalej intelektualna aktywność jest sprowadzona do obecności – lokalizacji.

<sup>62</sup> C II, 6.

<sup>63</sup> C II, 9, I.

Rafaella de Rosa<sup>64</sup>, jak i wielu innych badaczy<sup>65</sup> próbuje stanowisko Locke'a tłumaczyć także jego poglądami psychologicznymi. Jak wiemy, autor staje na stanowisku uczynienia warunkiem ludzkiej tożsamości świadomości, co znów w znacznej mierze zbliża go do dalekiego od empiryzmu stanowiska introwertycznego czy idealistycznego. Dlatego też wielu komentatorów właśnie zasadzie świadomości jako konstytutywnej dla wiedzy przypisuje stanowisko Locke'a. Tzw. reguła świadomości (*rule of awareness*) ma być usprawiedliwieniem reducyjnego stanowiska. Brzmi ona dokładnie: żadna idea nie może być w umyśle, jeżeli umysł nie jest jej świadomy<sup>66</sup>. Następnie komentarka tak odzwierciedla rozumowanie: Locke testuje dwie hipotezy: (1) w umyśle są pojęcia wrodzone, a więc wszyscy je mają, lub (2)

<sup>64</sup> R. de Rosa, *Locke's Essay, Book I. The Question-Begging Status of the Antinativist Arguments*, „Philosophical and Phenomenological Review”, vol. LXIX, no. 1, 2004, s. 42. Wspomina o niej także R. Gregory, dz. cyt., s. 8.

<sup>65</sup> Tezę tę powiela także D. Greenlee, *Locke and the Controversy over Innate Ideas*, „Journal of the History of the Ideas”, vol. 33, no. 2, 1972, s. 251–264. Kwestia świadomości odgrywa kluczową rolę w dyskusji na temat tożsamości osobowej człowieka, nie będziemy jej poświęcać zbyt wiele czasu. Należy wspomnieć, że dyskusje na ten temat rozpoczyna Molyneux, zwracając w liście do autora uwagę na to, że sam brak świadomości nie jest wystarczającym warunkiem tego, by odstąpić od kary, należy bowiem rozważyć samą istotę czynu, należy zająć inne stanowisko wobec pijanego, a inne wobec osoby lunatykującej, dopuszczających się niecznych czynów (*Mr. Molyneux to Mr. Locke*, list z grudnia 1693 [w:] *Some of A Family Letter between Mr. Locke and several of his Friends*, Printed for J. Churchill, London 1708, s. 66–67). Doskonały artykuł na ten temat, zwięzły zarówno pod względem filozoficznym, jak i historycznym opublikował H. E. Alliston, *Locke's theory of Personal Identity: Re-examination*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 27, no. 1, 1966, s. 41–58. Kolejnymi osobami, które zgłaszały zastrzeżenia do teorii tożsamości opartej na świadomości był jeszcze w XVII wieku Joseph Butler (*The Analogy of Religion Natura and Revealed, to the Constitution and Couse of Nature*, Manning and Lony, Boston 1793, s. 342–380), który zarzucał temu rozumowaniu kolistość. Innym polemistą był Leibniz w swoich *Nowych rozważaniach* (Zob. G. W. Leibniz, dz. cyt., s. 188–203). Następnie słynny kontrprzykład skonstruował T. Reid (*Essays on the Intellectual Powers of Man* [w:] W. Hamilton (red.), *Works of Thomas Reid*, Edinburgh 1895, t. XI, s. 351. Kolejnym, który zajmował się tym problemem był David Hume zauważając, że powiązanie świadomości z tożsamością implikuje podobne powiązanie w odniesieniu do pamięci, a to już jest niebezpieczne. Ostatnim ważnym głosem w tej debacie był artykuł Anthonego Flew, który ponownie podnosił już wcześniej zauważone problemy, jakie może powodować uzależnianie tożsamości od świadomości, a w szczególności pamięci (A. Flew, *Locke and the Problem of Personal Identity*, „Philosophy”, vol. 26, no. 96, 1951, s. 53–68. Temat ten podejmował także P. Helm, *Did Locke Capitulate to Molyneux?*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 42, no. 4, 1981, s. 669–671.

<sup>66</sup> Tamże, s. 40.

człowiek rodzi się jedynie potencjalnie zdolny do ich zdobycia. Ponieważ kontrprzykład dzieci falsyfikuje hipotezę (1) Locke pozostaje z drugą, która jest dla niego tożsama z klasycznym stanowiskiem empirycznym<sup>67</sup>.

Ten sposób uszlachetnienia Locke'a, nie ma jednak wiele wspólnego z treścią *Rozważań*, gdzie nie znajdziemy pragmatycznego falsyfikowania hipotez. W jego wywodach wyraźnie pojawia się odwołanie jedynie do argumentów przestrzennych i do antyintencjonalnej tautologii *to, co jest, jest*. Pomijając już kluczowe słowa z początku podrozdziału, przyjrzyjmy się dokładnie logice wyvodu:

Jest rzeczą pewną, że nigdy nie możemy uważać za wrodzone czegoś, do wykrycia czego jest nam potrzebny rozum; chyba, że, jak już powiedziałem, chcielibyśmy uznać za wrodzone wszelkie prawdy pewne, o jakich kiedykolwiek rozum nas pouczył<sup>68</sup>.

Komentatorzy przychyłający się do tego sposobu argumentacji nie zauważają oczywistej alternatywy rozłącznej, którą Locke stosuje w tym wywodzie. Nie ma dla niego innej możliwości, bowiem utożsamienie praw rozumowych z wrodzonymi, uważa za absurd unieważniająca całą dyskusję, tylko wzmacniając tym samym swoje stanowisko<sup>69</sup>.

Tak więc twierdzić, że rozum odkrywa prawdy w nim wryte, to tyle, co utrzymywać, że używanie rozumu odkrywa przed człowiekiem to, co znał dawniej. Ale twierdzić, że ludzie posiadali te wrodzone i wryte prawdy od początku, a jednak nigdy o nich nie wiedzieli, nim doszli do używania rozumu, to faktycznie tyleż, co twierdzić, że ludzie w tym samym czasie znają je i nieznają.<sup>70</sup>

Problem zostaje postawiony w identyczny sposób: *albo – albo*, co niestety stoi w głębokiej sprzeczności z dedukcyjnym trybem zaproponowanym przez de Rosę. Nic bardziej błędnego. Dla Locke'a tych twierdzeń nie można pogodzić, zostaje tu całkowicie zapoznany intencjonalny charakter zarówno wiedzy, jak i w ogóle umysłu, cały problem zostaje przedefiniowany zgodnie z przestrzenną logiką obecności<sup>71</sup>,

<sup>67</sup> Tamże.

<sup>68</sup> C I, 2, 9.

<sup>69</sup> Dalszy fragment, który opuszczamy, w pełni potwierdza dysjunktywny charakter twierdzeń dla Locke'a.

<sup>70</sup> C I, 2, 9.

<sup>71</sup> Co zresztą potwierdza wielokrotnie powoływanie się na klasyczne, ale źle rozumiane twierdzenie o tożsamości.

w której nie ma miejsca na potencjalność, dyspozycyjność, ani jakąkolwiek intencjonalność. „W *spizarni naszych idei*, albo coś jest, albo tego nie ma” – wprost oponuje Locke<sup>72</sup>. W pełni potwierdzają to dalsze wywody odwołujące się do sugestywnych metafor „pustego pokoju”<sup>73</sup>, czy „czystej tablicy”<sup>74</sup>. Nie robi on tego jednak, na zasadzie subtelnej analogii, lecz dokładnie przeciwnie, na zasadzie wyobrażenia. Locke w gruncie rzeczy zastępuje argumentację obrazami – bardzo sugestywnymi obrazami.

Wszystko to potwierdza prostą logikę stosowaną przez Locke’a, ta dysjunktywna postawa oznacza bowiem, że autor jest najdalej posuniętym monistą epistemologicznym w XVII wieku, dla którego poznawać to tyle i tylko tyle, co „zdobywać idee”, a wiedzieć to „mieć idee”. Nie można, zdaniem Locke’a, pozyskać czegoś, co się już posiada, tak jak nikt nie płaci dwa razy za ten sam produkt i w całym tym znaczącym fragmencie nie ma ani grama innego argumentu. Wszystko to koresponduje z tym, co zostało powiedziane, schemat pracy i schemat obecności wykluczają się, nikt bowiem nie pracuje już nad tym, co posiada. Dopiero opisując fenomen wyobraźni Locke zauważy, że można je ze sobą połączyć. Można by nawet uznać, że to jakaś dysjunktywna dla przestrzeni o nazwie umysł cecha, gdyby nie analiza schematu pracy w dziełach politycznych.

Jeśli zatem powyższe wywody są prawdziwe, nie ma żadnego sensu wprowadzać wysublimowanej zasady świadomości, skoro w całym fragmencie nie ma w ogóle kwestii intencjonalności. Można zatem mówić co najwyżej o zasadzie obecności, jako oczywistej konsekwencji zastosowania schematów przestrzennych.

Cóż jednak wnoszą te rozważania do naszej wiedzy? Stanowią istotny krok w kierunku wyrwania się – naszym zdaniem – z błędnych supozycji dotyczących myślenia, rozumienia i pojmowania, generalnie zaś ludzkiego umysłu, czy nawet – ujmując rzecz szerzej – ludzkiej duszy. Supozycji, które zostały wdrukowane w nasz sposób postrzegania samych siebie i do dziś odgrywają decydującą rolę w naszej autoidenty-

---

<sup>72</sup> Paragraf dalej ponownie zostaje powtórzony ten chwyt: „Lecz z tym wszystkim proszę wziąć pod uwagę, że oczywista jest słabość wybiegu, jakoby odkrywanie tych prawd wiązało się z rozumowaniem, skoro trzeba przyznać, że odkrywając je w ogóle nie posługujemy się rozumowaniem” (C I, 2, 10). Właściwie zastanawiające jest, że przez tak długi okres ta dysjunktywna logika, nie przyciągnęła uwagi żadnego z tak wielu komentatorów.

<sup>73</sup> C I, 2, 15.

<sup>74</sup> C II, 1, 2.

fikacji zarówno osobistej, jak i kulturowej. Należy bowiem podkreślić, że opisany powyżej schemat przestrzennego rozumienia umysłu jest fundamentalnie błędny, ponieważ prowadzi do wcześniej już opisanej kluczowej sprzeczności: umysł jest albo zasadniczo wycinkiem zmysłowej przestrzeni, co całkowicie dyskredytuje epistemologię w wersji, jakiej została zaproponowana przez Locke'a (ze względu na jej teleologiczne uroszczenia) i z dużym powodzeniem naśladowana aż do dziś lub umysł jest rzeczywiście istotną częścią rzeczywistości, na tyle, iż należy odrzucić w jego przypadku deterministyczno-kauzalny opis, a zatem także teorię Locke'a.

Podsumowując: teoria autora *Rozważań* jest nie do zaakceptowania i utrzymania przez żadną ze stron zarówno ze względu na założenia, wnioski, jak i na każdym kroku piętrzące się sprzeczności. Dlaczego zatem została ona w znacznym stopniu uznana przez obie strony? Czy – stawiając sprawę nieco jaśniej – skąd w całkowicie fałszywej teorii tak niezwykła moc sugestii? Zanim do tego wrócimy postarajmy się, może w ramach pewnego podsumowania, wskazać krótką listę najważniejszych sprzeczności:

(1) Sprzeczność ontologiczna: Zupełny brak korelacji pomiędzy poznającym umysłem a rzeczywistością powoduje, że w teorii Locke'a mamy całą serię błędów kategorialnych. Idea raz jest aspektem przedmiotu oddziałującym na nasz umysł, innym zaś razem rezultatem tego oddziaływania – utworzonym wyobrażeniem. W efekcie zgodnie z tą teorią możemy orzekać wrażenia o wrażeniach i przedmioty o przedmiotach.

(2) Sprzeczność kategorialna: Pozwala agregować wrażenia w taki sposób jakby były to przedmioty materialne (schemat reifikacji), brakuje wyjaśnienia procesu kategoryzacji wrażeń tego samego rodzaju. W jaki sposób postrzegamy przedmioty, wyodrębniamy je? Możemy łączyć w jeden przedmiot wrażenia tych samych kategorii, np. barwy i wielkości i otrzymywać przedmiot, który jest zarówno w całości żółty, czerwony, jak i szary. Inny zaś będzie miał długość metra, dwóch metrów i 30 km zarazem. Dobrym przykładem są Lokowskie rozważania na temat substancji, jak w pigułce widać w nich spiętrzenie wszystkich problemów.

(3) Sprzeczność epistemologiczna: Umysł posługuje się przynajmniej kilkoma kategoriami przedmiotów, które mają nieco inny status ontologiczny, inną genezę i wartość epistemologiczną. Do kluczowych należy zaliczyć zasady logiczne, pojęcia, wyobrażenia, wrażenia, wspomnienia czy uczucia. Zastąpienie ich jedną kategorią musi



wpychać nas w nieustanną konfuzję: jak miałyby wyglądać odczucie zasady wyłączonego środka, czy zrozumienie wrażenia lub zakomunikowanie uczucia? Unifikujący sposób podejścia do nich prowadzi do sprzeczności.

(4) Podtrzymywanie agregatywnej teorii wiedzy prowadzi do kumulatywizmu i dziedziczy po nim wszystkie błędy i sprzeczności. Wiemy bowiem, że nie ilość informacji stanowi o wiedzy w ogóle.

(5) Eliminacja pojęcia prawdy redukuje wiedzę do przekonań. Zgodnie z teorią Locke'a za wiedzę należy uznać każde twierdzenie głoszone z pewną dozą powszechności.

(6) Zabawne jest natomiast to, że eliminacji pojęcia prawdy towarzyszy deterministyczny charakter wiedzy, który niweczy w ogóle sens ludzkiego poznania. Oczywiście bowiem jest, iż jeśliby poznanie człowieka było konieczne, tzn. następowało mechanicznie, nie byłoby ono w ogóle przedmiotem dywagacji.

7) Deterministycznemu schematowi postrzegania towarzyszy natomiast w pełni arbitralny system łączenia (kompilacji) wrażeń, co całkowicie zacierá różnice istotową pomiędzy myśleniem (rozumieniem), a tworzeniem (sztuką).

Ten króciutki zestaw poważnych błędów teoretycznych otwiera jedynie listę poważnych zarzutów wobec Locke'a, na które jednak nie ma tu więcej miejsca. Dlaczego zatem do tego stopnia błędna teoria odbiła się w historii nauki i kultury tak silnym odzewem?

Odpowiedzią na to pytanie jest właśnie wynalezienie czegoś, co można by określić mianem geometrycznego języka, a więc języka, który zamiast tradycyjnej logicznej dedukcji stosuje sugestywne wyobrażenia i metafory przestrzenne, dzięki którym w sposób pozornie nie budzący wątpliwości w obrębie jednego twierdzenia potrafi zawierać sprzeczne ze sobą człony, lub w obrębie jednej teorii przedstawiać całkowicie sprzeczne twierdzenia, zaobserwowaliśmy to w przypadku kubłowej teorii umysłu. Przestrzenne wyobrażenia są kluczem do zrozumienia XVII-wiecznego dyskursu i błędów, na jakie nas skazał do dziś. Wyjaśnijmy zatem, że pierwsza część naszego tekstu służyła właśnie wyrwaniu się obecnemu w Polsce stereotypowi interpretowania Locke'a jako empirysty, a umieszczenia go w kontekście dyskursywnego konstruktora, który pisze raczej „opowieść o poznaniu” niżli prowadzi jakiegokolwiek badania czy obserwacje. Geometryczny dyskurs daje odpowiedź na pytanie, jak możliwe się stało, iż teoria, w której przeważająca większość twierdzeń to fikcja, mogła sobie

zyskać tak niezwykłą popularność<sup>75</sup>. Nie ulega bowiem żadnej wątpliwości, iż: „co do języka, ze wszystkich filozofów, Locke jest najbardziej metaforyczny, ambiwalentny, rozchwiany, różnorodny i wewnętrznie sprzeczny”<sup>76</sup>.

### III. PRZESTRZEŃ KARTEZJAŃSKA

Czym zatem z punktu widzenia filozoficznego jest kubłowa teoria umysłu? Jest ona pierwszym i koniecznym warunkiem realizacji odwiecznego ludzkiego pożądanego. Chodzi o wykreowanie prostej monolitycznej „wiedzy” opartej o kauzalizm i relacje przestrzenne, które zastępując relacje logiczne i semantyczne organizują dyskurs. Jej olbrzymią zaletą jest prostota i sugestywność. Należy także dodać, że są one względem siebie proporcjonalne, ponieważ sugestywność jest właśnie wynikiem przeniesienia w świat umysłu relacji człowiekowi dobrze znanych. Ma ona jedną i niepowtarzalną zaletę, daje pewność każdemu działaniu, ponieważ zakrywa wszelkie wątpliwości.

Kubłowa teoria umysłu – w szczególności, zaś geometryczny dyskurs – w ogólności to specyficzny melanz dwóch pytań: skąd coś pochodzi, jak się kształtuje oraz jak coś jest możliwe lub czym jest. Mówiąc prościej przestrzenne ujęcie umysłu powstaje pomiędzy tymi dwoma *modi* myślenia – zasadniczo deskryptywnym oraz pytaniem ściśle logicznym – pytaniem o warunki możliwości. Po jednym dziedziczy prostotę, po drugim splendor i naukowy powab, jest jednak niebezpiecznym pozorem<sup>77</sup>. Victor Cousin podsumowuje, iż „Locke nieustannie

<sup>75</sup> Na temat olbrzymiego wpływu Johna Locke’a na angielsko języczny system edukacji zob.: V. Trowthayer, *The Misinterpretation of Locke as a Formalist in Educational Philosophy*, University of Wisconsin Studies in the Social Science and History, Medison 1921, 7–12; F. P. Graves, *History of Education Turing the Middle Ages and Transition*, New York 1914, s. 309; P. Mourou, *A Text Book in the History of Education*, New York 1905, s. 523–524.; E. E. Brown, *The Making of Our Middle Schols*, New York 1910, rozdział VIII–XI.

<sup>76</sup> W. Hamilton, *Dicussions on Philosophy and Literature, education and University Reform*, Harper&Brothers, Publishers, New York 1861, s. 82.

<sup>77</sup> Problem ten doskonale wyluszcza francuski filozof Victor Cousin pisząc: „Przyjmując [tradycyjne – przyp. MP] stanowisko od początku, w kwestii problemu rozumienia, w taki sposób, jak zostało to rozwinięte, nie analizuje się następującego gromadzenia i czasowego rozwoju, nie bierze pod uwagę chronologicznego następstwa idei. Poprzestaje się na ich logicznej ważności, którą to dowodzi się na gruncie rozumu, nie zaś doświadczenia. Locke, natomiast, przeciwnie, zajmując się kwestią genezy idei, zupełnie zaniedbuje ich aktualny charakter, myli ich chronologiczne warunki z ich logicznymi podstawami, a władzę umysłu z doświadczeniem, które to rzeczywiście

myli kwestię pozyskiwania wiedzy z jej logicznym porządkiem, konieczny warunek idei, z samą tą ideą<sup>78</sup>. Jak widzimy, nie chodzi zatem o łączenie na zasadzie komplementarności, lecz przeciwnie na zasadzie mieszania, dowolnego stosowania, które zawsze jest podporządkowane naczelnemu imperatywowi sugestii i przekonania.

Kończąc nasze rozważania pozostaje ponownie powrócić do szerszego kontekstu zarysowanego na wstępie, a mianowicie pytania o rzekomy empiryzm Locke'a. Jaka jest zatem geneza przestrzennych schematów?

W aspekcie tutaj rozważanym nie ma żadnych wątpliwości co do jego autora, którym był Kartezjusz w swoim traktacie o człowieku<sup>79</sup>, już nie tylko w aspekcie antecedencji dychotomicznych, fizykalistycznych metafor, czy podejścia kognitywisty, lecz w sensie czysto materialnym, konstruując obraz, który miał się okazać równie wpływowy w wieku XVII, co, różnie zresztą rozumiane, *Principia* Newtona. Żaden empiryzm, materializm, ani indukcjonizm nie miały w wieku XVII takiego oddziaływania jak geometria, wzorzec wszelkiej naukowości, uniwersalna metoda, którą wystarczyło zastosować, by dawne uprzedzenia zostały rozwiązane<sup>80</sup>.

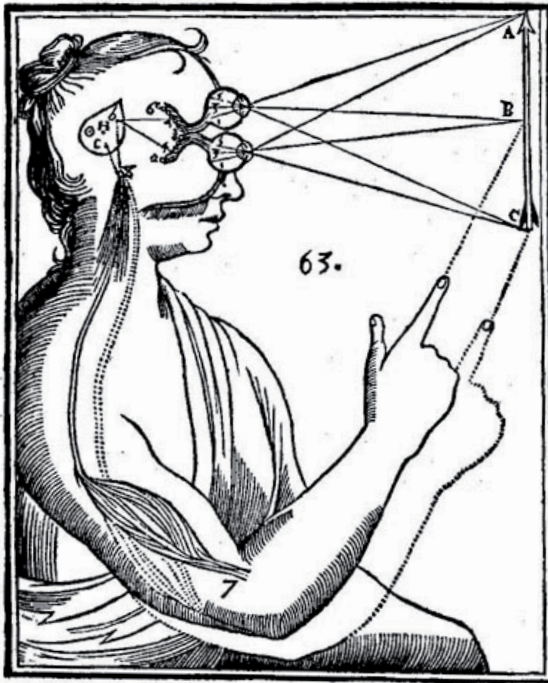
---

poprzeda i nakierowuje go, lecz go nie konstytuuje” (V. Cousin, *Element of Psychology. Included in A Critical Exertation of the Locke's Essay Concerning Human Understanding*, trans. C. S. Henry, Coke and co., Hartford 1843, s. 50).

<sup>78</sup> Tamże, s. 58.

<sup>79</sup> R. Descartes, *L'homme la formation Dufoetus, Avec les Remarques de Louis de la Forge. A quoy L'on a ajouté. Le Monde Ovtraite' de la Lv Miere du mefine Autheur*, Chez Theodore Girard, Paris 1676, s. 72 i 74.

<sup>80</sup> W tym kontekście należałoby przywołać przede wszystkim badania Aleksandra Koyré dotyczące nowożytnej nauki. Przełom nowożytny w nauce – zdaniem francuskiego filozofa – nie miał nic wspólnego z docenieniem statusu doświadczenia. Nauka nowożytna odnosi sukcesy, bo zaczyna stosować całkowicie abstrakcyjne koncepty, czego najlepszym przykładem jest nauka Newtona. Jeśli zaś chodzi o samego Newtona, Koyré wręcz naśmiewa się z powielanych nieustannie w opracowaniach jego eksperymentu zrzucania przedmiotów z wieży Pizie, który to miał być przejawem radykalnego zwrotu ku empirii i eksperymentowi, a który to rzekomo dowiódł, że szybkość spadających przedmiotów nie jest zależna od ich masy. Koyré wykazuje punkt po punkcie, że nie tylko Newton takiego eksperymentu nie mógł przeprowadzić z przyczyn historycznych, ale iż było to niemożliwe, biorąc pod uwagę narzędzia, jakimi dysponowano, Koyré ilustruje tezę przeciwną: teoria Newtona to wyraz apodyktyczności rozumu. Mówiąc konkretnie, wyniki Newtona odnoszą się do eksperymentów przeprowadzanych w próżni, a takich nie mógł przeprowadzać z przyczyn oczywistych. Koyré chce nam powiedzieć mniej więcej tak: to nie metoda się zmieniała, tylko ludzki stosunek do



Problem, rzecz jasna, nie polega na samym schemacie, lecz na jego filozoficznej „operacjonalizacji” dokonanej w *Medytacjach*. Jak bowiem można inaczej oddzielić idee wątpliwe, od niewątpliwych, jeśli nie stosując naczelny geometryczny schemat – wewnętrzne-zewnętrzne. Hipoteza złośliwego demona (H1) nie stosuje się od razu do pewnego rodzaju umysłowych prezentacji. Dlaczego? Skoro z założenia ma być najsilniejszym uniwersalnym falsyfikatorem wszelkich przekonań. Jeśli rzeczywiście jest tak, że można w przypadku idei Boga przejść tak łatwo od fałszywej (na gruncie H1) treści do kwestii posiadania idei (schemat obecności), to dlaczegożby nie zrobić tego z wszystkimi innymi ideami, dokładnie tak, jak Kartezjusz postępuje w przypadku hipotezy snu?

Dlaczegoż to, co transcendentne, nie może być wydobyte już na poziomie doświadczenia, jak to było możliwe w klasycznej metafizyce (istota, język, intencjonalność)? Zanegowanie bowiem istnienia „świata

świata. Zob. D. Leszczyński, A. Szlachcic, *Wprowadzenie do francuskiej filozofii nauki. Od Comte'a do Foucaulta*, Wrocław 2003, s. 225–230.

zmysłowego” nie powinno na gruncie żadnego poprawnego rozumowania prowadzić do negacji w obrębie idei tego świata. Wręcz odwrotnie! Już tutaj powinien zostać zastosowany argument, taki jaki ma miejsce w hipotezie snu (H2), która rozróżnia strukturę i elementy. Nie mówiąc już, że samo podejście do zmysłów jako do monolitycznego zbioru informacji (schemat reifikacji), graniczy z absurdem, tak długo jak długo warunkiem konstatacji błędów mojego doświadczenia jest, lub przynajmniej może być... inne doświadczenie.

Przecież, jeśli sytuacja wątplenia miałyby być naprawdę spontaniczna, to zafascynowanie winno wzbudzić przede wszystkim to, co najbliższe, podobnie jak starożytni zafascynowali się doświadczeniem, językiem i widzeniem. Tymczasem, zamiast rozpatrywać kwestie strukturalne, od razu w rozważaniach tych dominuje skupienie na „znajdowaniu się”. Kartezjusz wątpi, że „jest tam, gdzie jest”, że „rzeczy są tam, gdzie są”, lecz nie ma on wątpliwości, że „idee są w umyśle”. Ta niekonsekwencja może być wytłumaczona jedynie na gruncie prymarności przestrzennych schematów, które jedną przestrzeń (umysł) oddzielają od drugiej (świat) jedynie numerycznie, a co gorsza tę pierwszą w sposób nieuzasadniony uprzywilejowują.

Spróbujmy prześledzić to rozumowanie. Nie da się ukryć, że samo stwierdzenie *cogito ergo sum* jest postawione raczej w trybie tradycyjnego dedukcyjnego rozumowania, możliwego do rozpisania na syllogizm, ale już potraktowanie go jako egzystencjalnego dowodu, jest wynikiem typowego geometrycznego zabiegu, który traktuje wszystko to, o czym orzeka, jako przedmiot, właśnie *res cogitans*. I nie chodzi tutaj o deklaracje, podkreślające dualizm świata, lecz modus rozważań, w których niematerialność przedmiotu nie determinuje jednak niematerialnego modusu opisu! Stąd podstawowy, tak sugestywny motor filozofii kartezjańskiej: dowolne (częste) przechodzenie od twierdzeń esencjalnych do twierdzeń egzystencjalnych, co przecież natychmiast zarzucono Kartezjuszowi. Dla tomisty oczywistym bowiem było, że słowo *jest* łączy w sobie jednocześnie dwa znaczenia: istotowe i egzystencjalne<sup>81</sup>.

<sup>81</sup> W całej filozofii można wskazać przynajmniej kilka znaczeń słowa *jest*: (1) podstawowym, analizując historycznie, *jest* *jest* w znaczeniu werytatywnym (E. Tugendhat, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1999, s. 4), występującym najczęściej w filozofii starożytnej (W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2003, s. 95), a przejawiającym się w sformułowaniu: *jest prawdą..., jest naprawdę...* (2) następne to znaczenie orzecznikowe (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1987, s. 73–74) nazywane również znaczeniem spójnikowym

Podstawowe przesunięcie, jakie dokonuje się w wieku XVII, ma także swój logiczny i ontologiczny wymiar, a jest nim w znacznym stopniu mieszanie tych znaczeń, na pewno jednak zbyt beztraskie przechodzenie od użycia predykatywnego do egzystencjalnego. Etienne Gilson pisząc o św. Tomaszu podkreśla jego zdecydowanie realistyczne presupozycje: „Cała jego koncepcja bytu nosi na sobie znamię podstawowego rozróżnienia między porządkiem *bytu jako bytu*, to jest porządkiem substancji, a porządkiem przyczyny *bytu jako bytu*, to jest porządkiem istnienia”<sup>82</sup>. Przejście zatem pomiędzy *essentia* a *esse* jest zawsze problematyczne. „Wymagać od *esse*, by dało się ująć jako pojęcie – pisze Gilson – znaczy to chcieć, by było jakąś rzeczą”<sup>83</sup>. Dostęp do istnienia dla człowieka jest ograniczony i możliwy jedynie poprzez poznawanie istot. Tymczasem trud językowej pracy w ustalaniu, jakim elementom doświadczenia jaki status przysługuje w oparciu o to, co na pewno istnieć nie może, zostaje zastąpiony przez spontaniczny ogłąd rzeczy, czy to zewnętrznych czy wewnętrznych. Zamiast obie poddawać krytycznej dedukcji tak, by nie mylić modusu z relacją, relacji z własnością, własności zaś z substancją, a także pożądaniami intelektualnego z pożądaniami zmysłowym, czy sądu z wyobrażeniem. Przeciwwstawia się jedną klasę drugiej, przeciwstawiając sobie i myśląc zarazem logiczną i egzystencjalną konieczność. Doskonałym, wręcz podręcznikowym, przykładem tego sposobu myślenia jest traktat etyczny Spinozy. Żydowskiemu filozofowi wydaje się, że jak oprze swoją etykę na determinizmie przyrodniczym, to jednocześnie zagwarantuje to konieczną prawdziwość jego wywodów; stąd forma traktatu.

---

(E. Tugendhat, dz. cyt., s. 106) czy predykatywnym użyciem słowa *jest* (por. H. Weidemann, *The logic of being in Thomas Aquinas* [w:] Knutilla, Hintikka, *The logic of Being. Historical studies*, Dordrecht 1986, s. 186) lub jeszcze inaczej, znaczeniem łącznikowym (J. L. Ackrill, *Plato and the copula: „Sophist”*, s. 251–159 [w:] R. E. Allen (red.) *Studies in Plato Metaphysics*, London 1965, s. 207–218), albo stwierdzaniem jakości. Czym innym jest jednak stwierdzić, że: *Kot jest czarny* lub *kot jest zwierzęciem*. Jest to różnica pomiędzy orzekaniem jakości, a subsumpcją (por. R. Ingarden, dz. cyt.) kolejne znaczenie (3) słowa *jest* to utożsamienie (R. Ingarden, dz. cyt.), czy stwierdzenie identyczności (H. Weidemann, dz. cyt.), wyrażające się np. w stwierdzeniu: *Piotr i Paweł to ta sama osoba* (wtedy gdy drugim imieniem Piotra jest faktycznie Paweł, a dla adresata tej wypowiedzi nie było to oczywiste). Jak zauważa Ernest Tugendhat, dwa ostatnie znaczenia bywają trudne do odróżnienia (4) ostatnim wreszcie znaczeniem słowa *jest* jest jego użycie egzystencjalne, stwierdzające istnienie (R. Ingarden, dz. cyt. s. 73–74).

<sup>82</sup> E. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 2006, s. 68.

<sup>83</sup> Tamże, s. 84.



Herman Weidemann podkreśla, że Akwinata nigdy nie myli użycia orzecznikowego z egzystencjalnym:

Czasownik *być* może zostać użyty w aspekcie orzecznikowym (*copulative use*) jako odnoszącym się do użycia absolutnego, którego używamy, by stwierdzić obecność czegoś. Sposób istnienia oznaczony przez czasownik *być* nie przynależy do rzeczywistości naszego świata, lecz jedynie do propozycjonalnej struktury naszej duszy<sup>84</sup>.

Temu ostremu rozróżnieniu towarzyszy istotowe powiązanie języka ze światem. Oznacza to, że znaczenie egzystencjalne jest prymarne, lecz nie jedyne.

Tym, co powstrzymuje Akwinatę przed popadnięciem w ontologiczny dychotomizm czasownika *być*, są dwa modusy istnienia, z których jeden zależy od drugiego, w taki sposób, że prawda tego, co mówimy wynika i jest ufundowana na realnym istnieniu tego, o czym mówimy<sup>85</sup>.

Pomylenie zatem tych dwóch modusów popycha XVII-wiecznych autorów do zadziwiających połączeń, takich jak kompilacja przestrzennego modusu opisu i perspektywy wewnętrznej, czy, wspomniane wcześniej, połączenie solipsyzmu i empiryzmu. Obaj ci autorzy operują identyczną przestrzenną logiką, a to czy na początku swoich traktatów zane-gują „obecność” przedmiotów w tym, czy innym miejscu przestrzeni (innym zbiorze, nawiązując do schematów Ockhama) jest kwestią zupełnie drugorzędną. Cały subtelny świat rozumu zostaje przeniecowany, średniowieczną sztukę myślenia zastępuje schemat przyporządkowań. Widzimy zatem, jak olbrzymią moc eksplanacyjną zyskuje koncepcja geometrycznej mowy, a w szczególności przypadek kubłowej teorii umysłu. Okazuje się bowiem, że wieloznaczność idei to wynik typowego nominalistycznego mylenia porządku egzystencjalnego i esencjalnego, genetycznego i logicznego, czy historycznego i politycznego, a tak mocna hipoteza pozwala nam przystąpić do ciekawych i szerokich badań filozoficznych nad narodzinami nowoczesności.

Schematy przestrzenne jako właściwe kryterium naukowości, jak widać, tłumaczą bardzo wiele. Nawet jeśli głos podniosą krytycy takiego podejścia, zauważający, że nie bierzemy pod uwagę niezwykle mocnych augustiańskich korzeni myśli kartezjańskiej<sup>86</sup>, to wystarczy

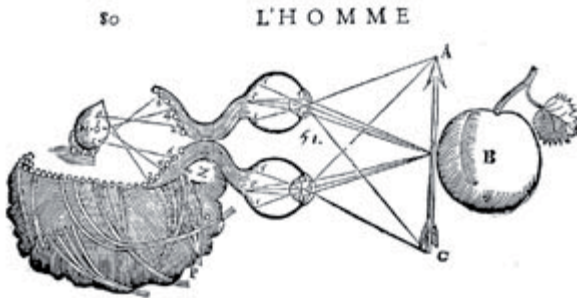
<sup>84</sup> H. Wiedemann, dz. cyt., s. 189.

<sup>85</sup> Tamże.

<sup>86</sup> Zob. przede wszystkim N. Smith, *Studies in Cartesian Philosophy...*, s. 1–10. Zob. także Z. Janowski, *Augustinian-Cartesian Index. Texts and Commentary*, St. Augustine's Press, Indiana 2004, oraz A. Tomaszewska, *Religijne inspiracje Medy-*



im przedstawić do rozwiązania powyższe problemy. Czy hipoteza o inspiracji je tłumaczy? Czy u Augustyna możemy znaleźć choćby ślad takich twierdzeń? Wręcz przeciwnie, jest on konsekwentny co do przyjmowanej perspektywy. Nigdy nie popełniłby takiego błędu, jaki funduje kartezjanizm, z prostej przyczyny. To on jest w znacznej mierze twórcą tego, co powyżej nazwaliśmy tomistycznym realizmem. Jemu przecież średniowiecze zawdzięcza, w znacznej mierze, zapoczątkowanie bogatego namysłu nad językiem, jako transcendentalnym medium<sup>87</sup>. Jak i wiele innych kwestii.



Jeśli ktoś jednak nie jest jeszcze przekonany o geometrycznej podstawie rozważań siedemnastowiecznych, to niech spojrzy na pierwsze strony Newtonskich *Principiów*, gdzie Newton nie może się uporać

tacji Kartezjusza, „Diametros”, nr 18, 2008, s. 88–93. Źródło: [http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/pdf/diam18toma\\_szewska.pdf](http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/pdf/diam18toma_szewska.pdf), maj 2011.

<sup>87</sup> Niech przykładem tutaj będzie traktat *De Doctrina Christiana*: „[...] uicissim de signis disserens hoc disco, ne quis in eis adtendat, quod sunt, sed potius, quod signa sunt, id est, quod significant”. W polskim przekładzie: „Podobnie traktując o znakach, powiadam, żeby nie zwracać uwagi na ich własne istnienie, lecz raczej na to, że są znakami, czyli, że wskazują na coś innego” (*De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej. Tekst łacińsko-polski*, przeł. J. Sulowski, IW PAX, Warszawa 1989, s. 51). Oraz: „Quam ob rem omne signum etiam res aliqua est; quod enim Nulla res est, omnino nihil est; non autem omnis res etiam signum est. Et ideo in hac diuisione rerum atque signorum, cum de rebus loquermur, ita loquermur, ut etiamsi larum aliquae adhereri ad significandum possint, non impediatur partitionem, qua prius de rebus, postea de signis disseremus”. Przekład polski: „Tak więc każdy znak jest również jakąś rzeczą. To bowiem, co nie jest rzeczą, jest zgoła niczym. Jednak nie każda rzecz jest jednocześnie znakiem. Stąd przy podziale na rzeczy i znaki, kiedy będzie mowa o rzeczach, to w taki sposób, że choć niektórymi można posługiwać się na oznaczenie czegoś innego, mimo to nie przeciwstawia się to podziałowi, na mocy którego najpierw będzie mowa o rzeczach, a następnie o znakach”.

z kwestią kategorii. Jeśli zauważymy, że ruch jest relatywny, olbrzymim problemem staje się budowanie obiektywnej fizyki na relacjach, które same w sobie są relatywne, ze względu na punkt odniesienia. Mowa tu o czasie, przestrzeni i ruchu. Zdaniem Newtona, przestrzeń i „przestrzeń”, to dokładnie ten sam przedmiot charakteryzowany, w sposób najdokładniejszy przez układ współrzędnych. Przestrzeń, konkretna odległość mierzona w trzech wymiarach, od „przestrzeni”, warunku doświadczenia różni się jedynie stopniem względności, dlatego ta druga zostaje opatrzona predykatem absolutna<sup>88</sup>.

Nie da się ukryć, że jest to sytuacja dziwna, gdyż Newton, sprowadza cały problem poznania przestrzennego do stwierdzenia, że nasza relatywna przestrzeń, jest po prostu zamknięta jakby, w przestrzeni większej, absolutnej<sup>89</sup>. Przestrzeń, która jest w przestrzeni? Przecież, czerwień nie jest czerwona, tak jak prawda nie jest prawdziwa, a jednak w przypadku przestrzeni, problemy te umykały jakoś komentatorom<sup>90</sup>. Jest to oczywista konsekwencja mechaniki kartezjańskiej, która uznaje przestrzeń za podstawowe kryterium oceny i przyporządkowania, i funduje dyskurs geometryczny jako jego prymitywną mutację. O ile budzi to już kontrowersje na gruncie fizyki, o tyle w kwestiach poznania jest bez wątpienia poważnym błędem. W ten bowiem sposób zostaje zupełnie zmarginalizowany fenomen wiedzy jako wiedzy i poznania, jako poznania, a zastępuje się je przestrzennym schematem pełnym strzałek i wektorów, podczas gdy nas interesuje, jak my w ogóle odnosimy ten schemat do fascynującego zjawiska ludzkiego poznania. Jednym z aspektów tego podejścia jest pominięcie zupełnie podmiotowej strony

<sup>88</sup> Newton nie jest zadowolony z „wulgarnego” rozumienia, czasu, przestrzeni, miejsca i ruchu. „Absolutny, prawdziwy i matematyczny czas, sam w sobie, ze swej własnej natury płynie równo bez względu na jakąkolwiek rzecz zewnętrzną i jest nazywany trwaniem. Relatywny, widoczny i znany czas jest czymś zmysłowym i zewnętrznym (niezależnie od tego, czy jest dokładny, czy nierówny), miernikiem trwania poprzez ruch, którym zwykle oznaczamy Prawdziwy czas, taki jak godzina, dzień, miesiąc, czy rok”. (I. Newton, *The Mathematical Principles of Natura Philosophy*, London 1729, s. 9, Scholium.

<sup>89</sup> „Wszystkie ciała są położone w czasie pod względem następstwa; i w przestrzeni pod względem usytuowania. Z ich istoty (*essence*) i natury wynika, że są Miejscami; jednak absurdem jest, by pierwotne miejsca ciał były ruchome. Muszą zatem istnieć absolutne miejsca; i przejścia między tymi miejscami, które są Absolutnym ruchem”. (tamże).

<sup>90</sup> Problem ten zauważają także badacze myśli Newtona. Zob. Ph. Brichar, R. I. G. Hagens, *Philosophical Perspective of Newtonian Science*, Massachusetts Institute of Technology, Massachusetts 1990, s. 6.

wiedzy, co, jak w przypadku Ockhama, nie tylko wymaga mechanicznych denotacji, lecz przede wszystkim prowadzi do błędów. Jednym z nich jest traktowanie przestrzeni jako elementu przestrzeni. Zapoznanie regulatywnego i dynamicznego charakteru tej kategorii, prowadzi właśnie do takich sprzeczności, w których trzeba zamknąć jedną przestrzeń w drugiej. Nie jest to tylko błąd przedmiotowy, lecz fundamentalna pomyłka, która podmywa całą koncepcję, oznacza bowiem, że przynajmniej jedna z nich nie jest przestrzenią<sup>91</sup>.

Kubłowa teoria umysłu to tylko wycinek i efekt zarazem dominacji specyficznej opcji filozoficznej, która na skutek wielu nieporozumień i błędów zalała Europę od XVII wieku. Dlaczego jednak tak wiele z wykreowanych wtedy schematów przy olbrzymim postępie innych dziedzin nauki i poznania dominuje do dziś?

THE BUCKET THEORY OF MIND. THE ORIGIN, DESCRIPTION,  
AND CRITICISM OF THE MODERN CONCEPTION OF THE MIND

Summary

This paper is an attempt to outline an influential manner of thinking about the human mind and knowing, a scheme Karl Popper called the “bucket theory of mind”. This scheme is an immanent part not only of almost every scientific theory in epistemology, logic, neurobiology, cognitive science, psychology, and computer science, but also of many cultural stereotypes concerning man and the soul. The paper consists of four major parts: (1) the historical origin, which I locate in the Cartesian idea of mind, popularized by John Locke, (2) a systematization of the bucket theory of mind with an enumeration of the major arguments, (3) a criticism, analysis, and conclusion, and (4) an indication of the general philosophical inspirations the theory: the 17th-century fascination with geometry, the attempt to use Newtonian geometrical language in the human sciences, and indirectly, but more fundamentally, nominalism in perceiving man, the soul, and the mind.

*Michał Podnieśniński*

---

<sup>91</sup> „Radykalny błąd Kartezjusza uwidacznia się w momencie, gdy mówi o przestrzeni i czasie jako conceptualnych całościach, których porównywanie i zestawianie z innymi, może rozwijać naszą wiedzę. Przestrzeń nie jest nigdy w geometrii jednym z porównywanych elementów, lecz jest tym, co czyni możliwym porównywanie i organizację danych w pewne całości, z których można wyczytać nowe relacje.” (N. Smith, *Studies in the Cartesian Philosophy...*, s. 43).



**ANNA KOZANECKA-DYMEK**

(Lublin)

**O MOŻLIWOŚCI STOSOWANIA  
NIEKTÓRYCH SYSTEMÓW *TENSE LOGIC*  
I SYSTEMU *AND THEN* G. H. VON WRIGHTA  
W NAUKACH PRAWNYCH**

Początek procesu konstruowania systemów logiki temporalnej miał miejsce pod koniec pierwszej połowy XX wieku. Do dnia dzisiejszego skonstruowano wiele różnych systemów temporalnych. Mianem logiki temporalnej określane są zwłaszcza: systemy logiki tensalnej – *tense logic* – (prekursorem których jest A. N. Prior) zawierające funktory odpowiadające w języku naturalnym różnym czasom gramatycznym; systemy temporalne G. H. von Wrighta *And Then* i *And Next* zawierające funktory temporalne, których odpowiednikami w języku naturalnym są wyrażenia: *i potem*, *i następnie*; logika czasu empirycznego – *logic of empirical time* – zawierająca zmienną czasową i podająca prawa rządzące poprawnym użyciem zwrotu *w czasie* zapoczątkowana przez J. Łosia, rozwijana zwłaszcza przez N. Reschera i A. Urquharta (jako logika chronologiczna), a w Polsce przez M. Tkaczyka; systemy logiki czasu interwałowego (np. systemy J. van Benthema, Y. Venemy) oparte na strukturze czasu złożonej nie z punktów (momentów czasowych), ale z przedziałów (interwałów); logika temporalna budowana w różnych wersjach języków hybrydowych<sup>1</sup> (np. systemy C. Arecesa) oraz

---

<sup>1</sup> Bazowy hybrydowy język temporalny (zdaniowy) uzyskuje się np. poprzez dodanie drugiego rodzaju zmiennych zdaniowych, zwanych nominalami (*nominals*) {i, j, k, ...} – ich zadaniem jest nazywanie punktów w modelu – oraz dwuargumentowego funktora spełniania, który łączy dowolny nominal z dowolną formułą (formuła  $\phi$  jest spełniona w punkcie i).

systemy temporalne wykorzystujące pojęcie czasu w programach komputerowych (od standardowych systemów *Linear Temporal Logic* po różne wersje *Branching Temporal Logic*)<sup>2</sup>. Wymienione rodzaje logiki temporalnej różnią się między sobą występującymi na ich gruncie specyficznymi funktorami temporalnymi, mają jednak wspólną własność: formalizują wyrażenia czasowe<sup>3</sup>.

Przed systemami logiki temporalnej można stawiać różnorodne zadania i znajdować dla nich różne zastosowania. Do zadań stawianych systemom logiki temporalnej należy np. formalizacja czasów gramatycznych i różnego rodzaju zwrotów czasowych (*np. i potem, w czasie, odkąd, dopóki*) oraz dostarczanie narzędzi do analizy stanowisk filozoficznych dotyczących głównie natury czasu. Systemy temporalne dostarczają także cennego materiału do badań metalogicznych. Obecnie odpowiednie systemy logiki temporalnej znajdują przede wszystkim zastosowanie w informatyce (ich język stosowany jest do specyfikacji szerokiego spektrum systemów informatycznych, a metody do weryfikacji programów), w sztucznej inteligencji.

W literaturze przedmiotu istnieje również stanowisko głoszące, że niektóre systemy logiki temporalnej mogłyby znaleźć zastosowanie na gruncie nauk przyrodniczych<sup>4</sup>, głównie fizyki i kosmologii (zważywszy na ważność elementu czasowego w tych naukach), dostarczając im języka do precyzyjnego wyrażania niektórych ich wyników poznawczych (związanych z czasem) i do ukazania formalnej struktury wnioskowań zawierających określone wyrażenia czasowe oraz narzędzi do sprawdzania poprawności tego rodzaju rozumowań.

Nawiązując do tego stanowiska można założyć, że odpowiednie systemy logiki temporalnej mogłyby znaleźć zastosowanie również w innych naukach, w których zarówno logika, jak i element czasowy odgrywają pewną rolę, m.in. w naukach prawnych, a zwłaszcza w dogmatyce prawa<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> *Linear Temporal Logic* konstruowana jest w oparciu o model czasu linearnego, natomiast *Branching Temporal Logic* w oparciu o rozgałęzioną koncepcję czasu.

<sup>3</sup> Pomiędzy wymienionymi systemami zachodzi również szereg analogii strukturalnych.

<sup>4</sup> Zastosowanie na gruncie nauk przyrodniczych mogłyby znaleźć systemy logiki czasu empirycznego, mające wartość poznawczą dla wszystkich teorii empirycznych, w których respektowany jest fizykalny sposób rozumienia zwrotu *w czasie*. Zob. np. M. Tkaczyk, *Logika czasu empirycznego*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.

<sup>5</sup> Dogmatyka prawa zajmuje się opisem, systematyzacją i wykładnią obowiązującego prawa.

Niewątpliwie czas odgrywa ważną rolę w prawie stanowionym, którego badaniem zajmuje się właśnie dogmatyka prawa. Nie wchodząc za bardzo w szczegóły tej kwestii odnotujemy przynajmniej tyle, że: szeroko pojęty element czasowy ma znaczenie praktycznie w każdej gałęzi prawa, zwłaszcza w prawie karnym, w prawie pracy, w prawie cywilnym i w prawie administracyjnym, poza tym prawo stanowione obowiązuje zawsze w czasie, zakres obowiązywania prawa jest czasowy<sup>6</sup>, a każdy fakt prawny<sup>7</sup> również zachodzi w czasie. Na skutek tego w języku prawnym i w języku prawniczym<sup>8</sup> (zawarte tu rozważania koncentrują się na tym drugim) występują liczne sformułowania temporalne, np. czasowniki w różnych czasach gramatycznych, czy też zwroty typu: *i potem, i następnie, odkąd, dopóki, w czasie* i do nich podobne.

Jeżeli zaś chodzi o logikę, to o jej znaczeniu w pracy myślowej prawnika nie trzeba chyba nikogo przekonywać<sup>9</sup>. Zastosowania logiki formalnej, do której ograniczam pole rozważań, w naukach prawnych mają długą, kilkudziesięcioletnią historię. Logika formalna związana jest z badaniem precyzji wyrażania myśli za pomocą języka. Dostarcza narzędzi do badania formalnej poprawności wnioskowań przeprowadzanych w codziennym dyskursie i na gruncie różnych nauk, a zatem

---

<sup>6</sup> Przepisy prawne obowiązują od *momentu* wejścia w życie do *momentu* uchylecia (czyli przez jakiś *czas*). Przepis prawny może również w swojej treści zawierać czasowy zakres swojego obowiązywania i traci on moc obowiązywania wraz z upływem tego czasu. O utracie mocy obowiązywania danego przepisu może także orzec Trybunał Konstytucyjny (w przypadku orzeczenia niezgodności ustawy z Konstytucją RP).

<sup>7</sup> Fakt prawny to ogół okoliczności określonych przepisami prawa, które wywołują skutki prawne, czyli powodują powstanie, zmianę lub wygaśnięcie stosunku prawnego. Fakty prawne dzieli się na zdarzenia prawne i zachowania prawne.

<sup>8</sup> Język prawny jest językiem, w którym formułowane są teksty prawne, jest językiem przepisów prawnych. Jeżeli język prawny potraktujemy jako język pierwszego stopnia, to język prawniczy jest językiem drugiego stopnia. W obrębie języka prawniczego można wyróżnić kilka jego rodzajów (biorąc za kryterium to, kto się nim posługuje): język prawniczy nauki prawa (używany przez prawników-teoretyków do interpretowania i komentowania przepisów prawnych), język prawniczy praktyki prawa (język używany przez osoby wykonujące zawód prawnika oraz organy władzy stosujące prawo). Można także wyróżnić język prawniczy potoczny (używany przez osoby bez zawodowego przygotowania prawniczego rozmawiające o prawie).

<sup>9</sup> Chociaż nie wszyscy się z tym zgadzają, jako szczególny rodzaj logiki wyodrębni się tzw. logikę prawniczą. W szerokim znaczeniu logika prawnicza jest to dyscyplina podejmująca problematykę wszelkich prawniczych zastosowań logiki, natomiast w wąskim znaczeniu to nauka, której przedmiotem jest analiza schematów rozumowań wykorzystywanych przez prawników.



także nauk prawnych<sup>10</sup>; wskazuje również, jak takie rozumowania powinny przebiegać. W związku z powyższym założyć można, że zastosowanie w prawoznawstwie mogłyby znaleźć także odpowiednie systemy temporalne: że mogłyby być one stosowane do logicznej analizy rozumowań przeprowadzanych na gruncie tych nauk.

W artykule tym próbuję pokazać, iż należą do nich niektóre systemy *tense logic* i system *And Then* von Wrighta<sup>11</sup>. Są to systemy, które zostały skonstruowane już kilkadziesiąt lat temu. Faktem jest, że od tego czasu powstały różne inne systemy temporalne, które być może mogłyby stanowić lepsze narzędzie do formalizacji określonych „uczასowionych” rozumowań prawniczych. Jednak zanim prowadzić się będzie badania dotyczące tego, jakie inne typy logiki temporalnej mogłyby znaleźć zastosowanie na gruncie nauk prawnych, uważam, iż warto najpierw przyrzeć się przynajmniej niektórym starszym, choćby po to, by uzyskać materiał porównawczy do dalszych badań.

Temat ten podejmuję z trzech powodów. Po pierwsze dlatego, że w literaturze przedmiotu brakuje prac poświęconych kwestii stosowalności logiki temporalnej w naukach prawnych. Artykuł ten można zatem uznać za  *przyczynek* do dyskusji nad tym zagadnieniem. Po drugie dlatego, że ogólne idee dotyczące użyteczności logik nieklasycznych stanowią ważny wkład w problematykę tychże logik. Trzecim powodem są pojawiające się od jakiegoś czasu postulaty konieczności zmiany profilu logiki. Zdaniem niektórych autorów, zwłaszcza tych, którzy zajmują się logiką nieformalną, logika powinna być dyscypliną praktyczną, powinna nastąpić zmiana sfery zastosowań logiki oraz znalezienie sposobu jej stosowania do analizy wiedzy humanistycznej i potocznej<sup>12</sup>. Autorzy ci sądzą, że logika formalna poniosła na tym polu klęskę i utrzymują, że rozumowaniami wyrażanymi w języku potocznym może zajmować się jedynie logika nieformalna. Nie wchodząc w polemikę z autorami tych poglądów stwierdzam jedynie, że niektóre systemy logiczne<sup>13</sup>, w tym systemy temporalne, mogłyby być przy-

<sup>10</sup> O materialną poprawność wnioskowań dba natomiast nauka, na gruncie której są one przeprowadzane.

<sup>11</sup> Używając dalej pojęcia „logika temporalna” będę mieć na myśli głównie wspomniane systemy.

<sup>12</sup> Zob. I. Griftsova, *Logic as a Practical Discipline: History and Perspectives* [w]: 11th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science – Volume of Abstracts, ed. by J. Cachro, K. Kijania-Placek, Cracow: Jagiellonian University 1999.

<sup>13</sup> Wydaje się, że niektóre z logik nieklasycznych (np. modalne, deontyczne, epistemiczne, temporalne, kauzalne) rzucają światło na argumentację używaną w co-

datne, w pewnym stopniu oczywiście, do analizy rozumowań wyrażanych w języku naturalnym. Pokazanie, w jaki sposób miałyby to miejsce w naukach prawnych (język prawniczy jest odmianą języka naturalnego<sup>14</sup>), jest celem niniejszego artykułu. Swoje rozważania zacznę jednak od charakterystyki warunków, jakie musiałyby spełniać systemy temporalne, by mogły być stosowane na gruncie tychże nauk.

## 1. WARUNKI STOSOWALNOŚCI SYSTEMÓW TEMPORALNYCH W NAUKACH PRAWNYCH

Pierwszy warunek jest oczywisty. System logiczny powinien dostarczać danej dziedzinie naukowej, w której miałyby być stosowany, takiego języka, który nadawałby się do formalizowania tej danej nauki, tj. zawierającego funktory, za pomocą których można by formalizować pewne zwroty występujące na jej gruncie. Język dobrze skonstruowanego i odpowiednio użytego systemu formalnego powinien służyć także do modelowania niektórych wnioskowań przeprowadzanych w języku nauki, w której system ten miałyby znaleźć zastosowanie, a odpowiednie reguły powinny służyć do sprawdzania poprawności otrzymanych w ten sposób schematów. W związku z tym systemy temporalne, żeby mogły być stosowane na gruncie nauk prawnych, powinny dostarczać takiego języka, za pomocą którego można by formalizować zdania języka prawniczego zawierające określone wyrażenia czasowe oraz ukazać formalną strukturę wnioskowań, w których występowałyby tego rodzaju wyrażenia. Odpowiednie systemy dostarczałyby także narzędzi do badania poprawności tych rozumowań i do korekty ewentualnych zachodzących w nich błędów.

Samo formalizowanie pewnych zwrotów, występujących w języku danej nauki, nie jest jednak jedynym i wystarczającym warunkiem do zastosowania danego systemu na jej gruncie. Zastosowanie takiego systemu formalnego mogłoby znaleźć pod warunkiem, że miałyby on wartość poznawczą, tzn., by za pomocą języka tegoż systemu można było adekwatnie opisać pewien aspekt rzeczywistości, którym zajmuje się (lub który uwzględnia) dziedzina, w której miałyby on znaleźć zastosowa-

---

ziennym dyskursie. Por. S. Kiczuk, *O logice nieformalnej*, „Roczniki Filozoficzne” 51 (2003), z. 1, s. 160.

<sup>14</sup> Język prawniczy ma taką samą składnię jak język naturalny, może się natomiast od niego różnić w zakresie semantyki.

nie<sup>15</sup>. Koniecznym warunkiem adekwatności jest prawdziwość, dlatego też stwierdzić można, że tezy adekwatnego systemu logicznego powinny prawdziwie przedstawiać pewien aspekt rzeczywistości, który ma znaczenie w dziedzinie, dla której system ten miałby być użyteczny<sup>16</sup> (w rozważanym tu przypadku chodzi o aspekt czasowy). Oczywiście oprócz tego ważne są także formalne własności systemów, zwłaszcza niesprzeczność.

System temporalny wykorzystywany w naukach prawnych powinien więc być poznawczo wartościowy. Przyjrzyjmy się bliżej temu warunkowi. Każdy fakt prawny zachodzi w czasie, bowiem przyjmowany obraz świata zakłada, że wszystko, co się dzieje, dzieje się w czasie. Zaś w świecie, w którym żyjemy, obowiązuje model czasu fizycznego – czas ten rozumiany jest jako teoriomnogościowy zbiór momentów uporządkowany liniowo przez relację wcześniej / później:  $<$ . W związku z tym logika temporalna wykorzystywana w naukach prawnych powinna w pewien sposób respektować ustalenia dotyczące własności czasu i relacji czasowej, które zostały sformułowane właśnie na gruncie fizyki. Warunkiem zastosowania systemów logiki temporalnej w naukach, w których czas odgrywa ważną rolę, jest adekwatne wyrażanie przez te systemy, za pomocą aksjomatów i twierdzeń, niektórych własności czasu fizycznego i relacji wcześniej / później: specyficzne aksjomaty i twierdzenia adekwatnych systemów temporalnych powinny być zdaniami prawdziwymi w fizycznym modelu czasu. W fizyce nie ma jednak zgodności, co do wielu własności czasu, np. jego skończoności lub nieskończoności. Własnością niekwestionowaną czasu jest jedynie

---

<sup>15</sup> Uwzględniam tu model poznania wprowadzony przez Arystotelesa: rzeczywistość – myśl – język, w którym to modelu język uznawany jest za narzędzie komunikowania wyników poznawczych. Wartość poznawcza języka zależy zaś od tego, czy za jego pomocą poznawaną rzeczywistość można przedstawić adekwatnie, tj. zgodnie z faktycznym stanem rzeczy. Zasada ta wskazuje kierunek poszukiwań systemów poznawczo wartościowych nie tylko dla nauk przyrodniczych, ale także dla innych nauk, w których element czasowy odgrywa ważną rolę (nie wykluczając innych kryteriów adekwatności). Dotyczy ona systemów formalnych traktowanych jako rachunki logiczne, czyli mających odpowiednią interpretację. Ustalenia te są zbędne w wypadku, gdy systemy formalne konstruuje się głównie z myślą o formalnych badaniach metalogicznych, które można nad nimi przeprowadzać.

<sup>16</sup> Może zdarzyć się tak, że za pomocą symboli jakiegoś systemu logicznego można formalizować pewne zwroty występujące w języku danej nauki, ale jego tezy nie odzwierciedlają prawdziwie pewnego aspektu rzeczywistości, którym zajmuje się ta nauka lub który ma dla niej znaczenie. Taki system nie pełni w stosunku do niej funkcji systemu wartościowego poznawczo i nie powinien być stosowany na jej gruncie.

linearność, a także przechodniość relacji wcześniej / później. Wobec tego tezy adekwatnych systemów logiki temporalnej powinny wyrażać co najwyżej wymienione własności<sup>17</sup> (z pewnością zaś adekwatnym systemem temporalnym nie byłby ten, którego aksjomaty wyrażałyby przykładowo kłistość czasu). Jak wiadomo, logicy przy konstruowaniu systemów logiki zdań czasowych zakładają różne struktury czasu, natomiast inni uczeni mają dzięki temu możliwość dokonać wyboru takiej logiki, która najlepiej odpowiada założeniom o strukturze czasu przyjętym w nauce stanowiącej przedmiot ich badań.

## 2. CHARAKTERYSTYKA WYBRANYCH SYSTEMÓW LOGIKI TEMPORALNEJ

### A) TENSE LOGIC

*Tense logic* to modalna logika czasu, której prekursorem jest A. N. Prior. Zinterpretował on temporalnie funktory możliwości i konieczności, wprowadzając do skonstruowanych przez siebie systemów cztery funktory zdaniotwórcze od jednego argumentu zdaniowego, odpowiadające w języku naturalnym różnym czasom gramatycznym: Hp – było zawsze tak, że  $p$ , Pp – było kiedyś tak, że  $p$ , Gp – będzie zawsze tak, że  $p$ , Fp – będzie kiedyś tak, że  $p$ <sup>18</sup>. Tezy *tense logic* ustalają znaczenie występujących w nich funktorów czasowych oraz na różne sposoby wyrażają własności czasu.

Minimalny system *tense logic* oznaczany jest symbolem  $K_t$ . Jego twórcą jest E. J. Lemmon. System ten określa podstawowe własności wprowadzonych przez Priora funktorów. W  $K_t$  relacja  $<$  ma dowolne własności. Aksjomatyzacja podstawowa nie narzuca nawet tego, że czas ma tworzyć porządek.  $K_t$  jest rozszerzeniem klasycznego rachunku zdań. Zawiera zatem wszystkie aksjomaty tego rachun-

<sup>17</sup> Adekwatnym systemem byłby więc system minimalny oraz system rozszerzony o aksjomat wyrażający przechodniość relacji wcześniej / później, a także system rozszerzony jeszcze dodatkowo o aksjomat wyrażający linearność czasu.

<sup>18</sup> Zob. A. N. Prior, *Time and Modality*, Oxford: Clarendon Press 1957. Tego rodzaju systemy temporalne łączą badania nad logiczną strukturą czasów gramatycznych z logiczną analizą czasu i relacji czasowych, podejmowaną na gruncie filozofii nauki. Zintegrowanie to ma miejsce dlatego, że analiza czasu gramatycznego implikuje przyjęcie jakiegoś modelu czasu fizykalnego. Widać to w pracach Priora, który wychodząc z analiz czasu gramatycznego uzyskał wyniki pozwalające na dyskusję zagadnień fizykalnych i filozoficznych.

ku (A1), zaś specyficznymi schematami aksjomatów systemu  $K_t$  są wyrażenia:

- A2.  $G(A \rightarrow B) \rightarrow (GA \rightarrow GB)$
- A3.  $H(A \rightarrow B) \rightarrow (HA \rightarrow HB)$
- A4.  $A \rightarrow HFA$
- A5.  $A \rightarrow GPA$
- A6. GA, jeżeli A jest aksjomatem
- A7. HA, jeżeli A jest aksjomatem<sup>19</sup>.

Systemy *tense logic* dla czasu o odpowiednich własnościach są rozszerzeniami  $K$ <sup>20</sup>. Najprostszym rozszerzeniem systemu  $K$  jest system CR skonstruowany przez N. B. Cocchiarellę. Schematami aksjomatów systemu CR są wszystkie schematy systemu  $K_t$  (A1 – A7). Dodatkowo dochodzi aksjomat wyrażający przechodniość relacji wcześniej / później: A8:  $FFA \rightarrow FA$ .

Od Cocchiarelli pochodzi także system CL. Jest to system dla czasu linearnego, zwany *Logic of Linear Time*. Schematami aksjomatów systemu CL są schematy A1 – A8 (aksjomaty CR) oraz dwa dodatkowe:

- A9.  $(FA \wedge FB) \rightarrow [F(A \wedge B) \vee F(A \wedge FB) \vee F(FA \wedge B)]$  (wyrażający linearność czasu w przyszłości),
- A10.  $(PA \wedge PB) \rightarrow [P(A \wedge B) \vee P(A \wedge PB) \vee P(PA \wedge B)]$  (wyrażający linearność czasu w przeszłości).

Nawiązując do ustaleń z poprzedniego punktu można przyjąć, że odpowiednimi do zastosowania systemami *tense logic* byłyby właśnie systemy  $K_t$ , CR i CL, gdyż ich aksjomaty są zdaniami prawdziwymi w fizykalnym modelu czasu.

Oprócz tych wymienionych, istnieją także inne systemy *tense logic*, np. SL, PL, PCr,  $K_b$ . W związku z tym, że własności czasu wyrażane przez ich aksjomaty (np. nieskończoność czasu, kolistość, rozgałęzioność) nie są przyjmowane obecnie na gruncie fizyki, systemów tych nie będę przedstawiać. Nie spełniają one bowiem warunku mówiącego o tym, że system temporalny wykorzystywany w naukach prawnych powinien być poznawczo wartościowy.

<sup>19</sup> Znane są także nieco inne aksjomatyki systemu  $K_t$ . Zob. A. N. Prior, *Past, Present and Future*, Oxford: Oxford University Press 1967, s. 176.

<sup>20</sup> Por. R. P. McArthur, *Tense Logic*, „Synthese Library”, vol. 111, Dordrecht-Boston: D. Reidel Publishing Company 1976, s. 17–51.

## B) SYSTEMY TEMPORALNE VON WRIGHTA

Twórcą systemów *And Next* i *And Then*<sup>21</sup> jest G. H. Von Wright. Są to systemy zawierające funktory temporalne (zdaniotwórcze od dwóch argumentów zdaniowych) oznaczane symbolem T, których odpowiednikami w języku potocznym są wyrażenia: *i następnie*, *i potem* (są to funktory tzw. koniunkcji uczasowionej)<sup>22</sup>. Na gruncie systemu *And Next* za pomocą funktora T tworzy się formułę o postaci:  $pTq$  odczytywaną: *p i następnie* (w bezpośrednio następującym momencie) *q*, zaś na gruncie systemu *And Then* ta sama formuła odczytywana jest: *p i potem* (w jakimś późniejszym momencie) *q*.

Użycie funktora *i następnie* w systemie *And Next* zakłada dyskretność struktury czasowej. Natomiast system *And Then* z funktorem *i potem* zakłada przechodność relacji wcześniej / później i linearność czasu – respektuje więc w tym punkcie podstawowe ujęcia fizyki współczesnej, przez co jest wartościowy poznawczo i stąd mógłby być stosowany m.in. w naukach prawnych.

System *And Then*, oprócz aksjomatów rachunku zdań, zawiera cztery aksjomaty specyficzne:

- B1.  $(p \vee q T r \vee s) \equiv (p T r) \vee (p T s) \vee (q T r) \vee (q T s)$   
 B2.  $(p T q) \wedge (r T s) \equiv (p \wedge r T q \wedge s \vee (q T s) \vee (s T q))$  – aksjomat linearności<sup>23</sup>  
 B3.  $p \equiv (p T q \vee \neg q)$   
 B4.  $\neg (p T q \wedge \neg q)$ .

Regułami pierwotnymi są: reguła podstawiania, reguła odrywania i reguła ekstensjonalności.

## 3. PRZYKŁADY ZASTOSOWAŃ WYBRANYCH SYSTEMÓW TEMPORALNYCH NA GRUNCIE NAUK PRAWNYCH

Podam teraz kilka przykładów obrazujących, w jaki sposób można stosować omówione systemy temporalne w prawoznawstwie. Nie są

<sup>21</sup> Zob. G. H. von Wright, *And Next*, „Acta Philosophica Fennica” 18 (1965) oraz tenże, *And Then*, „Commentationes Physico-Mathematicae” nr 7: 32 (1966).

<sup>22</sup> Funktory te można także interpretować jako funktory przeszłości. Symbolicznie zapisuje się je wówczas  $\check{T}$  i odczytuje: *immediately before: bezpośrednio przed* (w momencie bezpośrednio poprzedzającym) lub *and before: i przedtem* (w jakimś wcześniejszym momencie).

<sup>23</sup> Aksjomat ten można też zapisać prościej:  $(p T q) \wedge (p T r) \equiv [p T q \wedge r \vee (q T r) \vee (r T q)]$ .

one trudne, gdyż mają na celu jedynie pokazanie, iż możliwe jest korzystanie z języka określonych systemów temporalnych przy formalizacji niektórych zdań języka prawniczego i zawierających je wniosków oraz zwrócenie uwagi, że funktry temporalne lepiej nadają się do oddania ich struktury niż same tylko symbole klasycznego rachunku zdań. Ma to miejsce zwłaszcza w przypadku formalizacji czasów gramatycznych i wyrażania następstwa czasu. Inne przykłady zastosowania omawianych systemów temporalnych mogą stanowić pole do dalszych badań.

Nauka i praktyka prawa komentując i interpretując wypowiedzi sformułowane w języku prawnym posługuje się tzw. językiem prawniczym<sup>24</sup>. Wypowiedzi w języku prawniczym<sup>25</sup> znajdujemy w podręcznikach prawniczych, formułują je także prawnicy-praktycy, organy władzy stosujące prawo, a także osoby niebędące prawnikami, a rozmawiające o prawie. W tego typu wypowiedziach pojawiają się wyrażenia temporalne, m.in. zdania zawierające czasowniki w różnych czasach gramatycznych. W związku z tym zacznę od pokazania prostych przykładów wykorzystania na gruncie nauk prawnych systemów *tense logic*. Za pomocą języka odpowiednich systemów temporalnych można formalizować jednak nie tylko zdania sformułowane w różnych czasach gramatycznych, ale także te zawierające pewne wyrażenia czasowe (np. *i potem*), co zostanie pokazane w następnej kolejności. Poniższe przykłady pokazują, jakie korzyści mogą płynąć z użycia funktrów temporalnych<sup>26</sup>.

**Przykład 1:** Na gruncie *tense logic* można pokazać zasadniczą różnicę zachodzącą pomiędzy następującymi zdaniami (funktry informują o czasie gramatycznym zdania):

<sup>24</sup> W języku prawniczym wypowiadamy się m.in. o mocy wiążącej przepisów prawnych, dokonujemy interpretacji norm prawnych, ustalamy ich treść, możliwość zastosowania w określonej sytuacji oraz zastanawiamy się nad ich przestrzeganiem i skutecznością.

<sup>25</sup> Zdania języka prawniczego są zdaniami w sensie logiki. Język prawniczy ma taką samą składnię jak język naturalny, może się natomiast różnić od niego w zakresie semantyki, tj. znaczeniem poszczególnych słów i wyrażeń. Ta cecha może sprawiać trudności w prawidłowym rozumieniu języka prawniczego, ponieważ potoczne rozumienie pojęć, którymi operują prawnicy, często prowadzi do nieporozumień i błędnych wniosków. Zachodzi zatem potrzeba ciągłego doprecyzowywania i uściślenia terminologii używanej w aktach prawnych i dyskusji o prawie.

<sup>26</sup> W podanych przykładach pominięto kwantyfikatry by uprościć formuły. Brak kwantyfikatorów ułatwia także dowodzenie twierdzeń.



- a) Jan K. **ma** zdolność do czynności prawnych i Jan K. **nie ma** zdolności do czynności prawnych.  
 b) Jan K. **miał** zdolność do czynności prawnych, a teraz **nie ma**.  
 c) Jan K. teraz **nie ma** zdolności do czynności prawnych, ale **będzie miał**.

Pierwsze zdanie sformalizujemy następująco:  $p \wedge \neg p$ , drugie:  $Pp \wedge \neg p$ , trzecie:  $\neg p \wedge Fp$ . Mając do dyspozycji jedynie symbole rachunku zdań musielibyśmy sformalizować wszystkie te zdania tak samo:  $p \wedge \neg p$ <sup>27</sup>, co nie oddałoby zachodzącej między nimi różnicy.

**Przykład 2:** Za pomocą funktorów czasowych *tense logic* można również formalizować wnioskowania, w których występują zdania w różnych czasach gramatycznych. Przy okazji można oddać np. to, że zdarzenia będące przyczynami mają miejsce *wcześniej* niż ich skutek.

**Art. 15. § 1 k.k.** brzmi: nie podlega karze za usiłowanie, kto dobrowolnie odstąpił od dokonania lub zapobiegł skutkowi stanowiącemu znamię czynu zabronionego.

Na jego podstawie możemy stwierdzić, że jeżeli ktoś dobrowolnie **odstąpił** od dokonania lub **zapobiegł** skutkowi stanowiącemu znamię czynu zabronionego, to zgodnie z obowiązującym prawem **nie podlega** karze za usiłowanie. Stwierdzenie to można sformalizować następująco:  $Pp \vee Pq \rightarrow \neg r$ <sup>28</sup>.

Wnioskowanie z wykorzystaniem tego przepisu mogłoby przebiegać np. tak: wiedząc, że jeżeli ktoś dobrowolnie **odstąpił** od dokonania lub **zapobiegł** skutkowi stanowiącemu znamię czynu zabronionego, to zgodnie z prawem **nie podlega** karze za usiłowanie i wiedząc, że ktoś np. **zapobiegł** skutkowi stanowiącemu znamię czynu zabronionego, wnioskujemy, że osoba ta **nie podlega** karze za usiłowanie. Schemat tego wnioskowania jest następujący:

$$\begin{array}{l} Pp \vee Pq \rightarrow \neg r \\ Pq \\ \neg r \end{array}$$

<sup>27</sup> Litera *p* reprezentuje zdanie: *Jan K. ma zdolność do czynności prawnych*.

<sup>28</sup> Litera *p* reprezentuje zdanie: *Ktoś dobrowolnie odstępuje od dokonania*, litera *q* reprezentuje zdanie [*Ktoś*] *zapobiega skutkowi stanowiącemu znamię czynu zabronionego*, zaś litera *r* reprezentuje zdanie *Zgodnie z prawem podlega [on(a)] karze za usiłowanie*.

<sup>29</sup> Formalizacja przy użyciu jedynie symboli rachunku zdań nie oddałaby dobrze struktury tego wnioskowania.

**Przykład 3:** Symbole *tense logic* są z pewnością lepszym narzędziem, niż symbole klasycznego rachunku zdań, do oddania struktury intuicyjnie poprawnych wnioskowań typu:

<u>Ktoś popełnił przestępstwo.</u>	$P(Pp \wedge \neg p)$
Ktoś <b>popełnił</b> przestępstwo.	$Pp^{30}$

**Przykład 4:** Za pomocą symboli *tense logic*<sup>31</sup> można również adekwatnie formalizować wnioskowania dotyczące kolejności zdarzeń, czy też faktów prawnych, czego nie da się zrobić, korzystając jedynie z języka klasycznego rachunku zdań.

Powiedzmy, że zaszły jakieś dwa wydarzenia: X i Y. Jeżeli przykładowo ustalono, że nie zaszły jednocześnie i że X nie miało miejsca wcześniej niż Y, to można wywnioskować na tej podstawie, że Y zdarzyło się wcześniej niż X.

$$\begin{array}{l}
 Pp \wedge Pq \\
 \neg P(p \wedge q) \\
 \neg P(Pp \wedge q) \\
 P(p \wedge Pq)^{32}
 \end{array}$$

Powyższe wnioskowanie owszem, jest trywialne, ale to właśnie na gruncie odpowiedniej logiki temporalnej można udowodnić, że jest ono poprawne<sup>33</sup>. Przy sprawdzaniu poprawności podobnych do podanych

<sup>30</sup> Litera *p* reprezentuje zdanie: *Ktoś popełnia przestępstwo*.

<sup>31</sup> Do formalizacji zdań w różnych czasach gramatycznych można, w określonych przypadkach, używać także symboli *metric tense logic*, będącej rozszerzeniem *tense logic*, a powstałej przez dołączenie do funktorów P i F nowych symboli, tzw. indeksów metrycznych, reprezentujących określenia długości interwałów (odcinków) czasowych: *m*, *n* ( $P^n p$  – przed upływem interwału czasu o długości *n* było tak, że *p*,  $F^n p$  – po upływie interwału czasu o długości *n* będzie tak, że *p*). Dzięki nim można wyrazić nie tylko to, że opisywane przez zdanie zdarzenie miało miejsce w przeszłości lub będzie miało miejsce w przyszłości, ale także przed upływem lub po upływie ilu jednostek czasu. Zob. A. N. Prior, *Stratified Metric Tense Logic* [w]: *tense, Papers on Time and Tense*, Oxford: Clarendon Press 1968, s. 88–97. Istnieją także inne rozszerzenia *tense logic* zwiększające możliwości jej stosowania, np. system skonstruowany przez J. P. Burgessa zawierający wprowadzone przez H. Kampa funkcjory *Since* (odkąd) i *Until* (dopóki). Por. J. P. Burgess, *Axioms for Tense Logic I*. „Since” and „Until”, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 23 (1982).

<sup>32</sup> Litera *p* reprezentuje zdanie opisujące zdarzenie X, a litera *q* zdanie opisujące zdarzenie Y.

<sup>33</sup> Posługując się systemem dla czasu linearnego (CL) w dowodzie korzystamy z aksjomatu linearności.

wyżej wnioskowań nie należy nigdy zapominać, że prawdziwość *tez tense logic* zależy od przyjętych założeń dotyczących własności czasu<sup>34</sup>.

Kolejnym systemem temporalnym, o którym wspomniano, że mógłby znaleźć zastosowanie w naukach prawnych, jest system *And Then* Von Wrighta. Za jego pomocą można przede wszystkim adekwatnie formalizować następstwo czasowe. Funktor *i potem* charakteryzowany jest jako koniunkcja asymetryczna. Wyrażenie *p i potem q* ma wyrażnie inne znaczenie niż wyrażenie *q i potem p* (wyrażenia  $pTq$  i  $qTp$  nie są ze sobą równoważne<sup>35</sup>). Dlatego też funktor ten o wiele lepiej nadaje się do wyrażania następstwa czasu niż funktor koniunkcji<sup>36</sup> (użycie funktora T zapobiega wielu paradoksom).

**Przykład 5:** Zdanie *Ktoś zawarł małżeństwo a potem kupił mieszkanie* ( $pTq$ ) wyraża zupełnie inną sytuację niż zdanie *Ktoś kupił mieszkanie a potem zawarł małżeństwo* ( $qTp$ )<sup>37</sup>. W pierwszym przypadku mieszkanie stanowi wspólną własność tej osoby i jej współmałżonka, zaś w drugim przypadku jest jej osobistą własnością<sup>38</sup>. Różnicę tę można oddać adekwatnie właśnie za pomocą funktora T systemu *And Then*.

**Przykład 6:** Za pomocą symboli tegoż systemu można również formalizować wnioskowania prawnicze, w których występują zdania wyrażające czasowe następstwo, np.: Jeżeli ktoś zawarł małżeństwo **a potem** orzeczono unieważnienie jego małżeństwa, to osoba ta może ponownie wstąpić w związek małżeński. Zatem w sytuacji, gdy wiemy, że ktoś zawarł małżeństwo **a potem** orzeczono unieważnienie, wnioskujemy, że osoba ta może ponownie wstąpić w związek małżeński.

Wnioskowanie to można sformalizować w następujący sposób:

---

<sup>34</sup> Na gruncie logiki dla czasu cyrkularnego okazałoby się, że wnioskowanie to jest niepoprawne, aksjomat wyrażający linearność czasu w tego rodzaju logice nie obowiązuje. Z drugiej strony dla czasu traktowanego jako kontinuum koliste prawem odpowiedniego systemu *tense logic* jest wyrażenie: „jeżeli *p*, to będzie tak, że *p*”. Wyrażenie to nie jest natomiast prawem logiki dla modelu czasu – prostej.

<sup>35</sup> Natomiast w klasycznej logice  $(p \wedge q) \equiv (q \wedge p)$ .

<sup>36</sup> Uwagi na temat funktora koniunkcji można znaleźć np. w: W. Patryas, *Elementy logiki dla prawników*, Poznań: Wydawnictwo Ars boni et aequi 1996, s. 15.

<sup>37</sup> Litera *p* reprezentuje zdanie: *Ktoś zawarł małżeństwo*, a litera *q* zdanie: *Ktoś kupił mieszkanie*.

<sup>38</sup> Chyba, że jest inaczej na mocy majątkowej umowy małżeńskiej, zwanej intercyzą.

$$\begin{array}{l} pTq \rightarrow r \\ \underline{pTq} \\ r^{39} \end{array}$$

Taka formalizacja jednoznacznie wskazuje, że najpierw miało miejsce zdarzenie opisywane przez zdanie reprezentowane przez literę *p* a *potem* zdarzenie opisywane przez zdanie reprezentowane przez literę *q*. Niepoprawny byłby więc schemat:

$$\begin{array}{l} pTq \rightarrow r \\ \underline{qTp} \\ r \end{array}$$

Druga przesłanka *qTp* wyraża inną sytuację niż zdanie zapisane jako *pTq*. Zapis *qTp* wskazuje, że najpierw orzeczono unieważnienie czyjegoś małżeństwa (*q*) a **potem** osoba ta zawarła małżeństwo (*p*). Z tej i z pierwszej przesłanki (*pTq* → *r*) nie wynika wniosek, że osoba ta może ponownie wstąpić w związek małżeński (*r*).

Kolejność zdarzeń ma tutaj znaczenie, a nie da się jej odpowiednio wyrazić na gruncie klasycznej logiki. Na gruncie systemu *And Then* można zaś adekwatnie rekonstruować wnioskowania dotyczące kolejności różnych zdarzeń i, tak jak w przypadku systemu CL, przy wykazywaniu ich poprawności korzystać w dowodzie z aksjomatu linearności.

Powyższe przykłady wskazują na to, że odpowiednie systemy *tense logic* i system *And Then* von Wrighta mogłyby dostarczać ścisłego języka do formalizowania zdań języka prawniczego (zawierających określone wyrażenia czasowe) i do ukazania formalnej struktury niektórych rozumowań przeprowadzanych na gruncie nauk prawnych, a także narzędzi do sprawdzania formalnej poprawności tych rozumowań.

\*  
\*            \*

Artykuł niniejszy stanowi przyczynek do dyskusji nad kwestią stosowalności logiki temporalnej w naukach prawnych. W pierwszej jego części przedstawione zostały warunki, jakie musiałyby spełniać systemy temporalne, żeby mogły być stosowane na gruncie tych nauk.

---

<sup>39</sup> W schemacie tym litera *p* reprezentuje zdanie: *Ktoś zawarł małżeństwo*, litera *q* reprezentuje zdanie: *Orzeczono unieważnienie małżeństwa [tej osoby]*, zaś litera *r* reprezentuje zdanie: *Osoba ta może ponownie wstąpić w związek małżeński*.

W drugiej części krótko scharakteryzowano wybrane systemy *tense logic* i system *And Then* von Wrighta, a w trzeciej pokazano przykłady ich możliwych zastosowań na gruncie nauk prawnych (tj. przykłady formalizacji zdań języka prawniczego, a także całych rozumowań prawniczych, za pomocą symboli występujących na gruncie tych logik<sup>40</sup>).

Stanowisko przedstawione w artykule głosi, iż w związku z tym, że zarówno logika, jak i element czasowy odgrywają w naukach prawnych pewną rolę, niektóre systemy temporalne, a zwłaszcza ich język, mogłyby znaleźć zastosowanie na gruncie tych nauk. Głównym zadaniem odpowiednich systemów *tense logic* i systemu *And Then* von Wrighta byłoby dostarczanie formalnego języka do precyzyjnego wyrażania zdań języka prawniczego zawierających określone wyrażenia czasowe oraz do modelowania prawniczych wnioskowań zawierających tego rodzaju wyrażenia, a także dostarczanie narzędzi do oceny formalnej poprawności tych rozumowań i korekty ewentualnych błędów<sup>41</sup>. Logika temporalna dla tego typu nauk powinna w pewien sposób respektować ustalenia dotyczące własności czasu i relacji czasowej, które zostały sformułowane na gruncie nauk przyrodniczych: specyficzne aksjomaty systemu, którym posługivalibyśmy się na gruncie nauk prawnych, powinny być zdaniem prawdziwymi w fizykalnym modelu czasu.

Logika dzięki swojemu uniwersalnemu zadaniu polegającemu na zapewnieniu poprawnego myślenia, rozumowania może być w pełni wykorzystywana w pracy prawnika. Jest w stanie dostarczyć mu odpowiednich narzędzi<sup>42</sup> służących do rekonstrukcji niektórych jego wnioskowań, sprawdzania ich poprawności, wykrywania i poprawy ewentualnych błędów. Nie należy jednak zapominać, że ostateczna decyzja

---

<sup>40</sup> Owszem, niektóre przedstawione tu zdania czy wnioskowania można sformalizować za pomocą samych symboli rachunku zdań, ale korzyść płynąca z użycia logiki temporalnej jest taka, że za pomocą jej symboli można o wiele lepiej oddać strukturę tych zdań czy wnioskowań.

<sup>41</sup> Przeciwnicy stosowania języka logiki temporalnej w naukach prawnych (zwłaszcza ci, którzy uznają za Quinem, że występowanie w gramatyce logicznej różnych czasów gramatycznych jest niepotrzebną komplikacją) mogą uważać, że przedstawiona formalizacja zdań zawierających wyrażenia czasowe nie jest potrzebna, ale nie mogą negować faktu, że jest ona możliwa. Skoro już powstały logiki temporalne, warto wskazywać, jak można je stosować i jaki może być z nich pożytek.

<sup>42</sup> To, czy prawnik będzie korzystał z tego typu narzędzi, jest tylko jego sprawą (ich znajomość na pewno mu jednak nie zaszkodzi). Ja wskazuję jedynie, że jest taka możliwość.

zawsze należy do prawników, którzy w pewnych sytuacjach, w zależności od okoliczności, mogą wyprowadzić inny wniosek, niż nakazywałaby logika. Analiza tego zagadnienia wykracza jednak poza ramy tego artykułu.

Zagadnienie stosowalności w prawoznawstwie innych systemów temporalnych, niż tutaj omówione, stanowi pole do dalszych badań.

ON THE APPLICABILITY OF TENSE LOGIC SYSTEMS  
AND VON WRIGHT'S AND THEN SYSTEM IN THE LEGAL SCIENCES

Summary

The article is devoted to the application of some temporal systems, and especially of their language, in the legal sciences, mainly in the area of dogmatic law. The first part sets out the conditions that have to be satisfied by temporal systems in order to be applicable in these sciences. The second presents a short characterization of some *tense logic* systems and von Wright's *And Then* system. The third part contains examples of their application in the legal sciences. The article maintains that suitable temporal systems can provide a precise language by means of which one can formalize the propositions of legal language that contain specific tense expressions and create models for inferences that contain such propositions. The appropriate systems would also provide tools for checking the correctness of these inferences.

*Anna Kozanecka-Dymek*

## EUGENIUSZ SZUMAKOWICZ

(Kraków)

### O DOWODZIE MATEMATYCZNYM BARDZIEJ ŹRÓDŁOWO

Chodzi o istotny sens dowodu matematycznego, o źródło wiarygodności podstawowej „cegiełki” najściślejszej z nauk. Jeden z głównych fundatorów warszawskiej szkoły matematycznej, Zygmunt Janiszewski, powiedział: „Zajmuję się matematyką, żeby się dowiedzieć jak daleko dojść można samym czystym rozumowaniem”. Refleksja filozoficzna ma na celu zgłębienie natury i struktury tego dochodzenia do prawdy matematycznej. Tymczasem w XX wieku namnożyło się mnóstwo nieporozumień i naiwności interpretacyjnych, jeśli chodzi o to, co naprawdę w matematyce się dzieje. W konsekwencji matematycy zaczęli coraz częściej uważać filozofów, w szczególności filozofów matematyki, za ludzi, którzy nie rozjaśniają tego, co dzieje się w matematyce, lecz wręcz przeciwnie, zaciemniają. Sam tego doświadczyłem, przebywając nierzadko w środowisku autentycznych (tzw. zwykłych, normalnych) matematyków. No bo czy dobra, adekwatna filozofia matematyki może być nieakceptowana przez matematyków samych? Uważam zdecydowanie, że nie. Matematyk dzięki filozofii powinien lepiej rozumieć to, co robi niejako żywołowo.

Poniżej przedstawiam ciąg uwag i konstatacji filozoficzno-matematycznych. Są one dość zwarte, po to, żeby ewentualny czytelnik matematyk nie stracił cierpliwości:

1. Pierwszorzędna jest kwestia sztuczności rozłącznego podziału elementów matematyki na formalne reguły inferencji oraz treściowe fakty matematyczne. W naturalnym rozumowaniu matematycznym ten podział się zupełnie nie uwidacznia. Rozważmy prosty, ale reprezen-



tatywny przykład. *Jeśli liczba naturalna jest podzielna przez cztery, to jest ona podzielna przez dwa.* Bystrzejszy uczeń na szkolnej lekcji matematyki zauważy, że liczba podzielna przez 4 to liczba mająca arytmetyczną postać  $4k$ . Ale  $4 = 2 \times 2$ , więc rozpatrywana liczba ma postać  $(2 \times 2)k = 2 \times (2 \times k) = 2k'$ , czyli jest to liczba podzielna przez 2, *cbdo*. Zapytajmy teraz: gdzie w tym okresie warunkowym występuje logika formalna? Żeby jej się doszukać, należałoby powyższą dedukcję sformalizować na gruncie systemu aksjomatycznego Peano (lub jakiegoś podobnego). Można się dalej pytać, komu taka pełna formalizacja jest potrzebna. Na pewno nie teoretykom liczb. Zapewne arytmetykom teoretycznym (badaczom formalnologicznych podstaw teorii liczb), którzy wszakże nie zajmują się liczbami i ich własnościami, lecz własnościami sformalizowanych systemów teorii liczb. Niektórzy tę drugą dziedzinę nazywają nawet „filozofią matematyki”, ale przecież naturalnym jest oczekiwanie, że filozofia matematyki będzie źródłowo bliska matematyce samej. Ogólniej, dotyczy to każdej relacji: dziedzina nauki – filozofia tej dziedziny nauki.

Matematycy nie potrzebują uczyć się logiki formalnej, żeby przeprowadzać poprawne rozumowania matematyczne. Wystarczy, że uczą się samej matematyki. Oczywiście nie wynika z tego, że logika formalna jest dyscypliną bezwartościową, jednak jej wartość jest immanentna i ogólnopoznawcza<sup>1</sup>. W relacji z matematyką to bardziej matematyka jest potrzebna logice (logika matematyczna – matematyczne ujmowanie schematów formalno logicznych) niż logika matematyce (matematyce matematyków!).

Zaprezentowana na początku implikacja wiążąca dwa zdania o podzielności liczb wpisuje się bardziej w pojęcie czy schemat implikacji ścisłej ( $A$  implikuje  $B =$  nie jest *możliwe*, że  $A$  i nie $B$ ) niż w schemat implikacji materialnej ( $A$  implikuje  $B =$  nie jest *prawdą*, że  $A$  i nie $B$ ), jednak rozbudowywane przez już dziesiątki lat formalne rachunki logiki modalnej nie okazały się przydatne w praktyce rozumowań i twórczości matematycznej. Są po prostu metateoretyczną ciekawostką o wartości samej dla siebie.

Nieco parafrazując wypowiedź znanego polskiego matematyka (odkrywcy talentu Stefana Banacha) Hugona Steinhausa, powiedzmy:

<sup>1</sup> Interesujące badania z tego zakresu przedstawia studium E. Wojciechowskiego, *Teoria zdań warunkowych inspirowana pewnymi ideami Romana Ingardeny*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXXIX, z. 4, 2011, s. 61–72. Moim zdaniem, logika formalna, w odpowiednio aplikacyjnym ujęciu, może odegrać dużo większą rolę w naukach społecznych niż w naukach matematycznych.

*Matematyka to zawsze coś innego (Mathematics is always something else)*<sup>2</sup>. Wobec poprzednich rozważań można by powiedzieć: *dowód matematyczny jest zawsze czymś innym!*

Różnorodność matematycznej natury dowodów matematycznych można zilustrować następującą typologią dość egzotycznych przypadków. Informatyczny dowód matematyczny, czysto matematyczny! Jest to oczywiście (dla śledzących postępy matematyki w ostatnich czasach) dowód słynnego (jeszcze w XIX wieku) twierdzenia o czterech barwach wystarczających do pokolorowania każdej mapy geograficznej. Metamatematyczny dowód matematyczny. Przykładów tego typu ścieżki dowodowej nie jest wiele, ale odcisnęły one pewne piętno na obrazie współczesnej matematyki. Bardziej szczegółowo piszę o tym w innym miejscu<sup>3</sup>. Fizyczny dowód matematyczny. Fizyczny a nie fizyczny, bo nie chodzi o dowodzenie matematyczne za pomocą urządzenia czy obiektu fizycznego, lecz o stosowanie przesłanki z zakresu nauki fizyki i to raczej fizyki teoretycznej. Na przykład dowodzenie pewnych twierdzeń topologii algebraicznej w oparciu o wyniki kwantowej teorii pola. Jest to pewne *novum* ostatnich lat. Jednak jeszcze przed wojną sławny matematyk Pólya miał usłyszeć od wybitnego teoretyka liczb Edmunda Landaua pytanie: „Czy sądzi Pan, że istnieją jakiegokolwiek *fizyczne* przesłanki na to, iż hipoteza Riemanna mogłaby być prawdziwa?”. Wiadomo, że interesował się tym zagadnieniem sam Dawid Hilbert, ale brak jest konkretnych danych o jego poglądach w tej kwestii<sup>4</sup>.

2. W kontekście dociekań prawdziwego sensu dowodu matematycznego nie sposób nie poruszyć kwestii prawdziwego sensu i znaczenia dla matematyki słynnego twierdzenia Kurta Gödla o niezupełności. Pozwolę sobie w tym miejscu na osobiste wyznanie, oczywiście o charakterze intelektualnym. Otóż przez szereg lat, za wieloma innymi, ulegałem złudzeniu, iż twierdzenie Gödla ma kolosalne znaczenie dla filozofii matematyki, filozofii umysłu czy filozofii w ogóle. Spotykałem się w literaturze również ze stwierdzeniami typu, że „jest to najważniejsze twierdzenie dwudziestowiecznej matematyki” (sic!).

<sup>2</sup> Zob. H. Steinhaus, *Słownik racjonalny*, Ossolineum, s. 75.

<sup>3</sup> Zob. E. Szumakowicz, *Intelektualny spacer po matematyce z domieszką filozofii*, Wyd. Nauk. PK, Kraków 2011. Rozdz. VIII. 2: *Niespodziewane związki pojęciowe. Zastosowania metamatematyki do matematyki*, str. 231–234.

<sup>4</sup> Zob. J. Derbyshire, *Obsesja liczb pierwszych. Bernhard Riemann i największy nierozwiązany problem w matematyce*, Wydawnictwo NAKOM, Poznań 2009, s. 306.

W środowisku filozofii nauki traktującej tę ostatnią bardziej realistycznie (późny Wittgenstein, Hilary Putnam) mogą one wywoływać naturalne odoreagowania, że coś jest nie tak z tymi bombastycznymi konstatacjami, że to jest jakiś rodzaj intelektualnej reklamy czy marketingu na rzecz wirtualnej filozofii nauki. Tak zwani „zwykli” matematycy odnosili się do tego rodzaju enuncjacji z kurtuazją i uprzejmym dystansem, nazywając twierdzenie Gödla twierdzeniem ideologicznym lub światopoglądowym i sprawę traktując jako wewnętrzny problem „sekt” logików i badaczy formalnych podstaw matematyki. Jednakowoż, umysły o nastawieniu interdyscyplinarnym oraz ze skłonnościami do wypracowywania szerszej horyzontalnej syntezy (do których zalicza się autor niniejszych rozważań) nie bardzo są skłonne do takich nie pierwszej świeżości kompromisów metodologicznych czy intelektualnych. Stąd niniejsze „wyznanie wiary” filozofa matematyki takiej, jaką ona jest naprawdę.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na fundamentalną różnicę między „formalną nierozstrzygalnością twierdzenia czy zdania w sformalizowanym systemie matematyki” a nierozwiązywalnością problemu matematycznego. Tylko to drugie pojęcie dotyczy realnej praktyki myślenia matematycznego. Wielki matematyk Dawid Hilbert jest autorem dodającej otuchy badawczej sentencji: *Wir müssen wissen, wir werden wissen* (Musimy wiedzieć, będziemy wiedzieć). Ale czy każdy problem matematyczny będzie prędzej czy później rozwiązany? Zbyt wiele wskazuje, że nie, by popadać w naiwny optymizm. Choć „bez optymizmu nie da się udowodnić twierdzenia matematycznego”<sup>5</sup>. Ponadto, już od czasów Euklidesa z Aleksandrii, autora *Elementów*, znany jest bardzo prawdopodobny kandydat na sensowne zdanie matematyczne, którego prawdziwość nigdy nie będzie rozstrzygnięta. Jest to problem istnienia liczb doskonałych nieparzystych (tj. takich, których suma dzielników mniejszych od niej samej jest im równa; np. 6 czy 28 – w klasie liczb parzystych). Pomimo wielowiekowych poszukiwań i usiłowań, z uwzględnieniem najnowszych technik komputerowych, nie udało się do dzisiaj znaleźć choćby jednej takiej liczby, ani dowieść, że ona nie istnieje. Ponieważ liczb naturalnych jest nieskończenie wiele i są one bardzo indywidualistyczne w swoich własnościach („biologiczny charakter” teorii liczb – A. Schinzel), można sobie wyobrazić, że wielkość i własnościowa specyficzność istniejącej „samej dla siebie”

---

<sup>5</sup> Jest to motto książki S. Łojasiewicza, *Wstęp do geometrii analitycznej zespolonej*, PWN, Warszawa 1988.

liczby doskonałej nieparzystej przekracza możliwości umysłu ludzkiego uzbrojonego dodatkowo w komputery kwantowe, superkwantowe, hipersuperkwantowe, etc.

Historia matematyki wskazuje, że określone wyżej „praktyczne” pojęcie nierozstrzygalności – nierozwiązywalności problemów matematycznych miał na początku XIX wieku Gauss. Zachęcany przez Olbersa do rozstrzygnięcia prawdziwości Wielkiego Twierdzenia Fermata (WTF) na konkurs Akademii Francuskiej odpowiedział, że nie ma takiego zamiaru, gdyż jego zdaniem problem Fermata nie jest problemem ciekawym, jako że nie wiąże się głęboko z treściwymi pojęciami matematycznymi. Gauss dodał przy tym, że bez trudu może sformułować wiele zagadnień nie dających się rozwiązać ani „na tak”, ani „na nie” i nie wartych poświęcania im większej uwagi. Zauważmy „na gorąco”, iż w postawie poznawczej księcia matematyków (nb. pochodzenia chłopsko-robotniczego!) zawarta jest pewna głębia aksjologiczno-epistemologiczna. Streszcza się ona wskazaniem, że nie wszystkie problemy matematyczne są warte wysiłku czy usiłowań ich rozstrzygnięcia. W tym jest również pewien moment ontologiczny: kreowanie świata matematyki przez aksjologiczne (estetyczne? – por. poglądy H. Poincaré) jakości, tkwiące niejako w problemach matematycznych, nie zaś tylko przez formalnie poprawne formuły takiej czy innej dziedziny matematycznej. Poprawne formuły matematyczne mogą być „puste”. Zwracał na to niejednokrotnie uwagę wybitny matematyk francuski Jean Dieudonné, przeciwstawiając *mathematique vide* – *mathematique substantive*.

Skonfrontujmy teraz krytyczno-sceptyczną postawę poznawczą Gaussa z wydawałoby się totalnym optymizmem poznawczym Hilberta (*Wir müssen wissen, wir werden wissen*). Ale wcześniej warto przytoczyć pewną znaczącą charakterystykę umysłowości badawczej polskiego geniusza matematycznego, Stefana Banacha, wpisującą się adekwatnie w kontekst Hilbertowski:

Niech mi wolno będzie powiedzieć od siebie, jako świadkowi pracy Banacha, że miał on jasność myślenia, którą Kazimierz Bartel nazwał raz „aż nieprzyjemną”. Nie liczył nigdy na szczęśliwy traf, że sprawdzą się koniunktury pożądane w danej chwili, i chętnie mawiał, że „nadzieja jest matką głupców”; tę pogardę optymizmu stosował nie tylko w matematyce, lecz także do prorocत्व politycznych. Był podobny do Hilberta w tym, że atakował zagadnienia wprost – po wyłączeniu przez przykłady wszystkich dróg bocznych, koncentrował wszystkie siły na drodze pozostałej, wiodącej prosto do celu – wierzył, że logiczna analiza zagadnienia przeprowadzona tak, jak analizuje szachista trudną pozycję, musi doprowadzić do dowodu lub do obale-

nia twierdzenia. (...) Nie lubował się w dociekaniach logicznych, choć rozumiał je doskonale<sup>6</sup>.

Syntetyzując stanowiska poznawcze i metodologiczne Gaussa, Hilberta i Banacha, można stwierdzić, że w gruncie rzeczy wszyscy są poznawczymi optymistami, tyle że umiarkowanymi, *explicite* lub *implicitie*. Geniusz matematyczny polega na tym, że „się wie”, którymi problemami warto się zajmować, a które można zignorować. Oczywiście, w tej selekcji występują różnice indywidualne – „na najwyższej półce” – jednak są one tonowane przez dyskurs znawców przedmiotu, który w przypadku matematyki jest szczególnie konkluzywny. Ten fenomen potwierdzają między innymi słowa wybitnego matematyka rosyjskiego Mikołaja Łuzina:

Przede wszystkim spotkanie z p. Banachem wywarło na mnie duże wrażenie. O tyle, o ile mogę sądzić, jest on najlepszy (*le plus fort*) ze wszystkich polskich matematyków, a przy tym ma dobry (*vrai*) gust naukowy<sup>7</sup>.

Wróćmy jeszcze, dla kontrastu, do nastawienia formalistycznego w epistemologii matematyki. W jego ramach mogą pojawić się na przykład następujące „rewelacje filozoficzne”. Otóż, kiedyś w miesięczniku „Delta”, przeznaczonym dla nauczycieli nauk ścisłych i zdolniejszych licealistów, przeczytałem następującą dywagację nawiązującą do twierdzenia Gödla o formalnej nierozstrzygalności:

Może pewne problemy teorii liczb, jak np. Wielkie Twierdzenie Fermata, są niezależne od arytmetyki Peany. A czy są one rozstrzygalne na gruncie teorii mnogości? Czy też są od niej niezależne? Pozytywna odpowiedź na to ostatnie pytanie, tzn. pokazanie ich nierozstrzygalności w teorii mnogości byłoby wynikiem o wielkiej doniosłości filozoficznej. Dowodziłoby bowiem ich absolutnej nierozstrzygalności, tzn. nierozstrzygalności za pomocą jakichkolwiek metod i środków dostępnych w matematyce.

Przyjrzyjmy się, co by oznaczała owa „absolutna nierozstrzygalność”? Ano niezależność WTF od systemu teorii mnogości oznacza, że w każdym numerycznym przypadku dla czwórki liczb:  $x$ ,  $y$ ,  $z$  i  $n$  zachodziłaby nierówność:  $n$ -ta potęga  $x$  +  $n$ -ta potęga  $y$  nie równa się  $n$ -tej potędze  $z$ . Gdyby było przeciwnie, tj. miałyby miejsce choć jedna równość tego typu, to obalaloby to całe WTF i to w sposób tak ele-

<sup>6</sup> H. Steinhaus, *Stefan Banach* [w:] *Wkład Polaków do nauki*, PWN, Warszawa, s. 435–448.

<sup>7</sup> M. Łuzin, *List do Arnauda Denjoy z 1926 r.*, „Wiadomości Matematyczne” XXV (1983), s. 65–66.

mentarny, że niewątpliwie formalizowany w systemie teorii mnogości, co przeczyłoby hipotetycznie udowodnionemu faktowi niezależności WTF od teorii mnogości. Zatem, niewprost, prawdziwe są wszystkie nierówności Fermata, czyli Wielkie Twierdzenie dla wszystkich „normalnych” (standardowych) liczb naturalnych. A oto przecież chodzi w teorii liczb, żeby dowodzić twierdzeń dla intuicyjnych liczb naturalnych. Zatem, w ostatecznym rozrachunku i po prostu, formalnologiczna niezależność twierdzenia teorioliczbowego od systemu teorii mnogości jest metodą dowiedzenia prawdziwości tego twierdzenia, nie zaś jakąś sensacją filozoficzną. Jest to, czy raczej byłaby, metoda bardzo egzotyczna, ale matematycznie skuteczna (por. *metamatematyczny dowód matematyczny* – str. 77 tego artykułu). Dla pełnej jasności dodajmy jeszcze, iż nie ma sprzeczności między formalną nierozstrzygalnością a realnym dowodem dla intuicyjnie danych obiektów matematycznych, gdyż formalne systemy nie mówią o intuicyjnie danych obiektach matematycznych, lecz o dowolnych tworzach spełniających aksjomaty systemu.

Wielkie Twierdzenie Fermata zostało już udowodnione bardziej klasycznymi (choć niezwykle trudnymi) metodami, jednak sprawa dotyczy wielu innych, nierozstrzygniętych jeszcze hipotez matematycznych (np. hipotezy Goldbacha). Należy jednak przypuszczać, że taki metamatematyczny dowód twierdzenia teorioliczbowego byłby o kilka, co najmniej, rzędów wielkości trudniejszy od dowodu metodami klasycznymi, nawet tymi najtrudniejszymi. Powiedzmy, jeśli dowód WTF autorstwa Andrew Wilesa potrzebował książki do jego zapisania, to mniemamy dowód metamatematyczny (*via* niezależność od systemu teorii mnogości) potrzebować by mógł biblioteki.

Słowo jeszcze o drugiej części niewątpliwie wielkiego formalnologicznego wyniku Gödla, czyli dowodzie niemożności udowodnienia niesprzeczności arytmetyki (teorii liczb) środkami dedukcyjnymi samej arytmetyki. Powszechnie uznano to za obalenie tzw. programu Hilberta: *finitystycznego* dowodu niesprzeczności sformalizowanej arytmetyki i całej matematyki. Ciekawe, że Dawid Hilbert, podobnie jak twórca aksjomatycznej teorii mnogości Ernst Zermelo, nie przyjął do wiadomości takiej konsekwencji twierdzeń Gödla i wraz z P. Bernaysem kontynuował badania nad formalnymi podstawami arytmetyki do późnych lat 30.

Zaś moim zdaniem, z punktu widzenia praktyki myślenia i twórczości matematycznej, program Hilberta nie ma w ogóle sensu. Na przełomie XIX i XX wieku, pod wpływem odkrycia antynomii teorio-

mnożościowych i wzrostu zainteresowań logiką formalną, pojawił się całkowicie nieuzasadniony lęk przed sprzecznościami w realnej matematyce. *Nota bene*, później sam Gödel stwierdzał, że antynomie teorii mnogościowe mają charakter epistemologiczny, a nie matematyczny. Natomiast w epoce, kiedy Kurt Gödel się rodził, odnoszący światowe sukcesy w tzw. zwykłej (tj. normalnej, mainstreamowej) matematyce Dawid Hilbert, jakby zauroczył się „pięknem” *matematyki metamatematyki* i to zauroczenie nie opuściło go do końca życia. Trzeba przyznać, że tkwi w tym pewien motyw filozoficzny: takie nastawienie można by określić mianem „metodycznej paranoi” *per analogiam* do „metodycznego sceptycyzmu” Kartezjusza z jego *Medytacji o pierwszej filozofii*.

Hilbert był wyjątkiem potwierdzającym regułę. Normalni matematycy nie lękają się sprzeczności (nie mylić z błędami!) w swojej pracy badawczej, albowiem te sprzeczności w ogóle nie występują<sup>8</sup>.

3. Można rozróżnić trzy warstwy dowodu matematycznego. Pierwsza – dowód w pełni sformalizowany. Druga – dowód naturalny, czyli to, co znajduje się w naukowych, profesjonalnych czasopismach matematycznych. Trzecia – dowód akcentujący kontekst heurystyczny, istotne motywacje kroków w rozumowaniu. W tej warstwie szczególną rolę odgrywa intuicja. I to intuicja w sensie epistemologicznym, a nie tylko psychologicznym. Intuicja jako władza poznawcza, jako widzenie jak jest, czy jak musi być.

Dowodów w pełni sformalizowanych nikt nie przeprowadza, jeśli pominąć parę przypadków, które są w istocie „wyjątkami potwierdzającymi regułę”<sup>9</sup>. Logicy zajmują się nie konkretnymi dowodami, lecz zbiorami wszystkich możliwych dowodów w systemach sformalizowanych i własnościami strukturalnymi tych zbiorów. Tego rodzaju badania stanowią wartość samą dla siebie. Praktyce uprawiania czy też nauczania matematyki to nie służy.

<sup>8</sup> Por. E. Szumakowicz, *Should one fear contradictions?*, Proceedings of the 15-th International Wittgenstein Symposium. Part I. Verlag Hölder-Pichler-Tempsky, Wiedeń 1933, s. 371–376.

<sup>9</sup> Np. kompletnie sformalizowany dowód twierdzenia Rolle’a w rachunku różniczkowym przedstawiony w *Teorii dowodu podług wykładów uniwersyteckich prof. dr. Jana Śleszyńskiego* w oprac. S. K. Zaremba, Kraków 1929, s. 213–237. Także sformalizowane dowody teorii liczbowych twierdzeń: małego twierdzenia Fermata oraz chińskiego twierdzenia o resztach w książce: A. Grzegorzycy, *Zarys arytmetyki teoretycznej*, PWN Warszawa 1971. *Nota bene*, recenzujący wspomnianą książkę A. Mostowski, mając na uwadze powyższe formalizacje, stwierdził, iż „autor udaje, że uprawia matematykę”.



Dowody naturalne, zapełniające naukowe czasopisma matematyczne, są to takie redakcje rozumowań matematycznych, żeby środowisko specjalistów uznało, że ktoś (pierwszy) coś udowodnił. I nic więcej. Nie chodzi tam w żadnej mierze o ułatwienie czytelnikom zrozumienia gry idei prowadzącej do ustalenia prawdziwości twierdzenia. Wręcz przeciwnie, odnosi się wrażenie, iż celem publikacji naukowej jest podanie minimum informacji przekonującej fachowe gremium. Minimum, również po to, by chronić potencjał twórczy autora dowodów.

Dowody z uwzględnieniem szerszego kontekstu heurystycznego rzadko znajdują miejsce w publikacjach matematycznych, zapewne z obawy o rozwlekłość i przegadanie. Z drugiej strony, typowa dla filozofii neopozytywistycznej separacja „kontekstu odkrycia” i „kontekstu uzasadniania” coraz bardziej wydaje się purystyczną przesadą. W matematyce przynajmniej nie ma bowiem wątpliwości, co jest ścisłym dowodem, a co komentarzem. Nawiasem mówiąc, taki logiczny puryzm bardziej przydałby się humanistyce i komunikacji społecznej, gdzie jednak, niestety, nie występuje.

4. Istotnościowa (esencjalna) „tkanka” dowodu matematycznego (à la Bergson?) domaga się od pewnego czasu prawa do ekspresji. Nawet czołowy przedstawiciel polskiej logiki formalnej Andrzej Mostowski, stwierdzał istnienie czegoś takiego jak „istotne” (w kontraście z nieistotnymi) kroki czy przejścia w naturalnej dedukcji matematycznej. Ale ogólne stwierdzenia tego rodzaju są, można powiedzieć, „łatwe” i zazwyczaj niezobowiązujące. Jednak sprawa domaga się, jak uważam, konsekwencji praktycznej, to jest metodycznej ilustracji w zakresie praktyki dowodzenia matematycznego. Co można – w związku z tym i w imię konsekwencji (jeśli powiedziało się „a”, to należy powiedzieć co najmniej „b”!) – powiedzieć w tym nieobszernym miejscu, tzn. bez pisania książki? Może kilka przykładów, prostszych i bardziej skomplikowanych.

Przykład 1. Porównywanie średnich arytmetycznej i geometrycznej dwóch liczb prowadzi do prostego, ale i głębokiego twierdzenia, którego dowód warty jest refleksji zarówno metodyczno-dydaktycznej, jak i metodologiczno-epistemologicznej. Bierzemy zatem dwie dowolne liczby rzeczywiste  $a$  i  $b$ , a następnie pytamy: jak się ma wielkośćowo  $a+b/2$  do  $\sqrt{ab}$ ? Wiemy, że średnia arytmetyczna jest nie mniejsza od średniej geometrycznej – jak to udowodnić? Otóż, w następujący sposób:

1. Podnosimy obie średnie jako obie strony domniemanej nierówności do kwadratu.

2. Mnożymy, dla pozbycia się ułaskowości, obie strony przez liczbę 4.

3. Przenosimy prawą stronę na lewą, oczywiście ze znakiem ujemnym.

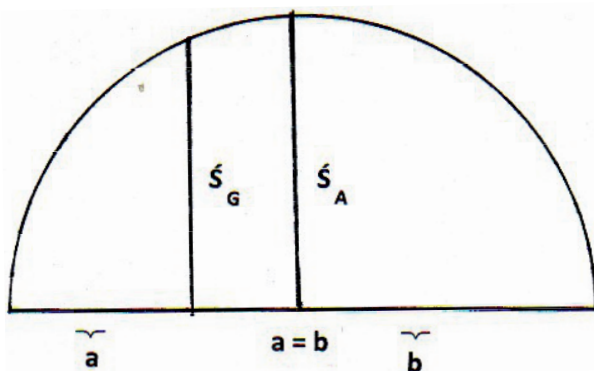
4. Odejmujemy i... otrzymujemy kwadrat różnicy  $a$  i  $b$ . I w tym momencie możemy zakrzyknąć: „Eureka!”

5. Kwadrat dowolnej liczby rzeczywistej jest nie mniejszy od zera. Zerem jest jedynie kwadrat liczby równej zero. W szczególności kwadrat różnicy  $a-b$  zeruje się tylko, gdy  $a=b$ .

6. Zatem średnia arytmetyczna równa się średniej geometrycznej tylko dla liczb wzajemnie równych. Poza tym jest większa. *QED*.

Ten prosty, ale sugestywny przykład odkrycia matematycznego pokazuje esencjalny mechanizm każdego odkrycia matematycznego: przekształcanie dedukcyjne docelowych formuł (hipotez matematycznych) aż się otrzyma formułę, która jawi się jako intuicyjnie prawdziwa. I nie jest to zazwyczaj aksjomat!

Dodajmy, iż ujawniona w przykładzie prawidłowość ilustruje się geometrycznie (paralelny dowód geometryczny!) następującą konfiguracją:



Pozioma średnica jest sumą:  $a + b$ . Pionowe odcinki to średnie: geometryczna –  $\dot{S}_G$  oraz arytmetyczna –  $\dot{S}_A$ . Widać, że średnia arytmetyczna jest zawsze taka sama (przy stałej sumie liczb uśrednianych) i równa promieniowi koła. Natomiast średnia geometryczna jest tym większa im mniejsza jest różnica:  $a - b$ .

Przedstawiony został dowód w sześciu istotnych punktach. Ilość punktów = kroków dedukcyjnych nie jest najistotniejsza, możliwe są bowiem różne redakcje dowodu różniące się nieco rozdziałem rozumowania na poszczególne kroki. Ważne jest to, że ten przykład dowodu jest dobrym punktem wyjścia do zdefiniowania pojęcia dowodu matematycznego w ogóle. Definicja ogólna mogłaby brzmieć następująco:

*Dowód matematyczny jest to tekst – program w sposób konieczny, pewny przeprowadzający umysł od zbioru już ustalonych faktów matematycznych do nowego, dotychczas hipotetycznego, faktu matematycznego (ewentualnie zbioru takich faktów).*

Jest to definicja operacyjna, korespondująca z tym, co matematycy robią i czego doświadczają. Zauważmy, iż jest ona w gruncie rzeczy odporna na zarzut subiektywizmu. Po prostu, w dyskursie matematycznym subiektywności poszczególnych matematyków intersubiektywizują się, czyli obiektywizują. W innych niż matematyczny dyskursach intersubiektywizacja – obiektywizacja nie jest tak pewna jak w matematyce, co jest swoistym atrybutem królowej nauk.

Przykład 2. Teoria Galois przyciąga uwagę nie tylko matematyków *sensu stricte*, ale i historyków oraz metodologów matematyki. Zawdzięcza to swej niezwyklej spójności logicznej – przy tym szerszym, nie ściśle formalnym, sensie logiki i logiczności. Historyczne i dramatyczne tło odkrycia tej teorii przez dziewiętnastoletniego Ewarysta Galois opisał w swej powieści *Wybrańcy bogów* znany fizyk Leopold Infeld. Pełny akademicki wykład teorii Galois wymaga kilkudziesięciu stron gęstego tekstu przepelnionego licznymi definicjami, lematami, twierdzeniami, wnioskami itp. Niewątpliwie piękno tej teorii jest zaciemnione gąszczem uciążliwych szczegółów. Regularni studenci zaliczają stosowny egzamin, ale nie jestem pewien, czy doświadczają strukturalnego piękna teorii Galois. A czy zdolny licealista, na przykład po lekturze *Wybrańców bogów*, jest w stanie choćby z grubsza uchwycić sens matematyczny tego, co zrodziło się w głowie jego rówieśnika sprzed nieomal dwóch wieków?

Chodzi o rozwiązywanie równań algebraicznych. Przypomnijmy, przyrównujemy wielomian  $n$ -tego stopnia o współczynnikach wymiernych do zera. Zasadnicze twierdzenie algebry gwarantuje, że w dziedzinie liczb zespolonych takie równanie ma  $n$  pierwiastków. Jak je jednak określić? Może się zdarzyć, że wszystkie pierwiastki są liczbami wymiernymi, czyli należą do dziedziny współczynników równania.

Ale jeśli nie należą do ciała liczb wymiernych, to co robić? Trzeba wtedy „dosypać” do  $Q$  jakieś nowe liczby o możliwie prostej budowie i liczyć na to, że pierwiastki równania wyrażą się przez te nowe liczby (oczywiście w kombinacji ze starymi). Do tej roli naturalnymi kandydatami są pierwiastki liczb z dotychczasowej dziedziny współczynników. A dalej, pierwiastki z pierwiastków (najczęściej skombinowanych arytmetycznie z innymi, „wcześniejszymi” liczbami), pierwiastki z pierwiastków z pierwiastków..., etc. – tzw. pierwiastniki (pierwiastki iterowane).

W ten sposób udało się matematykom do czasu włoskiego renesansu uzyskać wzory na pierwiastki równań stopni 2, 3 i 4. W wiekach XVII i XVIII najwybitniejsi matematycy, jak Fermat i Euler próbowali uzyskać podobny wzór dla równań stopnia 5, ale bez rezultatu. Dopiero około roku 1829 licealista Ewaryst Galois zauważył i wykazał, że takiego wzoru być nie może. Gdyby bowiem taki wzór istniał, to „technologia” rozwiązywania równań 5. stopnia przedstawiałaby się jak na poniższym schemacie, który dla skrótu nazwałbym „tapetą Galois”. Wspomniana „technologia” rozwiązywania równań piątego stopnia przez pierwiastniki i ostateczne otrzymanie wzoru pierwiastnikowego, przedstawia się strukturalnie następująco. Instruktywne są umieszczone na marginesie analogie: ułamkowa i różniczkowo-ułamkowa. Lewa kolumna przedstawia rozszerzanie wyjściowej dziedziny liczbowej, ciała liczb wymiernych o kolejne pierwiastniki. Istnienie wzorów pierwiastnikowych dla równania 5. stopnia oznacza, że któreś takie rozszerzenie (na schemacie najwyżej położone) obejmie rozszerzenie ciała liczb wymiernych,  $Q$ , o wszystkie pierwiastki badanego równania – L. Skrajnie prawa kolumna „tapety Galois” przedstawia tenże proces pierwiastnikowego rozszerzania, ale w aspekcie teoriogrupowym. To jest właśnie nowatorski pomysł młodego Ewarysta: rozszerzeniu o pewien element pierwotnej czy poprzedniej dziedziny odpowiada grupa przekształceń rozszerzonej dziedziny, „nie ruszająca” dziedziny wyjściowej. I dalej, mocą tzw. podstawowego twierdzenia teorii Galois można tę grupę przedstawić bardziej „piętrowo”, jako iloraz dwóch innych grup rozszerzeń. Formalnie przypomina to znany z arytmetyki wzór ułamkowy czy też znany z rachunku różniczkowego wzór na pochodną funkcji złożonej. Zamiast dzielenia liczb przez liczby czy różniczek przez różniczki, tutaj dzielimy grupy (przekształceń) przez grupy – jeszcze jedna odmiana dzielenia.

Powyższe operacje doprowadzają nas do kolumny drugiej z lewa, która jest zapisem faktu, że pierwiastnikowo wyrażalna grupa rozsze-

$$\begin{array}{rcl}
 K_5=L & G(L/K_5) & \Leftrightarrow \frac{G(L/K_5)}{G(L/K_5)}=G(K_5/K_5) & \frac{c}{a}=\frac{b}{a}; \frac{dz}{dx}=\frac{dy}{dx} \\
 \vee & \wedge & & \\
 K_4 & G(L/K_4) & \Leftrightarrow \frac{G(L/K_4)}{G(L/K_5)}=G(K_5/K_4) & \\
 \vee & \wedge & & \\
 K_3 & G(L/K_3) & \Leftrightarrow \frac{G(L/K_3)}{G(L/K_4)}=G(K_4/K_3) & \frac{G(L/K_i)}{G(L/K_{i+1})}=G(K_{i+1}/K_i); \\
 \vee & \wedge & & \\
 K_2 & G(L/K_2) & \Leftrightarrow \frac{G(L/K_2)}{G(L/K_3)}=G(K_3/K_2) & \\
 \vee & \wedge & & \\
 K_1 & G(L/K_1) & \Leftrightarrow \frac{G(L/K_1)}{G(L/K_2)}=G(K_2/K_1) & \\
 \vee & \wedge & & \\
 K & G(L/K) & \Leftrightarrow \frac{G(L/K)}{G(L/K_1)}=G(K_1/K) & 
 \end{array}$$

$$K=Q$$

Podstawowe twierdzenie Teorii Galois:

$$\frac{G(L/K)}{G(L/M)}=G(M/K)$$

rzeń wyjściowego ciała liczb wymiernych o pierwiastki równania dzieli się przez mniejszą grupę, która z kolei dzieli się przez jeszcze mniejszą, która z kolei... , etc. – aż do otrzymania w wyniku takich dzieleń grupowych grupy jednoelementowej (składającej się tylko z przekształcenia identycznościowego). Istnienie takiego ciągu dzielących się grup jest dla badanego równania 5. stopnia warunkiem koniecznym istnienia wzorów wyrażających pierwiastki tego równania przez pierwiastniki liczbowe!

Z drugiej strony, stwierdzono, że dla większości równań 5-tego stopnia ich grupy rozszerzeń równają się grupie permutacji z 5 elemen-

tów, liczącej tym samym  $5!$  (silnia) = 120 elementów. Dla porównania, dla równań 4-tego stopnia ich grupy rozszerzeń liczą w zdecydowanej większości  $4! = 24$ , zaś dla równań 3-go stopnia  $3! = 6$  elementów. I tu mamy przepaścistą różnicę: grupy „3!” i „4!” dopuszczają zobrazowany w drugiej z lewa kolumnie „tapety Galois” ciąg dzieleniowy grup – podgrup, natomiast grupa „5!” takiego ciągu nie dopuszcza. Zatem, z powodów strukturalnych pierwiastki równań 5-tego stopnia (poza sporadycznymi wyjątkami) nie są wyrażalne przez wzory pierwiastnikowe. Udowodniono, że własność ta dziedziczy się na wszystkie stopnie większe od 5. Można zatem powiedzieć, że istnienie wzorów na pierwiastki równań 2, 3 i 4 stopnia jest rezultatem strukturalnej prostoty dla tych przypadków.

Per analogiam do lingwistyki strukturalnej (N. Chomsky i in.) można by powiedzieć, że odkryta została „struktura głęboka” równań algebraicznych. Tego odkrycia dokonał swego czasu 18-letni Ewaryst Galois. Uważam, że niektórzy dzisiejsi licealiści mogliby już, oczywiście, nie odkryć, ale zrozumieć i odczuć intelektualno-estetyczny „smak” tej pięknej teorii o niezwykłej głębi.

### Przykład 3. Twierdzenie o liczbach pierwszych.

Jest to jeszcze jedno wyzwanie metodologiczne: aproksymatywne twierdzenie o liczbach pierwszych. Leszek Kołakowski w swoim eseju *Horror metaphysicus* pisze o liczbach pierwszych i wyraża zdziwienie (a ponoć filozofia bierze się ze zdziwienia), że starożytni uczeni zajmowali się czymś tak niepraktycznym, jak liczby pierwsze. Gwiazdy to jeszcze, ale liczby pierwsze?! Tymczasem jest dość sugestywna analogia między rzędzeniem gwiazd czy galaktyk w pustkach kosmosu a rzędzeniem liczb pierwszych w „kosmosie” liczb naturalnych. To drugie jest w matematyce mierzone specjalną funkcją arytmetyczną oznaczaną grecką literą  $\pi$  :  $\pi(n)$ . Inne  $\pi$  niż to najsłynniejsze, geometryczne. Otóż to arytmetyczne  $\pi(n)$  podzielone przez  $n$  :  $\pi(n)/n$  (po prostu średnia gęstość występowania) dąży do zera, gdy  $n$  dąży do nieskończoności. Oznacza to, że liczby pierwsze w coraz to odleglejszych partiach kosmosu liczb naturalnych stają się nieograniczenie czy też dowolnie rzadkie. Wynika to z tego, że  $\pi(n)$  jest wielkością bardzo słabo czy też wolno rosnącą. Z analizy matematycznej wiemy, że funkcją słabo lub wolno rosnącą jest logarytm:  $\log(n)$ . Otóż pod koniec XVIII wieku sławni matematycy Gauss i Legendre zauważyli, iż wielkość  $\pi(n) \cdot \log(n)/n$  dąży do liczby jeden,  $1$  ! W języku bardziej literackim można to wyrazić tak: wolne rośnięcie pomnożone przez wolne roś-

nięcie nie jest już tak wolnym rośnięciem! W omawianym przypadku chodzi o wielkości, funkcje  $\pi(\cdot)$  i logarytm. Ta prawidłowość może już wzbudzić niemałe zdumienie czy nawet zachwyt u twórczych matematyków. I wzbudziła. Przez cały wiek najwięksi matematycy zajmowali się tym zagadnieniem, tj. próbowali dowieść prawidłowości odkrytej przez Gaussa i Legendre'a. Udało się dopiero pod koniec wieku (1896 r., de la Vallée Poussin i Hadamard), a więc w sto lat od postawienia hipotezy. Do dowodu użyto skomplikowanej aparatury pojęciowej analizy matematycznej zespolonej. Innymi słowy, język twierdzenia, dość przecież elementarny, był inny niż język dowodu tego twierdzenia, pojęciowo bardzo zaawansowany, powiedzielibyśmy „z innej bajki”. Toteż dość szybko postawiono pytanie o możliwość dowodu elementarnego.

Na pozytywną odpowiedź trzeba było poczekać pół wieku (1949 r., Selberg, Erdős). W dodatku pojawił się nowy kłopot metodologiczny: dowód elementarny okazał się być nie mniej trudny niż dowód nieelementarny! Nawet więcej – wybitny polski teoretyk liczb Stanisław Knapowski stwierdził swego czasu, że „dowód elementarny jest trudniejszy niż wszystkie dowody analityczne (nieelementarne) razem wzięte”<sup>10</sup>. Zatem pojawiło się kolejne wyzwanie – uproszczenia dowodów elementarnych. W tym kontekście na uwagę i wspomnienie zasługuje postać Michała Kaleckiego, wybitnego ekonomisty i zarazem matematika amatora (w najpiękniejszym znaczeniu amatorstwa). W wieku ponad sześćdziesięciu lat profesor Kalecki realizował swoje pragnienie upraszczania bardzo trudnych, choć elementarnych, dowodów aproksymatywnego twierdzenia o liczbach pierwszych<sup>11</sup>. Jednak wciąż nie udaje się otrzymać dowodu elementarnego, który byłby do intuicyjnego ogarnięcia w sposób integralny. Ian Richards pisze o tym dość sugestywnie, mając wprawdzie na myśli pierwszy dowód Selberga:

Pod względem technicznym dowód jest elementarny w tym znaczeniu, że każdy krok dowodu jest elementarny. Lecz dowód jest podzielony na tak wiele etapów i zależności między nimi są tak skomplikowane, że nie otrzymuje się żadnego prostego obrazu całości. Prawdopodobnie jest to nieuniknione. Jak się wydaje, istnieje prawo „zachowania trudności”, które mówi, że trudne twierdzenie pozostaje trudnym niezależnie, jak się do niego podchodzi<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Por. S. Knapowski, *Przegląd niektórych zagadnień analitycznej teorii liczb dotyczących rozkładu liczb pierwszych*, „Wiadomości Matematyczne”, vol. VI (1963) s. 128.

<sup>11</sup> Zob. J. Oderfeld i A. Schinzel, *O pracach matematycznych Michała Kaleckiego*, „Wiadomości Matematyczne”, XVI (1973), s. 72.

<sup>12</sup> Zob. I. Richards, *Teoria liczb* [w:] L. A. Steen, red., *Matematyka współczesna. Dwanaście esejów*, Wyd. Nauk. PWN, s. 68.



Ja uważam, a przynajmniej wierzę, że może być inaczej. Usiłowania z poprzedniego przykładu (tapeta Galois) dają podstawy do pewnego optymizmu. Zaś swego rodzaju patronem tego przedsięwzięcia poznawczego – poszukiwania dowodu dającego się ogarnąć „jednym rzutem oka umysłu” – jest, obok wszelkich esencjalizmów, Henri Bergson ze swoim mocnym pojęciem intuicji.

Przykład 4. Hipoteza Riemanna. Nieco ogólniej, problem Riemanna to po prostu rozwiązywanie równania:

$$\zeta(z) = 0$$

Chodzi o słynną funkcję zeta Riemanna, którą ten genialny matematyk wprowadził i przedłużył (rozszerzył) do pełnego zakresu liczb zespolonych, w związku z jego próbą udowodnienia omawianego powyżej twierdzenia o liczbach pierwszych. Sama hipoteza stwierdza, że wszystkie tak zwane nietrywialnie pierwiastki powyższego równania leżą w płaszczyźnie zespolonej na pionowej prostej o odciętej równej  $\frac{1}{2}$ . Niezwykła regularność, ale do dzisiaj jej nie udowodniono w pełni. Uzyskano różne wyniki cząstkowe typu na przykład: co najmniej jedna trzecia zer nietrywialnych leży na owej prostej krytycznej ( $x = \frac{1}{2}$ ), co najmniej 40% zer nietrywialnych leży na prostej krytycznej (nb. od nieomal ćwierćwiecza nie poprawiono tego rezultatu). Można sobie wyobrazić, że proces rozwiązywania problemu Riemanna będzie przebiegał następująco:

Dwa pierwsze etapy, jak wyżej. A dalej:

- $\frac{1}{2}$  zer nietrywialnych leży na prostej krytycznej,
- $\frac{2}{3}$  zer nietrywialnych leży na prostej krytycznej,
- $\frac{3}{4}$  zer nietrywialnych leży na prostej krytycznej,
- $\frac{4}{5}$  zer nietrywialnych leży na prostej krytycznej,
- $\frac{5}{6}$  zer nietrywialnych leży na prostej krytycznej,
- .....
- $\frac{n}{n+1}$  zer nietrywialnych leży na prostej krytycznej
- .....
- *ad infinitum.*

W tym trybie proces dowodzenia hipotezy Riemanna okazałby się nieskończony. Nie można wykluczyć, że tak będzie, w każdym innym rozkładzie rozwiązań częściowych. Innymi słowy, może nie istnieć (nie być dostępna umysłowi ludzkiemu) jedna całościowa idea obejmująca

wszystkie zera nietrywialnie, lecz tylko ciąg idei „mniejszego kalibru” dających rozwiązanie częściowe<sup>13</sup>. Uważam, że jest to realny sens absolutnej nierozstrzygalności twierdzeń w matematyce.

5. Tytułem podsumowania i uwag końcowych przytoczmy najpierw sugestywne spojrzenie na matematykę jako taką sławnego polskiego uczonego:

Odczuwam szczególną – może dla niematematyków niezrozumiałą – analogię między muzyką Chopina a matematyką: muzyka Chopina ma głęboką, często czarującą treść, wyrażoną w formie przystępnej, zrozumiałej dla każdego, choćby trochę muzycznego słuchacza, podobnie jak bogate w poznawczą treść twierdzenie matematyczne, budzące szczególne emocje estetyczne, a udowodnione w sposób prosty, nieskomplikowany, dostępny dla każdego matematyka na odpowiednim poziomie<sup>14</sup>.

Przedłużając wątek muzyko-matematyczny można by zapostulować: po co „komponować” na siłę wciąż nowe i nowe utwory, czy nie lepiej interpretować nowatorsko i oryginalnie stare, dobre, świetne i genialne dzieła? Jak to kiedyś określił wybitny aktor i niedoszły naukowiec Zbigniew Zapasiewicz, to nie jest tylko odtwórczość, to jest, a przynajmniej może być, co najmniej „dotwórczość”. Podobnie w matematyce, ukazywanie nowych, głębokich aspektów znanych faktów matematycznych może być bardziej wartościowe niż publikowanie coraz to nowszych, ale niezbyt ciekawych twierdzeń i lematów. Tym bardziej że z naturalnych powodów coraz trudniej jest odkryć coś zarazem nowatorskiego i zajmującego, interesującego dla szerszych kręgów zawodowych. Mniej kompozytorów, więcej wirtuozów (interpretatorów), bo to oni częściej i bezpośrednio dostarczają nam satysfakcji z przeżyć muzycznych i ... matematycznych – można by zakrzyknąć.

Znany krakowski matematyk Andrzej Lasota stwierdzał i pytał na podsumowanie własnej bogatej kariery akademickiej oraz badawczej:

Po wojnie udowodniono wiele milionów twierdzeń. Ale kto korzysta z milionów twierdzeń? To w dużym stopniu jest produkcja nie nadająca się do niczego innego, jak tylko do wypełnienia pewnych rubryk w formularzach<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Por. E. Szumakowicz, *Intelektualny spacer po matematyce z domieszką filozofii*, Wyd. Nauk. PK, Kraków 2011, s. 281 i nast. oraz wcześniejszy artykuł: *Między matematyką a filozofią* [w:] *Matematyka – Społeczeństwo – Nauczanie*, nr 6, WSRP Siedlce 1991, s. 12–15.

<sup>14</sup> K. Kuratowski, *Notatki do autobiografii*, Czytelnik, Warszawa 1981, s. 108.

<sup>15</sup> *Po drogach uczonych*, red. A. M. Kobos, t. 1, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2007, s. 492.

Wypowiedź profesora Lasoty, członka rzeczywistego i czynnego PAN i PAU, w oczywisty sposób koresponduje ze sformułowaniem wyżej postulatami metodologiczno-programowym.

Celem tego artykułu jest unaocznienie pewnej intelektualno-poznawczej i kulturotwórczej możliwości. Oto jest możliwe uprawianie filozofii matematyki w bliskości i w interaktywnym sprzężeniu z samą, żywą matematyką. Historycznie rzecz biorąc takie nastawienie poznawcze było już reprezentowane, na przykład przed drugą wojną światową we Francji przez filozofujących matematyków Jeana Cavaillès oraz Alberta Lautmana. Ich zasługi dla zbliżenia filozofii i matematyki doceniał już po wojnie czołowy bourbakista Jean Dieudonné. Zaś w ostatnich dekadach, w USA i Kanadzie, Thomas Tymoczko zachęcał i wzywał matematyków do zajmowania się filozofią matematyki. Zapewne można by wymienić więcej nazwisk badaczy reprezentujących podejście interdyscyplinarne w filozofii matematyki. Tego typu filozofów matematyki nie jest jednak wielu, zwłaszcza jak na kadrowy potencjał zawarty w populacji samych matematyków. Ci ostatni, jak już zwracałem uwagę na początku artykułu, są do filozofii nastawieni nieufnie, lękając się zapewne filozoficznego „zmaczenia” umysłów utrudniającego i hamującego karierę naukową w królowej nauk. W konsekwencji popadają oni w inną skrajność, na jaką wskazywał cytowany wyżej Andrzej Lasota. Matematyka jest w tym trendzie pojmowana jako swego rodzaju sport intelektualny będący walką o punkty, nagrody, stopnie i awanse. Czy inna hierarchia wartości ma jakieś szanse?

Filozofowie też nie pomagają, zapewne z lęku przed posądzeniem o nienaukowość. Naukowość w filozofii matematyki próbuje się przy tym uzyskać na dwa sposoby. Pierwszy polega na takim „spreparowaniu” matematyki, żeby można o niej mówić tak jak biolog mówi o tym, co widzi na szkiełku mikroskopu. Żywa, intelektualnie czy poznawczo dynamiczna matematyka staje się preparatem w formalinie, o którym można już formułować nawet matematycznie ścisłe twierdzenia (matematyczna metamatematyka, matematyczne podstawy matematyki itp.).

Drugi sposób unaukowania filozofii matematyki polega na uprawianiu pod jej mianem historii poglądów z zakresu filozofii matematyki. W ten sposób powstają grube księgi zadowolające tych, którzy mierzą rozwój nauki za pomocą wagi papieru.

Starajmy się przede wszystkim powiedzieć coś ciekawego na temat matematyki, jaką ona jest naprawdę. Jednym, nie jedynym, ale szczególnie ważkim kryterium jest zainteresowanie samych matematyków. Jest to kryterium bardzo trudne do spełnienia, z powodów, które zo-

stały już przedstawione. Niemniej trzeba próbować. Osobiście wierzę, że któraś próba przyniesie efekt typu przełomu. Mój optymizm opiera się na dwóch okolicznościach. Pierwsza to potencjalnie bogate związki metodologii i epistemologii z dydaktyką. Druga to przewidywanie, że społeczeństwo może nie zechcieć finansować działalności naukowej, której rezultaty będą ani piękne, ani użyteczne.

#### THE INTRINSIC NATURE OF MATHEMATICAL PROOF

##### Summary

What is a mathematical proof? Is formal logic capable of shedding light on its nature or essence? The author maintains that the answer is negative. Mathematical proof requires a more intrinsic investigation and explanation due to its specific structure. The crucial element is usually situated on the top level of the proof structure, so that an axiomatic basis is as a rule useless in mathematical thinking. The final conclusion is that the formal-logical foundations of mathematics should be complemented with a phenomenology of mathematical thinking. The latter should be developed in a manner that is understandable for ordinary mathematicians. Philosophy would thus show its applicability and usefulness beyond its own purely theoretical and speculative domain. The general should be embodied in the concrete. The author believes that this type of interdisciplinary, philosophico-mathematical research will attract mathematicians to philosophy with profit for their own domain.

*Eugeniusz Szumakowicz*



**IZABELA MARSZAŁEK**

(Gliwice)

## IDEALISTYCZNO-POZYTYWNA KONCEPCJA ZŁA F. W. J. SCHELLINGA

Doświadczenie zła nieodłącznie towarzyszy człowiekowi. Od zarania dziejów ludzkich nieustannie podejmowane są próby jego wyjaśnienia. Stanowi ono po dziś dzień także ważki przedmiot rozważań filozoficznych. Praktycznie nie można by chyba wskazać filozofa, który mniej czy bardziej nie byłby zaangażowany w rozwikłanie tej odwiecznej zagadki.

Rozmaitość interpretacji fenomenu zła uzależniona jest od kontekstów nurtów filozoficznych, w jakich są one zatopione. Warto przywołać jedną z takich koncepcji, powstałą w obszarze niemieckiej filozofii idealistycznej, koncepcję Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga. Obok Fichtego i Hegla był on jednym z najbardziej twórczych przedstawicieli tego kierunku<sup>1</sup>. Hegel – odzwierciedlając swoją propozycję linearnego rozwoju myśli niemieckiej – umieścił jego postać symbolicznie pomiędzy Fichtem a sobą. Tak ujęta sekwencja nazwisk Kant-Fichte-Schelling-Hegel sugerowała wszakże niską aktywność twórczą Schellinga i niewielkie znaczenie jego osoby jako filozofa.

Jak jednak zauważa znany komentator Schellingiańskiej myśli, Ryszard Panasiuk, nie istnieje żaden szczególny powód, aby uznać takie ujęcie dziejów owej myśli za poprawne<sup>2</sup>. Poszczególne koncepcje filozoficzne tego okresu stanowią bowiem zarówno elementy składowe idealizmu, jak i odrębne całości. Zaś filozofia wolności Schellinga

---

<sup>1</sup> Por. Z. Szpotański, *Schelling – filozof nieznany*, „Znak” 27 (1975), nr 10, s. 1262; K. Jaspers, *Schelling. Grösse und Verhängnis*, München 1995, s. 31–42.

<sup>2</sup> Por. R. Panasiuk, *Schelling*, Warszawa 1987, s. 8.

należała do najciekawszych elementów myśli filozoficznej w ogóle. Ogromny jego wkład w próbę rozwikłania jednej z jej najtrudniejszych zagadek daje uprawnienia, aby – jak się wyraził Panasiuk – nie zredukować go jedynie do roli „pośredniego ogniwa” między Fichtem a Heglem<sup>3</sup>.

Schelling pozostawał niedoceniony w czasach, w których żył i tworzył. Przez złośliwych wręcz nazywany był „szarlatanem filozofii”. Sytuacja ta wynikała być może z braku systematyczności, niepokoju, jaki wykazywał w swych poszukiwaniach, budowania kolejnych systemów, aby porzucić je na rzecz nowych (choć powszechnie uważa się, że nie stworzył żadnego systemu)<sup>4</sup>. Jego teksty wykazują brak spójności i zawierają nader częste poprawki własnych myśli. Tymczasem propozycje, które przedstawił charakteryzują się ogromną różnorodnością idei i pomysłów oraz wielostronnością filozoficznych badań. Należy do nich również oryginalna koncepcja zła, która zrodziła się podczas rozważań dotyczących zagadnienia wolności.

Słynny esej Schellinga o wolności zatytułowany *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, nazwany *Freiheitsschrift*, podejmujący kwestię zła, został wysoko oceniony przez Martina Heideggera, który uznał go za „najwyższe osiągnięcie metafizyczne niemieckiego idealizmu” i „jedno z najgłębszych dzieł niemieckiej i całej zachodniej filozofii”<sup>5</sup>. Oryginalność konstrukcji i zawartość treściowa tej koncepcji sprawiają, że jest ona wciąż żywa i interesująca. Potwierdzają to również słowa Karla Jaspersa, że filozofia ta „może być aktualna podobnie jak aktualnymi są wielkie dzieła sztuki i poezji przeszłości”<sup>6</sup>. Warto by przyjrzeć się jej na nowo, zwłaszcza, że niewiele można znaleźć opracowań myśli tego znakomitego filozofa. Te zaś, które istnieją, to przeważnie teksty, które wyszły spod pióra specjalistów od niemieckiego idealizmu i adresowane są do wąskiego grona czytelników zainteresowanych tą myślą. Wśród tych opracowań daremnie szukać w języku polskich obszerniejszych opracowań, które poświęcone byłyby wyłącznie koncepcjom zła, formułowanych w ramach tego kierunku.

Natomiast łatwo można znaleźć literaturę dotyczącą teorii zła, bazujących na klasycznym myśleniu metafizycznym. Pojawiła się też

<sup>3</sup> Por. R. Panasiuk, dz. cyt., s. 8.

<sup>4</sup> Tamże, s. 10.

<sup>5</sup> Cyt. za: C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994, s. 567.

<sup>6</sup> K. Jaspers, *Schelling. Grösse und Verhängnis*, München 1995, s. 334, cyt. za: R. Panasiuk, dz. cyt., s. 13.



bogata literatura dotycząca nowych sposobów rozumienia zła, zwłaszcza po Auschwitz. Propozycja Schellinga zaś została pominięta przez wielu autorów, nawet przez Tischnera, dla którego zagadnienie zła stanowiło przecież jeden z głównych wątków jego myśli filozoficznej.

Koncepcja zła Schellinga nie jest łatwa do rekonstrukcji, gdyż po pierwsze, jest spekulatywnie mocno rozbudowana i po drugie, jej opis nie mieści się w kategoriach tradycyjnego przekazu metafizycznego.

### ZAGADNIENIE LUDZKIEJ WOLNOŚCI

Początkowe fascynacje Schellinga dotyczyły filozofii przyrody, wyznaczającej pewien paradygmat rozważań dla filozofii idealistycznej. Niebawem zwrócił się on ku filozofii tożsamości. Kolejnym etapem rozwoju myśli Schellinga była filozofia wolności, a dokładniej rzecz ujmując, całkowicie nowe rozumienie ludzkiej wolności. Punkt wyjścia tych rozważań opatruje on stwierdzeniem: „Początkiem i końcem wszelkiej filozofii jest wolność”<sup>7</sup>. Przy czym trzeba zaznaczyć, że nie chodziło mu o określenie społecznych wymiarów wolności, ale o zbadanie jej związków z bytem ludzkim. Nie interesowała go wolność w znaczeniu nakreślenia granic politycznych swobód poszczególnej jednostki, lecz takie jej badanie, które mogłoby zagwarantować głębszy wgląd w jej rzeczywistość. Jednym słowem, Schelling pytał o możliwość ludzkiego bytu jako wolnej egzystencji.

W filozofii wolności Schelling niewątpliwie – jak celnie zauważa Józef Piórczyński, zrywa ze swą dawną myślą, dając początek zupełnie nowej<sup>8</sup>. Nagły zwrot w zakresie pojmowania Absolutu, człowieka i świata, dokonujący się w życiu intelektualnym tego wielkiego niemieckiego myśliciela, zbiegał się z faktem tragicznych przeżyć osobistych, a mianowicie ze śmiercią jego żony Karoliny, prowadząc go ostatecznie do spekulatywnych, metafizycznych poszukiwań. Znalazły one wyraz zarówno we wspomnianym już traktacie *Freiheitsschrift*, w wykładach stuttgartarskich, w dialogu *Clara*, jak i w kolejnych trzech wersjach pisma *Weltalter*.

Schelling, podejmując próbę rozwikłania fundamentalnego problemu ludzkiej wolności zauważa, że może on być ujęty jedynie w kategoriach dobra i zła, dlatego koncentruje się na zagadnieniu zła jako

<sup>7</sup> Cyt. za R. Panasiuk, dz. cyt., s. 90.

<sup>8</sup> Por. J. Piórczyński, *Wolność człowieka i Bóg. Studium filozofii F. W. J. Schellinga*, Warszawa 1991, s. 4.

kwestii rozstrzygającej<sup>9</sup>. Ale pytanie o ludzką wolność, jak pokazuje dalszy wywód filozofa, ściśle wiąże się z koncepcją Boga. Wolność człowieka musi bowiem posiadać jakieś odniesienie do Absolutu – źródła ludzkiego bytu. Schelling twierdził, że europejska metafizyka, zakładająca pojęcie Boga jako Dobra, nie jest w stanie pogodzić jednocześnie problemu istnienia zła i ludzkiej wolności<sup>10</sup>. Bóg, pojęty jako najwyższe Dobro i doskonałość, nie może stanowić podstawy wyjaśnienia zła, gdyż zawsze zachodzi tu sprzeczność: albo istnieje Bóg i nie ma zła, albo istnieje zło i nie ma Boga. Pojęcie Boga, Absolutu jako dobra moralnego zakładałoby, że człowiek podlega predeterminacji, ponieważ wolność człowieka polegałaby na przymusie czynienia dobra. Przymus zaś sprawiałby, że wolność zostałaby unicestwiona.

Tak więc Schelling w swych rozważaniach dotarł do momentu, w którym uznał wszystkie znane mu dotychczasowe stanowiska za nie trafne. Oto najistotniejsze koncepcje i zarzuty sformułowane pod ich adresem.

Po pierwsze, Schelling nie zgadza się z podejściem konkursowym, zakładającym współpracę Boga ze stworzeniem. Stanowisko to, nie negując jakiegokolwiek zależności stworzenia od Boga, pociąga za sobą konieczność obciążenia Absolutu współodpowiedzialnością za istnienie zła w świecie<sup>11</sup>. Po drugie, krytykuje Plotyńską teorię emanacji, zarzucając jej zniesienie przeciwieństwa między dobrem i złem. Schelling uważał, że koncepcja ta stopniowo zatracza istnienie dobra przez osłabianie go niezliczoną liczbą stopni pośrednich, aż do utraty nawet pozoru dobra. Stawiał zatem Plotynowi zarzut niewyczerpującego opisu przechodzenia pierwotnego dobra w materię i zło<sup>12</sup>. W procesie emanacji – jego zdaniem – nie sposób uchwycić momentu zmiany dobra w zło. Po trzecie, Schelling kwestionuje stanowisko dualistyczne, stwierdzając, że przyjęcie istnienia dwóch niezależnych zasad konsekwentnie prowadzi do panteizmu, eliminującego zło lub też do pandemonizmu likwidującego dobro<sup>13</sup>. Po czwarte, podważa słuszność tradycyjnej chrześcijańskiej koncepcji, polegającej na pojęciu zła jako

<sup>9</sup> Por. C. Wodziński, dz. cyt., s. 568; J. Piecuch, *Doświadczenie Boga. Propozycja Bernharda Weltego na tle sporu o pojęcie doświadczenia fenomenologicznego*, Opole 2004, s. 289.

<sup>10</sup> Por. J. Piórczyński, dz. cyt., s. 104.

<sup>11</sup> Por. C. Wodziński, dz. cyt., s. 575.

<sup>12</sup> F. W. J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą wolności i sprawami z tym związanymi*, tłum. B. Baran, Kraków 1990, s. 55.

<sup>13</sup> Por. C. Wodziński, *Światłocienie zła*, Wrocław 1998, s. 56.

braku dobra (*privatio boni*). Słabą stroną tej teorii upatrywał w zaprzeczeniu pozytywności zła i sprowadzeniu go jedynie do kategorii braku. Zło będące ontologiczną niedoskonałością w pewnym momencie po prostu znika. Schelling był przekonany, że zło nie wskazuje na jakiś brak i nie wynika z ludzkiej słabości, lecz odwrotnie – istnieje na sposób rzeczywisty, a zdolne do niego są tylko istoty posiadające pewne *quantum* mocy, istoty rozumne i wolne.

### PRZEZWYCIĘŻENIE DYCHOTOMII REALIZM – IDEALIZM

Jak więc uzasadnić realność zła, będącego warunkiem możliwości wolności człowieka, nie burząc przy tym obrazu Absolutu?<sup>14</sup> Aby tego dokonać, Schelling wypracował pewien spekulatywny projekt filozoficzny. Jego istotą stanowiła synteza dwóch podstawowych tez: po pierwsze, że istnieje realne zło, i po drugie, że istnieje realne pojęcie wolności, rozumianej jako zdolność do wyboru dobra i zła. Idealizm niemiecki nie dostarczył Schellingowi rozwiązania nurtującego go problemu. W tradycji idealizmu niemieckiego Schelling znajdował jedynie pojęcie wolności formalnej, opartej na idei woli jako prabytu. Prowadziło ono do dylematu: jeśli uzna się istnienie rzeczywistego zła, to należałoby włączyć go w nieskończoną substancję lub w prawolę, co spowodowałoby podważenie pojęcia doskonałości istoty najdoskonalszej. Gdyby zaś zanegować realność zła, to zniknie realne pojęcie wolności<sup>15</sup>. Aby formalna zasada wolności mogła stać się „możliwością dobra i zła”<sup>16</sup>, trzeba – zdaniem Schellinga – dokonać pewnego rodzaju konwergencji, czyli upodobnienia idealizmu z realizmem. Korzystając ze swoich wcześniejszych przemyśleń zawartych w filozofii tożsamości (tożsamość idealnego-realnego) przekonywał on:

Idealizm jest duszą filozofii, realizm jej ciałem; tylko wspólnie stanowią żywą całość. Realizm nigdy nie stworzy zasady, ale musi być podstawą i środkiem, poprzez które idealizm będzie się urzeczywistniał<sup>17</sup>.

Należy więc wyjść poza dychotomię „realizm” – „idealizm” i dokonać ich połączenia w taki sposób, aby się nawzajem uzupełniały. W tym celu Schelling sformułował dwa zasadnicze pytania: „Jak możliwe jest

<sup>14</sup> Por. J. Piórczyński, dz. cyt., s. 104–105.

<sup>15</sup> F. W. J. Schelling, dz. cyt., s. 52.

<sup>16</sup> Por. J. Piórczyński, dz. cyt., s. 99.

<sup>17</sup> F. W. J. Schelling, dz. cyt., s. 57.

zło?” i „Jak zło jest rzeczywiste?” Uzgodnienie tych pytań w kwestii możliwości i rzeczywistości zła wymagało, jak zauważył Cezary Wodziński, całkowitego przeobrażenia stylu myślenia. Refleksja Schellinga w tym momencie biegnie albo wzdłuż osi możności dobra i zła, albo wzdłuż osi możności „ku” dobru i złu. Ujawniają się przy tym cztery podstawowe wymiary: rzeczywistości dobra, możliwości dobra, rzeczywistości zła i możliwości zła<sup>18</sup>.

## BÓG I ZŁO

W swoich poszukiwaniach, za sprawą Franza Baadera, Schelling zainteresował się mistyką i teozofią Jakuba Böhme<sup>19</sup>. To właśnie ten filozof i mistyk zainspirował go do napisania rozprawy o wolności. O wpływie Böhmego świadczy nie tylko radykalna zmiana stanowiska filozoficznego, jaka dokonała się u Schellinga, ale również wiele pojęć *expressis verbis* zaczerpniętych właśnie od niego, na przykład *Ungrund*. Böhme próbował wyjaśnić problem występowania zła, zakładając istnienie tak zwanej negatywnej zasady u Boga. Tłumaczył, że podobnie jak światło nie może pojawić się bez ciemności, tak Bóg nie może istnieć bez posiadania w swej istocie przeciwieństwa dobra, czyli zła. Pierwotne jakości wiecznej natury – pierwsze *principium* – stanowią wzajemnie zwalczające się, niszczycielskie, groźne siły. Siły te są wyrazem metafizycznie pojętego zła. W tym procesie walki przeciwieństw wyłania się wieczne Dobro, czyli boskość. Boskość nie jest rozumiana statycznie, lecz dynamicznie, jako realizująca się w ustawicznej dialektyce przeciwieństw. Cierpienie jest synonimem objawiania się boskości. Dlatego boskość wpisuje się w bezustanne napięcie i cierpienie. Böhme wpisuje ją w relację walki.

Na kanwie takiej teorii Schelling wypracował własną koncepcję. Odrzucił kreacyjną ideę Boga na rzecz konceptu emanacyjnego, dopuszczając jednak – wbrew założeniom panteizmu – możliwość istnienia Boga jako istoty wolnej. Ustalił również, że Bóg osobowy nie jest pierwszą i najwyższą rzeczywistością. Musi istnieć pewna istota poprzedzająca swym istnieniem wszelką podstawę, wszystkie byty i jakkolwiek dualność. Nie mogą więc zachodzić w niej żadne przeciwieństwa ani zróżnicowania<sup>20</sup>. Ma charakter indyferentny, wszystko

<sup>18</sup> Por. C. Wodziński, *Światłocienie zła*, s. 57.

<sup>19</sup> Por. J. Piórczyński, dz. cyt., s. 105.

<sup>20</sup> F. W. J. Schelling, dz. cyt., s. 117.

w niej jeszcze stanowi jedność. Dla jej charakterystyki Schelling sięgnął do Böhmskiego terminu *Ungrund*<sup>21</sup>. *Ungrund* jest nieosobowy, neutralny wobec przeciwieństw. Oznacza bezpostaciowość, bezpodstawność, coś pozbawionego przyczyny, coś nieokreślonego, niczym nie zdeterminowanego, absolutnie niezależnego. W tej przestrzeni bezpostaciowości jedynym jej dynamicznym elementem jest wola. W tym sensie Schelling twierdzi, że wola jest prabytem<sup>22</sup>. Na pierwszym etapie swego objawienia jest jeszcze nierozumna, nosi cechy demoniczne i przypomina otchłań. Otchłań ta pozbawiona jest uformowania, niczym mroczny, zamknięty byt, który nie uzyskał jeszcze świadomości samego siebie. Jakościową cechą tej woli jest wolność. Zgodnie z tym wywodem, tym, co znajduje się przed bytem jest więc wolność. Została ona przez Schellinga utożsamiona z boskością. W istocie woli – boskości zawiera się element samorealizacji, dynamiki nakazującej zaistnienie. Zatem pierwotna wola, która niczego nie chce, musi stać się wola pragnącą swojej egzystencji<sup>23</sup>. Według Schellinga, to przedwstępny etap życia Boga. „Naturę” w Bogu stanowi obecna w nim ciemność, element jego bytu, przeciwstawny temu, co w Bogu stanowi światłość i miłość. Bóg pozostaje jeszcze ukryty, tęskniący do zrodzenia samego siebie, pragnący rozwinąć się z mrocznej zasady w „osobowego Boga jasności”. Stąd proces stworzenia – tożsamy z samoobjawieniem się Boga w świecie – polega na wychodzeniu światła z wiecznie mrocznej podstawy, ponieważ „[...] bez tego pierwotnego mroku nie ma realności stworzenia”<sup>24</sup>. Zasada stwórcza (*natura naturans*) jako warunek (*natura naturatae*) pozwala światu wyłonić się, ale ta sama zasada może go też z powrotem wchłoniąć. Wówczas działająca „wstecz” podstawa staje się otchłanią. Jak pisze Rüdiger Safranski, wyobrażenie to przypomina mu jakby pra-wybuch – eksplozję i zaraz po tym dokonującą się ruch wsteczny – implozję<sup>25</sup>. Logiką tego ruchu rządzi napięcie dialektyczne. Opisana wyżej dialektyka znajduje swoje korzenie w Schellingiańskiej filozofii przyrody. Przeciwieństwa „bezład-porządek” dają przecucie jakiegoś stwórczego chaosu. Otchłań, będąc potencją pozytywną, może jako podstawa wyłonić z siebie bytowość uformowaną w ład i na odwrót. Jako potencja negatywna może ją na powrót wchło-

<sup>21</sup> J. Garewicz, *Jakuba Böhme spotkanie z Bogiem*, „Znak” 40 (1988) nr 12, s. 53.

<sup>22</sup> F. W. J. Schelling, dz. cyt., s. 49.

<sup>23</sup> Por. J. Piórczyński, dz. cyt., s. 26.

<sup>24</sup> F. W. J. Schelling, dz. cyt., s. 61.

<sup>25</sup> R. Safranski, *Zło. Dramat wolności*, tłum. I. Kania, Warszawa 1999, s. 50.

nać i znów pojawić się jako otchłań. Tę chaotyczność Schelling nazwał nie dającą się objąć rozumem „niepojętą podstawą rzeczywistości”, „podstawą istnienia” albo „resztą”<sup>26</sup>.

Metafizyka zła Schellinga opiera się na dwóch elementach: mianowicie rozróżniał on istnienie (*Existenz*) i podstawę (*Grund*)<sup>27</sup>. Podstawa stanowi „ontologiczne podłoże” bytu, zaś istnienie to „transcendowanie” poza siebie, samoobjawienie się bytu, podczas którego staje się on sobą. Światem substancjalnym (widzialnym) rządzi zasada racji dostatecznej. Paradoksalnie, Schelling zastosował ją również w odniesieniu do Boga, gdyż uważał Go za kwintesencję całości bytu.

Kwestia ta ma u Schellinga dwojaki sens: źródła i substancji<sup>28</sup>. Ponieważ nic nie może istnieć przed i poza Bogiem, podstawę swego istnienia Bóg musi mieć w sobie samym. Podstawą Boga jest nieodzielna od Niego „natura-w Bogu”, która nie jest Nim samym, ale jest od Niego odróżnialna. Posiada ona charakter „wiecznej tęsknoty Boga” (*Sehnsucht*)<sup>29</sup> do zrodzenia samego siebie. Jako czysta potencja dąży, aby wyłonić się z mroku. To dążenie Schelling nazwał „wołą podstawy”. Początek jej samostanowienia się polega na wyłanianiu się z bezpostaciowości (*Ungrund*). Proces ten Schelling opisuje za pomocą dwóch zasad. Pierwsza to zasada realnej podstawy. Pozbawiona intelektu i reguł „natura w Bogu” – ciemna, irracjonalna i chaotyczna wola pierwotna żywiołowo napiera na zewnątrz. Druga to zasada miłości. W akcie najwyższej wolności wyzwala się napór podstawy, w której istota Boga zostaje podniesiona do świadomej jasności. W tym sensie pierwotna, indyferentna natura, nie określona jeszcze aktem woli jako dobroć lub jako zło, funkcjonuje jako realna zasada bytu. Potrzebuje ona określenia przez zasadę idealną – ducha, za pomocą której wszystko, co w naturze irracjonalne lub chaotyczne strukturalizuje się adekwatnie do praw miłości. Jako uporządkowana całość owa natura zaczyna istnieć. Bóg dąży do stania się świadomym samego siebie i w pewnym sensie przechodzi rozwój z nieświadomości w świadomość. Wylaniając się z *Ungrundu*, decyduje, czy chce się objawić, czy nie. Za sprawą woli miłości Bóg objawia się jako osoba<sup>30</sup>. Objawiając

<sup>26</sup> F. W. J. Schelling, *Badania filozoficzne nad istotą ludzkiej wolności*, tłum. K. Krzemieniowa, w: R. Panasiuk, dz. cyt., s. 67; por. R. Safranski, dz. cyt., s. 51.

<sup>27</sup> Por. C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, s. 571.

<sup>28</sup> Por. R. Safranski, dz. cyt., s. 51.

<sup>29</sup> Por. C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, s. 571; por. Tenże, *Światłocienie zła*, s. 61.

<sup>30</sup> F. W. J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą wolności...*, s. 103.

się nie może jednak ujawnić niczego więcej poza swoją naturą. Nie może bowiem wybrać niczego innego poza nią.

### DUCHOWY WYMIAR ZŁA

Odpowiedź na pytanie, skąd pochodzi zło w świecie stworzonym przez Boga, zawiera się już w charakterze procesu boskiego samoobjawienia. Procesem tym jest wyłanianie się Boga z mrocznej podstawy (*Ungrundu*). Bóg jest Bogiem w ciągłym rozwoju. Paradoksalnie, aby mógł się objawić i „egzystować” potrzebuje człowieka stanowiącego punkt kulminacyjny procesu samoobjawienia się Boga. W pewnym sensie człowiek wpisuje się w konieczny akt samoobjawienia się Boga. W tak pojętym świecie musi zaistnieć możliwość i wraz z człowiekiem realność zła. Są one ugruntowane w Bogu i możliwości samoobjawienia. Stąd wynika, że zło nie jest jedynie jakimś brakiem, ale posiada charakter duchowy<sup>31</sup>, jest mroczną, demoniczną zasadą tkwiącą w nim odwiecznie. Ontologiczną podstawą zła jest bezpostaciowość bytu (*Ungrund*). Akt stworzenia to przejście ze stanu bezrozumności do rozumu, od ciemności do światła. W przypadku bytów skończonych ich negatywne cechy zachowują się w nich na stałe, z tej racji, iż – jak dowodził Schelling – „[...] mrok jest ich konieczną częścią dziedziczną”<sup>32</sup>. W ujęciu Schellinga Bóg jest bytem, który ukształtował się dzięki opanowaniu ciemnych sił własnej podstawy, podporządkowując dążącą do wyłonienia się z mroków zasadę „woli własnej” (*Selbstwille*), zasadzie „woli uniwersalnej” (*Universalwille*), dążącej do ekspansji i udzielania się innym bytom. Wola podstawy i wola miłości w Bogu stanowią jedną, nieograniczenie dobrą wolę. Czym jest wola uniwersalna? Schelling nazywał ją zasadą miłości powszechnej. Wola uniwersalna, powszechna, oznacza rozjaśnienie się woli i proces, który odrywa się od własnego egocentryzmu, i zwraca się na zewnątrz. Schelling nazywa ją też rozumem pojmowanym jako zdolność do samotranscendencji. Posługując się pojęciem woli, Schelling jest świadom napięcia istniejącego pomiędzy wolą własną a wolą uniwersalną. Tożsamość zasady światła i zasady mroku w Bogu jest nierozdzielna. Kiedy u Boga, w procesie wyłaniania się, wola własna i wola uniwersalna stanowią jedność, to u człowieka są one rozdzielne.

<sup>31</sup> Por. C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, s. 569.

<sup>32</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, w: Tenże, *Werke. Auswahl in drei Bänden*, Leipzig 1907, t. III, s. 454.



## RZECZYWISTOŚĆ ZŁA

Przypomnijmy i sformułujmy jeszcze raz pytania nurtujące Schellinga. Pytanie pierwsze brzmiało: Jak możliwe jest zło, czyli jakie są wewnętrzne warunki możliwości zła? Drugie: W jaki sposób zło staje się rzeczywiste?

Odpowiedź na pytanie pierwsze wiedzie wprost do pytania o możliwość ludzkiego sposobu bycia, czyli o możliwość bycia człowiekiem.

Człowiekiem, podobnie jak światem, rządzi zasada dialektyki podstawy i istnienia. Człowiek posiada w sobie zarówno pierwiastek pozytywny – boski, jak i negatywny – zło. Schelling był przekonany, że to właśnie „w człowieku tkwi cała moc mrocznej zasady i w nim zarazem [tkwi] cała siła światła. W nim jest najgłębsza otchłań i najwyższe niebo lub oba centra”<sup>33</sup>. Ten moment Schelling uważa za decydujący w rozważaniach nad kwestią dotyczącą możliwości zła. U człowieka jest inaczej niż u Boga. Na skutek rozdzielenia woli uniwersalnej od samowoli, w procesie ujednostkowania bytu ludzkiego nastąpiło rozdzielenie podstawy i istnienia, czyli pojawił się warunek możliwości zła, a zatem – jak tłumaczył Schelling – możliwości ludzkiej wolności. Zdaniem filozofa, nawet Bóg nie posiada takiej wolności jak człowiek, który w odróżnieniu od Boga może czynić zło<sup>34</sup>. Tak więc paradoksalnie w wykładani Schellinga bytem w pełni wolnym może być jedynie człowiek.

W dramacie ludzkiej wolności, jak twierdził Schelling, toczą ze sobą spór samowola i wola powszechna. Schelling dostrzegał w nim swoisty, wewnątrz ludzki proces, w którym polaryzuje się cały proces dziejowy. Zło pozytywne polega na tym, że wola uniwersalna zostaje podporządkowana woli własnej, jednostkowej.

Wola własna, czyli samowola lub własnowola, jak je określał Schelling, pozostaje w zgodnej relacji sama ze sobą, jednak w odniesieniu do świata przyjmuje charakter destruktywny. Zaczyna żyć własnym życiem, gdy zbuntuje się przeciw woli uniwersalnej, przejawiając się jako egoizm jednostkowego bytu, pragnącego od otoczenia zdobyć jak najwięcej dla siebie. Sytuacja taka jest możliwa jedynie w przypadku człowieka. Zło bierze się z pewnego rodzaju postawy – postawy, w której wszystko, co człowiek przedsięwzię, czyni z uwagi na siebie samego. Pomaga na przykład po to, aby sam mógł spodziewać się po-

<sup>33</sup> F. W. J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą wolności...*, s. 62.

<sup>34</sup> R. Panasiuk, *Schelling*, s. 103.

mocy od innych lub też wykonuje swoje obowiązki, w zamian oczekując konkretnych korzyści lub szacunku. Usytuowanie siebie na samym szczyście hierarchii ważności rodzi zło.

Powtórzmy raz jeszcze: Zarówno u Boga, jak i u człowieka można wyróżnić wolę własną i uniwersalną. O ile u Boga stanowią one jedność, o tyle u człowieka rozpadają się. Ten rozdział stanowi w człowieku warunek możliwości ludzkiej wolności i zarazem warunek możliwości zła. Zło pozytywne polega na tym, że wola uniwersalna zostaje podporządkowana własnej woli jednostkowej<sup>35</sup>. Schelling w określeniu zła sięgnął zatem do pojęcia woli jako kluczowej w tej kwestii. Odwrócenie porządku w relacjach, jakie powinny zachodzić między wolą ogólną a indywidualną, nie wyczerpuje jednak całości zagadnienia. Zło bowiem w tym ujęciu nie przyjmuje jeszcze postaci realnego istnienia. Kwestią otwartą pozostaje więc pytanie: „w jaki sposób staje się ono rzeczywiste, czyli jak człowiek staje się rzeczywiście zły?”

Szukając odpowiedzi na to pytanie, Schelling zauważył, że pomiędzy ideą możliwości zła a jego rzeczywistym zaistnieniem konieczny jest moment zapośredniczenia. Przed urzeczywistnieniem się zła kryje się w nim wola stania się czymś rzeczywistym. W człowieku przyjmuje ona postać „wewnętrznie koniecznej skłonności do urzeczywistnienia zła”<sup>36</sup>. Gdyby zło się nie urzeczywistniało, nie wiedzielibyśmy, czy człowiek jest wolny. Wolność nie polega tylko i wyłącznie na możliwości wyboru dobra lub zła, ale na możliwości urzeczywistnienia zła, która wtórnie jest też możliwością urzeczywistnienia dobra.

## ZŁO JAKO WARUNEK ISTNIENIA WOLNOŚCI

Z założenia rzeczywistości zła wynika realność pojęcia wolności. Pierwszym aktem wolności jest skłonność do wybrania zła. Schelling posunął się nawet do stwierdzenia, że „[...] kto nie ma w sobie materiału ni sił do zła, ten niezdolny jest też do dobra”<sup>37</sup>. A zatem wolność człowieka realizuje się jako możliwość urzeczywistnienia zła. Zło jest zawsze wynikiem własnego wyboru i jest własnym, indywidualnym czynem człowieka.

Kwestię zła rozpatrywał Schelling w dwóch aspektach. Jako problem indywidualnego zła dotyczącego człowieka i zła uniwersalnego,

<sup>35</sup> F. W. J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą wolności...*, s. 66.

<sup>36</sup> C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, s. 573.

<sup>37</sup> F. W. J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą wolności...*, s. 110.

odnoszącego się do całego stworzenia. W tej drugiej kwestii rozważania Schellinga doprowadziły go do wniosku, że zło było konieczne do objawienia się Boga. Objawienie Boga dokonało się w sporze zła rzeczywistego z dobrem. Ujmując sprawę z punktu widzenia ontologii można powiedzieć, że „bycie” zła stanowi warunek urzeczywistniania się bytu jako takiego, czyli „bycie” bytu jest oparte na „byciu” zła. Aby pojęcie wolności posiadało sens, w sformułowaniu „możności ku dobru i złu” należy wyakcentować przyimek „ku” złu.

Schelling konkluduje te rozważania jeszcze raz wnioskiem, że zło nie może polegać na jakimś ontologicznym braku, lecz musi mieć charakter pozytywny. Zło urzeczywistnia się jako moc duchowa, metafizyczna. Zło jest więc duchem, który tkwi zarówno w człowieku, jak i poza nim. Wodziński zwrócił uwagę na wyeksponowanie tego duchowego charakteru zła przez Heideggera<sup>38</sup>. Właściwy złu radykalizm polega na tym, że zło istnieje jako „duch zła”. Zło urzeczywistnia się jako moc duchowa: „Albowiem nie namiętności same w sobie są złem i nie z ciałem mamy walczyć, lecz ze złem w nas i poza nami, które jest duchem”<sup>39</sup>.

#### PODSUMOWANIE

Taka propozycja ujęcia problemu zła pozostaje polemiczną w stosunku zarówno do teorii klasycznej, jak i ograniczeń zła w Kantowskiej idei „zła radykalnego”. Jej zaletą jest takie uchwycenie fenomenu zła, że zawiera ono składnik zarówno moralny, jak i metafizyczny. Mimo że Schelling doszedł do swoich wniosków na podstawie czystej spekulacji, to przedstawienie zła jako wielkości pozytywnej jest zgodne z naszym realnym jego doświadczeniem. Zła bowiem nie doświadczamy jedynie jako pewnego braku, lecz również jako pewnej trudnej do określenia pozytywnej niszczącej nas siły.

Oczywiście koncepcja zła przedstawiona przez Schellinga zawiera wiele dyskusyjnych punktów, jak chociażby sprawa predestynacji człowieka do czynienia zła z uwagi na obecność w nim odwiecznej zasady zła. Niemniej należy ją uznać za istotny i nadal aktualny przyczynek do ogólnie podejmowanych badań nad fenomenem zła, zwłaszcza tych, które szukają dróg jego opisu w kategoriach pozytywnych. Chociaż trudno przyjąć wysoce spekulatywny charakter wywodów Schellinga,

<sup>38</sup> Por. C. Wodziński, *Światłocienie zła*, s. 59.

<sup>39</sup> F. W. J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą wolności...*, s. 95.

to jednak przypomina nam on o tym, że zła nigdy nie wyjaśni się wyłącznie na płaszczyźnie empirycznej. Wskazując zaś na „ducha zła” otwiera perspektywy możliwych rozważań nad formami naszych w nim antycypacji.

#### SCHELLING'S IDEALIST POSITIVE CONCEPT OF EVIL

##### Summary

The history of philosophy has seen many concepts of evil, one of which is that of the German idealist Friedrich Schelling. This article considers whether evil can be regarded as involving destructive positive content. Schelling's conception emerged in his study of human freedom. In an attempt to reconcile freedom with the reality of evil and a notion of God as the supreme good, he developed a concept of God that possesses only the dynamic element of the will. The source shapelessness of existence, present in God in fragmentary form determines the principle of evil in Him and is the ontological foundation of all evil. According to Schelling, God overcomes evil by means of the love will. Through self-revelation in Man, God arouses his sense of freedom. In man this freedom is subject to division, allowing evil to become a force in the world. Ultimately it is freedom, the divine element in man, that allows him to do evil. Schelling's doctrine on evil is a combination of theological, metaphysical, and moral elements in one coherent argument.

*Izabela Marszałek*



**SŁAWOMIR PIECHACZEK**

(Opole)

## POKUSA ŻYCIA MIMO WSZYSTKO W MYŚLI EMILA CIORANA

Według Ciorana w raju człowiek patrzył, ale bez zrozumienia – zerwanie owocu z Drzewa Poznania skazało go na życie w miejscu, w którym wszystko rozumie aż zanadto. Za każdym razem, kiedy otwiera oczy, natychmiast styka się z samoświadomością, która przypominając mu o nieuchronnym końcu, czyni niedogodności istnienia stokroć uciążliwymi, a samo życie zmienia w nieznośne brzemienie. Będąc rdzeniem ludzkiego „ja”, równocześnie konstytuuje to „ja” i jest w nim instancją cierpienia tym większą, im bardziej jest rozwinięta i im wyraźniej ukazuje znikomość pierwiastka witalnego. Jako pierwszy i jedyny grzech człowieka towarzyszy mu od zarania dziejów i na podobieństwo stygmatu, znamienia czy też ukrytej wady – zmusza go, by wyczerpywał jej konsekwencje, dając w ten sposób znać, że nie ma wolności, lecz jedynie jej złudzenie<sup>1</sup>. Co więcej, narzucając się z nieodpartą siłą, wzbudza odczucie niewygody<sup>2</sup> oraz jakiegoś zasadniczego bankructwa i przekleństwa, o którym człowiek wie, że doznałby go nawet w samym środku raju, i które czyni go istotą tragiczną, dotkniętą niczym nieumotywowaną katastrofą, bezzasadnym nieszczęściem<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> „Naszym losom patronuje skandal najpierwotniejszy, początkowy i niewyczerpalny...” (E. Cioran, *Zeszyty*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 758).

<sup>2</sup> „Czuję się niewygodnie w istnieniu, nie tylko w kulturze, ale w ogóle w istnieniu” (E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 147).

<sup>3</sup> Por. E. Cioran, *Wyznania i anatemy*, przeł. K. Jarosz, Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 57.

Jak podkreśla rumuński myśliciel, to właśnie ona daje człowiekowi, będącemu przecież wytworem i częścią zniszczalnego świata, jedyny przywilej i prawo, jakie mu się należy w tym świecie – prawo do zraty, tak iż być, w jego przypadku, znaczy być w każdej chwili przypartym do muru<sup>4</sup>. Podczas gdy zwykle ludzie wyobrażają sobie, że zbliżają się do różnych celów, ona – sprawiając, iż we wszystkim odnajdują tylko to, co odsyła ich do śmierci – informuje, że tak naprawdę w miarę upływu czasu są oni coraz bliżej wyłącznie jednego celu – całkowitego rozkładu. Kiedy natomiast wezmą pod uwagę fakt, że natura, dając im w posiadanie niewielki skrawek materii, na każdym kroku stawia się po zwrot należności i że właściwie urodzili się tylko po to, by umrzeć, w pełni odsłania się przed nimi bezsens niepotrzebnie spłodzonego świata oraz ich własnego istnienia<sup>5</sup>. Dopiero wtedy wydają się zaskoczeni absurdalnością wszelkiego działania, myślenia i płodzenia, a nawet samym faktem bycia kimś, żywą istotą, oraz zaczynają dostrzegać, do jakiego stopnia są krusi i zniszczalni, niesubstancjalni, nierzeczywiści i wręcz niemożliwi<sup>6</sup>. I choć czują, że ich tragedia jest dla nich czymś większym od upadku cesarstw i przewrotów, że bardziej znamienne jest bycie człowiekiem niż bogiem i że to zmieszanie bytu z niebytem, jakim są, jest w najwyższym stopniu znaczące, to jednocześnie mają pewność, iż są we wszechświecie absolutnie niczym<sup>7</sup>. W jednym z fragmentów *O niedogodności narodzin* Cioran stwierdził:

„Poczucie, że się jest wszystkim, i oczywistość, że się jest niczym”. W młodości zupełnym przypadkiem natknąłem się na ten urywek zdania, i był to dla mnie wstrząs. Wszystko, co wówczas czułem, wszystko, co miałem odczuwać później, zawarte było w owej niezwyklej, banalnej formułce będącej syntezą uniesień i porażek, ekstazy i beznadziei<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Por. E. Cioran, *Ćwiartowanie*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 97.

<sup>5</sup> „Každy z celów ludzkiego istnienia, gdy poddać go gruntownej analizie, sprowadza je ostatecznie na scenę kabaretu lub do Kostnicy. Cóż może ono w sobie kryć oprócz swej pustoty lub grozy?” (E. Cioran, *Zarys rozkładu*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 2006, s. 107).

<sup>6</sup> „Gdy <<ja>> zaczyna rozumieć, do jakiego stopnia jest nieważne, ulatnia się w oparach łez”. (E. Cioran, *Zmierch myśli*, przeł. A. Dwulit, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 103).

<sup>7</sup> Por. E. Cioran, *Na szczytach rozpacz*, przeł. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1992, s. 66.

<sup>8</sup> E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, przeł. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1996, s. 135.



Odczucie własnej znikomości, bezsensu i beznadziei oraz sprzeczności między ludzkimi ambicjami a znikomymi możliwościami jest przyczyną smutku, który okazuje się niczym innym, jak tylko konsekwencją wyjścia ze stanu nieświadomości, i jeśli ktoś mówi, aby człowiek nie był smutny, prosi go tym samym o wyzbycie się czegoś, co wypływa z jego istoty, gdyż być człowiekiem znaczy smucić się<sup>9</sup>. Najczęściej smutek pojawia się tam, gdzie życie napotyka stratę, będącą czymś w rodzaju przypisu czy też odwołania do śmierci, a ponieważ śmierć jest stratą największą, stąd wywołuje smutek największy<sup>10</sup>. Zdaniem Ciorana, wciąż stykając się w życiu ze stratą, nie sposób radować się czystym faktem istnienia, i zamiast podziwu i uwielbienia dla świata człowiek zaczyna w końcu czuć nienawiść i odrazę do wszystkiego, co istnieje, przez co zostaje oddzielony od codziennych spraw i pozostawiony własnej samotności<sup>11</sup>. Odrazie towarzyszy również litość i współczucie dla czujących i cierpiących istot, która ostatecznie doprowadza autora *Zarysu rozkładu do zanegowania człowieka i świata*<sup>12</sup>. Według niego, lepiej ten świat zniszczyć niż dalej utrzymywać go z jego złem i, jak sam przyznaje, gdyby poszedł za swą naturalną skłonnością lub był wszechmocny, natychmiast wysadziłby wszystko w powietrze, nawet jeśli w tym akcie solidarności ze stworzeniem i niezgody na zło miałyby złożyć samego siebie w ofierze<sup>13</sup>.

Litość dla człowieka i świata nakazuje Cioranowi uznać, że nieistnienie jest największym dobrem, jednakże dobrem nieosiągalnym dla kogoś, kto już zaistniał. W przeciwieństwie do powszechnie panującej opinii, według której narodziny są niezwykle hojnym darem losu, naj-

<sup>9</sup> „Zawsze będziesz tym tylko, czym nie jesteś, a nie będziesz niczym więcej niż smutkiem, że jesteś tym, czym jesteś”. (E. Cioran, *Zarys rozkładu...*, wyd. cyt., s. 190); „W tej otchłani smutku nie widzę nic innego, jak tylko *smutek* samego *istnienia*, prawdziwy smutek metafizyczny”. (E. Cioran, *Księga złudzeń*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 32).

<sup>10</sup> Skoro każda strata przywołuje na myśl stratę największą w postaci śmierci, to można uznać, że ostatecznie nie istnieje żadne inne zasmucenie, prócz smutku śmierci. (Por. E. Cioran, *Na szczytach rozpacz...*, wyd. cyt., s. 74).

<sup>11</sup> „Obrzydzenie, obrzydzenie – aż do utraty słów, a nawet rozumu”. (E. Cioran, *Ćwiartowanie...*, wyd. cyt., s. 139).

<sup>12</sup> „Gdyż litować możemy się tylko nad tym, co powinno naszym zdaniem zniknąć z tego świata, co nie zasługuje na istnienie”. (E. Cioran, *Zarys rozkładu...*, wyd. cyt., s. 110).

<sup>13</sup> „Wierzę w ocalenie ludzkości, w przyszłość cyjanku...” (E. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 161); „Nihilizm: skrajna forma życzliwości”. (E. Cioran, *Zmierch myśli...*, wyd. cyt., s. 219).

gorsze zaś czeka człowieka u końca jego dni, rumuński myśliciel, idąc za Teognisem z Megary i Hegezjaszem Peisithanatosem, twierdzi, że bardziej niż wpisana w życie agonია właśnie moment poczęcia jest źródłem wszelkich niedomagań i klęsk życiowych<sup>14</sup>. Nie dość, że jest on wygnaniem ze stanu wiecznej potencjalności, z „czasu poprzedzającego czas”<sup>15</sup>, w którym – jak to określa Cioran – człowiek czerpał rozkosz z pustej pełni „ja” sprzed zaistnienia „ja”<sup>16</sup>, to jeszcze ma całkowicie absurdalny charakter, gdyż wydobywając człowieka z nicości i nadając mu imię, jednocześnie powołuje do życia byt skazany na śmierć. W jednym z fragmentów *O niedogodności narodzin* Cioran w sposób wyjątkowo poruszający napisał:

Byłem sam na tym cmentarzu dominującym nad wsią, gdy weszła tam kobieta w ciąży. Wyszedłem natychmiast, żeby nie musieć patrzeć z bliska na tę nosicielkę trupa ani medytować nad kontrastem między wystającym brzuchem i zapadłymi grobami, między fałszywą obietnicą a kresem wszelkich obietnic<sup>17</sup>.

Według Ciorana zbrodnią jest przekazywać własne ułomności potomstwu i tak zmuszać je do przechodzenia tych samych, a może nawet gorszych nieszczęść i dolegliwości. Z tym, co wie i czuje, rumuński myśliciel nigdy nie mógłby dawać życia, nie popadając w sprzeczność z samym sobą i nie popełniając zbrodni moralnej, gdyż – jak podkreśla – wszystkich rodziców, powołujących przecież do istnienia byt skazany na śmierć, można by nazwać ludźmi nieodpowiedzialnymi lub nawet mordercami<sup>18</sup>. Naznaczone piętnem śmierci, z największego szczęścia narodziny przekształcają się więc w myśli Ciorana w największe przekleństwo<sup>19</sup>, a co więcej – będąc czymś całkowicie przypadkowym i trafem wartym śmiechu<sup>20</sup>, są od człowieka zupełnie niezależne – bez

<sup>14</sup> „Ujrzeć światło dnia – oto jedyne prawdziwe nieszczęście”; „Nie urodzić się to bezsprzecznie najlepsze ze wszystkich rozwiązań”. (E. Cioran, *O niedogodności narodzin...*, wyd. cyt., s. 9, 165).

<sup>15</sup> „Odrzucenie narodzin to nic innego jak nostalgia za owym czasem sprzed wielkiego czasu”. (Tamże, s. 16).

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 20.

<sup>17</sup> Tamże, s. 118–119.

<sup>18</sup> Por. E. Cioran, *Zeszyty...*, wyd. cyt., s. 113.

<sup>19</sup> Cioran w *Zarysie rozkładu* napisał: „Niech na zawsze przeklęta będzie gwiazda, pod którą się urodziłem. [...] Ta zdradliwa chwila, w której wszedłem pomiędzy stworzenie, niech na zawsze zostanie wykreślona z rejestrów Czasu!” (E. Cioran, *Zarys rozkładu...*, wyd. cyt., s. 250).

<sup>20</sup> Cioran zrozumiał własną przypadkowość, kiedy podczas jednego z kryzysów związanych z bezsennością stwierdził przy matce, iż dłużej tego nie wytrzyma, a ona

jego własnej woli zostaje on wrzucony w świat oraz zniewolony przez samoświadomość. I chociaż starożytni mawiali, że nie warto bać się nicości, która przyjdzie, gdyż jest ona podobna do tej sprzed narodzin, według Ciorana sytuacja ma się trochę inaczej, ponieważ przed indywidualnością człowiek miał jeszcze szansę na nieistnienie, natomiast stając się jednostką, zaczął istnieć i właśnie ta istniejąca część świata boi się zagłady. Z tego też względu im wcześniej nastąpi czyjaś śmierć i im mniejszy opór samoświadomości napotka, tym dla człowieka lepiej<sup>21</sup>. W książce *O niedogodności narodzin* Cioran wyznał:

Nikt bardziej ode mnie nie ukochał tego świata, a jednak gdyby mi go przyniesiono na tacy, wykrzyknąłbym: „Za późno, za późno!” – i to nawet gdybym był dzieckiem<sup>22</sup>.

Można by zapytać, co jednak pozostaje, jeśli już ktoś się urodził i przyszło mu żyć dłużej niż kilka miesięcy. Ponieważ wyostrzona świadomość, przypominając o kresie istnienia, utrzymuje człowieka w lęku i tym samym czyni z życia nieprzerwaną agonię, która często poprzedza o dziesiątki lat tę właściwą, towarzyszącą zgonowi, zdaniem Ciorana, należy stawić czoła dwóm zasadniczym pytaniom: „Jak znosić życie?” oraz „Jak znosić samego siebie?” i postarać się udzielić na odpowiedzi<sup>23</sup>. Starając się osiągnąć może nie całkowite wyzwolenie, lecz chwilową wolność od strachu przed śmiercią, rumuński myśliciel proponuje rozwiązania mające na celu uczynienie życia nieco bardziej znosnym.

Jak podkreśla, jednym z najskuteczniejszych sposobów, choć na chwilę usuwającym strach przed śmiercią i czyniącym niedogodności istnienia nieco lżejszymi, jest nie tyle samobójstwo, ile sama myśl o możliwości popełnienia go. Cioran w młodości skłaniał się ku odebraniu sobie życia, nawet uznawał to za swój obowiązek i sądził, iż jedynym czynem, jaki można popełnić bez uczucia wstydu, jest właśnie samobójstwo. Jego bohaterami byli Henryk von Kleist, Gérard de Nerval, Otto Weininger i był pewien, że tylko oni dotarli do końca oraz że śmierć, którą sobie zadali, była jedynym właściwym wyjściem<sup>24</sup>. Jak podkreśla, kiedy rozważymy sytuację człowieka, pojmimy jego kru-

---

odparła, że gdyby wiedziała, usunęłaby ciężę. To w jakiś sposób go wyzwoliło. Por. E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, wyd. cyt., s. 233.

<sup>21</sup> „Każdy, kto nie umarł we właściwej chwili, umiera dwakroć”. (E. Cioran, *Zeszyty...*, wyd. cyt., s. 386).

<sup>22</sup> E. Cioran, *O niedogodności narodzin...*, wyd. cyt., s. 164.

<sup>23</sup> Por. E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, wyd. cyt., s. 211.

<sup>24</sup> Por. E. Cioran, *Zarys rozkładu...*, wyd. cyt., s. 228.

chość i bezużyteczność oraz ogrom czekających go klęsk, natychmiast ogarnia nas obrzydzenie i nienawiść do samych siebie, zaczynamy się wstydzić, że jesteśmy, i zadajemy sobie pytanie, dlaczego jeszcze nie próbowaliśmy się zabić. Ponieważ argumenty na rzecz życia są słabe, trudno wyobrazić sobie coś bardziej naturalnego niż samobójstwo<sup>25</sup> i, według Ciorana, każdy powinien popełnić je nie ze względu na wydarzenia zewnętrzne, lecz dlatego, że jest tym, kim jest, i nie istnieje żadne zadowalające wyjście z pułapki istnienia w żadnym z możliwych światów<sup>26</sup>. W tym sensie odebranie sobie życia nie jest konsekwencją zachwiania wewnętrznej równowagi i napadu szału, lecz rezultatem aktu nieznośnego jasnowidzenia – okazuje się logiczną konsekwencją poglądów na temat człowieka i świata, konkluzją każdej refleksji, odruchem w najwyższym stopniu normalnym i zdrowym<sup>27</sup>, nim powinna kończyć się każda życiowa droga i ono powinno zastępować niedobrowolny i upokarzający koniec. Cioran posuwa się nawet do stwierdzenia, że w przyszłości samobójstwo stanie się częścią obyczajaju, a dzisiejsi samobójcy zostaną uznani za pionierów, którym będzie się publicznie oddawać hołd i czcić za wskazanie ludzkości właściwego kierunku<sup>28</sup>.

Mimo tak zdecydowanej pochwały samobójstwa autor *Zarysu rozkładu* nie odebrał sobie życia, jak planował, jeszcze przed trzydziestym rokiem życia, ani też w późniejszym czasie i na pewno w błędzie byłby ktoś, kto sądziłby, że jego książki stanowią zachętę do gwałtownego rozstania się z ziemskim padółem. Wprost przeciwnie, mają moc pocieszającą, gdyż odnoszą się do samobójstwa nie jako do urzeczywistnionego aktu, lecz jako do leżącej w zasięgu ręki możliwości, z której nigdy nie skorzystamy – do nabitej i odbezpieczonej, aczkolwiek zawsze wiszącej na ścianie, broni przeciwko absurdowi istnienia i umierania<sup>29</sup>. Wydaje się, iż inspirację do własnych rozmyślań nad samobójstwem

<sup>25</sup> „Pośrodku tego ogrodu obłąkania, jakim jest życie, serce ze swej natury skłania się ku kwiatowi samobójstwa”. (E. Cioran, *Zmierch myśli...*, wyd. cyt., s. 216).

<sup>26</sup> „Że ktoś się zabija, bo *jest*, to rozumiem; ale zabić się z powodu jakiejś klęski, tzn. cudzej opinii – to przekracza moje rozumienie”. (E. Cioran, *Zeszyty...*, wyd. cyt., s. 513).

<sup>27</sup> Cioran w *Zeszytach* tak pisze o samobójstwie: „Czy jest coś mniej chorobliwego, bardziej naturalnego i normalnego? Niezdrowa jest obłąkańcza żądza istnienia, ułomność najgorsza, jaka może dotknąć żyjącego, ułomność *par excellence*, moja ułomność”. (Tamże, s. 908).

<sup>28</sup> Por. E. Cioran, *Zły demiurg*, przeł. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1995, s. 56.

<sup>29</sup> „Móc się zabić i tego nie zrobić to być samowładcą i nie czynić użytku ze swej władzy”. (E. Cioran, *Zeszyty...*, wyd. cyt., s. 553).

Cioran znalazł u starożytnych, których cenił za to, że posiadali swego rodzaju kulturę samobójstwa i nigdy nie zabijali się przypadkiem, pogrążeni w namiętnościach, szaleństwie i gorączce, lecz odbierali sobie życie na zimno, umieli zrywać z tym światem bez dramatów i liryzmu, i nie robili tego, póki nie sprawdzili, dokąd można dojść i jak można się spełnić<sup>30</sup>. Kultuwując swój koniec, zabijali się w najdoskonalszym momencie swego rozwoju i odchodząc zgodnie z własną wolą, ginęli nie w czasie wyznaczonym im przez porażki, oglupienie czy starość, tylko w chwili wyznaczonej przez samych siebie. Ich samobójstwo było dowodem dojrzałości, hołdem dla siły, rozkwitu i heroizmu, poprzez który pokazywali, że sami decydują o własnych ostatecznościach i że ich koniec jest wyłącznie ich końcem<sup>31</sup>. Pożądając śmierci, potrafili spojrzeć na nią z góry, nie byli już bezbronnymi i biernymi ofiarami nieuchronnej klęski i nie czekali do ostatniego oddechu narzucanego siłą większej części ludzkości przez los, lecz chcąc stać się panami nieuchronnych niespodzianek przyszłości, wybierali śmierć, która w przypadku samobójstwa była śmiercią wyzwolicielską i przekraczającą własne granice<sup>32</sup>.

W przeciwieństwie do starożytnych Cioranowi nie chodzi jednak o to, byśmy się rzeczywiście zabijali, ale jedynie o to, byśmy mogli o tym pomyśleć, wyobrazić to sobie, wiedzieć, że mamy możliwość opuszczenia świata w dowolnie wybranej przez siebie chwili<sup>33</sup>. Jego zdaniem, mimo iż świat ma nad nami wielką władzę i z czasem pozbawi nas wszystkiego<sup>34</sup>, często zapominamy o tym, że sami dysponujemy możliwością swobodnego rozporządzania sobą, z którego to przywileju prawie nikt nie korzysta. Podczas gdy moment naturalnej

<sup>30</sup> Por. E. Cioran, *Zmierzch myśli...*, wyd. cyt., s. 82.

<sup>31</sup> „Poddawać się śmierci jest znakiem słabości; unicestwić się samemu – znakiem siły”. (E. Cioran, *Upadek w czas*, przeł. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1994, s. 93).

<sup>32</sup> „Samobójstwo to akt nagły, piorunujące wyzwolenie; to nirwana poprzez gwałt”; „Przy nim wszystko jest blahe i śmieszne. Tylko ono proponuje wyjście – to znaczy otchłań, otchłań wyzwolicielską”. (E. Cioran, *Zły demiurg...*, wyd. cyt., s. 44, 54).

<sup>33</sup> Samobójstwo funkcjonowało u Ciorana jako idea, myśl, a nie popęd: „Nie musimy się zabijać. Musimy tylko wiedzieć, że możemy się zabić. [...] To prosta sprawa. Nie jestem za samobójstwem, jestem tylko za użytecznością idei samobójstwa”. (E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, wyd. cyt., s. 80); „Nigdy nie namawiałem nikogo do samobójstwa”. (E. Cioran, *Les continents de l'insomnie: entretien avec E. M. Cioran* [w:] G. Liiceanu, *Itinéraires d'une vie: E. M. Cioran*, Éditions Michalon, Paris 1995, s. 197).

<sup>34</sup> „To upokarzające – dogasać tak, jak to widzimy; to nie do zniesienia – biernie czekać końca, wobec którego nie możemy nic, który na nas czyha, obala nas i wtrąca w coś okropnego”. (E. Cioran, *Zły demiurg...*, wyd. cyt., s. 46).

śmierci jest nam narzucany przez naturę, która czyni nas w ten sposób swymi niewolnikami, śmiertelni i krusi, dzięki możliwości odebrania sobie życia, zyskujemy moc większą od Boga, gdyż w jednej chwili jesteśmy w stanie zlikwidować wszystkie inne chwile<sup>35</sup>. Móc się zabić to w istocie rywalizować ze śmiercią, w jakimś sensie przewycięzać ją, sprzeciwiać się upokorzeniom towarzyszącym przemijaniu, dawać wyraz dezaprobaty wobec świata i udzielić całkowicie własnej odpowiedzi na narodziny, których sami nie wybraliśmy i których bolesne konsekwencje musimy ponosić<sup>36</sup>. Dysponować możliwością odebrania sobie życia to również nabrać pewności, że nie jest się ofiarą, lecz panem własnego istnienia, to zyskać poczucie siły i niezależności, jednym słowem – to wymierzyć policzek naturze, demiurgowi, losowi, a nawet życiu i śmierci. Będąc najwyższym wyrazem ludzkiej wolności oraz afirmacją tejże wolności, samobójstwo pozwala więc zachować godność w sytuacji, w której się znajdujemy, i w jakimś stopniu odkupić się we własnych oczach<sup>37</sup>. Co więcej, według Ciorana, możliwość decydowania o własnym życiu lub śmierci pozwala znosić kolejne dni i noce, czyni niedogodności istnienia mniej uciążliwymi, wydobywa z kryzysów i zmniejsza cierpienia związane z przeciwnościami losu<sup>38</sup>. Myśl, że możemy się zabić, przynosi ulgę, uspokaja i satysfakcjonuje, jest swego rodzaju podporą, która paradoksalnie, poprzez namysł nad ideą samobójstwa, czyni je mniej groźnym i pomaga opierać się popędowi autodestrukcji<sup>39</sup>. W wywiadzie udzielonym Léo Gilletowi rumuński myśliciel stwierdził:

<sup>35</sup> „Coś tak zwyczajnego jak widok noża i świadomość, że tylko od nas zależy określony z niego użytek, daje nam poczucie wszechmocy przechodzące wręcz w megalomanię”. (Tamże, s. 44); „Żaden samodzierżca nie miał nigdy władzy porównywalnej z tą, którą rozporządza pierwszy lepszy człeczyna zamierzający się zabić”. (E. Cioran, *O niedogodności narodzin...*, wyd. cyt., s. 82).

<sup>36</sup> „Samobójstwo jest najwyższym rewanzem <<ja>>”. (E. Cioran, *Zeszyty...*, wyd. cyt., s. 728).

<sup>37</sup> „Żelazne kajdany i duszna ciasnota tego świata mogą nas pozbawić wszystkiego, tylko nie możliwości zabicia się; a siła i duma płynące z owej wolności przerastają ciężar, który nas przytłacza”. (E. Cioran, *Zarys rozkładu...*, wyd. cyt., s. 54).

<sup>38</sup> „Życie przestaje być koszmarem, jeśli powiedzieć sobie: <<mogę zabić sam siebie, kiedy tylko zechcę>>. Mając taką możliwość, można naprawdę wszystko znieść”. (E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, wyd. cyt., s. 128).

<sup>39</sup> „Ileż to razy powtarzałem sobie, że gdyby nie myśl o samobójstwie, zabiłbym się natychmiast”. (E. Cioran, *Zły demiurg...*, wyd. cyt., s. 48); „Żyję tylko dlatego, że jest w mojej mocy umrzeć, kiedy mi się zechce; gdyby nie idea samobójstwa, dawno już bym się zabił”. (E. Cioran, *Sylogizmy goryczy...*, wyd. cyt., s. 85).

W samobójstwie piękne jest to, że jest ono decyzją. W gruncie rzeczy bardzo nam pochlebia fakt, że możemy sami się wyeliminować. Samobójstwo jest samo w sobie czymś niezwykłym. Rilke mówi o śmierci, którą w sobie nosimy, ale tak samo nosimy w sobie samobójstwo. Myśl o samobójstwie pomaga żyć. Taka jest moja teoria. Przepraszam, że cytuję sam siebie, ale sądzę, że muszę to zrobić. Otóż powiedziałem, że gdyby nie myśl o samobójstwie, dawno bym się zabił. Co miałem na myśli? To, że życie da się znieść jedynie dzięki świadomości, że możemy je porzucić, kiedykolwiek zechcemy. Jest ono na *naszej* łasce. Ta myśl nie tylko nie odbiera ochoty do życia ani nie wtrąca w przygnębienie, lecz przeciwnie – przyprawia o upojenie. W gruncie rzeczy jesteśmy wrzuceni w ten świat i nie bardzo wiemy dlaczego. Nie ma żadnego powodu, byśmy tu byli. Ale myśl, że możemy zatryumfować nad życiem, że *trzymamy w rękach* nasze życie i możemy opuścić ten spektakl, kiedy nam się spodoba – ta myśl wprawia nas w uniesienie<sup>40</sup>.

Jak podkreśla autor *Zmierzchu myśli*, chociaż idea samobójstwa jest ideą pozytywną, stymulującą i bez niej nie poradziłby sobie z wieloma opresjami, to jednak nie znosi ona całkowicie niewygodny istnienia, jedynie umniejsza ją i daje chwilowe ukojenie. W jakimś stopniu eliminuje strach przed śmiercią, czyni życie bardziej znośnym i likwiduje ludzką bezsilność<sup>41</sup>, jednak nie stanowi propozycji, która mogłyby bez reszty satysfakcjonować rumuńskiego myśliciela. W związku z tym dochodzi on do wniosku, że dopóki jesteśmy uwięzieni w kondycji ludzkiej, nie ma dla nas ratunku<sup>42</sup>, a mieć świadomość tego, iż się istnieje, to stracić możliwość jakiegokolwiek wyzwolenia<sup>43</sup>. W przypływie rozpaczy stwierdza nawet, że jedynym rozwiązaniem *par excellence*, wyzwoleniem absolutnym, stanem równowagi i doskonałości będącym w zasięgu ręki śmiertelnika<sup>44</sup>, aczkolwiek eliminującym jednostkowość z jej samoświadomością, jest śmierć<sup>45</sup>.

Przekonany o tym, że wszystko, co jest, rodzi koszmar, że nie istnieje żadne remedium na cierpienie i śmierć<sup>46</sup>, że nie da się prze-

<sup>40</sup> E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, wyd. cyt., s. 79–80.

<sup>41</sup> „<<Życie>> jest właśnie tym; to szaleńcze usiłowanie wyjścia z naszej bezsilności”. (E. Cioran, *Zeszyty...*, wyd. cyt., s. 680).

<sup>42</sup> „Prawdę mówiąc, nie ma zbawienia dla naszych ciał, dla dusz zresztą też go nie ma”. (E. Cioran, *Pokusa istnienia*, przeł. K. Jarosz, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 180).

<sup>43</sup> Por. E. Cioran, *Samotność i przeznaczenie*, przeł. A. Dwulit, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008, s. 246.

<sup>44</sup> „Śmierć to stan doskonałości, jedyny w zasięgu śmiertelnika”. (E. Cioran, *Ćwiartowanie...*, wyd. cyt., s. 85).

<sup>45</sup> „Każdy, kto ginie, jest zbawiony”. (E. Cioran, *Zeszyty...*, wyd. cyt., s. 561).

<sup>46</sup> „Śmierć [...] jest *jedyną* rzeczywistością”. (E. Cioran, *Zarys rozkładu...*, wyd. cyt., s. 230).



zwyciężyć śmierci w świecie stworzonym dla śmierci, że nic nie jest w stanie wesprzeć kruchej życia, że nikąd nie nadejdzie pomoc oraz że dla człowieka świadomego nie ma trwałej pociechy i od urodzenia jest on skazany na przegraną<sup>47</sup>, autor *Zmierzchu myśli* ostatecznie jednak nie wyrzeka się życia, jak można by się tego spodziewać, nie popełnia samobójstwa<sup>48</sup> ani nie wycofuje się do jakiejś samotni, by w odosobnieniu, smutku i beznadziei doczekać końca swych dni<sup>49</sup>. Wśród przyczyn, dla których nie odbiera sobie życia, wymienia te wynikające z całości jego koncepcji, ale i te, które z pozoru wydają się całkiem błahe i poboczne, jednak w rzeczywistości tworzą najsilniejsze więzi łączące nas z życiem. Tak więc twierdzi, że nie warto się zabijać, ponieważ być człowiekiem to żadne rozwiązanie, podobnie jak przestać nim być – śmierć nie jest rozwiązaniem, gdyż rozwiązując wszystko, a właściwie likwidując wszystko, nie rozwiązuje tak naprawdę niczego<sup>50</sup>. Również nie warto się zabijać, skoro zawsze zabijamy się za późno – rodząc się, już zostaliśmy skażeni bytem i nic tego nie cofnie<sup>51</sup>. Ponadto, gdybyśmy odebrali sobie życie, podporządkowalibyśmy się tym samym zasadzie rzeczywistości, przypisałibyśmy jej zbyt wielką wagę, a nasze samobójstwo byłoby dowodem na to, że element rzekomej rzeczywistości zwyciężył nad koncepcją, wedle której wszystko jest złudzeniem<sup>52</sup>. Co więcej, sam Cioran mówił, iż w dalszym ciągu żyje, bo tak samo nienawidzi życia, jak i śmierci, oraz twierdził, że skoro nie istnieje żadna racja każąca nam żyć lub umierać, to nie mając po co żyć, po cóż mielibyśmy umierać?<sup>53</sup>

<sup>47</sup> Por. P. Śledź, *Księga Ciorana*, „Odra” 2006, nr 3, s. 110–111.

<sup>48</sup> W *Cahier de Talamanca* Cioran wspomina o sytuacji, w której był dość bliski popełnienia samobójstwa. Przebywając na wakacjach na Ibizie, latem 1966 roku, pewnej nocy udał się nad skaliste urwisko, by skończyć ze sobą, jednak idealna noc, niebo, agawy, sosny i huk fal wydały mu się tak piękne, iż uznał tę próbę samobójczą za zbyt pochopną i szczęśliwy, że może cierpieć w takim otoczeniu, oraz pogodzony z samym sobą i światem, powrócił do domu. (E. Cioran, *Cahier de Talamanca*, Éditions Gallimard, Paris 2000, s. 13, 22).

<sup>49</sup> „[...] prawdą jest, iż nie znalazłem nigdzie solidnych podstaw, a mimo to trwam”. (E. Cioran, *Ćwiczenia z zachwytu*, przeł. J. M. Kłoczowski, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 1998, s. 135).

<sup>50</sup> Por. E. Cioran, *Księga złudzeń...*, wyd. cyt., s. 25.

<sup>51</sup> Por. E. Cioran, *O niedogodności narodzin...*, wyd. cyt., s. 27.

<sup>52</sup> „[...] można pogodzić się nawet z tym, co nieznośne, jeżeli tylko nigdy nie zapomni się, że wszystko to blef, blef generujący cierpienia...” (E. Cioran, *Wyznania i anatemy...*, wyd. cyt., s. 78).

<sup>53</sup> Por. E. Cioran, *Sylogizmy goryczy...*, wyd. cyt., s. 106.

Wśród powodów, dla których człowiek z reguły nie jest w stanie popełnić samobójstwa, autor *Pokusy istnienia* wymienia jednak w pierwszej kolejności opór instynktów<sup>54</sup>, które – silniejsze od wszystkich absolutów razem wziętych – są symbolem istnienia i uczestnictwa w codziennej krzątaninie i jako takie, chociaż nie mogą nadać życiu żadnego sensu, podtrzymują trwanie. Właśnie instynkty, namiętności i uczucia są źródłem wszystkich przywiązań i owego „tak”, jakie serce, wbrew wszelkim oczywistościom, kieruje pod adresem świata skazanego na zniszczenie. Dzięki nim żyjemy, rywalizujemy, spontanicznie czepiamy się rzeczy i spraw, składamy hołdy i dążymy<sup>55</sup>, one sprawiają, że zamiast zniknąć przy pierwszej okazji, wyczekujemy każdego nowego dnia<sup>56</sup>, i to one posiadają tę tajemniczą moc, która wpędza w radość bez żadnego powodu i wzbudza potrzebę okazania wdzięczności całemu stworzeniu<sup>57</sup>. Również one dają siłę i nakazują zawsze zachowywać jakąś, choćby do końca nieświadomą, nadzieję pozwalającą zapomnieć o wczoraj i dziś i czyniącą przyszłość przedmiotem nieustannego wyczekiwania<sup>58</sup>. W ten sposób, chociaż Cioran żył w poczuciu, że wszystko jest nierzeczywiste, jak sam przyznaje, nieustannie patrzył w przód, a jego własny los oraz owo wszystko zawsze go interesowały. Przepelniony ciekawością jutra i otaczającego go świata wbrew prawdom przemijania zachwycał się wszystkim, a podziw i dziwienie się tym, co istnieje, uważał za najlepsze i najszlachetniejsze zajęcie na tym padole<sup>59</sup>, tak iż koniec końców mógł stwierdzić, że znajduje

<sup>54</sup> „Ponieważ logiczną konkluzją wszystkiego jest samobójstwo, jedyne oparcie pozostaje nam w irracjonalności”. (E. Cioran, *Zeszyty...*, wyd. cyt., s. 545); „Jeśli mam być szczerzy, to nie wiem, dlaczego żyję i dlaczego nie kładę życia kresu. Klucz tkwi prawdopodobnie w zjawisku irracjonalności życia, podtrzymującego życie bez powodu”. (E. Cioran, *Na szczytach rozpacz...*, wyd. cyt., s. 66).

<sup>55</sup> „Wszyscy są skazani, a jednak wszyscy prą do przodu. W tym paradoksie jest całe piękno i całe usprawiedliwienie świata”. (E. Cioran, *Zeszyty...*, wyd. cyt., s. 237).

<sup>56</sup> „[...] przywiązanie do istnienia jest wcześniejsze od istnienia, jest nawet silniejsze od samego bytu”; (tamże, s. 890); „Bo życie to nałóg. Największy z możliwych. To tłumaczy, dlaczego tak trudno się go pozbyć”. (E. Cioran, *Ćwiartowanie...*, wyd. cyt., s. 135).

<sup>57</sup> W *Zeszytach* Cioran zanotował: „Po dwóch tygodniach nieznośnej trwogi dziś rano dziwna <<euforia>>. <<Życie>> broni się, jak może”. (E. Cioran, *Zeszyty...*, wyd. cyt., s. 660).

<sup>58</sup> „Tajemnicą, rzekłbym nawet cudem tego tutaj świata jest nie nadzieja, lecz możliwość nadziei. Życie wyczerpuje się w tej możliwości, wręcz jest tą możliwością”. (Tamże, s. 475).

<sup>59</sup> „Życie jest czymś nadzwyczajnym – co nie ma żadnego sensu. Oto paradoks, który przeżywam co dnia”. (Tamże, s. 807).

się na dnie piekła, w którym każda chwila jest cudem<sup>60</sup>. I nawet jeśli próbował pozbyć się wszelkich pobudek skłaniających go do życia i działania, zwalczyć zainteresowanie, jakie wzbudzały w nim kobiety, wmówić sobie, że nic z tego, co go cieszy i zasmuca nie odpowiada niczemu i jest nic niewarte, to przez uczucia, owe stygmaty życia, nadal się cieszył i smucił, nadal fascynował płcią przeciwną i nadal chciał działać i żyć<sup>61</sup>. W *Brewiarzu zwyciężonych* Cioran wyznaje, że kiedy już żegnał się z życiem i miał wykonać decydujący krok, serce zawsze podpowiadało mu:

Przecież kochasz swoje stare kości bardziej niż cokolwiek innego. I nawet gdybyś poskromił ostatnie pożądanie, nawet gdybyś, porzucony przez wszystkich i przez siebie samego, nie znalazł ni w czasie, ni w wieczności żadnej chwili, by złapać oddech, wciąż jeszcze będzie we mnie trzepotać to pragnienie, pragnienie sprawiające, że *jesteś*, choć tak bardzo już nie chcesz być. Twoja krew, którą napoiłeś swoje myśli i inne demony, właśnie wtedy, gdy się oddalasz, zalewa mnie i przemienia z pustyni twej rozpaczy we wiosenny ogród. Ile już razy byłem twoją ostatnią wiosną!<sup>62</sup>

Według Ciorana, właśnie to w nas samych, co umyka naszemu panowaniu i kontroli, sprawia, że nigdy nie mamy pewności pełnego dysponowania samymi sobą i nawet gdybyśmy z całych sił pragnęli śmierci, z reguły odmawiamy jej<sup>63</sup>. Ponadto w jego przypadku prawidłowość ta była potęgowana przez, jak sam przyznaje, wielką witalność, niezapokojoną żądzę czy też apetyt na życie<sup>64</sup>, który nazywał swoją przywarą w pełnym tego słowa znaczeniu<sup>65</sup>. Kiedy już nie dostrzegał żadnej racji bycia i odebranie sobie życia wydawało mu się jedynym dobrym rozwiązaniem, z jego głębi dobywał się głos, który żądał istnienia i zmieniał go w miłośnika świata i złudzeń. Chociaż było mu źle w bycie, jednocześnie twierdził, że nie ma misterium bardziej wzruszającego niż miłość do życia, i mimo iż tak dużo mówił o samobójstwie,

<sup>60</sup> Por. tamże, s. 507.

<sup>61</sup> „Na próżno usiłuję przedstawić sobie życie jako przesąd, z którego czas się wycofać; coś we mnie opiera się tym usiłowaniom i unicestwia ich efekty”. (Tamże, s. 176).

<sup>62</sup> E. Cioran, *Brewiarz zwyciężonych*, przeł. A. Dwulit i M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 77.

<sup>63</sup> „Cały sekret życia tkwi w odmowie śmierci i w niczym innym. Organicznie nie możemy pogodzić się z umieraniem”. (E. Cioran, *Zeszyty...*, wyd. cyt., s. 507).

<sup>64</sup> „Tym, co mnie ocaliło, była – mówiąc trywialnie – moja żądza życia, żądza, która mnie podtrzymywała i pozwoliła mi, wbrew wszystkiemu, przezwyciężyć chandrę...” (E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, wyd. cyt., s. 198).

<sup>65</sup> Por. E. Cioran, *Wyznania i anatemy...*, wyd. cyt., s. 32.

kochał życie tak samo jak każdy, a nawet bardziej<sup>66</sup>. Jego zdaniem, nie kochać życia jest największą zbrodnią, gdyż bez tej miłości człowiek popada w pustkę, której nic nie jest w stanie wypełnić. I podczas gdy śmierć jest obiektem szczerzej nienawiści większości ludzi, nikt w głębi serca nie żywi nienawiści do życia<sup>67</sup>, tak iż zdaniem Ciorana zawsze u końca swych dni odczuwamy największy i najbardziej skrywany żal, że nie kochaliśmy wszystkiego, co dał nam los<sup>68</sup>.

Powstrzymując się od samobójstwa, rumuński myśliciel doskonale zdawał sobie sprawę z tego, iż nie wyciąga wszystkich konsekwencji z własnej wiedzy, i przyznawał, że nie ma sytuacji bardziej fałszywej niż dostąpić zrozumienia i dalej żyć<sup>69</sup>. Chociaż twierdził, że wielkość ma tylko wieczne, obojętne i wszechobecne Nic, pewniki można odnaleźć wyłącznie w cierpieniu, śmierci i smutku, a poznanie czyni mordercą własnych iluzji, apostołem nicości i wskazuje na jedno ostateczne rozwiązanie, to jednocześnie wiedział, iż niezależnie od braku złudzeń zawsze zachowujemy w sobie jakąś naiwność i odzywa się w nas głos z wnętrza domagający się istnienia, dzięki któremu do końca nie utożsamiamy się z tym, co wiemy<sup>70</sup>. Świadomość nicości połączona z miłością do życia i wojna między poznaniem a namiętnościami sprawiała, że w jego przypadku między przeciwnym stworzeniu umysłem a przywiązaną do stworzenia irracjonalną głębią rodził się konflikt, w którym, jak sam to określa, obiektywność była morderczynią życia, a życie – mordercą umysłu<sup>71</sup>. W ten sposób jego istnienie jako istoty żywej pozostawało w sprzeczności z jego ideami – ponieważ żył, musiał zrobić to, co inni, jednak nie wierzył w to, co robił<sup>72</sup>. Wykonywał gesty,

<sup>66</sup> „Ciągłe kochamy... mimo wszystko; i to <<mimo wszystko>> obejmuje nieskończoność”. (E. Cioran, *Sylogizmy goryczy...*, wyd. cyt., s. 138); „Nie spotkałem nikogo, kto by kochał je [życie – S. P.] bardziej ode mnie”; „Moja tajemnica? Chorobliwie umiłowanie życia”. (E. Cioran, *Zeszyty...*, wyd. cyt., s. 288, 478).

<sup>67</sup> Por. E. Cioran, *Księga złudzeń...*, wyd. cyt., s. 144.

<sup>68</sup> Por. tamże, s. 161.

<sup>69</sup> „We mnie zawsze będzie istniał konflikt między tym, co wiem, i tym, co czuję”. (E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, wyd. cyt., s. 11).

<sup>70</sup> „Mam chyba w sobie coś z zapaśnika, skoro nie ulegam własnym przemyśleniom”. (E. Cioran, *Ćwiczenia z zachwyty...*, wyd. cyt., s. 135).

<sup>71</sup> Por. E. Cioran, *Brewiarz zwyciężonych...*, wyd. cyt., s. 116.

<sup>72</sup> Cioran wyznał Jean-François Duvalowi: „Skoro jednak zaakceptował pan własne istnienie, musi pan zaakceptować prostytutkę. Dla mnie każdy, kto nie popełnia samobójstwa, w pewnym sensie prostytutkuje się. [...] Z chwilą, gdy człowiek wyraża akceptację [...], zawiera kompromisy. Ja to nazywam oszukiwaniem. [...] oszustami są wszyscy żyjący”. (E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, wyd. cyt., s. 42).

z którymi do końca się nie utożsamiał, i – co więcej – sądził, że przewyciężenie dramatu tej nieszczerości oznaczałoby dla niego zdradę i unicestwienie samego siebie<sup>73</sup>.

Można przypuszczać, że powstrzymując się od urzeczywistnienia wszystkich konsekwencji swej koncepcji i odebrania sobie życia, pragnął być wierny temu, czym w istocie był, czym stworzył go świat oraz temu, jakie w rzeczywistości życie jest. Jak podkreśla, nic nigdy nie pozostawiało go obojętnym i zawsze chciał darzyć wszystko niezmaconą miłością, jednak nie będąc w stanie obronić świata przed przemijaniem i unicestwieniem, ostatecznie nie potrafił kochać niczego, nie nienawidząc tego zarazem<sup>74</sup>. Ponieważ przez niedoskonałość świata nie mógł zaspokoić swojego apetytu na życie<sup>75</sup>, jego pasja dla życia przekształciła się w negację i raz spoglądając śmierci w oczy, nie był już w stanie bez wstydu i uczucia niepewności powiedzieć, że bez reszty kocha życie<sup>76</sup>. Ta zawiedziona miłość pozwoliła mu jednak odkryć właśnie to, czym życie jest, a więc – jak sam to określa – swoistym schyłkiem wiosny, trumną zwisającą z gwiazd, nadgniłym dziewictwem, rozkwitłym grzechem czy też połączeniem cmentarza z rajem<sup>77</sup>. I chociaż sprawiła, że brzydził się życiem, przed którym jednocześnie w uwielbieniu padał na kolana, i uczyniła go czymś na kształt „Sahary dręczonej namietnościami” czy „sarkofagu róż”<sup>78</sup>, to jednak pozwoliła mu na egzystencję autentyczną, której za żadną cenę nie chciał się wyrzec.

Świadomy faktu, że życie może przynieść tylko śmierć, Cioran nie wyrzekł się więc afirmacji życia, uznając, iż pełnia tego życia oraz człowieczeństwa to suma nie tylko naszych agonii, cierpień, rozpacz, nienawiści i gniewu, lecz również radości, przyjemnych wrażeń i za-

<sup>73</sup> Por. E. Cioran, *Zły demiurg...*, wyd. cyt., s. 82.

<sup>74</sup> „Spośród tych, którzy odrzucają życie i nie potrafią go kochać, wszyscy je niegdyś kochali albo pragnęli kochać”. (E. Cioran, *Księga złudzeń...*, wyd. cyt., s. 128).

<sup>75</sup> „Ledwie chcę się wykluć, a już, w wiosnie mego życia, odkrywam śmierć. Płomienny nieskończonością, pełen nadziei, wychodzę na słońce – a śmierć zasnuwa cieniem łagodność promieni”. (E. Cioran, *Brewiarz zwyciężonych...*, wyd. cyt., s. 35); „Chciałem kochać ziemię i niebo, czyny i uniesienia, które się między nimi zrodziły, ale nie znalazłem pośród nich nic, co nie przywodziłoby na myśl śmierci”. (E. Cioran, *Zarys rozkładu...*, wyd. cyt., s. 108).

<sup>76</sup> „Nikt nie jest szczerzy w swej miłości do życia, tak jak nikt nie jest szczerzy w swojej miłości do śmierci”. (E. Cioran, *Księga złudzeń...*, wyd. cyt., s. 161).

<sup>77</sup> Por. E. Cioran, *Święci i lzy*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 166.

<sup>78</sup> Por. E. Cioran, *Zmierch myśli...*, wyd. cyt., s. 219.

dowolenia, nawet jeśli chwilowego i złudnego<sup>79</sup>. Według niego piękne w życiu jest to, że człowiek, mimo iż wyzbył się wszelkich złudzeń, jakimś aktem opowiada się jednak po stronie życia, staje się jego współnikiem i robi coś, czemu przeczy całość zdobytej wiedzy, co z kolei nadaje życiu wymiar tajemnicy, w pewnym sensie odkupuje je i czyni je czymś na kształt przygody czy szaleństwa<sup>80</sup>. Nie będąc już jednak w stanie bez reszty opowiedzieć się ani po stronie życia, ani po stronie śmierci, rumuński myśliciel, jak sam przyznaje, posiadał coś na wzór urody życia po klęsce, która to uroda wiąże się z całym szeregiem małych prawd czyniących życie jeśli nie atrakcyjnym, to przynajmniej odrobinę ciekawszym i bardziej znośnym.

Jego zdaniem, przede wszystkim musimy zdać sobie sprawę z tego, że nierozwiązywalność<sup>81</sup> oraz pewność, że nie ma ostatecznego zbawienia czy też wyzwolenia, same są zbawieniem i wychodząc od nich, pogrążeni w rozczarowaniu, lecz dalecy od zgorzknienia, powinniśmy organizować sobie życie<sup>82</sup>. Jedyne dostępne nam wyzwolenie następuje wtedy, gdy pojmujemy przypadkowość własnego istnienia, bezsens własnych doświadczeń i gdy życie sprowadzone do swych właściwych proporcji staje się już tylko hipotezą roboczą<sup>83</sup>. Pokochanie przeciwności i klęski jako takiej, nauczanie się, jak być przegranym<sup>84</sup>, zrozumienie tego, jak znikome miejsce zajmuje się w społeczeństwie i wszechświecie, oraz świadomość nicości własnej i świata<sup>85</sup> sprawiają, że zabezpieczamy się przed niespodziankami losu i w ten sposób stajemy ponad wszystkim, co nas spotyka – nic nas nie zaskakuje i nie wstrząsa nami żadna klęska ani zwycięstwo. Jednocześnie tylko spoglądanie na własne życie z perspektywy śmierci i marności oraz fundamentalnej nierzeczywistości i powszechnej gry pozwala w pełni być, wykorzystać do maksimum każdą darowaną nam przez los

<sup>79</sup> „Jeśli wszystko jest nierzeczywiste, to także ten krajobraz – mówiłem sobie. To możliwe, to nawet prawda – brzmiała moja odpowiedź; ale ta nierzeczywistość podoba mi się, urzeka mnie, pociesza”. (E. Cioran, *Zeszyty...*, wyd. cyt., s. 381).

<sup>80</sup> Por. E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, wyd. cyt., s. 78.

<sup>81</sup> „W miarę upływu czasu uświadamiam sobie coraz wyraźniej, że niczego nie potrafię rozwiązać, że nic nie ma rozwiązania”. (E. Cioran, *Zeszyty...*, wyd. cyt., s. 505).

<sup>82</sup> Por. E. Cioran, *O niedogodności narodzin...*, wyd. cyt., s. 152.

<sup>83</sup> Por. E. Cioran, *Sylogizmy goryczy...*, wyd. cyt., s. 156.

<sup>84</sup> „Wszelka mądrość polega na umiejętności przegrywania”. (E. Cioran, *Zeszyty...*, wyd. cyt., s. 601).

<sup>85</sup> „Niech nikt nie próbuje żyć, jeśli wcześniej nie wyedukowano go w szkole ofiar”. (E. Cioran, *Sylogizmy goryczy...*, wyd. cyt., s. 98).

chwile<sup>86</sup> i z trzeźwą świadomością absurdalności własnego istnienia oddać się złudzeniom i nedorzeczności działania<sup>87</sup>. Co więcej, nieuchronność przemijania i wszechobecność złudzeń sugerują nam, abyśmy byli sternikami na falach pozorów – zachowywali dystans wobec życia i świata, bronili się przed nimi, nie traktując ich poważnie, a nawet drwiąc z nich<sup>88</sup>, robili tylko to, co nas głęboko interesuje<sup>89</sup>, mimo śmierci żyli dla samego życia<sup>90</sup> i byli fatalistami, ale nie całkowitymi, lecz takimi, którzy dopuszczają małe odmiany<sup>91</sup>. Oprócz tego słuszne wydaje się korzystanie z wszelkich okazji pozwalających nam zapomnieć o tym, że w ogóle potrzebujemy pociechy. W związku z tym powinniśmy starać się żyć na poziomie rzeczy, poświęcać się pracy fizycznej i wysiłkowi fizycznemu<sup>92</sup>, a przede wszystkim obcować z ludźmi, gdyż spotkania z innymi mają w sobie coś z transcendencji, istnieją jakby poza czasem i towarzyszy im śmiech, który według Ciorana jest jedynym prawdziwym usprawiedliwieniem życia<sup>93</sup> – tego przerażającego cudu w tym pięknym, przeklętym świecie<sup>94</sup>.

<sup>86</sup> „Tylko śmierć nadaje głębię aktom życia”. (E. Cioran, *Księga złudzeń...*, wyd. cyt., s. 71).

<sup>87</sup> „A może jest inne życie rodzące się na ruinach śmierci? A więc potrzeba kochania, cierpienia i zmartwychwstania następowalaby po poznaniu śmierci w *samej sobie*. Nie ma innego życia oprócz tego, w które wchodzisz poprzez śmierć”. (E. Cioran, *Święci i tacy...*, wyd. cyt., s. 22).

<sup>88</sup> „W ostatecznym rachunku jesteśmy tutaj tylko po to, by drwić sobie z wszechświata”. (E. Cioran, *Zeszyty...*, wyd. cyt., s. 670); „Branie spraw ludzkich serio świadczy o jakimś ukrytym defekcie”. (E. Cioran, *Ćwiartowanie...*, wyd. cyt., s. 105).

<sup>89</sup> Por. E. Cioran, *Cahier de Talamanca...*, wyd. cyt., s. 39.

<sup>90</sup> Cioran, relacjonując spotkanie ze znajomą, napisał: „I tłumaczyłem jej, że aby żyć, nie potrzebujemy żadnych niewzruszonych racji teoretycznych, że życie usprawiedliwia się samo, jeśli lubimy drzewa, Bacha lub cokolwiek innego”. (E. Cioran, *Zeszyty...*, wyd. cyt., s. 683–684).

<sup>91</sup> Por. E. Cioran, *Je suis un auteur à fragments* [w:] L. Tacou, V. Piednoir (éd.), *Cioran*, Éditions de L’Herne, Paris 2009, s. 411.

<sup>92</sup> „Jedyne, co robi mi naprawdę dobrze, to praca fizyczna. Nic innego nie potrafi mnie uszczęśliwić, bo nic innego tak przyjemnie nie zawieszają pytań bez odpowiedzi”. (E. Cioran, *Zeszyty...*, wyd. cyt., s. 275).

<sup>93</sup> Jak podkreśla Mario Andrea Rigoni, trudno wyobrazić sobie witalność, humor i ciepło, które zazwyczaj emanowały z Ciorana. Nawet kiedy na starość zaatakowała go choroba, w momentach jasności miał na ustach lekki czarujący uśmiech i niemożliwe było, aby ktoś, kto przyszedł z nim porozmawiać, wyszedł rozczarowany lub zniechęcony. Por. M. A. Rigoni, *Cioran dans mes souvenirs*, Presses Universitaires de France, Paris 2009, s. 21.

<sup>94</sup> „Zarówno życie, jak i śmierć to niebywałe widowisko, jakimż dziwactwem jest Stworzenie”. (Por. E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, wyd. cyt., s. 128).



I chociaż po tak wielkiej dawce śmierci, przemijania, cierpienia, zła, nienawiści, niesprawiedliwości i niedoskonałości oraz nadludzkich wysiłków zmierzających do przełamania tych negatywnych stron istnienia ktoś mógłby się spodziewać, że u końca poszukiwań rumuńskiego myśliciela rozbłyśnie dotąd nieznana prawda, pojawi się jedno ostateczne, definitywne, kompletne i uszczęśliwiające wszystkich rozwiązanie, to niestety musi się pogodzić z tym, że nie ma żadnej cudownej recepty na pokonanie niedogodności istnienia. Całej filozofii Ciorana patronują pojęcia nierozwiązywalności, bezwyjściowości, beznadziejności i jedyne, co nam pozostaje, to zaakceptować ów niewygodny impas, podobnie jak uczynił to autor *Pokusy istnienia*, zadomowić się w nim oraz, skoro już zaistnieliśmy, w pełni być, a więc nie rezygnować z żadnej okazji doświadczania tego, co swoiście ludzkie, i od czasu do czasu oddawać się beztrójce zapomnieniu. Jeśli przeszło się przez szkołę śmierci i przemijania, jeśli nie ma już wielu rzeczy, w które można by wierzyć i jeśli nic nas nie wiąże już z życiem, tym bardziej nic nie powinno zwracać nas przeciwko niemu. Dopiero w pełni świadomi tego, co nieodwracalne, i pogodzeni z własnym losem możemy na wzór Epikura i Ciorana urządzać swój własny ogród. Ogród niedoskonały, z jednym nadpróchniałym drzewem poznania dobra i zła oraz z jednym nadpróchniałym drzewem życia, w których cieniu odpoczniemy i z miną grymasu, ale i zadowolenia będziemy jedli zepsute, aczkolwiek jakże soczyste jabłka.

#### THE TEMPTATION OF LIFE IN THE THOUGHT OF EMIL CIORAN

##### Summary

The article considers why it is not worth committing suicide, despite the negative character of human existence. According to Cioran, man's greatest curse is his self-consciousness, which frequently reminds him of the transitory character of everything and of death, making life unbearable. The best solution would be not to have been born, but if that misfortune should fall upon someone, the solution is to die as soon as possible. Should someone live longer, the best solution is to think how to bear life and to defeat and silence the fear of death. What makes life more bearable is the ability to commit suicide. This gives man a power greater than that of God because one can reject the world and one's own birth, thus becoming master of one's own existence. Although death seems to be the only reasonable solution, Cioran does not take his own life away. He chooses the temptation to exist, to live an authentic and full life, and he even offers something resembling wisdom following defeat.

*Sławomir Piechaczek*



## ARCHIWUM

### TADEUSZ GOŁASZEWSKI

(Kraków)

Tadeusz Gołaszewski (1918–2008) filozof, socjolog, pedagog, publicysta. W okresie przed II wojną światową zainteresowany zagadnieniami religijnymi. Po wojnie studiował na Uniwersytecie Jagiellońskim filologię polską i filozofię, jednocześnie pogłębiał wiedzę z muzykologii i architektury. Po studiach, szukając pracy, podejmował różne zajęcia – był nauczycielem, kierownikiem Domu Kultury, wychowawcą w więzieniu... Nie tracił jednocześnie kontaktu ze środowiskiem naukowym UJ, stale też publikował w prasie artykuły dotyczące szeroko rozumianej kultury i zagadnień związanych z migracją ludzi ze wsi do miasta i ich adaptacją do nowych warunków życia, co znalazło odbicie – oprócz analiz umieszczanych w pismach na bieżąco – w pracy *Człowiek w wymiarze kultury* (1968 r.). W r. 1972 ukazała się praca *Piękno natury w świecie dziecięcym*, która wzbudziła duże zainteresowanie wśród nauczycieli. Jego następna książka – *Szkoła jako system społeczny* (1977 r.) ujmowała temat kształcenia młodzieży w szerszym aspekcie i oparta była również na doświadczeniach zdobytych w trakcie pracy zawodowej. Po zatrudnieniu w UJ zajmował się aksjologią, etyką i estetyką, filozofią kultury. W ostatnich latach życia pracował nad książką pt. *Estetyka granicy*, która jest wspólnym dziełem jego i żony, prof. Marii Gołaszewskiej. Nie porzucił też prac literackich. Zostawił w rękopisach kilkanaście powieści – od przedwojennego cyklu „Preludium i fuga” do powieści „Pomnik”, w której opisał wojenne losy Żydów.

Drukowana poniżej obszerna rozprawa jest charakterystycznym dla prof. T. Gołaszewskiego aksjologicznym spojrzeniem na problematykę dobra poprzez jego różne zobrazowania w literaturze pięknej.

## FASCYNACJA DOBREM

### UWAGI WSTĘPNE

Inspirację do podjęcia problemu fascynacji dobrem stanowiła powieść Dostojewskiego „Zbrodnia i kara”. Powieść ta to swoisty literacki traktat, mówiący o etycznym aspekcie walki dobra ze złem.

Zło, okrutne morderstwo dokonane na dwu kobietach przez studenta Raskolnikowa, ukazane zostało przez autora w atmosferze intelektualno-chorobowo-etycznej. Ilustruje to dobrze krótkie odezwanie:

- *I zabiłeś! Zabiłeś!*
- *Ale jak zabiłem?*

Czytając *Zbrodnię i karę* odnalazłem tu wysoce znaczący, typowy dla Dostojewskiego motyw okrutnej zbrodni, przeciwstawiany najwyższej jakości dobru dwu kobiet: bezgrzesznej i etycznie nader wrażliwej dziewczyny oraz siostry Raskolnikowa dążącej wszelkimi siłami, by wybaczyć i pomóc bratu. Takim moralizatorskim tematem jest życie rodziny Marmieładowych, w którym zło styka się z dobrem. Córka, pragnąc uzyskać środki na utrzymanie rodziny (ojciec zdemoralizowany pijak, matka kobieta absolutnie bezradna i młodsza siostrzyczka), zostaje prostytutką... I właśnie przez postać Soni – świętej prostytutki – ukazuje Dostojewski w realistycznych opisach powieści ową „fascynację dobrem”. Jest też powieść ta próbą ukazania dolnej granicy zła i górnej granicy dobra. Owo sakramentalne zło to świadomość ogarnięta psychozą oraz zwichniętym mitem własnej wysokiej wartości.

Z kolei dobro ukazane zostało jako autentyczna fascynacja – kiedy należy poświęcić wszystko, by czynić dobro. Obie powieściowe dziewczyny prezentują dobro łączone z miłością: do brata i niezwyklego chłopaka. I jest to dobro niejako osobiste, w pełni świadome i konsekwentnie decydujące o statusie psychicznym tego, kto owemu ukonkretnionemu dobru dał się zafascynować. Rzeczowym przejawem owego dobra, fascynacji dobrem, było w powieści udanie się tej, która kochała, na zesłanie na Syberię razem z ukochanym mordercą, by się nim opiekować.

Jako zagadnienie szczegółowe o znaczeniu ogólnym wymienimy tu pytanie: czym jest dobro niezauważone, gdy nie jest ono uświadamiane, rozważane ani doznawane uczuciowo? A jednak także owo anonimowe dobro istnieje w świecie ludzkim i jest poszukiwane w badaniach teoretyków usiłujących wyjaśnić, jaka jest istota dobra i jakie jego niezaprzeczalne przejawy. Zazwyczaj o dobru mówi się przenośnie, aluzyjnie, metaforycznie. Zwłaszcza osoby o dużej wrażliwości intelektualnej unikają publicznego mówienia o dobru (obawiając się, by nie zbanalizować samego zjawiska – czyli dobra – jakkolwiek by je określić)...

Inne zagadnienie dotyczy tego, czy dobro może być ujmowane w kontekście poza-antropocentrycznym. W ujęciu skrajnym powiemy, że poznanie i doznanie dobra możliwe jest jedynie przez jasne uświadczenie tego zjawiska oraz związków jakie zachodzą między dobrem a złem. W ujęciu potocznym, na poziomie codzienności i zwykłości dobro traktowane jest jako coś oczywistego, nie wymagającego dodatkowych wyjaśnień, a zwłaszcza budowania „ogólnej teorii dobra”. „Zwyczajność dobra” jest udziałem niemal każdego człowieka (nawet wtedy, gdy on o tym nie wie).

Problematyce aksjologicznej, w szczególności zagadnieniu wartości etycznych, poświęcona jest książka *Fascynacja złem (Eseje z teorii wartości)*, PWN, Warszawa 1994, ss. 279). Z czasem wyłonił się problem przeciwstawny: teorii dobra, a także rehabilitacji zła. Zwłaszcza w sztuce. Zło bywało wyolbrzymiane i zbyt wysoko stawiane w sytuacji aksjologicznej.

Zgodnie z sugestiami metodologicznymi estetyki rzeczywistości, która w niniejszej rozprawie ma znaczące miejsce, należy wziąć pod uwagę obok zagadnień czysto abstrakcyjnych, również realną rzeczywistość: odwołując się do autentycznych danych życia potoczno-g. Być może, iż tutaj liczą się fakty bardziej niż ich interpretacje naukowe.

## DOBRO CONTRA ZŁO

Problematyka walki dobra ze złem oraz zła z dobrem jest nader rozległa i skomplikowana; była ona wielokrotnie rozpatrywana głównie w ujęciu teologicznym. Zajmiemy się tu jednym tylko aspektem: życie jako najwyższa wartość oraz to, co życiu sprzyja i uznawane jest za dobro, co powoduje, iż życie nasze rozwija się jedynie w sprzyjających odniesieniach realno-oceniających, natomiast zło traktowane jest jako moment niesprzyjający życiu, jako to, co mu szkodzi. Coś jest dobre albo złe dla życia. Problematyka ta obejmować będzie antroposferę, natomiast życie przyrody, jako pozbawione momentu aksjologicznego, może być traktowane poprzez oceny dobry – zły jedynie metaforycznie.

W antroposferze zachodzi fascynacja życiem, gdy człowiek traktuje je jako fakt mający współczynnik aksjologiczny; nadto wchodzi tu w grę ujmowanie życia jako wydarzenia swoistego, w wielu wariantach, takich jak psychologiczny, filozoficzny, fizjologiczny, religijny. Kontrastujące ujęcie tych dwu pojęć aksjologicznych jest logicznie poprawne,

jedno wyklucza drugie. Natomiast fałszywa wydaje się teza, iż dobro stanowi konieczny moment zaistnienia zła, stanowiąc tu warunek dwuwartościowości; podobnie zło nie jest warunkiem dobra. Gdyby istniało tylko dobro, wówczas musiałoby być czymś innym; musiałoby być dobrem samym w sobie, bez konieczności odwoływania się do możliwości koniecznego zaistnienia czegoś poza sobą. W rzeczywistym życiu potocznym zło w sposób oczywisty przeciwstawia się dobru, pragnie ono zniszczyć wszelkie dobro, skompromitować je jako coś zbędnego, przeszkadzającego „życiu za wszelką cenę”.

Inna jest sytuacja, pozycja działaniowa dobra niż zła – dobro „ma swoje racje”, jest związane z prawdą absolutną; dobro walczy ze złem, mając na uwadze wysokie wartości, z samym życiem włącznie, natomiast zło stara się unikać dobra, kryjąc się za argumentami pożytku czynu, choćby tezą, iż trzeba unikać nudy, zwyczajności, oczywistości czy potulnego posłuszeństwa.

Jest zatem tak, iż dobro warunkuje zarówno samo istnienie, jak też niezbędny rozwój postępujący wedle zasad pozytywnej aksjologii. Dzięki ludzkiemu realizowaniu dobra umacnia się status człowieka jako gatunku czy też jednostki ujmowanej jako byt sam w sobie powiązany z dobrem. Dobro jest w antroposferze czymś oczywistym. Natomiast zło zaistnieć może dopiero wtedy, gdy zasada „człowiek jako wysoka wartość” zostanie podważona czy na przykład niezauważona; dla zła liczę się tylko ja, moje życiowe samouznanie, żywiołowa dążność do działania wbrew wszystkiemu, wbrew temu, co poza mną.

Przywołajmy – dla uniknięcia czystej abstrakcji czy uznania czystych możliwości za jedynie warte przyjęcia chwytów metodologiczne – estetykę rzeczywistości, wprowadzając zarazem „przypadek jednostkowy”. Kazimierz W. jest z wykształcenia etnografem. Interesuje go nie tylko różnorodność kultur, lecz także zagadnienia z pogranicza filozofii i psychologii społecznej. Rozmowa zesłała na przejawy niespójności indywidualnej i społecznej. Najczęściej spierają się ze sobą nie tyle poglądy, co charaktery, skomplikowane osobowości skłonne do zachowań gwałtownych, często nieobliczalnych. To tutaj najczęściej mają miejsce przejawy zderzeń dobra i zła.

Kazimierz W. odbył jedną ze swoich dalekich wypraw etnograficznych. Znalazł się na niewielkiej wyspie u wybrzeży Afryki. Bardziej niż zadawnione obyczaje tubylców zainteresował go mieszkający tam od wielu lat poszukiwacz skarbów. Człowiek ten uległ nawykowi oczekiwania na odnalezienie zakopanych przed laty przez korsarzy skrzyń ze złotem. Poszukiwacz ten był człowiekiem niezwykłym: posiadał dobre

wykształcenie, był bogaty, a cechowały go takie właściwości, jak wielki upór, gwałtowność zachowań i konsekwencja w zamiarach. Odnalazł na brzegu pod skałą szczątki starego okrętu wraz ze skrzynią z jakimiś ledwo czytelnymi dokumentami. Nie mogąc sobie samemu poradzić z czekającymi go trudnościami, najął do pracy tubylca, który chętnie przystał do pracy u wielce atrakcyjnego pana. Po krótkim czasie obaj zaczęli się dobrze rozumieć, przy czym role zaostrzyły się. Niejako pan stał się uwielbianym posiadaczem swego sługi, a sługa uznał, że jego obowiązkiem jest absolutne posłuszeństwo graniczące z uwielbieniem. Ale po jakimś czasie ten stosunek pogłębiał się, a pan stawał się coraz bardziej niecierpliwym wobec swego „głupola”. Pan miał różne szczególne wymogi: lubił wypić brandy i zmuszał swego religijnego sługę, któremu wiara nie pozwalała na picie alkoholu do towarzyszenia mu w pijaństwie. Doszło do tego, że pana unosiło zdenerwowanie, wymyślał swego sługę, raniąc jego serce i bił go laską.

Poszukiwanie skarbów nie posuwało się w ogóle i stosunki między panem a sługą pogarszały się. Pan był coraz bardziej wymagający, a sługa zaczął przejawiać zniechęcenie. Wreszcie okazało się, że w miejsce usłużności i gestów sympatii pojawiła się wzajemna, coraz większa niechęć. Etnograf z coraz większym niepokojem obserwował to, co działo się między dotychczasowymi przyjaciółmi. Sługa podjął myśl, żeby zacząć szukać skarbów na własne konto, przestał być usłużny, często odgryzał się, a wreszcie postanowił zemścić się na swym gnębicielu. Po prostu chciał się go pozbyć, by przejąć po nim wszystko.

Poszukiwacz skarbów pił coraz więcej i coraz częściej bił swego sługę. Postanowił wreszcie zakończyć poszukiwania, a jeśli skończą się fiaskiem, zamierzył tak pobić sługę, żeby ten nie mógł do końca życia chodzić, żeby nie mógł szukać swego tajemniczego skarbu. Etnograf ze zdziwieniem obserwował, jak tubylec sprowadził pobratymców i wyruszyli na poszukiwanie skarbów według planów pana. Wrócili ze skrzynką jakichś bezwartościowych przedmiotów i z ironią pokazali je panu, a on był na tyle pijany i rozwścieczony, że metalowym prętem rozbił głowę swego sługi. Stracił swoje marzenia i odplynął w niewiadomym kierunku. Wieść miejscowa głosi, że to sługa zabił swojego pana z miłości do niego, nie mógł bowiem znieść, by jego pana opętał ostatecznie szatan przebrany w złoty skarb i butle alkoholu.

Jest to zatem opowieść o realizacji dobra i zła w pewnym szczególnym połączeniu, tak często jednak zdarzającym się w świecie człowieka. Dobro zostało zniszczone przez zło. Jest więc tak, że zarówno



dobro, jak i zło stanowią niezbywalną część istoty ludzkiej. Nie są to ani czyste możliwości, ani niezależne czynniki struktury życia ludzkiego. Oczywiście, można też w konwencji czystego myślenia rozpatrywać zarówno dobro, jak i zło jako byty samoistne, gdy przyjmie się na przykład matematyzujący sposób teoretyzowania. Zapewne dobro czyste, niczym nie zakłócone, pojawia się w antroposferze wtedy właśnie, gdy jest w pełni uświadamiane, wysoko cenione, gdy znajduje swe miejsce w życiu potocznym (w omówionym wyżej przypadku jednostkowym dobrem spełnionym była przyjaźń realizująca się we wzajemnej sympatii zaś złem nienawiść zrealizowana jako zabójstwo; jedną z możliwości ukazała się naiwna miłość prowadząca do zbrodni). Świat wartości dodatnich zaczyna się w świecie człowieka od pielęgnowania dobra, zazwyczaj łączonego miłością. Jednakże owo pełne uświadczenie dobra nie jest ani łatwe, ani oczywiste. Często w sztuce pojawia się wątpliwość w pełnię dobra. Na przykład Antonii Czechow wkłada w usta swego bohatera taką opinię: „na ziemi nie ma takiego dobra, które u swego prazródła nie miałyby jakiejś szpetoty”. (Antoni Czechow, *Sala nr 6*, tłum. M. Dąbrowska, s. 21).

Także pozornie „czyste” zło, jakim jest światowy terroryzm, znajduje pewne usprawiedliwienie w powoływaniu się na czynienie dobra poprzez zło konieczne (np. muzułmanie powołują się na przykazania swej wiary, dokonując zbiorowych morderstw). Tak więc zło ma zwalczać zło pomijając dobro. Natomiast sytuacje, gdy dobro zwalcza zło są nader częste, a nawet zasada konieczności czynienia dobra – postępując z złem – należy do kanonu chrześcijaństwa (np. inkwizycja). Lecz należy też dostrzec w realizacji owego kanonu powszechnego czynienia dobra pewne odcienie fałszu. Oto ktoś udaje, że chce czynić dobro, gdy tymczasem świadomie służy złu. I tak, w mroku zakłamania można nawet mimowolnie ulegać złu, gdy na zewnątrz liczy się tylko dobro.

## MIŁOŚĆ SYNONIM DOBRA

Uwzględnimy tu trzy fundamentalne elementy struktury podstawowej człowieczeństwa: dobro, miłość, szczęście. Dobro bywa nazywane miłością, a miłość dobrem – aby mogły one zaistnieć *in actu*, konieczny jest współczynnik szczęścia. Człowiek zdolny jest autentycznie odczuwać szczęście, gdy uruchomiony zostanie system określający podstawową strukturę „bycia człowiekiem”, gdy np. odczuwa miłość jako swoiste, jedyne dobro. W przypadku miłości pełnej ma miejsce

wysublimowane zadowolenie wspierające się na najprostszych zachowaniach, gestach czy wręcz widzeniu osoby kochanej *ad oculos*, gdy można ją dotknąć czy bodaj mieć pewność, że przedmiot miłości istnieje. Na przykład: być razem to doznanie radości ufundowanej miłością i być głęboko przekonanym, że oto realizuje się najgłębsze dobro, na jakie człowieka stać. Zatem człowiek uświadamia sobie w sposób spontaniczny jak dalece miłość i dobro należą do tej samej kategorii wartości – czy i szczęście? Tu się zawahamy.

W sposób sugestywny mówią o miłości i dobru teksty biblijne niejako z religijnego obowiązku. Nader wymowny jest tu *Hymn do miłości* z pierwszego listu do Koryntian świętego Pawła:

Gdybym mówił językami ludzi i aniołów  
 A miłości bym nie miał,  
 Stałbym się jak miedź brzęcząca  
 Albo cymbał brzęmiący.  
 Gdybym też miał dar prorokowania  
 I znał wszystkie tajemnice  
 I posiadał wszelką wiedzę,  
 I wszelką możliwą wiarę,  
 Tak iżbym góry przenosił,  
 A miłości bym nie miał,  
 Byłbym niczym.  
 Miłość cierpliwa jest,  
 łaskawa jest  
 Miłość nie zazdrości,  
 Nie szuka poklasku,  
 Nie unosi się pychą,  
 Nie dopuszcza się bezwstydu,  
 Nie szuka swego,  
 Nie unosi się gniewem,  
 Nie pamięta złego,  
 Nie ciszy się z niesprawiedliwości  
 Lecz współweseli się z prawdą.  
 Wszystko znosi,,  
 Wszystkiemu wierzy,  
 We wszystkim pokłada nadzieję,  
 Wszystko przetrzyma.  
 Miłość nigdy nie ustaje,  
 Nie jest jak prorocтва, które się skończą,  
 Albo jak dar języków, który zaniknie,  
 Lub jak wiedza, której zabraknie.  
 Po części bowiem tylko poznajemy  
 I po części prorokujemy.  
 Gdy zaś przyjdzie to, co doskonałe,

*Zniknie to, co jest tylko częściowe.*

[...]

*Tak więc trwają wiara, nadzieja, miłość.*

*Trzy: z nich zaś największą jest miłość.*

Paweł, *Pierwszy list do Koryntian*, Pismo święte Starego i Nowego Testamenty, 1989, s. 429.

Św. Paweł nie mówi tu bezpośrednio, jakie znaczenie ma dobro dla miłości; często w miejsce miłości można tu wstawić słowo „dobro”. W każdym razie hymn do miłości jest jednym z najpiękniejszych tekstem dotyczącym *amore sacro*. Pisze o tym między innymi francuski teolog C. Teussant w *Epitree de de Saint Paul* (Paris, 191, s. 428):

Ten fragment jest jedną z najpiękniejszych stronicy literatury chrześcijańskiej. Zdałoby się, że natchnienie z wysoka, aby dotrzeć do nas, przemówiło na chwilę językiem aniołów. Nigdy głos ludzki nie zdobył się na podobne akcenty dla sławienia tego, co na ziemi jest najbardziej boskie. Nigdy natchnienie prorocze nie wzniosło się na wyżyny równie zawrotne. Cały ten fragment jawi się przed nami, jak wspaniała wizja najwznioślejszego ideału, którego śladu na próżno poszukiwałoby się w świecie realnym.

Jednakże nie każda miłość jest dobra. Przywołajmy tu *casus* Tolstojaja: *Sonatę Kreutzerowską*. W konwencji realizmu autor opisuje wynaturzenie miłości. Jest to miłość nader skomplikowana, łącząca silny sentymentalizm z zazdrością, zawiścią, z demonizowanym seksualizmem. Zazdrość kończy się zabójstwem żony. Miłość bez współczynnika dobra doprowadza niekiedy do erotycznej abnegacji, a także do wtórnej nienawiści.

Powszechnym modelem jest miłość spełniona – dwustronna, gdy nic nie zakłóca jej długiego trwania, gdy wydaje ona szczęście poprzez realizację dobra. Istnieje też miłość niespełniona, bez wzajemności, taka która nie ma szans na realizację dobra, która przynosi smutek, zwątpienie, rozpacz, niekiedy prowadzi do samobójstwa. Często również jest realizowany model trwania miłości, rozumienia, czym jest miłość, doznawania jej i umieszczania jej w centrum życia osobistego, rodzinnego połączonego z momentem aksjologicznym – miłość to wysoka wartość. Często następuje moment, gdy zakochany chce swe stany uczuciowe zwerbalizować, czasem wyrazić poprzez sztukę czy bodaj uczynić ją przedmiotem przyjacielskich rozmów. Zwłaszcza w literaturze miłość staje się treścią dzieła, tu wymienić można wiele romantycznych historii, jak np. Wieniawskiego skomponowanie *Legendy* (Ange-

lika Izabela Haupton, z którą się ożenił, była miłosną inspiracją jego opusu nr 17). Bodaj najbardziej znanym dziełem literackim opartym na fabule związanej z miłością jest Szekspira *Romeo i Julia* (akt II, scena 2), zaś najbardziej znaną sceną miłosną jest spotkanie zakochanych w ogrodzie Capulettich:

Romeo:

*Drwi z blizn, kto nigdy nie doświadczył rany.  
(Julia ukazuje się w oknie)  
Lecz cicho! Co za blask strzelił tam z okna!  
On jest wschodem, a Julia słońcem  
Wejźdź cudne słońce, zgaś zazdrosną lunę,  
Która aż zbladła z gniewu, że ty jesteś.  
Od niej piękniejszą; ukarż ją zaćmieniem  
Za tę jej zazdrość; zetrzeż ją do reszty!  
To moja pani, to moja kochanka!  
O, gdyby mogła wiedzieć, czym jest dla mnie!*

Z dawnych wierszy poświęconych miłości wymienić można znane erotyki starożytnej Grecji, jak np. liryki Safony:

*Och, jak przykry nam przypadł los!  
Safon, ciężko mi – wierz – pozostawić cię!  
Żegnaj i nie zapomnij mnie!  
Dobrze wiesz bowiem, jak się kochałyśmy!  
To na miękkich wezgiłowach snów  
Brawaś z usługujących  
Nektar, by z nami pić wśród dziewczęcych usta.  
(Antologia liryki greckiej, Wrocław 19, s. 114).*

Safona lubiła kobiecość, a tutaj, w miłości lesbijskiej, odnajduje się szczęście i ową szczególną miłość uznaje za swoiste dobro.

Sławą okryto portugalską zakonnice Marianę Alcoforado, kiedy opublikowano jej listy miłosne. Krótki okres szczęścia miłosnego musiała zapłacić cierpieniami. Związała się z francuskim oficerem, ale ten szybko zrezygnował z tej miłości. Zakonnica nie mogła się pogodzić z bolesną utratą, usiłowała kochanka odzyskać przez korespondencję, i tak powstała, pod wieloma względami interesująca, publikacja *Listy miłosne*. Są to autentyczne listy powstałe po rozłące z autentycznym ukochanym. Oto fragment z listu pierwszego:

Jakże to możliwe, żeby wspomnienia tych słodkich chwil mogły się stać tak straszną goryczą? I wbrew wszelkiemu porządkowi praw natury mają jedynie nam

służyć, tak mi serce rozdziera...? (Mariana Alcoforado, *Listy miłosne*, tłum. Stanisław Przybyszewski, 1959, s. 23).

Inny materiał przynosi *Antologia dla zakochanych. Wiersze polskich poetów*: kilkaset wierszy 96 poetów od Kochanowskiego po poetów współczesnych. Wydaje się, że każdy poeta ułożył bodaj jeden erotyk. Z antologii wybierzemy kilka takich przykładów. Lektura tego zbioru wskazuje, jak niezwykle zróżnicowane są zarówno rodzaje miłości, jak sposoby jej doznawania i mówienia o niej.

### Do miłości

*Matko skrzydlatych Miłości,  
Szafarko trosk i radości,  
Wsiądź na swój wóz uzłocony  
Białym labędziem zwierzony!  
Spuść się z nieba w znadnym biegu,  
A staw się na wiślanym brzegu.*

(Jan Kochanowski)

### Do N.

*Precz z moich oczu! ... posłucham od razu  
Precz z mego serca! ... i serce posłucha,  
Precz z mej pamięci! ... Nie – tego rozkazu  
Moja i twoja pamięć nie posłucha.*

(Adam Mickiewicz)

### Rozłączenie

*Rozłączeni – lecz jedno o drugim pamięta  
Pomiędzy nami lata biały gołąb smutku  
I nosi ciągle wieści. Wiem, kiedy w ogródku,  
Wiem, kiedy piszesz w cichej komnacie zamknięta.*

(Juliusz Słowacki)

*Daj mi wstążkę błękitną – oddam ci ją  
Bez upomnienia...  
Albo daj mi cień twój z giętką twoją szyją  
– Nie, nie chcę cienia.*

(Cyprian Kamil Norwid)

### A kiedy będziesz

*A kiedy będziesz moją żoną,  
Umiłowaną, poślubioną,*

*Wówczas się ogród nam otworzy  
Ogród świetlisty, pełen zorzy.*

(Kazimierz Przerwa Tetmajer)

## Bądź zdrowa!

*Bądź zdrowa! (jak dziwnie brzmi dzwon!)  
Bądź zdrowa (lecą liście z drzewa...)  
Bądź zdrowa (miłość jest jako zgon...)*

(Tadeusz Miciński)

## Usta i oczy

*Znam tyle twoich pieśzczo! Lecz gdy dzień na zmroczu  
Błyśnie gwiazdą, wspominam tę jedną – bez słów,  
Co każe ci ustami szukać moich oczu...  
Tak mnie żegnasz zazwyczaj, nie powrócę znów.*

(Bolesław Leśmian)

## Najlepiej

*Kochając nie pamiętać  
– dola przekłeta.  
Pamiętając nie kochać  
– lżej trochę.  
A najlepiej, oparłszy policzek na chmurze,  
Nie pamiętać zupełnie i nie kochać dłużej.*

(Kazimiera Hakowiczówna)

## Milcząc

*Zakochanemu tak szczęśliwie  
Tak nieszczęśliwie jak ja umiem,  
Najlepiej spędzić noc w zadumie.,  
Nad czym? Nad niczym. Ale tkliwie.*

(Julian Tuwim)

*Pytasz, co w moim życiu z wszystkich rzeczy główną,  
Powiem ci: śmierć i miłość – obydwie zarówno.  
Jednej się oczu czarnych, drugiej modrych boję,  
Te dwie są miłości i dwie śmierci moje.*

(Jan Lechoń)

## Dwoje

*Oto nas dwoje bezbronych w dotknięciach  
W grotach zaimków skorupiaści święci  
Tak sztywni w słowach, tak zuchwali w lędźwiach  
A aureole ciężkie jakby były z rtęci*

(Ireneusz Iredyński)

## RODZINA SZUKAJĄCA DOBRA

Zaczął się od starodawnego pytania zadanego ojcu rodziny, lekarzowi, bohaterowi sagi rodzinnej.

- Jak to jest być kardiologiem z wymagającą rodziną?
- Nie, my nigdy niczego od nikogo nie wymagamy, chcemy tylko zachować trochę rodzinnego szczęścia, o które zresztą nie jest tak trudno, gdy się wierzy w dobro.
- A tym dobrem jest?
- To, że się kochamy. Nasza rodzinna miłość.

Tak się zaczęła nasza długa, komplikująca się wciąż znajomość, spowodowana wciąż uzupełniającym się poznaniem rodziny doktora.

Dużo rozmawiałem z panią domu. A pani doktorowa okazała się osobowością nie stroniącą od niczego, co tylko ją zainteresowało. Ale jej rodzice mieli dość przestarzałe przekonania i chcieli córkę wychować na żonę i matkę. Wprawdzie z początku na zasadzie potrzeby wolności rozpoczęła studia polonistyczne, jednak porzuciła je dla kursów ogrodniczych. Ogródek bowiem był oczkiem w głowie całej rodziny. Jednakże sam ogródek nie wystarczał jej. Zapisała się więc na znane w Krakowie, znakomite kursy kulinarne. Jej nauczyciele odkryli w niej szczególny talent, dzięki któremu wszystko, co było w jej własnym gospodarstwie domowym stawało się przedmiotem wielkiego podziwu nie tylko męża i dzieci, ale także wszystkich sąsiadów i gości. Potem ukończyła kurs szycia, aż wreszcie przyłgnęła dzięki przypadkowym kontaktom do kobiecej organizacji nazywającej się Bractwo Dobrej Śmierci, którego dewizą było: dobra śmierć to tyle, co dobre życie. Z czasem pani wciągnęła całą rodzinę do spotkań, które odbywały się regularnie, choć nie za często. Chodziło tu o medytacje, śpiewy i wspólny udział w pogrzebach osób znajomych.

Czy kochała męża, na ile go kochała? Jak się to przejawiało? Nie, o miłości nigdy nie rozmawiali, było to bowiem dla nich zbyt oczywiste



i wystarczały miłosne spojrzenia, objęcia i naturalnie alkowa, jak się wydaje w pełni ich satysfakcjonująca.

Doktor rzadko i dość niechętnie wspominał o tym, co łączyło rodzinę, co wprowadzało moment duchowości. Byli zresztą praktykującymi katolikami. O swej pracy w klinice doktor gotów był opowiadać w nieskończoność, a ponieważ kardiochirurgia niesie ze sobą dreszcz niesamowitości, te opowiadania wcale nie były nudne.

Doczekali się trojga dzieci, zaś największą radość sprawiała rodzinie budowa i urządzenie domku na wsi. W toku naszych rozmów padały takie słowa, jak: czasem czuję się zakłopotany tym, że nasza rodzina stała się jakby świętą rodziną. Zapewne, za mało troszczymy się o innych, choć ja troszczę się z najwyższą pasją o swoich pacjentów. Żona troszczy się o wszystko. Chyba nawet małe dobro jest wielkim dobrem.

Najstarsza córka przyznała mi się kiedyś z pewnym niezadowoleniem, że chciałaby urwać się gdzieś, gdzie nie czułaby się za dobra. To rodzice jej są dobrzy pod każdym względem, a jej marzy się odlot do zwariowanych kolegów, różnych zagubień i grzechów.

Doktor jakby miał nieco wyrzutów sumienia, że za swych prawdziwych przyjaciół uznać może tylko pacjentów, których udało mu się wyleczyć. I taka oto nasuwa się końcowa uwaga dotycząca tej historii: szczęśliwi ci, którzy doznali spełnienia miłości w rodzinnym gronie. Jak jednak owo doznanie ma się do rzeczywistości? Czy dobro bezkonfliktowe istotnie jest dobrem najwyższym? Czy dominacja jednej z osób, choćby najwartościowszej, nie obniżała rangi realizowanego tu niewątpliwie dobra?

A oto inny model rodziny – rodziny wielopokoleniowej żyjącej na wsi podkrakowskiej, pracujący rodzice, pięcioro dzieci. Panuje tu tradycyjny szacunek dla starszych, dbałość o wspólne dobro (niewielkie gospodarstwo, wzajemna życzliwość i pomoc, wspólne obchodzenie rocznic rodzinnych i świąt kościelnych itp.). Najstarszy syn ukończył technikum rzemieślnicze i pracuje parę lat, dziewczynka po maturze ukończyła kursy dla sekretarek i czeka na pracę stosowną do jej wykształcenia i ambicji. Kolejny chłopiec po maturze stara się na studia na AGH, młodszy o rok zdaje maturę. Najmłodsza dziewczynka niedługo ukończy gimnazjum, wykazuje zainteresowanie humanistyczne i artystyczne. Każde dziecko idzie swoją własną drogą, nikt nikomu niczego nie narzuca. Matka, która jeszcze niedawno wyrażała opinię, że wyższe studia to tylko niepotrzebny stres dla dziecka, bo mimo starań może się na studia nie dostać, obecnie jest dumna z tego, że w rodzi-

nie jest student, a zapewne będzie i drugi. Wszystkie dzieci są dobrze wychowane, usłużne, mimo ciężkich warunków życia zawsze służą bezinteresowną pomocą. Rodziców łączy zapewne miłość i wpajany od pokoleń wzajemny szacunek, akceptacja wzajemnych odrębności i wspólnota uznawanych zasad. Dobro stanowi tu tło życia tej niewielkiej zbiorowości społecznej. Młodzi i dzieci stoją dopiero u progu życia – jak się ono dalej potoczy? Czy w kierunku dobra, czy zła, czy obojętności na wysokiej rangi wartości? To pokaże przyszłość.

### DOBRO BEZ GRANIC

W ujęciu antroposferycznym dobro bywa ujmowane jako niezbywalna wartość, jako jedna z wartości najwyższych. Mają tu często miejsce momenty mitologizacji, ujmowania zdarzeń, problemów, teorii, wiedzy naukowej jako czegoś *ex definitione* przynależnego człowiekowi: to nie człowiek podlega dobru, lecz dobro podlega człowiekowi, jest przez niego tworzone, umieszczane na zasadzie oczywistości w ciągu tego, co ludzkie. Jednym z tego rodzaju zagadnień jest pytanie o granice dobra – dolnej i górnej. Można to ująć jako hipotezę, iż dobro *in genere* stanowi w systemie aksjologicznym górną granicę układu. Gdy jednak przyjmiemy zasadę wątplenia, hipotetyczności, czystych możliwości, wówczas dobro staje się jednym z wielu uzupełnień, dodatków do jakichkolwiek innych zjawisk czy pojęć, które nader trudno jest umieścić w uporządkowanym systemie kondycji ludzkiej. Do wszystkiego możemy dodać przymiotnik „dobry” (jak również, zależnie od kontekstu, „zły”), dobry wybór, dobre jedzenie, dobry pies, dobry widok itp.

Pewnego rodzaju ułatwieniem w porządkowaniu tych pojęć może być przyjęcie metodologii matematycznej. Ale tutaj pojawia się już na wstępie znaczna trudność w ustaleniu możliwości pomiaru. Sprawa pomiaru dóbr łączy się z pewnym absurdem logicznym: czy można mierzyć jakieś z góry ustalone aksjomaty, które wszak miałyby dopiero stanowić jakiś system tego, co mierzalne?

Kwestii pomiaru dobra można uniknąć, sprowadzając ją do przyjęcia założeń *a priori*: dobro to abstrakcja, to czysta możliwość, to byt z kręgu bytów wirtualnych. A można też przyjąć formułę psychologiczną: świadomość dobra to swoiste przeżycie z zakresu potrzeb intelektualno-moralnych. Tutaj można by nawiązać do ujęć z kręgu myślenia potocznego. Można sądzić, że nawet punkt wyjścia jest wysoce skomplikowany i nasycony wieloznacznościami: dobro intelektualni-

stów, dobro moralizujących spontanicznie ludzi spoza nauki, tzw. ludzi prostych. W ujęciu potocznym narzuca się możliwość, by przyznać prawo do rozumienia, czym jest dobro jedynie wyszkolonym filozofom, teologom czy pedagogom. Do tego rodzaju ujęć należy uniwersalne niejako i powszechne mniemanie, że dobro, jest czymś oczywistym w świecie człowieka, nie wymagającym wyjaśnień ani uzasadnień. I dalsze pytanie: czy nie być złym to to samo, co być dobrym? Zapewne, w zasadzie człowiek jest dobry, ale czy w każdym konkretnym przypadku o to samo dobro chodzi? Czy jest na przykład możliwe utworzenie adekwatnego, wiarygodnego obrazu człowieka dobrego? Niezwykle trudne byłoby opisanie uniwersalnej dobroci (czy, jak podobnie, uniwersalnego zła).

W przypadku pytania o dobro może się w pewnym momencie wydawać absurdalne pytanie o granice. W teologii dobra przyjmuje się *a priori*, że zarówno dobro, jak miłość oznaczają dotarcie do górnej granicy człowieczeństwa („Tak dobro, jak i miłość nie znają granic”). W sytuacjach życiowych można pewne przejawy dobra oraz miłości uznać za momenty przekroczenia samego siebie: miłość zmienia radykalnie życie kogoś, kto pokochał, zło może prowadzić do morderstwa.

Czasem dobro może zostać zaprzepaszczone przez zwykłe ograniczenie umysłowe, przez lenistwo, zaniechanie możliwości. Wielką klęską dla możliwości zaniechania dobra jest jego bankructwo: gdy się miało szansę, by przejść spokojnie przez życie doznawszy miłości, radości, pełnej samorealizacji, zaś przez jakieś przypadkowe okoliczności utraciło się to wszystko i doznało pełnej świadomości swojej klęski eudajmonicznej. Wówczas bankructwo powoduje bolesną świadomość utraty. Dobro utracone to największa klęska duszy, która zbankrutowała, utraciła wszystko, co miała, ponieważ zabrakło jej odwagi do walki o dobro.

Są też sytuacje dobra przez zbliżenie – gdy ktoś doznał pełni szczęścia i osiągnął to wszystko, co osiągnąć mógł – wówczas dobro zyskuje nową siłę kreatywną. Nieco inna jest sytuacja utraty dynamiczności przez poczucie osiągnięcia tego, co chciało się osiągnąć, osiągnięcia dobra „przynależnego”; człowiek taki traci swą dynamiczność w poczuciu, że nie ma o co walczyć, kiedy osiągnęło się już wszystko. Człowiek udławiony tego rodzaju nadmiarem dobra krztusi się w bezradności nudy – niekiedy czeka wręcz już tylko na to, by go ożywiło jakiegokolwiek zło.

W psychologii dobra można mówić o jego swoistej wymierności. Takim wskaźnikiem może być poczucie szczęścia, większego lub

mniejszego, połączonego z realizacją dobra lub poczuciem nieszczęścia, gdy dobro zostanie utracone. Skalę szczęśliwości w poczuciu dobra można ułożyć, badając kontrasty między zadowoleniem a rozpaczą. Człowiek zadowolony, szczęśliwy jest uśmiechnięty, wykonuje gesty przyjazne wobec innych - człowiek niezadowolony, który utracił dobro, staje się napełniony goryczą, płacze, krzyczy, atakuje innych. Tego rodzaju sytuacje zachodzą i są widoczne w życiu potocznym, często wypowiedane są oceny owych dobrych i złych zachowań czy stanów.

Dla uwidocznienia sytuacji dobra posłużymy się tu przypadkiem drastycznym: poczucie dobra u osoby chorej psychicznie. Wśród materiałów Kliniki Psychiatrycznej znalazł się list mężczyzny dwudziestoletniego, uznany przez lekarzy za rodzaj terapii, mianowicie pacjenci są zachęcani do rozmów, pisania pamiętników czy listów. Oto fragment listu owego dwudziestolatka o nadmiernej pobudliwości:

Piszę znowu do ciebie, najukochańsza, zawsze i na zawsze najdroższa Blanko, a czasem nazywam cię Wisienką. Nie wiem, jak mógłbym stać się dla ciebie dobry, najlepszy, jako jedyne dobro mojego nie twojego życia. A ty się jakoś inaczej i nie do mnie uśmiechasz. Ja czekam zawsze z niecierpliwością na twoje spojrzenie i twój uśmiech, a nigdy ich nie dostałem. Może nie dochodzą do ciebie te listy, bo tak mówią prawdę nie mam pewności, czy ktoś je adoruje. Mimo to jesteś ciągle ta sama, najukochańsza, Blanka i Wisienka. Mogę ci jeszcze raz napisać, że jesteś całym moim dobrem, skarbem, miłością, której nigdy dotąd nie dotknąłem. Wprawdzie koleżdy wmawiają mi, że kobiety nie są warte tego, żeby je kochać. Ale one są warte czegoś większego: mogą o nich śnić i pisać do nich listy. Ty nie piszesz do mnie, bo nie wiesz, czy w ogóle istnieję.

Wszyscy powtarzają, że to dobrze jak jestem tu, bo leczą mnie, karmią i pozwalają spodziewać się listu od ciebie; mój aniele, moja miłości, moje wszystko i nic. Nie podpisuję się, żebyś nie myślała moje jedyne dobro szpitalne, że jestem natrętny, moje ty jedyne dobro szpitalne.

Pacjent ten nie tylko pisuje listy, ale też domaga się często długich rozmów z lekarzami. Uważa ich niemal za półbogów, którym może spokojnie wyjaśnić, że dla niego najlepiej byłoby położyć się obok siebie samego w środku lasu i nigdy już nie wstawać – przekonany jest, że wtedy połączyłby się na zawsze z tą, którą kocha, i która jest jego jedyną miłością i jedynym dobrem.

Dobro w nieodpowiednim nadmiarze przestaje być dobrem, a jest tylko fikcją. Liczy się jedynie „dobro zwyczajne”, codzienne. A jednak być może, że o zwyczajnej, rzeczywistej zwyczajności dobra nie może być mowy. Każde autentyczne przejawy rzeczywistego dobra posiada-

ją głębiej przekraczania samego siebie. Na przykład szczęśliwa miłość może mieć charakter zwyczajnego spełnienia, wszak ona nigdy nie jest zwyczajna.

Dobra szuka człowiek także w sztuce. Oczekuje od niej szczęścia równego miłości, owej doskonałości docierającej bez trudu do zwykłości. Wrażliwy odbiorca sztuki odnajduje swe szczęścia w kompozycjach Bacha, Vivaldiego, Chopina – ale, warto tu zaznaczyć: w sztuce współczesnej ów motyw realizacji dobra-szczęścia niemal nie pojawia się.

### DOBRO A PIĘKNO

Czy piękno jest zarazem dobrem? Wszakże wydaje się, że dobro jest bardziej zbliżone do abstrakcji intelektualnych, zaś w innym ujęciu – do rzeczywistości realnej, gdy zostaje zrealizowane w toku życia ludzkiego. Z kolei piękno ma nader szczególnie, niepowtarzalny gdzieindziej sposób istnienia – jako dostrzegane, doznawane, będące warunkiem pełnego człowieczeństwa pojawia się w rzeczywistości ducha ludzkiego. Piękno ma charakter szczególnie, ma mianowicie szczególnie sposób istnienia: istnieje jako dostrzegane, doznawane i jest warunkiem pełnego człowieczeństwa. Zaś przede wszystkim piękno to sztuka, z jej wieloznacznością, utrzymywaniem się w stanie oczekiwania na niemożliwe, a zarazem konieczne. Nietrudno zauważyć, że zachodzą tu swoiste zbliżenia natury aksjologicznej: być może, iż piękno to swoista realizacja dobra, realizacja artystyczna: dzieło sztuki zdolne jest wywołać zarówno swoiste szczęście, jak też i poczucie, że na przykład arcydzieło to piękne dobro.

W literaturze owo dobro piękna jest łatwiej uwidaczniane niż w innych rodzajach sztuki. Dość zrozumiałe jest, że w poezji może być zrealizowana idea dobra. Poezja nie znosi dosłowności, a mając do dyspozycji metaforę, analogię, domyślność stwarza niekiedy nader sugestywne przekonanie, iż odbiorca obcuje twarzą w twarz z pięknem-dobrem. Najdalej idącą hipotezą jest mniemanie, iż poezja staje się *ex definitione* adekwatnym realizatorem idei dobra. Powiada się, że poezja jest tą dziedziną ludzkiej działalności, która z powodzeniem podejmuje próbę odsłonięcia tajemnicy dobra, zwłaszcza fascynacji dobrem.

Gdy porównamy artystyczne ujęcie zjawiska „dobro” z innymi zjawiskami, okaże się, że to właśnie zło jest domeną artystycznych zwycięstw w kreowaniu niezwykłości, napięcia, tajemniczości, lęku – zaś dobro może być ukazywane w glorii piękna jedynie w wersji doskonałości, artystycznej i moralnej. Jakże rzadkie bywają przypadki, gdy

czytelnik poezji lirycznej popadnie w stan zachwytu – owo dobro bywa zazwyczaj przekonywająco ukazane w konwencji metafory. Zapewne wiersz Tuwima *Pieśń o białym domu* w znacznej mierze odpowiada zasadzie kreatywnej realizacji fascynacji dobrem, przy czym owo dobro jest tu zgeneralizowane, jako jedna z najwyższych wartości.

### Pieśń o białym domu

*Budowali biały dom,  
Stupiętrowy biały dom,  
Budowali dom szalony,  
Stupiętrowy, marmurowy,  
Na drabinach, rusztowaniach,  
Wznosili piorunochrony,  
By w nie bił jaskrawy grom,  
Jak w kościelne lśniące głowy.  
A był jeden murarz młody,  
Co niebieskie oczy miał  
I tak śpiewał murarz młody:  
A jak stanie dom gotowy  
Stupiętrowy Biały Dom,  
Mało będzie moim snom.  
Pójdę wyżej, pójdę dalej  
Bo się blade słońce pali,  
Pójdę wyżej, zrobię więcej,  
Stanie pięter sto tysięcy.*

Tuwimowska retoryka wielkich słów, mających znaczyć więcej niż tylko zawiera w sobie poezja zachwytu nad tym, jak dobry i jeszcze lepszy jest ten świat zafascynowany dobrem. Siła wymowy tego wiersza polega na połączeniu obrazu konkretnej sytuacji – murarz na rusztowaniach – z niemal mistycyzującym zachwytem nad tym, czego może spodziewać się człowiek zafascynowany dobrem. Intencją autora było zapewne wezwanie ku coraz wyższemu dobru.

A oto, dla kontrastu, obraz dobra utraconego. Co dzieje się z człowiekiem, gdy utraci on wiarę w dobro, szczęście, miłość. Dziełem, które z ogromną sugestywnością mówi o dobru utraconym jest Hektora Berlioz *Symfonia fantastyczna*. Ma ona trzy wymiary: muzyczny, literacko-treściowy (co stało się z człowiekiem zawiedzionym w miłości) i biograficzny (czerpany z autentycznych doznań kompozytora). Te trzy wątki łączą się w jeden i dzięki temu muzyka zyskuje siłę przekonywania zarówno estetycznie, jak też psychologicznie.

*Symfonia fantastyczna* – epizod z życia artysty – jest najświetniejszą, najbogatszą i nowatorską kompozycją Berliozą. Autobiograficzny moment to rzeczywista nieodwzajemniona miłość przetworzona w romantyczną historię muzyczną. Interesujący jest nasiąknięty romantyczną uczuciowością program literacki *Symfonii*. Część pierwsza *Marzenia namiętności* ukazuje muzycznie „fale namiętności”, miłość do wyidealizowanej kobiety („zakochanie do szaleństwa”).

Tutaj pojawia się motyw przewodni, towarzyszący cały czas *Symfonii* (muzyczne oddanie erotycznej *idee fixe*). Chwile szczęścia to część druga, Allegro, tytuł *Raj*. Dalej następuje muzyczny opis piękna przyrody (*Wśród pól*), lecz oto grzmot przynosi obawę, że zbliża się nieszczęście. Część czwarta (*Droga na miejsce stracenia*) jest poświęcona rozpacz z powodu utraty miłości i szczęścia. Odrzucony przez ukochaną, próbuje się otruć, ma makabryczne wizje, morduje swą miłość, jest skazany na śmierć i słycać marsz żałobny. Ostatnia część: *Sabat czarownic* ma charakter groteskowo-makabryczny, zaś zwieńczeniem całości jest melodia *Dies irae*. Bohater ginie porwany szalonym wirem sabatu czarownic. Tak kończy się utrata tego, co miało być najwyższym dobrem życia, co przetrwało jako arcydzieło sztuki (poza zasłoną muzyki ukochane dobro przemienione w śmierć).

W pełni autentycznym wyrazem fascynacji dobrem jest tekst związany z Zakładem dla Niewidomych w Laskach. Dobro świadczyła założycielka Zakładu Elżbieta Róża Czacka i jej poświęcona jest *Litania do Matki Elżbiety Czackiej*, napisana w porywie aksjologicznym przez Natalię Zakrzewską, uczennicę z Lasek, tekst wyróżniony w Konkursie Wiedzy i Twórczości o Matce Elżbiecie Czapskiej.

### Litania do Matki Elżbiety Czackiej

*Kyrie elejson, Chryste elejson, Kyrie elejson*  
*Chryste usłysz nas, Chryste wysłuchaj nas*  
*Matko Elżbieto która urodziłaś się na Ukrainie*  
*Matko Elżbieto, córko Feliksa Czapskiego*  
*Matko Elżbieto, której ojciec był bardzo dobry*  
*Matko Elżbieto przez Pelagię Sapieżankę wychowana*  
*Matko Elżbieto, która tak bardzo kochałaś Pelagię Sapieżankę*  
*Matko Elżbieto, pomocy niewidomych na duszy i na ciele*  
*Matko Elżbieto, która straciłaś wzrok mając 22 lata,*  
*Matko Elżbieto, ucząca niewidomych pisma Braila*  
*Matko Elżbieto, którą nazwano Matką Jasnych Dni w Laskach*  
*Matko Elżbieto, którą zawsze będziemy kochać jak Matkę Niewidomych*  
*Matko Elżbieto, która masz w sobie ducha Prawdy i Miłości*



Tekst ten od strony autorki jest przejawem uniesienia nie tyle poetyckiego, co mającego zaświadczyć o tym, że osoby niosące dobro istnieją nie tylko w litaniach czy antyfonach, lecz nadto są świadkami życia, istnienia dobra bezpośrednio odczuwalnego. Od strony czytelnika bodaj najbardziej zwraca uwagę szczerość, bezpośredniość wypowiedzi. Mimo prymitywności układu, mimo braku ambicji artystycznych, można ową litanię uznać za para-wiersz o słabym podcięniu zwracania uwagi na stronę artystyczno-formalną. Owa rezygnacja z tym większym przekonaniem może być uznana jako wyznanie wiary w dobro człowieka.

Szczególny wyraz doznaniowy ma pewna historia obracająca się wokół pytania, czym jest dobro, gdy patrzymy na nie z pozycji piękna. Oto młody człowiek wyrzeka się poezji, tej kreowanej przez siebie i przecież przynoszącej radość, a więc będącej dobrem duchowym. Przyjęta przez młodego człowieka formuła głosi, iż dobrą rzeczą jest układanie wierszy i podleganie regule bycia kimś twórczym – lecz lepsze jest uwalnianie się od tej ciągłej walki z wiatrakami, od czegoś, co istnieć nie może i co okazuje się w praktyce udręką uzależnienia się od przyjętych zamierzeń.

Dosyć tego! Chcę być tylko sobą! Rozpoczął z naiwnym entuzjazmem układanie „nieuczestnych myśli”, a kiedy spróbował swoje poezje ujawnić, doznał wstrząsu: Boże, to, co robię, to tylko udawanie – już nie o to chodzi, żeby dorównać Rilkemu, czy Baudelaire’owi (bo tamto wszystko to przede wszystkim sprawa dobrego rozmachu i układów). Chodzi o to, że nawet pisząc dobre wiersze, próbuje się oszukać nie tylko innych, ale także siebie: nic takiego jak poezja czysta nie może zaistnieć. Jeżeli już szukać czegoś to nie metafor, tylko ulotnego tonu „a nuż się uda”. Ale co ma się udać? Udać się albo nie udać mogą tylko ja, Kantowskie „czyste ja”. Należy odrzucić wszystko, co nie należy do mnie samego.

Rezultatem walki o samoświadomość stało się tu przeświadczenie, że prawdziwe spełnienie tkwi w rezygnacji z piękna. Czy znaczy to, że również z dobra? I podjął decyzję: jeżeli już mam się czymś zająć, to nie wierszami, a filozofią. Zaś pierwsze pytanie uogólniające to: czym jest prawda i jak być dobrym dla siebie samego.

Uprawiać poezję – to śmieszne, być poetą – narazić się na niedające się zakończyć wątpliwości. Czy kiedyś, gdy jeszcze miał nadzieję, był szczęśliwy mogąc realizować dobro swojego życia, prawdziwym szczęściem było przekonanie, że oto jest się bliskim dobru, dobru spełnienia – ale ono nie spełnia się w czasie.

## DOBRO HEROICZNE

Zwrot „dobro heroiczne” dotyczy problemu spełnienia wymogów całkowitej realizacji dobra. Zaś w postawie krytycznej dobro zawsze musi być poddane myśleniu zarówno teoretycznemu, jak też otwartemu. Skoro zgodzimy się tu na zajęcie postawy krytycznej, musimy też zgodzić się na słusność mniemania, iż dobro, zwłaszcza heroiczne, należy jedynie do sfery wirtualnej, jest tworem literacko-podobnych tworów wyobraźni. Z kolei, gdy staniemy na pozycji akceptacji dobra jako faktu, przeżycia, wówczas też łatwo dostrzeżemy, iż „heroizm dobra” przejawiać się może jedynie w świadomej walce dobra ze złem; lecz oto paradoks: własne dobro, zwłaszcza walczące, heroiczne, musi wziąć pod uwagę cudze heroiczne zło.

Przedstawimy tu kilka sytuacji „dobra heroicznego”, biorąc pod uwagę, iż jest ono przeciwstawne „złu heroicznemu”, walczącemu do końca o własne zwycięstwo nad dobrem, ale też czasem nad innym cudzym złem. Na przykład, możliwa jest taka sytuacja, gdy własne zło traktowane jest jako swoiste własne dobro, a cudze dobro kwalifikowane jako zło.

Sytuacją modelową jest, gdy człowiek poświęca siebie, własne dobro, by mogło być zrealizowane dobro innego. Przykładem może tu być przypadek, gdy ktoś ryzykując, oddaje jakąś część swojego ciała nieuleczalnie choremu, by mogła być wykonana niezbędna transplantacja. Momentem heroizmu, niezwyklej odwagi poświęcenia dla dobra jest postawa silnej woli uczynienia czegoś wbrew sobie samemu. W tych sytuacjach probierzem heroizmu jest pełna świadomość utraty tego, co jest potrzebne ofiarowywanemu, co jest jego oczywistym dobrem.

Istnieje też dobro codzienne, potoczne, niedostrzegalne, a jednak występujące powszechnie jako niezbędny współczynnik odwagi w życiu społecznym. Tego rodzaju dobro określa się jako dobro samo w sobie, *ex opere operato*. Można je ujrzeć w spojrzeniu dziewczyny już zakochanej, choć jeszcze o tym nie wie, a skłonna jest poświęcić wszystko dla podwójnego dobra: dla ukochanego chłopca i dla dobra własnego. Dobro potoczne o posmaku heroizmu, gdy wymaga dużych poświęceń przewija się przez mieszkanie, a zwłaszcza kuchnię i pokój dziecięcy, kiedy żona i matka nie myśli o sobie, tylko o dzieciach i o tym, którego kocha. Jej heroiczne dobro to coś więcej niż zadowolenie czy szczęście – jest ono wszystkim, czym jest ona i co ją otacza. W pewnych szczególnych przypadkach wyrwie się jej nieoczekiwanie

fraza: „Jaki jesteś dobry, że mnie wciąż kochasz”. Owo „wciąż” ma znaczenie szczególne, bo nawet dobro i miłość ulegają zapomnieniu i wtedy stają się wspomnieniem. Czasem też dobro potoczne wymaga heroizmu: zapomnieć niewybaczalne grzechy tego, kogo się kocha. Miłość rodzinna nabiera charakteru wyraźnie heroicznego: upływ czasu zmusza, by kochać swą ukochaną wbrew wszystkiemu.

Dobro potoczne, a zresztą każde dobro, podlega akceleracji, przyśpieszeniu: dobro potoczne wzmagą się, następuje przyśpieszenie jego jakości, aż do dobra heroicznego. Owo dobro wzmagają się, a kiedy trzeba ponieść ofiarę, nabiera cech dobra heroicznego. Można też mówić o akceleracji wstecznej. Każde zjawisko dotyczące systemu życia, trwania, ulega z konieczności przemianom – a są to przemiany zarówno pozytywne, jak i negatywne. Przykładem takiego „wstecznego rozwoju” jest późna starość, choroba, pogarszanie warunków życia.

Jest kilka przypadków historycznych nagłej akceptacji zła: zabójcze dążenie do panowania nad całą ziemią – Czingis-Han, komunizm w wersji stalinowskiej, nacjonal-socjalizm Hitlera. Temudrzym, nazwany Czingis-Hanem, był twórcą imperium mongolskiego; zjednoczył wszystkie szczepy mongolskie, podbił północne Chiny, Chiorezm, rozbił wojska ruskie, zagroził Europie. Dobrem dla Czingis-Hana było zdobycie władzy w jak największym wymiarze, oraz poczucie, iż ma on siłę żeby wymordować jak największą liczbę ludzi – wrogów. Podobnie było, gdy w XVII wieku Turcy ruszyli na podbój Europy i oni to wywołali ogromną potrzebę uratowania wolnych krajów, wywołali walkę obronną o przedłużenie życia w jego obecnym stanie. Tutaj heroistyczną postawę obrony dobra wykazali Polacy, którzy pod wodzą Jana III Sobieskiego podjęli zwycięską walkę obronną wobec najeźdźcy – była to „Wiedeńska odsiecz” (1683). Nacjonal-socjalizm był z założenia doktryną zła, choć przybierał też postać walki o dobro, a dobrem tym miało być zapanowanie nad światem ideologii nacjonalizmu, przy założeniu, iż ideologia ta miała opanować świat dzięki heroicznej walce Niemców; nic innego się nie liczyło, a wrogowie musieli ulec zagładzie. W rezultacie była to rzeczywiście heroiczna walka o jedyne uznawane dobro. Taka postawa i takie postępowanie doprowadziło do tragicznych absurdów, jakim był na przykład antysemityzm.

I tu pojawia się motyw ratowania dobra najwyższego, jakim jest życie. Występowała tu często postawa heroizmu: walczyć do upadłego w obronie dobra. Występowało bohaterkie działanie w obronie cudzego życia kosztem własnego. Przypadkiem znamionym była okrutna śmierć ojca Kolbego. A bywały też dość często przypadki potoczne,

takie na przykład jak obrona honoru Polaka, gdy młody człowiek nie ustępuje miejsca na chodniku Niemcowi uzbrojonomu, umundurowanemu. Następuje krótka wymiana zdań, Niemiec wyjmuje broń odbezpiecza ją, a chłopak uderza tamtego w twarz i ucieka, korzystając z osłupienia nachalnego pana życia.

Przejdźmy do problemów ogólnych. Czym jest „mit dobra”, „mit dobra heroicznego”? Taką wyjściową tezę prowadzącą do powstania mitologii dobra jest przekonanie, że dobro jest samowystarczalne, nie potrzebuje wiedzy, intelektu, żadnych odwołań, prócz do siebie samego. Inna tego rodzaju teza mówi, że dobro, aby mogło zaistnieć, musi wznieść się ponad antroposferę – nie może ono *ex definitione* być uzależnione od możliwości doznaniowych człowieka.

A jednak wokół tego mitu otwierane są niezbędne pytania: czy dobro to tyle, co bycie dobrym? Czy aby być dobrym, konieczne jest wiedzieć o tym, że ktoś jest dobry? Czy wyznacznikiem dobroci jest informacja o tym, że jest się dobrym? Możliwe są też badania naukowe nad zjawiskiem dobra. Należałoby wówczas zacząć od definicji. Definicje, jak wiadomo, mogą mieć charakter albo ściśle naukowy, logiczny, mogą też przynależeć do teorii wartości i psychologii. Mogą one także przybrać charakter możliwościowo-metaforyczny, czy nawet mogą one być wytworem wolnej, fantazjującej wyobraźni.

Zapewne, zagadnienie „logizowania” dobra można badać również metodami matematycznymi, lecz wówczas możliwości poznania tego, co wieloznaczne, zamykają szanse dokonania pomiaru dobra. Rozważania nad dobrem przybierają często postać kreacjonizmu *à rebours*; wówczas inwencja twórcza, silna potrzeba wynalezienia czegoś nowego w kwestii dobra prowadzi zazwyczaj do powstawania wytworów raczej natury artystycznej niż naukowej. Pewne rozwiązanie, tyle że negatywne, przynieść tu może krytycyzm: wiem, że nic nie wiem – nie należy pytać o to, czym jest dobro, ponieważ wówczas oczekiwać można bardzo wielu odpowiedzi, lecz żadna z nich nie miałaby statusu prawdziwości. Tak więc sprawa definicji dobra pozostaje w zawieszaniu.

Zainteresowanie dobrem ma miejsce na różnych poziomach intelektualnych, jest powszechne i żywe. Zacytujmy tu na zasadzie przykładu wypowiedź poetki, która w swej autobiografii pisze:

Profesor o szczupłej twarzy i sugestywnych ruchach dłoni mówi: Jak można pytać, czy coś, co uważamy za dobro jest dobre? Nie mamy innej definicji dobra jak

tylko tę, którą ustaliliśmy sami. Czy jeśli powiem: to jest tygrys wskazując przy tym na pręgowane zwierzę, które przywykliśmy nazywać tygrysem, zapytacie: „Ale czy to jest naprawdę tygrys? (Halina Poświatowska, *Opowieść dla przyjaciela*, *Opowiadania, Dramaty*, 1988, s. 194).

## POZNANIE A DOZNANIE DOBRA

Przedmiotem analiz w tych rozważaniach jest nie tyle „dobro” jako zjawisko rozpatrywane obiektywnie, co fascynacja dobrem, a więc wy-cinek świata człowieka widziany oczyma obserwatora, w subiektywnym doznaniu. Jednakże poznanie sfery znaczeniowej jest także w tego rodzaju rozważaniach niezbędne, ze względu na konieczność przyjęcia jakiegoś punktu odniesienia, a jest on w tym przypadku subiektywny.

W antroposferze dobro łączone jest zazwyczaj z miłością, owym szczególnym stanem uczuciowym. Uogólniając, twierdzi się, że miłość jest dobrem, że przynależy do owej swoistej kategorii „wartości angażujących”, „zaangażowanych”. Co do miłości, określa się ją często jako głębokie przywiązanie do kogoś lub czegoś; jako gorące namiętne uczucie wobec osoby płci odmiennej; mieści się tu też pożycie erotyczne i seksualne. W potocznym uzusie stosowane są następujące zwroty oznaczające różnorodność zjawiska miłości, jego bogactwo i nadawanie *ad hoc* sensu: kochanie kogoś, czegoś; namiętne uczucie do osoby płci odmiennej; miłość bywa wielka, gorąca, szczerza, dozgonna; miłość cielesna, zmysłowa; miłość synowska, ojcowska, matczyna, małżeńska; miłość bliźniego, miłość bez wzajemności; miłość od pierwszego wejrzenia, zdobyć, zaskarbić sobie czyjaś miłość; zapłonąć miłością do kogoś; miłość odzywa się w sercu; święta miłość ojczyzny; miłość lesbijska, miłość platoniczna; pozbawiona pierwiastków zmysłowych; miłość własna; miłość wolna; stare porzekadło: „stara miłość nie rdzewieje”.

We wszystkich tych przypadkach miłość ma odcień pozytywny w hierarchii wartości. A zatem uznawana jest niejako za szczególną cechę dobra. Chciałoby się powiedzieć: miłość jest zawsze dobra, zawsze jest dobrem. Lecz co z miłością okrutną, zaborczą, niszczącą, zanikającą przy pierwszej lepszej okazji? Najprostsza odpowiedź, choć nie zadowoli nikogo: to już nie jest miłość.

Miłość, choć bliska dobru, ma pewne szczególne cechy i wymaga bardzo skomplikowanych analiz, by móc ją rozdzielić od innych wartości. Jeśli nawet każda miłość byłaby dobrem, to nie każde dobro dorównuje miłości. Należy przede wszystkim rozdzielić dwa aspekty: dobro w ujęciu definicyjnym, ujednoznaczniającym, logicznie poprawnym,

systemowym oraz dobro rozpoznane i doznawane jako zjawisko świadomościowe, polegające na doznaniu. Tak więc dobro można rozpoznać metodami wiedzy naukowej lub próbować rozpoznać je intuicyjnie.

Wokół dobra narastają liczne określenia, poglądy, domniemania – także sztuka podejmuje dobro jako przedmiot kreacjonizmu artystycznego, natomiast definicja uogólniona głosi, iż za dobro uznaje się to wszystko, co posiada dodatnie oznakowanie aksjologiczne i stanowi przedmiot pragnień i dążeń.

Przyjmijmy tu, że dobro to swoista jakość rzeczywistości, polegająca na generowaniu sytuacji pozytywnych, mieszczących się na wysokim miejscu w aktach udoskonalania życia, podnoszenia jego jakości; owo generowanie to wytwarzanie pozytywnej energii prowadzącej do doskonalenia bytu.

Przechodząc do prób odnalezienia oczekiwanego kamienia prawdy dotyczącej dobra uwzględniamy zarówno metodologie opisową, jak i filozoficzno-metafizyczną.

Stosowane bywają następujące podziały dóbr: materialne i duchowe, hedonistyczne, kulturowe, ekonomiczne, wolne, instrumentalne, czyli stanowiące środki do osiągnięcia określonego celu. Zachodzi też tu spór filozoficzny: czy dobro jako wartość jest cechą dającą się zdefiniować? Czy jest ono obiektywną czy też subiektywną, absolutną czy relatywną cechą zjawisk lub natury rzeczy? W etyce normatywnej można wyodrębnić wartości najwyższe, niesprowadzalne do niczego innego (np. hedonizm, eudajmonizm, utylitaryzm). Są tu takie pojęcia wspomagające, jak cnota, doskonałość osobista, życie zgodne z tendencjami rozwoju biologicznego (ewolucjonizm).

Z kolei psychologia dobra stara się wnikać w fenomen polegający na występowaniu poczucia dobra. Zastanawia się ona też nad tym, jaki jest zasadniczy sens zaistnienia zjawiska „być dobrym”. Na przykład, gdy ktoś ma przeświadczenie, że „jest dobry”, to czy odnosi ten sąd do samego siebie jedynie, czy też oczekuje takiej oceny przez kogoś innego? I czy dopiero wtedy, gdy znajdzie potwierdzenie u innych, okaże swą prawdziwość, zostaje zweryfikowany. Lecz kim mają być ci „inni”? Tu otwiera się szerokie pole zagadnień związanych z problematyką relatywizmu *contra* absolutyzm (obiektywizmu dobra także zła). By uniknąć błędu psychologizmu, filozofia stawia pytanie o „dobro samo w sobie”, o czystą możliwość występowania dobra, niekiedy przenosząc zagadnienie na teren wirtualności.

Jednym z określeń dotyczących psychologii dobra jest „być dobrym”, a zwłaszcza „być zafascynowanym dobrem” .

Powróćmy do problematyki „świadomości dobra” jako zjawiska psychicznego. W tym przedziale pojęciowym stawiane są pytania: jakie znaczenie mają określenia: skłonny do czynienia dobra, być pomocnym, ofiarnym, uczynnym, przejawiać życzliwość dla innych, czym jest uosobienie dobroci („czego dobrocią nie zrobisz, tego złością nie wskórasz”) dobroduszość charakteru, dobrotliwość, „dobry to taki, jaki powinien być”.

Czym jest „dobroć ludzka” ukazuje przypowieść biblijna, przedstawiająca realistycznie określony przejaw miłosierności:

Miłosierny Samarytanin. Pewien człowiek schodził z Jerozolimy do Jerycha i wpadł w ręce zabójców. Ci, nie tylko że go obdarli, lecz jeszcze rany mu zadali i zostawwszy go pół umarłego, odeszli. Przypadkiem przechodził pewien kapłan; zobaczył go i minął. Tak samo i Lewita, gdy przyszedł na to miejsce i zobaczył go, minął. Pewien zaś samarytanin będąc w podróży, przechodził również obok niego. Gdy go zobaczył, wzruszył się głęboko, podszedł do niego i opatrzył mu rany, zalewając je oliwą i winem, potem wsadził go na swoje bydlę, zawiózł do gospody i pielęgnował go. Następnego zaś dnia wziął dwa denary, dał gospodarzowi i rzekł: miej o nim starania, a jeśli coś więcej wydasz, ja oddam tobie, kiedy będę wracał. Który z tych trzech okazał się według twego zdania bliźnim tego, który wpadł w ręce zbójców? On odpowiedział: „ten, który okazał mi miłosierdzie (Ewangelia według św. Łukasza, Pismo św. Starego i Nowego Testamentu).

Jest to przypadek jednostkowy, uszlachetniony tradycją i unaoczniający, na czym polega autentyczne, zgeneralizowane dobro człowieka.

W etyce pojęcie dobra odgrywa znaczącą rolę. Tautologicznie mówi się tu o „dobru moralnym” jako postępowaniu, które zmierza do realizacji tego, co „dobre” w najogólniejszym znaczeniu. Jako termin pierwszy traktuje się „dobro najwyższe”, znajdujące się na wierzchołku hierarchii dóbr, a także jako dobro jedyne, stanowiące cel sam w sobie, zaś jako owo „dobro najwyższe” wymieniane bywają: szczęście, doskonałość osobowa, zadowolenie.

Zanim przejdziemy do tematu „teologia dobra” zatrzymajmy się jeszcze na paru zagadnieniach szczegółowych. Ważna jest sprawa genezy dobra, a także pochodzenie zła. Chodzi o genezę genów, ich funkcjonowanie, związek z warunkami społecznymi, wychowaniem, przyzwyczajeniami. Człowiek jest taki, jakim widzą go inni, ale także jak osądza on sam siebie. Można poszukiwać przyczyn tego, że każdy naznaczony jest w swojej osobowości w sposób konieczny zarówno dobrem, jak złem, „Być złym z natury” – to sugestia, że zło zostało przekazane genetycznie, że zły charakter nie jest wynikiem samodzielnego i w pełni świadomego wyboru, postanowienia, dokonania w świadomości.



mości aktu opowiedzenia się za złem. Być może, iż moment „bycia złym” wywodzi się od przekazów pochodzących z pierwotnych sytuacji i zachowań istot żywych, być może, że skłonność do czynienia zła, zabijania, sprawiania komuś bólu wywodzi się właśnie z dziejów prehistorii.

Istnieje możliwość, iż również dobro ma swe korzenie w zachowaniach pierwotnych związanych z walką o byt, związanych z walką o życie, przetrwanie: „jeżeli ja będę dobry, wówczas mam szansę uzyskać korzyści z zachowania innych ludzi wobec mnie”; gdy rozpytujemy tę problematykę w skali globalnej, wówczas okazać się może, iż dobro i zło to właśnie przejawy instynktu samozachowawczego: aby przetrwał gatunek, konieczna jest opieka nad potomstwem, czyli otaczanie ich dobrem.

To, co łączy się z dobrem, zasadniczo posiada znak plus, jest wartością pozytywną, a jednak bywa i tak, że dobro bazuje na bezsilnym nieporozumieniu: człowiek dobry bywa naiwny i przez to dewaluuje samo dobro. Człowieka dobrego łatwo jest oszukać, łatwo użyć go do zła; są to na szczęście okoliczności bez większego znaczenia, marginalne. Pojawia się też złudzenie, że dobro zawsze zwycięża. Oczywiście, oczekiwanie dobra bywa silniejsze (wyraźniejsze) niż dobro zrealizowane (rozczarowanie dobrem: spełnia się, ale nie to, ale nie w ten sposób).

Teologia dobra stanowi znaczną część w życiu religijnym i wiedzy o wierze. Według teologii chrześcijańskiej, dobro przeciwstawia się złu, walczy z nim i zwycięża dzięki Opatrzności.

Najogólniejsza teza dotycząca tego tematu głosi, iż dobro jest tym wszystkim, co wartościowe, pomyślne, pożyteczne, oraz niesie pomoc przy osiągnięciu wyznaczonego, zwłaszcza wysokiego celu. W aspekcie moralnym dobro polega na działaniu zgodnym z normami dotyczącymi sfery wartości dodatnich; w aspekcie bytowym dobro to wartość doskonała istnienia; w aspekcie społecznym dobro to wartości dobra, to wartości służące ku pożytkowi jednostki oraz społeczności, ma ono swoją stronę publiczną i prywatną, ważne iż łączy się z funkcjonowaniem wartości.

Dobro przyporządkowane jest woli, czyli łączy się ono ze swoją siłą w życiu człowieka, zmierzającą do tego, by osiągnąć, zrealizować to, czego się pożąda, chce, oczekuje. Stanowi ono również transcendentną właściwość bytów: „byt” to w odniesieniu do antroposfery wszystko, co składa się na jedność, co jest prawdziwe jako takie, co jest piękne i należy do *sacrum*.

Każdy byt jest dobry, ponieważ jego zaistnienie jest warunkiem koniecznym, przedmiotem i celem wszelkiego dążenia, a rację swego istnienia ma w bycie absolutnym – Bogu.

Tego rodzaju rozważania snuli już filozofowie starożytni. Na przykład Sokrates uważał, że dobro ma charakter absolutny, zaś jego najwyższą formą jest cnota (która da się określić i ocenić). Z kolei Platon kładł nacisk na subiektywność dobra i bezpośrednią zależność od stanów umysłowych i postępowania człowieka. Arystoteles uważał, iż dobro jest celem wszelkiego dążenia, rozróżnił szereg rodzajów dobra, jak: absolutne, relatywne, cielesne i duchowe, substancjalne i akcydenalne. Źródłem dobra bytowego jest głównie forma; u człowieka dusza i jej umysłowe władze; najwyższym dobrem jest Bóg jako myśl samo myśląca.

Teorie dobra usystematyzował Tomasz z Akwinu. Rozgraniczył on dobro bytowe, etyczne, pożądania, godziwe, użyteczne i przyjemne, uniwersalne i partykularne, absolutne i relatywne, ontyczne dobro jest bytem dorównanym do pragnienia jego sprawcy; dobro stanowi przyczynę celową.

Wedle teologii ujmowanej uogólniająco, w oparciu o myślenie potoczne, dobro stanowi moralny wynik świadomego i wolnego działania człowieka liczącego się z obiektywną, powszechnie przyjmowaną, normą działania. I tak: rozróżnia się spontanicznie ocenę czynów ludzkich jako dobrych i złych, dozwolonych i niedozwolonych, godnych i niegodnych. Sens tych rozróżnień polega na uznaniu tego, iż dobro jest słusznym celem, który rozwija i uszczęśliwia człowieka. Pojęciem najczęściej tu używanym jest „cnota” – moralnie uporządkowana postawa dążąca do realizowania czynów właściwych dla rozwoju gatunku ludzkiego. Owa „cnotliwość” włącza się do podstawowych cech osobowości pełnego człowieka. Jednakże możliwość trafnej oceny tego, kto jest cnotliwy, a kto niegodziwy, znajduje się poza rzeczywistymi możliwościami myślenia dyskursywnego.

## DOBRO W DZIAŁANIU

Sięgnijmy do tego, co kanoniczne:

Jak święty Franciszek otrzymał radę od świętej Klary i św. Sylwestra, by kazał i nawrócił wielu ludzi i założył Zakon Trzeci, i kazał do ptaków, i zalecił spokój jaskółkom. Idąc w ducha rozpędzie, nie dbając o drogę, doszli do ogrodów pewnego, który zwie się Sawuniano. I zaczął święty Franciszek kazać. Najpierw jaskółkom, które świergotały, rozkazał się uciszyć, póki nie skończy kazania. I słuchały jaskółki. A kazał

z taką żarliwością, że wszyscy mężczyźni i kobiety z tego grodu chcieli w pobożności iść za nim i gród ten opuścić. Atoli święty Franciszek nie pozwolił, mówiąc im: „Nie śpieszcie i nie odchodźcie, a ja powiem wam, co do zbawienia dusz waszych czynić macie. Czekajcie mnie tu na drodze, pójdę kazać do moich braci ptaków. Wszedł na pole i tu zaczął kazać do ptaków, które siedziały na ziemi. A chociaż nie umiecie prząść ani szyć, Bóg was odziewa i dziatki wasze, więc kocha was bardzo wasz Stwórca, skoro wam tyle zsyła dobrodziejstw (*Kwiatki z ogrodu świętego Franciszka*, 1993, s. 70).

Swoistą ikoną przedstawiającą autentyczne dobro połączone z miłością i radością jest fotografia twarzy Ojca Świętego Jana Pawła II. On to zrealizował w swoim czasie to, co określamy jako fascynację dobrem: „Modlę się za brata, który mnie zranił, a któremu szczerze przebaczam” (słowa Jana Pawła wypowiedziane 16 maja 1981 r., w trzy dni po zamachu na jego życie).

## DROGI DOBRA I ZŁA

Czy każdy człowiek chce być dobry, czy chce uczestniczyć w sytuacji dobra, jako jej niezastąpione ogniwo? A zatem, czy uznaje dobro za ideał, czy pomnażanie go i utrwalanie w świecie za ważny cel swego życia. Pomnażanie i utrwalanie dobra dokonuje się na różnych drogach, ich wybór zależy od predyspozycji psychicznych człowieka i od wielorakich czynników, w jakie uwikłany jest bieg jego życia.

Drogi dobra i zła przecinają się nieustannie – to, co dobre, rodzi niekiedy zło i *vice versa*. Chodzi tu, być może, o dobro niewielkie, o zło o małej sile i krótkim zasięgu, lecz niekiedy właśnie te nikłe na pozór odmiany tych wartości stają się ważnym czynnikiem w rozwoju człowieka ku dobru czy też jego degradacji. Omówimy przykładowo kilka takich dróg, ubranych w szaty hasel, mogących służyć za wskaźniki dróg życia.

Pozwól drugiemu być dobrym. Niby proste, a jednak jakże często, jak mało uświadamiane. Oczywiście aż do banalności. Tu należy szeroka sfera rewanżów: ktoś zrobił mi przysługę, coś mi ofiarował, w czymś pomógł, mam nijako moralny obowiązek jemu się jakoś odwdzięczyć, mimo całkowitej bezinteresowności owego czynu. Ale obdarowany czy wspomógłony czuje się w obowiązku nie tylko tamtemu podziękować, ale jeszcze coś ofiarować. W ten sposób czyn tamtego traci niejako status bezinteresowności. Zostaje przekreślona jego bezinteresowność. Są to sytuacje bardzo różnorodne – od takich, gdy wiemy, że ofiarodawca czynu, pomocy, przysługi „liczy” na rewanż, i proste słowo „dziękuję” niczego nie załatwia – do takich, gdy rewanż staje

się obrażą, jawnym przekreśleniem „dobroci” czy „szlachetności” ofiarodawcy.

Nie lekceważ nawet małych okazji do czynienia dobrze (albo: podejmij każdą okazję do czynienia dobra). Tu chyba można przytoczyć przykład Miłosiernego Samarytanina, który dojrzał okazję do czynienia dobra – pomocy bliźniemu – tam, gdzie inni okazali obojętność, „normalność”, bo przecież napady i rabunki i ich skutki widoczne były w owych czasach często. Ale poza tym drastycznym przykładem jest wiele drobnych okazji do czynienia dobra dla bliźniego.

Nie gaś radości drugiego (albo: nie okaż obojętności czy sarkazmu wobec radości drugiego), nie wyśmiewaj czegoś, co dla drugiego jest cenne i święte. To częsty przypadek, gdy kolega wpada zadowolony do gromadki kolegów z wiadomością, że otrzymał nagrodę za dobrą pracę – a kolegom, zamiast radości, „rzedną minę”. Czy taka ma być reakcja na czyjeś entuzjastyczne relacje o własnych sukcesach zawodowych, czy prywatnych. Niewątpliwie cienka jest granica między przechwalaniem się sukcesami, wyolbrzymianiem ich wagi, a dzieleniem się z drugim zwykłym ludzkim zadowoleniem z odniesionych powodzeń w jakiejś dziedzinie życia.

Czy niezachowywanie tych przykładowo wybranych zasad prowadzi do zła, czy automatycznie niejako wprowadza człowieka w wybory ku złu, zamiast ku dobru? O ile chciałoby się znaleźć jakieś rozwiązanie tej kwestii, trzeba by szczegółowo rozpatrzyć sytuację człowieka, w jakiej się znajduje, sięgnąć do jego zamierzeń i intencji, do jego licznych powiązań z innymi, a także do jego przeszłości.

Żadna z wymienionych dróg dobra nie jest uniwersalna, jedna dla wszystkich. Każda doznaje niekiedy pewnych wynaturzeń, prowadzących nie do dobra, lecz do zła. Do czynienia dobra potrzebna jest pewna doza taktu, co oznacza bądź odrzucanie przyjętych w danym środowisku konwenansów, bądź ich pilne przestrzeganie. Dobry czyn nie jest zawieszony w próżni, jest spełniany zawsze w sytuacji, na którą składa się wiele czynników, o których wspomniano wyżej. Jednym z nich jest rozeznanie tego, co jest ważne i co błahe. Zbliżamy się tu zatem do stwierdzenia, że aby czynić dobro, potrzebna jest wiedza i inteligencja – lecz, jak łatwo zauważyć, czynniki te są równie ważne przy kreowaniu zła, o ile zaistnieją w określonych proporcjach (wspomniana była wyżej sytuacja narzucania drugiemu własnych przekonań co do tego, co jest dobre dla niego, bez rozeznania jego rzeczywistych potrzeb i dążeń).

Niezachowywanie zasad nie prowadzi do zła, jest po prostu sferą obojętności, która zresztą miewa różne stopnie, i różny zasięg. Sfera obojętności jest prawem człowieka – a jego sumienie wyznacza zasięg korzystania z tego prawa – w jakim wymiarze, i czy da się wyznaczyć tu jakieś granice.

Tak więc obok abstrakcyjnych rozważań, czym jest dobro, trzeba się spytać, czy dobro realizowane, wcielane w czyny, jest zawsze dobrem dla kogoś, dobrem dla drugiego człowieka, czy jakiejś grupy ludzkiej – czy zawsze człowiek czyniący coś dobrego – jakieś dobro wprowadza w świat, w życie – czyni to zawsze dla kogoś? Czy nie jest częstą sytuacją, gdy czyni to dla siebie? I tylko dzięki głębokiej, zakorzenionej chyba w każdym człowieku skłonności do zakłamania wydaje mu się, że czyni dobro dla innych, dla kogoś, nie dla samego siebie. Czy w ten sposób dobro zostaje zdevaluowane? A przecież przykazanie głosi: kochaj bliźniego swego jak siebie samego – miłość do siebie staje się tu wzorem dla spełnianego dobra. Otwiera się tu jeszcze jedna z dróg realizowania dobra – wzorem nie jest wyrzeczenie się siebie, lecz akceptacja siebie z uwzględnieniem całej różnorodności i skomplikowana własnej natury. Trzeba pamiętać, że dobro w nieodpowiedzialnym nadmiarze przestaje być dobrem.

Trudno jest odpowiedzieć na pytanie, czym jest dobro, gdzie go szukać i jak nie zabłądzić na wielorakich, krzyżujących się ścieżkach dobra. Tu nasuwa się pewna analogia z obrazową prezentacją tych trudności, zawłości. Oto mamy przed sobą rękopis w nieznanym języku. Z daleka wygląda on jako obraz abstrakcyjny, bliższe spojrzenie ujawnia, że są tam jakieś nieznanne nam litery. Gdy przyjrzymy się jeszcze bardziej z bliska, zaczynamy odróżniać jedne od drugich, i wtedy już wiemy, że jest to jakiś tekst, lecz nie umiemy go odczytać. I podobnie z dobrem: z daleka, na pierwszy rzut oka wydaje się nam czymś oczywistym, jego zagmatwanie, da się jakoś uporządkować, ująć w proste definicje i podziały; a wreszcie jeszcze dokładniejsze wejrzenie ukazuje nam, że właściwie nic o dobru nie wiemy – wszelkie analizy omijają to, co najważniejsze, a mianowicie istotę zjawiska.

Czy nie jest trudno odpowiedzieć na pytanie, czym jest zło? Pierwszy rzut oka – odpowiedź narzuci się sama poprzez wielość znanych nam przypadków spełnionego, lecz im głębiej wnika się w sens tych zjawisk, wartości, tym bardziej wyraźnie odczuwamy, jak mało wiemy o złu. Na drogę zła wchodzi się wolno i często niepostrzeżenie. Rzeczywistość zmusza nas niejako do podobnego oswojania się ze złem, złem, które najpierw, w postaci *embrionalnej*, jest niezauważalne, lecz

dojrzewa i wzmacnia swoje siły. Zaczyna się zwykle od obojętności na ludzkie niemiłe przygody. Wzrasta poprzez obojętność na ludzkie nieszczęśliwe zdarzenia, na „małe przygody”, którym moglibyśmy, co najmniej w jakimś stopniu, zaradzić. Ta obojętność to może jeszcze nie zło, to jeszcze nie grzech, lecz to wolno skradające się zobojętnienie na cudze kłopoty i niepowodzenia. Czy tak to się zaczyna?

Grupka studentów wracała z zajęć, z międzynarodowej sesji naukowej, gwarząc wesoło dotarli do jednego z hoteli, gdzie byli zakwaterowani, w oczekiwaniu dalszej zabawy po wyjściu „w miasto”. Okazało się, że jedna ze studentek miała miejsce w innym hotelu, ale w którym? Po krótkich poszukiwaniach w najbliższej okolicy, które nie przyniosły żadnych rezultatów, powoli topniała ilość towarzyszących kolegów – najważniejsze, że hotel jest, znajdzie się, bo był przecież firmowy klucz od właściwego hotelu. W przekonaniu, że „na pewno się znajdzie”, została sama w nocy, w nieznanym mieście, nie znając języka. Zawiedli ludzie – koledzy, koleżanki – i wstyd powiedzieć: nie zawiodły tylko dolary – ostatnią deską ratunku był drogi apartament. W świetle poranka okazało się, że znalezienie właściwego hotelu nie było wcale trudne, gdyby znalazł się ktoś zdecydowany pomóc aż do skutku.

## SPRAWOZDANIA – RECENZJE – Dyskusje

### O historyczności filozofii

Mirosław Tyl, *Filozofia – historia – historia filozofii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012.

Mirosław Tyl jest badaczem dobrze znanym w kręgach polskiej myśli filozoficznej i społecznej. Ma na swoim koncie szereg artykułów oraz ważną książkę o Henryku Elzenbergu: *Pesymizm, konserwatyzm, wartości* (2001), w której podjął mało atrakcyjne współcześnie zagadnienia. W tej dobrze skomponowanej pracy, dającej wyobrażenie o myśli toruńskiego filozofa w kontekście nie tylko zjawisk z dziedziny kultury (modernizm), polityki (nacjonalizm, totalitaryzm), czy religii (ruch eleuzyjski) – autor ukazuje zarówno „osobność” Elzenberga na tle nurtów myślowych dominujących w Polsce i na świecie, jak też oryginalność i nieprzemijającą wartość jego myśli, w której to, co dawne i wartościowe ściera się z tym, co nowe i nie do końca akceptowalne przez samego filozofa. Tyl zwraca też uwagę na intencję myśliciela – przewzięcia postawy pesymistycznej poprzez oparcie się na aksjologii i doświadczeniu religijnym, co w naszej literaturze filozoficznej jest postawą nader rzadką.

M. Tyl ma różnorodne zainteresowania: zajmuje się historiografią filozofii powszechnej i polskiej, metodologią badań historyczno-filozoficznych, historią idei, myślą społeczną i polityczną oraz filozofią kultury. Jest badaczem o wszechstronnym wykształceniu filozoficznym i szerokich horyzontach; dominują w nich metodologia i aksjologia dziejopisarstwa filozoficznego.

Refleksja nad historiografią filozofii powszechnej i polskiej w XX wieku pozostawała w cieniu innych zagadnień. Ostatnim wielkim dziełem z zakresu tej problematyki, był prawie 900 stronicowy tom S. Swieżawskiego pt. *Zagadnienie historii filozofii* (1966), który czekał na wznowienie bez mała lat 40 (w wolnej Polsce drugie wydanie tej ważnej książki ukazało się dopiero w roku 2005!). W swoim czasie dzieło prof. Swieżawskiego było czymś wyjątkowym; prawdopodobnie stanowiło efekt niedopatrzenia cenzury, albo przejaw braku ideologicznej czujności, skoro – wiem to od samego Profesora – po ukazaniu się książki dyrektor oficyny, która ją wydała, czyli PWN, został pozbawiony stanowiska!

Najnowsza książka Tyla, zatytułowana: *Filozofia – historia – historia filozofii* (Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012) mieści się niewątpliwie w obrębie metodologicznej refleksji nad historiografią filozofii, chociaż zawiera rozważania znacznie poza nią wykraczające – szczególnie w stronę różnorodnych funkcji filozoficznego dziejopisarstwa oraz samej filozofii. Jest to solidny tom studiów, liczący 438 stron, podzielony na dziesięć rozdziałów; z obszerną bibliografią (liczącą ponad trzysta pozycji), indeksem osobowym oraz streszczeniami w dwu „konferencyjnych”



językach – francuskim i niemieckim. Książkę wydano starannie, a jej wysmakowana okładka zachęca do lektury. Uderza też przejrzystość konstrukcji pracy, w której poza rozdziałem pierwszym, stawiającym „problem *filozoficznej* historii filozofii”, każdy fragment ma postać monografii podmiotowej, poświęconej postaci(-om) szczególnie zasłużonej na polu metodologicznej refleksji nad dziejami filozofii. Rozpoczyna je rozprawa o Maurycym Straszewskim, po którym pojawiają się: Bogumił Jasinowski, Ludwik Chmaj, Władysław Tatarkiewicz, Leszek Kołakowski, Zbigniew Kuderowicz, Marek Siemek, Stefan Swieżawski. Całość kończy rozdział poświęcony Barbarze Skardze. Przekonuje mnie ta „podmiotowa” konstrukcja książki, w której poglądy myślicieli nie krążą w abstrakcyjnej przestrzeni wyrafinowanej „rozprawy o metodzie” (historiografii filozofii), ale mają swoich „ojców” – eminentne postaci polskiej myśli filozoficznej, które biorą odpowiedzialność za swoje poglądy.

Cele rozprawy sprowadził autor do kilku pytań: „Jak kształtowała się [...] postawa, a przede wszystkim samoświadomość teoretyczna historyków filozofii”? Jak pojmowali oni „związek łączący studium dziejów filozofii z filozofią samą”? Z jakich wychodzili założeń i jak te ostatnie determinowały ich badania? Pytania odnoszą się do problemu „samowiedzy teoretycznej” wymienionych autorów, wyrastającej przeciw z „ogólnej (czyli powszechnej – JS) historii historiografii filozofii” ostatniej dekady XIX wieku oraz całego XX stulecia. Z samowiedzy tej wywodzi się „filozoficzne zaangażowanie historii filozofii”, które autor rzetelnie przebadał, dążąc „do ukazania i zrozumienia tego, co warunkowało określenie koncepcje, oraz tego, co dla nich swoiste”. Zależało mu bardziej na ich opisie, aniżeli na ocenie, czy kwalifikowaniu według zasad „obiektywnej prawdziwości czy merytorycznej słuszności”. To ważna deklaracja, która wskazuje, że w pracy przyświecała mu – nie zawsze łatwa do utrzymania – zasada bezstronności.

Program badawczy Tyla został wyjaśniony i uzasadniony w rozdziale pt. *Problem filozoficznej historii filozofii*. Wychodząc od dystynkcji P. Ricoeura, uprawianie historiografii wedle paradygmatów *systemu* i *osobliwości* odnosi autor do zasadniczych ujęć tej problematyki – począwszy od Arystotelesa i Diogenesa Laertiosa. Swoją uwagę koncentruje zasadniczo na pełnym rezerwy podejściu Kanta i *apriorycznym* stanowisku Hegla, dla którego „studiowanie historii filozofii jest studiowaniem samej filozofii”. Przywołanie w nazwisk: Actona, Löwitha, von Astera, Schnaedelbacha służy ukazaniu „nowego oblicza filozoficznego zaangażowania historii filozofii”, które autor nazywa funkcjonalnym i traktuje jako poszukiwanie nowej formuły historiografii filozoficznej.

Egzemplifikacją przyjętych przez M. Tyla założeń jest rozdział – *Maurycy Straszewski, Wincenty Lutosławski – kryzys, historyzacja i przyszłość filozofii*, w którym referuje pomysły dwu znanych polskich myślicieli, ponieważ ich „intelektualne biografie [...] korespondują z biografią filozofii” w tamtym czasie. I choć prezentują odmienne podejścia do problemu, zgadzają się co do konieczności wyjścia filozofii poza jej granice, w imię poszukiwania „dla siebie nowej formuły”. Na tej drodze obaj przyznają szczególną rolę historii filozofii, jej teorii i metodologii, wspierającym ją w trudnym czasie. We fragmencie tym interesujące jest połączenie podejścia podmiotowego (wewnętrznego) z przedmiotowym (zewnętrznym) i ukazanie zagadnienia w szerszym kontekście europejskim i polskim. Naturalnym przejściem do wieku XX jest rozdział, poświęcony Bogumiłowi Jasinowskiemu, dla którego „historia filozofii” miała służyć poszukiwaniu „filozofii prawdziwej”. Jasinowski kryzys filozofii postrzegał na tle kryzysu nauki w ogóle. Jego „filozofia historii filozofii” sprowadzała się więc do poszu-

kiwania „czasowych struktur teoretycznych w obrębie doktryn filozoficznych”, które przybierałyby następnie postać „typów idealnych”, bliskich idei *philosophiae perennis*. Dwuetapowa procedura badań filozoficznych, którą rozpoczynała szeroko rozumiana analiza poglądów filozofa, a kończyła idealizacyjna synteza – to sedno propozycji Jasinowskiego.

Kolejny rozdział traktuje o pomysłach Ludwika Chmaja. Jego dwa pojęcia: „sektaryzm” i „ewolucjonizm” oddają dylematy, przed którymi stanął ten zasłużony filozof i historyk idei. Mając świadomość metodologicznych ograniczeń historiografii filozoficznej, proponował jej „zdecydowane upodmiotowienie czy też zhumanizowanie”, ukazujące „osobowość filozofa” w jego indywidualnym *doświadczeniu elementarnym* – będącym warunkiem „adekwatnego ujęcia badanej całości teoretycznej”. Miało ono prowadzić do samych idei, czyli pojęć filozoficznych, posiadających walor uniwersalności. Procedurą proponowanym przez Chmaja przypisuje Tyl „rys humanistyczny”, traktując je jako „antropologiczny zwrot” w uprawianiu dziejopisarstwa filozoficznego.

Interesujący jest rozdział pt. *Władysław Tatarkiewicz i Tadeusz Kroński – bezstronność wobec dogmatyzmu*, z którego można się sporo dowiedzieć o losach filozofii w Polsce, w dobie stalinizmu, kiedy stała się ona orężem „walki ideologicznej”. Prosty zabieg autora, sprowadzający się do omówienia recenzji Krońskiego z wydanej w latach 1948–1950 *Historii filozofii* Tatarkiewicza, ukazuje dramatyczne losy człowieka i dzieła, które nie zmieściło się planach upartyjnienia filozofii i jej historiografii. Oddając duszną atmosferę lat 50. M. Tyl nie zapomina o tym, by wskazać na istotę historyczno-filozoficznej metody Tatarkiewicza, którą określa jako „historiografię autonomiczną”. Jej zalety to: bezstronność, tolerancja, pluralizm, empatia dla poglądów i postaw opisywanych myślicieli. Przy całym krytycyzmie, jaki ma dla jego adwersarza – Krońskiego, jemu także przyznaje pewne zasługi w procesie uwalniania się historii filozofii od narzuconych jej zadań ideologicznych. W ten sposób Kant stał się ojcem tendencji rewizjonistycznej w marksizmie... Paradoksalność postawy Krońskiego ukazana tu została po mistrzowsku.

Wśród „polskich teoretyków dziejopisarstwa filozoficznego” szczególne miejsce zajmuje Leszek Kołakowski ukazany poprzez ewolucję jego postawy: od niekonsekwentnego dogmatyzmu, poprzez stopniowe odchodzenie od paradygmatu „filozofii partyjnej” – aż po zdecydowany rewizjonizm. Kołakowskiego studia o Spinozie, świadomości religijnej, dziejach marksizmu, a przede wszystkim z zakresu filozoficznej historiografii ukazane zostały jako swoista *Umwertung* (że użyję terminu F. Nietzschego), przez co do głosu doszły aspekty dziejopisarstwa filozoficznego: autonomiczny, podmiotowy, moralny, historyczny (jako przeciwieństwo dogmatycznego), humanistyczny, hermeneutyczny i fenomenologiczny oraz towarzysząca im świadomość rozlicznych trudności; antynomii i aporii – obcych młodemu Kołakowskiemu z przełomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych. Plonem tej ewolucji miała się okazać „historiografia ekspresjonistyczna”. Traktuje o tym fragment rozdziału *Jednostka i nieskończoność*, rewidujący podmiotowość i antynomie metodologii historycznej.

Rewizjonizm zapoczątkowany przez Kołakowskiego podjęty został przez kolejnych badaczy, do których Tyl zaliczył Zbigniewa Kuderowicza, wskazując na oryginalną propozycję tego znawcy Hegla i filozofii niemieckiej, który dogmatyzmowi marksistowskiego dziejopisarstwa filozoficznego przeciwstawił alternatywę „analiz immanentnych” oraz „interpretację socjologizującą”. Jej uzupełnieniem okazała się

propozycja wypracowania swoistego „etosu historyka filozofii”, bliska postawy ‘spolegliwego opiekuna’ Tadeusza Kotarbińskiego. Zaowocowała ona „funkcjonalną definicją filozofii”, w ramach której pojawił się postulat „obrony wartości zagrożonych”. W dorobku Kuderowicza dostrzegł Tyl dwa ważne dla historiografii filozofii konteksty: światopoglądowy i kulturowy.

Szeroki ogląd filozoficzności historii filozofii znajdujemy w rozdziale o rewizjonistycznych z ducha pomysłach zmarłego niedawno Marka Siemka. Ten wybitny znawca Kanta i Fichtego wskazywał w swoich pracach na związki materializmu historycznego z transcendentalizmem. Zwrócił też uwagę na dialektyczność historiografii filozoficznej, pojmowanej „jako historyczne studium obiektywnej rzeczywistości teoretycznej, którą filozofia wytwarza”. Tyl położył nacisk na epistemiczno-epistemologiczny wymiar pomysłów Siemka, wskazując ich związki zarówno z filozofią przed- jak i pokantowską oraz na sam marksizm, któremu filozof do końca był wierny, nie ulegając przy tym jego doktrynalnej presji.

Kryzys historiografii filozofii interesował nie tylko badaczy orientacji marksistowsko-rewizjonistycznej. Jest o tym mowa w rozdziale poświęconym osobie i dziełu Stefana Swieżawskiego, który na problem patrzył przez pryzmat neotomizmu. Jego prace, powstałe w kręgu szkoły lubelskiej, łączą w sobie „filozofię i studium jej dziejów”. Pisane z pozycji obrony metafizyki w czasach niezbyt dla niej łaskawych, zmierzały do całościowego ujęcia *zagadnienia historii filozofii*, podzielonego na dwa etapy: wyjaśnianie i interpretacja oraz studium pojęć, systemów i związków między nimi. Tak rozumiana historiografia problemów zostaje przekształcona w historiozofię filozofii, pozwalającą śledzić jej linie rozwojowe, prawidłowości, jakim podlegają oraz konstruować filozoficzną typologię. Interesującym fragmentem tego rozdziału jest słynny „kwestionariusz pytań filozoficznych” Swieżawskiego, tocząca się wokół niego dyskusja oraz ewolucja stanowiska samego profesora, który ideę *philosophiae perennis* zastąpił propozycją powrotu do „filozofii klasycznej”, widząc w niej punkt odniesienia oraz szansę połączenia badań nad dziejami filozofii i nad nią samą.

Ostatni rozdział tej pozytywnej książki poświęcony jest historyczno-filozoficznemu piarstwu Barbary Skargi. Tyl śledzi ewolucję stanowiska polskiej myślicielki, począwszy od jej prac o pozytywizmie, którym towarzyszyła wyostrowiona świadomość budowania własnego stanowiska, łączącego zainteresowanie historią filozofii oraz historią nauki. Uruchamiane przez nią perspektywy (teoretyczna i historyczna), kategorie badawcze (formacja intelektualna, transcendentalizm empiryczny, archeologia wiedzy); opozycja: światopogląd vs. formacja intelektualna, uświadomienie sobie *granic historyczności* – doprowadziły znakomitą badaczkę do metafizyki, a więc obszaru, który stanowi jądro („stały rdzeń”) wszelkiego filozofowania. Jest to „niesłabnąca potrzeba”, „odwieczny głód”, „intuicja nieskończoności”, źródło sensu, fundament tego, co trwałe w filozofii i w kulturze. Taki był efekt badań pani profesor nad dziejami filozofii, nauki i kultury w ogóle, dzięki którym metafizyka okazała się naturalnym owocem jej poszukiwań teoretyczno-historycznych. Rozdział o prof. Skardze, będąc sam w sobie frapującym esejem, ukazuje też, jak polska myśl pozostaje w stałym kontakcie z filozofią powszechną i jak prowadzi z nią owocny dialog.

Podstawowym celem rozprawy Tyla było „pokazanie filozoficznego kontekstu historiografii filozofii uprawianej w Polsce w minionym stuleciu” i z zadania tego autor wywiązał się w sposób wzorcowy, prezentując – po pierwsze – „różnorodność *filozoficznych* historii filozofii” – filozoficznych, a nie społecznych, politycznych, religijnych

czy ideologicznych, bo i takie można było pisać... A po drugie – wyczerpująco uzasadniając filozoficzność studiów nad dziejami naszej dyscypliny. Celowo używam pojęcia „dyscyplina”, a nie np. „dziedzina”, ponieważ odwieczność filozofii dyscyplinę taką narzuca, a Tyl z pokorą doświadczonego badacza i z głębokim zrozumieniem poddał się jej rygorom. Wykazał się dużą samowiedzą metodologiczną, empatycznym podejściem, wolą zrozumienia badanych koncepcji i ich twórców, a nade wszystko czasu i skomplikowanych kontekstów, nie zawsze sprzyjających filozofowaniu bez ograniczeń. Badał wprawdzie *przeszłość* filozofii, ale z intencją otwarcia jej na rozmaite inspiracje oraz na *przyszłość*. Od tej strony rzecz ujmując, książka Tyla zasługuje na to, by ją rekomendować jako podręcznik akademickich studiów filozoficznych, które dziś znajdują się w sporym impasie. Zamiast próbować z niego wyjść (rozprawa Tyla traktuje o znacznie trudniejszych sytuacjach!), ludzie mający wpływ na te studia, dokonują procesu ich destrukcji, wykrawując z filozofii: a to kognitywistykę, a to etykę praktyczną, a to *curiosum* o nazwie ‘filozofia globalna’.

Praca Tyla oparta jest na przejrzystym zamyśle, rzetelnie i konsekwentnie zrealizowanym; napisana została przystępnym i komunikatywnym językiem, w którym nie ma śladu postmodernistycznej nowomowy, tudzież towarzyszącej jej pretensjonalności. Osobna uwaga należy się perfekcyjnie zrobionym przypisom, które są wartością samą w sobie – tak dużo w nich materiału źródłowego, trafnych uzupełnień, niezbędnego komentarza i odautorskich polemik

Recenzentowi trudno jest krytykować książkę, która mu się podoba, którą czyta z rosnącym zainteresowaniem; w której – wreszcie – nie dostrzega uchybień. Aby jednak opinia o niej nie przypominała laudacji, zwrócę uwagę na jedną sprawę: zabrakło mi prezentacji stanowiska Romana Ingardena w omawianej tu kwestii, który o historii filozofii wypowiadał się z pozycji *stricte* filozoficznych i do którego nasz autor często się odwołuje. Nie jest to zarzut, ale raczej sugestia dla tych młodych badaczy, którzy pójdą śladami Tyla i zechcą analizować relacje między filozofią a jej historiografią. Okazuje się, że badanie tych związków zawsze jest owocne i dostarcza intelektualnej satysfakcji, nie mówiąc o pożytkach, jakie niesie ono dla filozofii jako takiej.

JAN SKOCZYŃSKI  
(Kraków)

## O NAJNOWSZYCH PRZEKŁADACH BERKELEYA

George Berkeley, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje filozoficzne*, tłumaczenie zbiorowe pod red. A. Grzeleńskiego, wstęp i oprac. A. Grzeleński, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, s. 257

George Berkeley, *Siris. Łańcuch filozoficznych refleksji i dociekań wraz z Dodatkami*, przekład i oprac. A. Grzeleński i M. Szymańska-Lewoszewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s. 288

Lata 2011 i 2013 okazały się niezwykle fortunne dla recepcji myśli George’a Berkeleya w Polsce, owocując dwoma zbiorami przekładów, wydanymi nakładem Wydawnictwa Naukowego UMK w ramach serii „Klasyka filozofii” i uprzywilejowanymi

polskiemu czytelnikowi ważne, a zarazem nieco mniej znane prace irlandzkiego filozofa. Na zbiór pierwszy, oprócz chronologicznie najwcześniejszej i bez wątpienia filozoficznie najistotniejszej *Próby stworzenia nowej teorii widzenia* (1709), składają się wyjaśniające ją: *Dodatek* (1732) oraz *Obrona i wyjaśnienie nowej teorii widzenia* (1733), a także *Bierne posłuszeństwo* (1712) poświęcone problematyce moralnej i społecznej oraz korespondencja Berkeleya z Samuelem Johnsonem (1729–1930), czyli dwa listy Johnsona z wcale niebłahymi wątpliwościami odnośnie Berkeleyowskiego immaterializmu i odpowiednio dwie listowne odpowiedzi, nie tylko uprzejme, ale i pouczające. Zbiór drugi, prócz rozbudowanego *Siris* (1744), poświęconego (choć nie wyłącznie) zbawiennemu działaniu wody dziegiowej (a właściwiej rzecz ujmując – działaniu Boga, wyposażającemu świat w środki o tak zbawiennym działaniu), zawiera *Dodatki*, którymi są listy Berkeleyya dotyczące owego zalecanego w tamtej rozprawie medykamentu i sposobów jego sporządzania i dawkowania: trzy skierowane do Thomasa Priora (1744, 1746, 1747), jeden do pastora Stephena Halesa (1747), ponadto smutny znak czasów, a mianowicie *Pisemne oświadczenie złożone przez Kapitana Drape'a* (1744), zaprzysiężone przed ówczesnym burmistrzem Liverpoolu i mające poświadczać lecznicze działanie tej wody w stosunku do zapadłych nagle na ospę murzyńskich niewolników, zabranych wcześniej w liczbie dwustu szesnastu z Gwinei przez statek Little Finger, i wreszcie *Dalsze rozważania o wodzie dziegiowej* (1752) – ostatnią pracę filozofa, napisaną niedługo zanim rozstał się z życiem.

Można wobec tego powiedzieć, iż zbiór pierwszy (przełożony przez prof. Adama Grzebińskiego oraz uczestników translatorium doktoranckiego prowadzonego przezeń w Instytucie Filozofii UMK) ukazuje wczesne, teoretyczne idee Berkeleyya, z których wkrótce wysnuł on swój immaterializm (nie odrzucając wszakże „nowej teorii”, a przynajmniej ogromnej większości jej tez), natomiast zbiór drugi prezentuje idee późne, idee nie tylko Berkeleyya-teoretyka, ale i Berkeleyya-praktyka, któremu wyraźnie leży na sercu nie tylko kondycja ludzkiego umysłu, ale i stan ciała, skądinąd nie tylko ludzi, ale i zwierząt hodowlanych (*vide* list do Halesa). Zestawiając te tłumaczenia z zdomowionymi w świadomości polskiego czytelnika *Traktatem o zasadach poznania ludzkiego*, *Trzema dialogami między Hylasem i Filonousem*, jak również ze względnie niedawno przetłumaczonymi młodzieńczymi *Dziennikami filozoficznymi* Berkeleyya (Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2007, s. 223, przekł. i oprac. B. Żukowski) i *Alkifronem* (Wydawnictwo Antyk, Kęty 2007, s. 288, przekł. M. Olszewski), otrzymamy pełnowymiarowy i szczegółowy obraz tego filozofa, rzecz można – o tyle obiektywny, iż przez niego samego stworzony i nie skarykatyzowany ani nie zapośredniczony przez innych. Obowiązek recenzencki nakazuje odnotować, iż rolę podstawy dla przekładu wszystkich prac pomieszczonych w obydwu zbiorach pełniło klasyczne już dziś, dziewięciotomowe wydanie dzieł wszystkich Berkeleyya w redakcji Arthura A. Luce'a i Thomasa E. Jessopa z lat 1948–1953, pozbawione rozlicznych niedoskonałości innych, wcześniejszych edycji. Praca translatorska uzyskała tym samym jak najbardziej solidną, współczesną podstawę.

Tłumaczenie prac znajdujących się w obydwu omawianych zbiorach nie stanowiło (bo i nie mogło stanowić) łatwego zadania, zważywszy że w pismach na temat teorii widzenia i wody dziegiowej Berkeley operuje nie tylko językiem filozoficznym, do którego przyzwyczał nas swoim pojęciowo oszczędnym *Traktatem* oraz pisanymi nieomal potocznym językiem, objaśniającymi *Traktat Trzema dialogami*, ale językiem osiemnastowiecznej optyki oraz osiemnastowiecznej chemii, nauk biologicznych i me-

dycyny, językiem zasobnym w znaczenia używane do formułowania koncepcji dziś na ogół anachronicznych, a przez to nie zawsze uchwytne dla kogoś, kto nie zajmuje się zawodowo historią nauki. Oto niektóre spośród pojęć wyjętych z samego tylko *Siris*: „duch wina”, sól bursztynowa”, „perkolacja”; oto zaś naukowa obserwacja zaczerpnięta stamtąd: „W balsamie lub esencjalnym oleju roślin zawarta jest dusza, w której skupiają się specyficzne jakości, zapach oraz smak rośliny” (zbiór drugi, s. 62). Spośród zasadniczych wyborów dokonanych przez tłumaczy zwraca natomiast uwagę odpowiednik *An Essay Towards a New Theory of Vision*, którym jest niezbyt fortunnie tłumaczona „Próba stworzenia nowej teorii widzenia”, a którą niżej podpisany najchętniej zastąpiłby nieco śmielszą i krótszą „Nową teorią widzenia”, ewentualnie „Szkicem nowej teorii widzenia” bądź „Próbą” teje.

Nakład pracy widoczny jest także w obydwu wstępach, autorstwa prof. A. Grzelińskiego (zaczynającym zbiór pierwszy) oraz tegoż i dr Marty Szymańskiej-Lewoszewskiej (drugi), jak również w przypisach, w obu przypadkach tak samo szczegółowych i pomocnych, gdzie trzeba uwspółcześniających komentarze Luce’a i Jessopa, a które wraz ze zręcznym i naturalnie brzmiącym tłumaczeniem tekstu głównego uwalniają czytelnika od większości wątpliwości interpretacyjnych, jakie nastęrczać może lektura oryginału, dając tym samym sposobność przyjemniej koncentracji na *meritum* i najlepszą okazję do jego – już indywidualnej – oceny. Aby zaś zachęcić jeszcze nie zdecydowanego czytelnika do zapoznania się ze wspomnianymi pracami i do wyrobienia sobie sądu o nich z pomocą właśnie zaferowanego przekładu, przepisują na koniec barwny i – jak sądzę – intrygujący urywek *Próby stworzenia nowej teorii widzenia* (zbiór pierwszy, s. 69): „Przyjrzyjmy się, czym jest to, co nazywamy Księżycem: jasne jest, że nie jest to Księżyc, który widać [bezpośrednio], ani żadna rzecz jemu podobna, ani też to, co sam widzę i co jest jedynie okrągłą świecą powierzchnią o średnicy około trzydziestu widzialnych punktów. Oczywiście jest, że gdybym z miejsca, gdzie się znajduję, został uniesiony w kierunku Księżyca, powodowałoby to zmianę przedmiotu [wzroku] postępującą wraz z moim przybliżaniem się do niego. Kiedy znalazłbym się w odległości równej pięćdziesięciu czy sześćdziesięciu średnic Ziemi stąd, to, co bym z bliska spostrzegał, zupełnie nie przypominałoby owej małej, okrągłej, świecącej płaszczyzny, ta bowiem dawno by zniknęła i, chcąc ją z powrotem zobaczyć, musiałbym wrócić na Ziemię.”

PRZEMYSŁAW SPRYSZAK  
(Kraków)

## OBLICZA DEMITOLOGIZACJI HISTORII FILOZOFII POLSKIEJ

*Mit, historia, kultura. Materiały z V Seminarium Historyków Filozofii Polskiej*, red. J. Skoczyński, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, ss. 384

Ogólnopolskie seminarium zorganizowane przez Zakład Filozofii Polskiej UJ odbyło się w dniach 22–23 września 2021 roku, w Krakowie. Wpisało się ono w projekt spotkań grupy filozofów, zainicjowanych przez prof. Stanisława Pieroga z UW. Pierwsze seminarium odbyło się we wrześniu 2006 roku w Warszawie. Wtedy główne



tematy wystąpień uczestników koncentrowały się wokół pytania o ocenę obecnego stanu badań nad historią filozofii polskiej oraz jakie zagadnienia z tego zakresu zasługują na szczególną uwagę dzisiejszych badaczy? Podsumowaniem obrad było wydanie książki *Historia filozofii polskiej. Dokonania – Poszukiwania – Projekty*, red. A. Dziedzic, A. Kolakowski, S. Piróg, P. Ziemiński, Semper, Warszawa 2007. Drugie seminarium odbyło się także we wrześniu 2007 roku w Krakowie (UJ), którego tematem przewodnim była: *Wychowawcza rola filozofii*. Obrady koncentrowały się wokół polskiej myśli filozoficznej i społecznej w jej rozmaitych aspektach: historycznym, metodologicznym, interdyscyplinarnym, współczesnym. Owocem seminarium i konferencji jest wydana praca *Polskie Ethos i Logos* (red. J. Skoczyński, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008). Trzecie spotkanie grupy filozofów kontynuujących tradycję seminariów z filozofii polskiej, odbyło się we wrześniu 2009 roku w Warszawie (UW), tym razem poświęcone było tematyce: *Filozofii polskiej w tradycji europejskiej*. Owocem tego spotkania jest publikacja pod tym samym tytułem wydana przez IFiS UW (red. S. Pieróg, M. Bieniak-Nowak, A. Dziedzic), Warszawa 2011. Temat czwartego spotkania to *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, omawiany we wrześniu 2010 roku, w Lublinie (KUL). Przedstawiono tam wachlarz zagadnień i problemów wokół relacji: światopogląd a filozofia, teoria a praktyka. Efektem tego seminarium była publikacja *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej* (red. S. Janeczek, R. Charzyński, M. Maciołek), Lublin 2011.

Piąte seminarium powróciło do Krakowa, a jego temat: *Mit, historia, kultura* w naturalny sposób wpisał się w cykl poprzednich spotkań, otwierając w nowym kontekście dyskusję nad statusem teoretycznym, metodologicznym, społeczno-kulturowym, wychowawczym, światopoglądowym filozofii polskiej. Temat w zamiarze organizatorów nie oznaczał „zawężenia pola obrad; wszak i nauki przyrodnicze mają własne mity, swoją historię i – wraz z dyscyplinami humanistycznymi – współtworzą kulturę”. Dlatego też, formuła piątego seminarium miała charakter interdyscyplinarny; przez pryzmat historii filozofii polskiej, podejmowała kwestie z zakresu filozofii przyrody, filozofii społecznej, filozofii polityki i kultury. Tym samym „krakowskie seminarium” stało się spotkaniem tych podmiotów filozofujących, które odnajdują przedmiot analizy w przestrzeni szeroko rozumianej polskiej myśli filozoficznej.

Prof. J. Skoczyński we *Wprowadzeniu do debaty* (s. 9–14), zwraca uwagę na szczególną zależność, „napięcie”, pomiędzy mitem i historią, napięcie, które zachodzi w przestrzeni kulturowej. Można powiedzieć, że właściwie każda dziedzina aktywności człowieka ma swoje mity; mitologizujemy naukę, sztukę, religię, a także filozofię. Natomiast jedną z funkcji historii filozofii jest demitologizacja tych form działania człowieka, w których pojawiają się: pojęcia, nazwy, decyzje, stanowiska, wybory itp. Zachodzi jednakże proces odwrotny, tj. mitologizacji życia i myślenia. Dlatego też piąte seminarium, oprócz głównego tematu, wyznaczało szczegółową problematykę dyskusji w grupach, co ukazują artykuły prezentowane w publikacji, ukazujące obszar badań nad filozofią polską, który obejmuje właściwie wszystkie jej epoki i nurty.

Recenzowana praca składa się, ze: *Słowa na otwarcie* (s. 7–8) wygłoszonego przez prof. M. Flis; *Wprowadzenia do debaty* (s. 9–11) J. Skoczyńskiego oraz *Trzech Części*, a także *Postscriptum* (s. 375–376) i *Indeksu osób* (s. 377–384). *Część I. Myśl staropolska* (s. 15–80), zawiera artykuły: R. Charzyńskiego, *Dwugłos historii filozofii polskiej w kwestii autonomii tomizmu* (s. 15–22); S. Janeczka, *Historyczna czy filozoficzna koncepcja religii Hugona Kollątaja?* (s. 23–32); M. Maruszczyk, *Stanisława Staszica*



*i Hugona Kollątaja filozofia historii w kontekście polskiej rzeczywistości porozbiorowej* (s. 33–44); T. Matlegiewicz, *Mit Rosji w myśli Stanisława Staszica* (s. 45–52); J. Musiał, *Terapeutyczne kreacje hetmanów w pedagogii narodowej Sienkiewicza* (s. 53–60); M. Mylik, *Historiozoficzne aspekty powstania i rozwoju dziejów filozofii w Polsce* (s. 61–80). Część II. *Wiek XIX*, składa się z następujących artykułów: L. Gawor, *Kryzys kultury europejskiej z przełomu XIX i XX wieku w ujęciu Zygmunta Łempickiego* (s. 81–94); T. Mróz, *Her Armeńczyk w „Królu-Duchu”. Antyczne źródło mitu* (s. 95–106); M. Bizior-Dombrowska, *Słowackiego metafizyka światła* (s. 107–122); W. Sajdek, *„Irydion” – mit, symbol czy wytwór wyobraźni poety? Wokół dramatu Zygmunta Krasińskiego* (s. 123–138); A. Wawrzynowicz, *Elementy antynaturalizmu historiozoficznego w polskiej filozofii czynu* (s. 139–152); P. Polak, *Mit ewolucjonizmu – między popularyzacją nauki a filozofią* (s. 153–162); M. Makowska, *Matka Polka – konstrukcja złożona* (s. 175–182); B. Maciejewski, *Okrzyk Stanisława Brzozowskiego a czyn Henryka Sienkiewicza. U źródeł kampanii antysienkiewiczowskiej* (s. 183–190). Natomiast w Części III. *Wiek XX*, znajdujemy artykuły: S. Pieróg, *Stanisław Brzozowski i mit nowoczesności* (s. 191–208); S. Borzym, *Jan Kucharzewski a problem dekolonizacji* (s. 209–222); G. Szumera, *Charakter narodowy a dzieje Polski według Jana Stachniuka* (s. 223–232); J. Brezcko, *Andrzeja Bobkowskiego diagnoza stanu kultury i cywilizacji europejskiej* (s. 233–250); E. Kochan, *Bronisław Baczek. Wyobrażenia społeczne i historia* (s. 251–266); A. Dziedzic, *Leszek Kołakowski i Richard Rorty o mitologii religijnej* (s. 267–276); R. Piotrowski, *Filozofia w Polskiej Szkole Antropologicznej: od mechanicyzmu do mitologii* (s. 277–290); M. Rembierz, *Wielkie mity kultury i groźne mity ideologii w interpretacji Konstantego Michalskiego* (s. 291–306); J. Zegzuła-Nowak, *Spór Henryka Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską dotyczący roli oraz relacji kultury i nauki* (s. 307–316); M. Holy-Łuczaj, *Roman Ingarden jako historyk filozofii* (s. 317–328); P. Surma, *Ekstensjonalność logiki w szkole lwowsko-warszawskiej* (s. 329–336); L. Wesołowski, *Katastrofizm – mit i historia* (s. 337–344); M. Rysiewicz, *Jak sobie radzić z mitem powstania warszawskiego? Pomiędzy romantyzmem a realizmem – krytyczny przegląd stanowisk w sporze o powstanie* (s. 345–362); P. Bartula, *Bitwa Flag 2009–2011* (s. 363–374).

Z oczywistych względów nie sposób przedstawić i omówić wszystkich tekstów zawartych w recenzowanej pracy. Jednakże można przybliżyć istotę *V Seminarium Historyków Filozofii Polskiej*, ukazując przynajmniej kilka tez, eksponowanych w poszczególnych tekstach. Zatem, przyjrzyjmy się bliżej wybranym artykułom, które oddają ducha krakowskiego spotkania.

W Części I. *Myśl Staropolska*, prof. Stanisław Janeczek w artykule *Historyczna czy filozoficzna koncepcja religii Hugo Kollątaja?* próbuje rozstrzygnąć kwestię tytułową, odwołując się do opinii dwóch wydawców dzieł Kollątaja, tj. K. Opałka i H. Hinza. Pierwszy opowiada się za filozoficzną interpretacją refleksji nad religią wbrew ujęciu historycznemu, natomiast drugi łączy podejście filozoficzne z historycznym jako swoistą Kollątajowską syntezę „historyzmu i prawa natury” (s. 26). Rozstrzygnięcie powyższej kwestii, autor poprzedza istotnym z perspektywy metodologicznej, dookreśleniem kontekstu historycznego, jak też społeczno-kulturowego, w jakim należy rekonstruować i analizować podjęte zagadnienie. Oznacza to, że samo pojęcie „religii” doby Oświecenia należy „demitologizować” i ukazać we właściwym znaczeniu. Zatem, zauważa S. Janeczek, choć Kollątaj chce, by jego analizy funkcjonowania religii miały charakter historyczny, to jednak jego „opowieść”, przedstawiona jest bez „żadnej doku-

mentacji, w sposób psychologizujący, a więc zgodny z duchem filozofii oświeceniowej, jako filozofia umysłu” (s. 29). Ocena historii nie ma „charakteru samoistnego”, jest wynikiem przekonań i założeń filozoficznych, tezy o „dwu analogicznych porządkach – fizycznym i moralnym – co prowadzi do wyakcentowania znaczenia funkcji historii dla stworzenia intelektualnego fundamentu, ładu moralno-prawnego, normującego wszelkie wymiary ludzkiej aktywności” (s. 27). Jednocześnie, dodaje autor, można stwierdzić, że rozważania Kołłątaja na temat natury religii, są przejawem podejścia historyczno-filozoficznego, a więc historiozoficzne.

*Część II. Wiek XIX* rozpoczyna artykuł *Kryzys kultury europejskiej z przełomu XIX i XX wieku w ujęciu Zygmunta Łempickiego* autorstwa prof. Leszka Gawora, w którym przypomina postać wybitnego humanisty okresu międzywojnia. Autor ukazuje perspektywę stanu kultury europejskiej w myśli Łempickiego, a jest to z jednej strony dziedzictwo XIX wieku, a z drugiej zapowiedź „nowej epoki”. W ujęciu Łempickiego kultura europejska początku XX wieku konstytuuje się na trzech fenomenach: postępującym zaniku kultury wyższej, dominacji kolektywu nad jednostką oraz zaniku oryginalności kultur narodowych na rzecz idei „kultury uniwersalnej (kosmopolitycznej)” (s. 85). Okazuje się, że w omawianej koncepcji stanu kultury, degradacja „kultury wysokiej” na przełomie XIX i XX wieku objawiała się poprzez obniżenie jej jakości, aspiracji oraz nienadążaniu za zmianami cywilizacyjnymi. Natomiast dekadentyzm inteligencji jawił się jako ostateczny dowód na upadek kultury. Zdaniem Gawora, „duchowa miałość i płytkość kultury masowej” oraz przemiany społeczno-polityczno-ekonomiczne przyczyniają się do zaniku „sił duchowych”, witalizmu europejskiego społeczeństwa (s. 87). Łempicki jako zwolennik tradycyjnej i z ducha romantycznej koncepcji elitaryzmu kulturowego, nie mógł zaakceptować „kolektywizacji” eliminującej rolę twórczych, wybitnych jednostek. Również jako zwolennik „kultury narodowej”, musiał być przeciwny wspólnocie ponadnarodowej i kosmopolitycznej. Jednakże postawa teoretyczna Łempickiego jest niejednoznaczna; z jednej strony aprobuje poznawcze osiągnięcia pozytywizmu i kapitalistycznego systemu ekonomicznego, z drugiej dostrzega i nie akceptuje negatywnego wpływu postępu technicznego i poznawczego na ludzką egzystencję i na kulturę. Wątpliwości nie budzi to, że kryzys kultury przełomu XIX i XX wieku był zapowiedzią nadejścia „nowej”, nie znanej dotychczas w historii epoki ponowoczesnej (s. 94).

*Elementy antynaturalizmu historiozoficznego w polskiej filozofii czynu* to artykuł Andrzeja Wawrzynowicza, w którym autor poprzez analizę filozofii M. Mochnackiego, A. Cieszkowskiego i H. Kamińskiego, określa programowe ramy projektu polskiej filozofii czynu. Zdaniem autora, Mochnacki odrzuca koncepcję „faktograficznego wykładu historycznego”, jednakże deklaruje „zamiar” wyjścia w rozważaniach ponad fenomen powstania, od „realnego zjawiska, jakim jest trwające przez kilka dekad «życie» narodu «do śmierci politycznej»” (s. 139). A. Wawrzynowicz zauważa, że Mochnacki swoją koncepcją „narodu” kwestionuje bezpośrednią narrację historyczną, ukazując alternatywę „ogólnej dynamiki postępu historycznego”. Historyczna „narracja” okazuje się być „kreacją”, „aktem” ducha, tworzeniem sensu i wartości przynależących do indywidualnej i zbiorowej rzeczywistości duchowej. Tym samym: „krytyka naturalistycznej wykładni procesu historycznego staje się [...], konstytutywną podstawą całego programu teoretycznego «filozofii czynu»” (s. 140). Również antynaturalistyczne nastawienie ma filozofia A. Cieszkowskiego, która przyjmuje postać „spirytualizmu filozoficznego”. Historiozofia Cieszkowskiego prowadzi w istocie do poznania przyszłości, która

może być dookreślona przez uczucie, myśl i wolę. Podobnie sens historycznego wymiaru działalności ludzkiej definiuje H. Kamiński. Chociaż polemizuje z Cieszkowskim, to rozwija postulat historii jako „pojmowania ubiegłych czynów ludzkości” (s. 149). Czyny ludzkie uzyskują „żywotność” w tworzeniu idei, a te stanowią treść faktów historycznych, gdyż: „czyn jest życiem duchowym człowieka”. Tym samym, zauważa autor, S. Brzozowski zamyka okres antynaturalizmu historiozoficznego, uważając czyn za jedyną rzeczywistość i wartość historii.

Analizę relacji myśli S. Brzozowskiego i nowoczesności odnajdujemy w artykule prof. Stanisława Pieroga *Stanisław Brzozowski i mit nowoczesności*, który otwiera *Część III. Wiek XX*. Autor z perspektywy tekstów S. Brzozowskiego „adresowanych” do „Posła Prawdy” Aleksandra Świętochowskiego próbuje rozstrzygnąć „zagadkę” konfliktu światopoglądowego między pokoleniem „młodych”, „nowej sztuki”, a „synami i córkami dziewiętnastego wieku”. Pozytywiści nie mogli zrozumieć, dlaczego „Muza poezji nowoczesnej [...], jest ciągle smutna: płacze, jęczy, przeklina, bluźni, rozpacza [...] strasznie cierpi” (s. 193). Brzozowski, zauważa autor, wiedział, że cel życia „nowoczesnych” został wskazany, a droga wytyczona. Również Świętochowski rozumiał, że „mrocznym i smutnym” duszom świat przedstawia się inaczej, niż przedstawiał się jemu. Zatem Brzozowski znalazł się w sytuacji dramatycznego wyboru: albo będzie bronił „nienowoczesności i niepostępowości”, albo nowoczesności i postępu przeciw jego dotychczasowemu rzecznikom. Postanowił bronić nowoczesności i postępu, ale ukazując, że „młodzi” lepiej rozumieją istotę nowoczesnej kultury. Wybrał drogę filozoficznej krytyki kultury, co, zdaniem autora, oznaczało przyjęcie postawy „rozumiejącej i empatycznej wobec dzieł i „dusz” twórców kultury. Opanowując kulturę europejską nihilizm, powoduje, zdaniem Brzozowskiego, to, iż nie ma monizmu światopoglądowego i aksjologicznego. Zatem i prawda w znaczeniu metafizycznym czy pozytywistycznym jest jedynie „przydatną dla ewolucji gatunku «iluzją»” (s. 198). To, co w kulturze dla człowieka najważniejsze, uległo anihilacji, a prawdziwe oblicze nowoczesności wyraża „królewski” kantyzm. Tym samym nowoczesny pogląd na świat wyraża się w tezie: „ Jesteśmy samym bytem i byt jest nami, poprzez nas przeobraża się, określa się i staje” (s. 202). Odkrycie prawdy może zagwarantować „filozofia pracy”, autentyczny proletariats, kreator wartości, którego nadejście przygotowuje filozofia Kanta „postawiona z głowy na nogi”.

Jan Kucharzewski to nazwisko-tabu w Polsce Ludowej, o którym przypomina prof. Stanisław Borzym w artykule *Jan Kucharzewski a problem dekolonizacji*. Autor, prezentując postać znanego historyka, próbuje odnaleźć klucz do zrozumienia nieukończonych dzieł *Od białego caratu do czerwonego*, ukazującego „prawdziwą” twarz polityczno-społecznej historii Rosji. Kucharzewski bliski był obozowi narodowemu, jednakże sprzeciwiał się R. Dmowskiemu. Biografia Kucharzewskiego w sposób jednoznaczny ukazuje go jako patriotę, któremu „sprawa Polski” jest najdroższa, a także jako wytrawnego polityka, dalekiego od demagogii, odpornego na samochwalstwo i sentymentalne iluzje. Generalizując, można powiedzieć, że Polska miała dwóch śmiertelnych wrogów: Niemcy i Rosję. Był nieprzejednanym krytykiem socjalizmu, który jawił się mu jako nieodpowiedzialny utopizm, negujący prawo chroniące jednostkę, „prawo prywatne”; znosił cały system praw nabytych (s. 214). S. Borzym, po analizie podstawowych założeń i momentów konstytutywnych kolonializmu, zauważa, że: „casus Polski to kolonizacja narodu o odrębnym dorobku prawnopolitycznym”. Polska miała swoją tradycję, a twierdzenie, że można zostawić narodowi kulturę, pozbawia-

jąc go państwowości jest absurdem. Kucharzewski bronił narodowości, państwowości, bytu politycznego Polski w duchu Mochmackiego, jednocześnie miał świadomość, że stulecia zaborów wyeliminowały pokolenia patriotów, a Polska to naród, który „ugrzął w niewoli”. Jednak nie tracił nadziei na niepodległość i odbudowę etosu polskiego. Zrozumieć idee Kucharzewskiego, to pojąć, że „dążenie do niepodległości [...], będzie zmagало się z narastającą latami świadomością skolonizowaną” (s. 222).

Interesującą interpretację katastrofizmu w kontekście mitu i historii prezentuje artykuł Leszka Wesołowskiego *Katastrofizm – mit i historia*. Katastrofizm, który był odpowiedzią na „mit postępu” jawi się jako swoista mitologia. Autor ukazuje różne typy katastrofizmu, odwołując się do znawców tematu, sprawnie wskazuje jego momenty konstytutywne. Katastrofizm rozumiany jest przez autora, jako „pesymistyczna teoria społecznej podmiotowości” (s. 338). Wieloznaczność pojęcia nie neguje jego systematycznej kwalifikacji i precyzowania znaczenia. Autor zwraca uwagę na znaczenie „katastrofy”, która nie musi jawić się jako efekt ponadludzkiej i ponadhistorycznych instancji. Zatem, zgodnie z założeniem „humanizmu”, społeczeństwo jest „rzeczywistością procesualną”, twórczą, a tym samym los cywilizacji zachodniej nie jest przesądzony w sensie absolutnym. Nadzieja w filozofii, humanistyce, pojętej jako racjonalizacja rzeczywistości i wszelkich form aktywności człowieka.

*Bitwa flag 2009–2011* to artykuł Piotra Bartuli, a właściwie, jak sam autor określił, przypowiadka dydaktyczno-filozoficzna. Inspiracją dla podjęcia tematu było wydarzenie z 10 października 2009 roku (podpisanie traktatu lizbońskiego) i palenie flagi Unii Europejskiej. Bartula uogólnia znaczenie flagi narodowej, symbolu, który kształtował i kształtuje polski naród. Ale czego flaga jest symbolem, a może kogo symbolizuje, czyje idee, interesy, światopoglądy i prawdy ukrywają się pod prostokątem biało-czerwonym? Pod flagą kształtował się „naród militarny” – od Chrobrego do NSZZ „Solidarność”. Kształtował się też „naród polityczny”, zawierając różne sojusze państwowe; wreszcie kształtował się polski „naród kulturowy” – dzieło poetów, pisarzy, filozofów, artystów. Zatem zespolenie kulturowe narodu poprzez język, wspólne dziedzictwo, historię polityczną, której „więzią jest wspólna historia państwowości i porządek prawny”, oraz dzieje oręża, którego funkcją jest panowanie nad własnym terytorium, „mogło powstać i trwać Polityczne Państwo Narodowe” (s. 367). Polska flaga, to Nad-flaga, Flaga flag, ale kto dziś „maszeruje” pod Flagą flag. Pielgrzymi Narodu Polskiego? Otóż dziś wszyscy maszerują pod swoimi flagami: „idą metro-ludzie, euro-ludzie i global-ludzie, idą trans-nacjonałiści i trans-seksualiści oraz retro-futuro-cyber ludzie” (s. 374).

Wybrane artykuły miały na celu ukazać charakter dyskusji, jaka toczy się na seminariach historyków filozofii polskiej. Nie jest to pełny obraz zagadnień i tematów poruszanych w ramach filozoficznych spotkań. Słusznie zauważył prof. Skoczyński, że badanie nad filozofią polską nie jest działaniem „antykwarskim”, ale ciągle żywą dyskusją, otwartą na aktualne problemy i podejmującą wciąż nowe zagadnienia. Również celna jest uwaga, że Polska myśl filozoficzna nie ma „charakteru wsobnego”, zaściankowego, wręcz przeciwnie, cieszy się coraz szerszym zainteresowaniem w świecie. Oznacza to, że dorobek polskiej myśli jest oryginalny i godny szerszej, światowej prezentacji.

To optymistyczne stwierdzenie uprzytomnia nam, że świat, mimo różnych tendencji, ku którym zmierza, świat kopii bez oryginałów, nie zatracił do końca zainteresowania tym, co oryginalne, inne, odrębne. Można dodać, że mit utrwała się w historii, pamięci, ale jakiej? Różne są oblicza mitologizacji: filozoficznej, społecznej, politycznej, histo-

rycznej, religijnej? Zróżnicowane są także konteksty, u podstaw których znajdujemy mit. Można powiedzieć, że mitologizujemy pamięć, w tym pamięć historii filozofii, co oznacza, że pamięć w różnych kontekstach jest instrumentalizowana, podlega ideologicznym i światopoglądowym naciskom, legitymizując jakiś określony, partykularny interes, porządek, ład.

Z jednej strony, próbuje się odkłamać historię, odmitologizować pamięć, z drugiej strony jesteśmy świadkami jej zakłamywania i mitologizowania. Zatem, raz dowartościowujemy, innym razem redukujemy pamięć. Konfrontacja jest nieunikniona. Owa pamięć ulega łatwo instrumentalizacji, ponieważ w większości naszego społeczeństwa „świadomość obiektywna”, nie zindoktrynowana pamięć są praktycznie równe zero. Niejednokrotnie w historii polskiej filozofii toczył się spór o pamięć „narodową”, owe ścieranie się różnych stanowisk, czasami wykluczających się, prowadziło do konfrontacji, wymazania z podręczników niejednej postaci czy koncepcji filozoficznej. Jedną z zasadniczych funkcji filozofii jest demitologizacja (co nie oznacza negacji mitu) pamięci, historii, polityki, co więcej wszelkich form aktywności człowieka w kulturze. Cel zaś jawi się jako: powinność wpracowania takiej formuły kanonu pamięci, który dla przyszłości filozofii w Polsce (choć nie tylko) byłby podstawą dialogu, negocjacji, a nie konfrontacji.

Wydaje się, że m.in. taki cel postawił prof. Jan Skoczyński przed *V Seminarium Historyków Filozofii Polskiej* i ów cel został osiągnięty, czego dowodem jest omawiana publikacja. Można mieć nadzieję, że idea spotkań historyków filozofii będzie kontynuowana.

RYSZARD WÓJTOWICZ  
(Rzeszów)

## „KOSMOTWÓRCZA ROLA LOGOSU”

Sprawozdanie z panelu dyskusyjnego w Centrum Kultury i Dialogu  
Akademia Ignatianum w Krakowie, 28 listopada 2013 r.

28 listopada 2013 roku w Akademii Ignatianum w Krakowie odbył się panel dyskusyjny zatytułowany „Kosmotwórcza rola Logosu”. Organizatorem spotkania było Centrum Kultury i Dialogu (CKiD), działające przy Akademii Ignatianum, którego nadrzędnym celem jest inicjowanie dialogu międzykulturowego. Jednym ze sposobów realizowania tego celu jest organizowanie interdyscyplinarnych debat poruszających rozmaite, istotne dla współczesnego człowieka, tematy.

Dyrektor CKiD-u, pomysłodawca oraz prowadzący debatę – dr hab. Krzysztof J. Pawłowski zaprosił dwójkę wybitnych profesorów, reprezentujących różne dyscypliny nauki, aby wspólnie podjąć refleksję nad szeroko rozumianym Logosem. Zaproszonymi gośćmi byli prof. dr hab. Władysław Stróżewski – filozof, wykładowca w Akademii Ignatianum, przewodniczący Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (PTF), redaktor naczelny „Kwartalnika Filozoficznego”, który przez wiele lat związany był z Wydziałem Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz prof. dr hab. Krzysztof A. Meissner – fizyk teoretyk z Wydziału Fizyki Uniwersytetu Warszawskiego, pracownik Narodowego Centrum Badań Jądrowych, współpracujący również z Europejską Organizacją Badań Jądrowych (CERN).

Przyczyną spotkania dwóch wybitnych przedstawicieli świata nauki był artykuł zatytułowany *Logos (język) i jego rola kosmotwórcza*<sup>1</sup>, którego autorem jest znany polski matematyk prof. dr hab. Krzysztof Maurin. Tekst ten w nieco skróconej wersji został wygłoszony 8 sierpnia 1986 roku na jednym z interdyscyplinarnych spotkań seminaryjnych organizowanych przez Instytut Nauk o Człowieku oraz papieża Jana Pawła II<sup>2</sup>.

Jak zaznaczył K. Pawłowski, głównym zamysłem organizowanego spotkania było skonfrontowanie dwóch różnych dziedzin nauki, filozofii i matematyki, w odniesieniu do zagadnienia kosmotwórczej roli Logosu. Tekst K. Maurina został uznany za interesujący punkt wyjścia, ponieważ zawiera rozważania dotyczące Logosu ujmowanego zarówno od strony filozoficznej (relacje symbolu z rzeczywistością, relacje mythusu z Logosem, zagadnienie mądrości, etc.), jak i *stricte* matematycznej (teoria reprezentacji grup, analiza harmoniczna, teoria koneksji w wiązkach włókniastych, etc.).

Spotkanie zostało podzielone na dwie części, z których pierwsza stanowiła prezentację dwóch dwudziestominutowych wykładów wprowadzających, druga z kolei była poświęcona pogłębionej dyskusji nad szczegółami poruszanej wcześniej problematyki.

Jako pierwszy przedstawił swój wykład W. Stróżewski, który już na wstępie zaznaczył, iż problematyka Logosu jest niezwykle głęboka i rozległa, dlatego nie sposób przedstawić całego jej bogactwa podczas tak krótkiego wystąpienia. Z tego względu postanowił zaprezentować własne stanowisko w kwestii rozumienia Logosu, a zwłaszcza relacji, jaka zachodzi między nim a mythem. Zdradził, iż inspiracje dla swoich rozważań zaczerpnął z książki Giorgio Collego zatytułowanej *Narodziny filozofii*<sup>3</sup>. *Novum*. Interpretacja początków filozofii przez włoskiego filozofa polegała, zdaniem W. Stróżewskiego, na wskazaniu, iż to nie Tales wraz z presokratykami stworzyli podwaliny filozofii, lecz że sięgają one czasów dużo wcześniejszych, w których domino wało oddziaływanie żywego kultu bóstw Dionizosa i Apollina. Jak zaznaczył panelista, to właśnie Dionizoz wraz ze swoim irracjonalnym nastawieniem oraz specyficznym przeżywaniem rzeczywistości miał być opiekunem filozofii w okresie jej archaicznych początków. Prymat wiodła zatem filozofia rozumiana bardzo dynamicznie, ocierająca się wręcz o szaleństwo, które nie pozwalało na dokonywanie petryfikacji poznawczej, „unieruchomienia” przedmiotu poznania, a przez to i czysto racjonalnego porządkowania rzeczywistości w myśl Apollińskiej miary. Inspirując się koncepcją źródeł filozofii odkrytych przez G. Collego, W. Stróżewski odniósł się jednak z dystansem do koncepcji narodzin filozofii, w myśl której Logos filozofii wyłonił się z bezkształtnego chaosu.

Następnie prelegent zaprezentował własną koncepcję, skromnie zaznaczając, iż nie rości sobie przy tym prawa do oryginalności. Przytoczona koncepcja zakłada, iż Logos

<sup>1</sup> *Logos (język) i jego rola kosmotwórcza*, w: *Nauka – Religia – Dzieje, IV Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6–8 sierpnia 1986*, red. J.A. Janik, P. Lenartowicz SJ, Karków 1988, s. 120–182.

<sup>2</sup> Spotkania niniejsze odbywały się przez kilkanaście lat w letniej rezydencji papieży w Castel Gandolfo.

<sup>3</sup> Książka ta wzorowana na *Narodziinach tragedii* F. Nietzschego jest w gruncie rzeczy dokonaniem tego, czego nie udało się dokonać samemu Nietzschemu. Wydając bowiem *Narodziny tragedii*, niemiecki myśliciel od razu rozpoczął prace nad następnym (ostatecznie jednak niedokończonym) dziełem, w którym planował zrekonstruować archaiczne początki filozofii. Por. G. Colli, *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzyśiak, Warszawa – Kraków 1991, s. 19.



ujawnia się, czy wręcz realizuje w świecie człowieka za pomocą wielości mythosów<sup>4</sup>. U jej podstaw stoją dwa fundamentalne założenia: wedle pierwszego, Logosowi przypisane jest metafizyczne pierwszeństwo względem każdego mythosu, z kolei drugie pokazuje, iż Logos jest ukrytą tajemnicą, niedającą ująć się wprost (tj. bezpośrednio), choć możliwą do uchwycenia (tj. częściowego wyjaśnienia) za pomocą bogactwa mythosów.

Pojęcie szeroko rozumianego mythosu zostało z kolei rozdzielone znaczeniowo od pojęcia mitu ujmowanego w sensie węższym – religijnym<sup>5</sup>. Mythosy – zdaniem W. Stróżewskiego – będące próbą wyrażenia tajemnicy najprawdopodobniej jednego Logosu, mogą powstawać w rozmaitych dziedzinach ludzkiej aktywności: religijnej, naukowej (np. w fizyce, matematyce), filozoficznej (w różnych kierunkach i nurtach), mitologicznej, etc.

Wskazując na sensotwórczą moc Logosu, prelegent podkreślił, iż próbuje się on objawić za pomocą wielorakich narzędzi oraz sposobów, dzięki czemu istnieją różne ścieżki i drogi mogące do niego prowadzić. Jednym ze sposobów „wejścia” na nie jest stawianie wnikliwych pytań oraz poszukiwanie satysfakcjonujących odpowiedzi. Za szczególnego rodzaju pytania uznał W. Stróżewski te, które dotyczą początku oraz końca, bytu oraz nicości, czasu oraz śmierci, jak również te, które bezpośrednio dotyczą przeznaczenia człowieka (jego losu). W tym przypadku szczególną rolę miałyby odgrywać mythosy religii oraz filozofii.

Mythos religii jest zdaniem, W. Stróżewskiego, ucieleśniony najczęściej w postaci tekstu, który w odpowiedni sposób odczytany i rozumiany pozwala na odkrycie istotnych twierdzeń, zmuszających do tego, aby określić je mianem prawdy. Przykład tego typu podejścia można znaleźć zdaniem panelisty w dziele św. Justyna Męczennika zatytułowanym *Dialog z Żydem Tryfonem*. Tekst ów, zawierający wątki autobiograficzne, przedstawia poszukiwanie prawdy przez św. Justyna u różnych filozofów. Jednakże nie nauki wyniesione od nich ostatecznie doprowadzają go do odnalezienia prawdy, lecz dialog z Żydem Tryfonem, który opowiadając o różnych prorokach, przedstawia mu również historię Jezusa Chrystusa. Znajdując w tym ostatnim ucieleśnienie prawdy, stwierdza Justyn, iż żaden z filozofów, u których pobierał nauki, nie błędził, lecz podawał prawdę jedynie częściową. W ten sposób, zgodnie z relacją W. Stróżewskiego, doszedł Justyn do koncepcji zwanej *Logos spermatikos*, inspirowanej częściowo nauką stoików. W myśl tej koncepcji Logos, którego pełnią jest postać Jezusa Chrystusa, rozproszony jest po całym świecie w postaci zarodkowej. Udziela on jednak swojej prawdy również w poza-chrześcijańskich naukach głoszonych przez różnych myślicieli.

Następnie W. Stróżewski przedstawił, w jaki sposób św. Paweł zaprezentował postać Chrystusa. Odwołał się przy tym do dwóch listów, a dokładniej ich początków:

<sup>4</sup> W sposób pełniejszy wyraża tę myśl W. Stróżewski w artykule zatytułowanym *Logos i mythos*, gdzie przeprowadza swoje analizy nie tyle w porządku historycznym, ile metafizycznym, próbując tym samym uchwycić istotowe, a zatem i pozaczasowe związki, jakie zachodzą między Logosem a mythosem. Por. W. Stróżewski, *Logos i mythos*, w: tenże, *Logos, wartość, miłość*, Kraków 2013, s. 134–135.

<sup>5</sup> W przytaczanym już tekście W. Stróżewski szerzej objaśnia znaczenie mythosu, twierdząc, iż przez to pojęcie „chcemy rozumieć sposób ukazywania tajemnicy rzeczywistości, jej odkrywanego przez nas sensu, przekładu na różnorodne języki i tworzone przez nie dyskursy, jakie w określonej samym sposobem rozpoznawania tajemnicy uznajemy za najbardziej właściwe” (tamże, s. 136).



*Listu do Efezjan* i *Listu do Kolosan*. Zarysowana koncepcja Chrystusa wyłaniająca się z ich treści dotyczy tzw. Chrystusa Kosmicznego, a więc tego, w którym wszystko zostało stworzone, tego, przez którego wszystko zostało stworzone oraz tego, dla którego wszystko zostało stworzone.

W następnej kolejności zostali przytoczeni mistycy późnego średniowiecza z Mistrzem Eckhartem na czele – twórcą i głównym przedstawicielem mistyki nadreńskiej – oraz mistycy siedemnastowieczni ze św. Janem od Krzyża. Wedle ich koncepcji, Chrystus-Logos jest światłem, które oświeca umysły, a jego poznanie osiągnięte jest w doświadczeniu (przeżyciu) mistycznym.

Na zakończenie swojego wystąpienia W. Stróżewski przytoczył postać wielkiego odnowiciela koncepcji Logosu – Pierre’a Teilharda de Chardin, dwudziestowiecznego francuskiego jezuitę, który łączył kompetencje filozoficzno-teologiczne z bardzo dobrą znajomością nauk empirycznych (zwłaszcza antropologii i paleontologii). Logos w koncepcji francuskiego myśliciela pełni kluczową funkcję, ponieważ zarówno współkonstruuje rzeczywistość w jej aktualnym trwaniu, jak również jest jej początkiem („punkt Alfa”) oraz jej końcem („punkt Omega”). Rzeczywistość jest zatem w jego interpretacji bardzo dynamiczna i przez cały czas swego trwania ulega ewolucji, przechodząc poszczególne etapy („progi”) i nieustannie zmierzając do swego końca. Logos jest zatem pomyślany jednocześnie jako coś immanentnego, jak również transcendentnego względem świata.

Po zakończeniu pierwszej prelekcji prowadzący spotkanie poprosił o wykład wprowadzający drugiego z zaproszonych gości – K. Meissnera, zadając jednocześnie pytanie, czy precyzja nowoczesnych narzędzi matematycznych pozwala na dokonanie głębszego wglądu w rzeczywistość, zwłaszcza w rzeczywistość Logosu.

K. Meissner rozpoczął swój wykład od zaznaczenia, iż treść jego wystąpienia będzie dotyczyła zagadnienia Logosu w stosunkowo wąskim znaczeniu, ponieważ ograniczonym do jego czysto fizycznego aspektu. Chodziło przy tym o zaprezentowanie Logosu fizyki w sposób bezpośredni, dlatego też prelegent zrezygnował z próby wytlumaczenia „matematycznej części” artykułu K. Maurina.

Rozważania panelisty skupiły się początkowo na zagadnieniu symboli, które w fizyce odgrywają zasadniczą rolę w opisie rzeczywistości. Kluczową kwestią było stwierdzenie, iż oznaczenie symbolem bytu fizycznego, będące nadawaniem mu „nazwy”, jest swego rodzaju wydobyciem go ze stanu nieokreśloności oraz przyporządkowaniem do określonej kategorii. Z kolei za kwestię sporną uznał K. Meissner czy tego typu oznaczenie bytu jest jego ukonstytuowaniem tylko dla obserwatora, czy ukonstytuowaniem w ogóle. Ów proces nazywania bytu został oceniony na sposób dwojaki, ponieważ z jednej strony symboliczne odczytanie rzeczywistości powoduje znaczne jej zubożenie (do jednego tylko jej aspektu – w tym przypadku własności fizycznych), z drugiej jednak strony ten sam aspekt niesie ze sobą szereg innych, często nieodkrytych jeszcze odniesień. Podstawą takiego stanu rzeczy jest, według prelegenta, ukryte bogactwo symbolu, który zawiera w sobie nie tylko odniesienie do konkretnej, ustanawiającej go rzeczywistości, lecz również szereg relacji z innymi współoddziałującymi z nim symbolami.

Za przykład takiej sytuacji podał K. Meissner powstanie samej matematyki, rozumianej jako wyabstrahowanie pewnych struktur z obserwowanej rzeczywistości, które to struktury zaczynają następnie „żyć własnym życiem”. W przypadku matematyki swój początek miały one w prostym wyrażeniu „ $1 + 1 = 2$ ”, natomiast wyciągnięcie

krańcowych wniosków z owej analizy doprowadziło do powstania aksjomatów liczb naturalnych, przy użyciu których można sformułować niezwykle wyrafinowane twierdzenia matematyczne, np. nieudowodnioną od stu pięćdziesięciu lat do dziś hipotezę Riemanna.

Obrazując ten sam mechanizm funkcjonowania („życia”) teorii na gruncie nauk fizycznych, prelegent wskazał na okoliczności powstania ogólnej teorii względności Alberta Einsteina oraz na wnioski z niej płynące. Następnie zaznaczył, iż ukryte możliwości, jakie niosła ze sobą ta ostatnia, wcale nie były znane ani nawet przewidywane przez jej twórcę. Na poparcie swej tezy panelista dodał, iż ogólna teoria względności z czasem otworzyła przed ludźmi horyzont zupełnie nowego, niezwykle bogatego świata, przejawiającego się np. w możliwości opisu czarnych dziur, rozszerzającego się wszechświata, czy określania horyzontów zdarzeń. Jednakże K. Meissner od razu dodał, iż piękno wyłaniające się z omawianej teorii ukryte jest za barierą matematyki (geometria różniczkowa), dzięki czemu nie jest ono dla każdego tak samo oczywiste.

Jako inny przykład teorii fizycznej „żyjącej” niejako „w swoim świecie” wskazał panelista mechanikę kwantową – teorię rządzącą się swoimi, dla człowieka zasadniczo nieintuicyjnymi, prawami. Również ona miała otworzyć dostęp do nowego, wcześniej nieprzewidywanego świata. Jej powstanie określone zostało przez panelistę mianem „desperackiej próby abstrakcyjnego wytłumaczenia stabilności atomu”. Jak podkreślił bowiem K. Meissner, struktury pierwotnie wprowadzone przez W. Heisenberga, M. Borna i P. Jordana w pierwszej wersji tzw. macierzowej mechaniki kwantowej z 1925 roku wydawały się nie mieć nic wspólnego z obserwacjami, jednakże jakiś czas później okazało się, iż to właśnie te struktury dobrze opisują atomy natomiast pojęcia zgodne z powszechnymi wyobrażeniami wyniesionymi z codziennego doświadczenia, nie mają tu zastosowania.

W ten sposób K. Meissner zobrazował zmianę paradygmatu uprawiania fizyki, który do końca XIX wieku polegał głównie na porządkowaniu obserwacji, a następnie formułowaniu na ich podstawie praw ogólnych<sup>6</sup>. Wyjątkami od tego paradygmatu były odkrycia M. Kopernika, Galileusza, I. Newtona, które proponując inny sposób opisu rzeczywistości, wykraczały poza proste porządkowanie znanej wiedzy. Z kolei paradygmat uprawiania fizyki XX-wiecznej, który został zapoczątkowany przez A. Einsteina, zakłada, iż w zasadzie zawsze pierwotne względem obserwacji jest sformułowanie teorii, która dopiero na końcu ulega weryfikacji doświadczalnej. Na potwierdzenie swoich słów panelista stwierdził, iż można byłoby przez dziesięciolecia analizować wyniki zderzeń protonów przeprowadzanych w zderzaczu hadronów LHC i nie wyprowadzić z nich kwantowej teorii pola, która je opisuje.

Wnioski, które zostały wyprowadzone przez K. Meissnera, wskazały jednoznacznie na fakt, iż „świat” współczesnych teorii fizycznych cechuje się własnym immanentnym Logosem, który na pozór nie ma nic wspólnego ze światem obserwowanym w potocznym doświadczeniu. Z tego też względu, aby umiejętnie „dostrzec” i opisać Logos świata teorii fizycznych konieczny jest wnikliwy namysł intelektualny, charakteryzujący się swoistą iluminacją, wzbogacony dodatkowo o konieczną wiedzę zarówno z zakresu fizyki, jak i matematyki (aparatus pojęciowy i językowy). Inny jest bowiem

<sup>6</sup> Takich jak np. prawo Ohma.

język tych dwóch „światów” (tj. świata teorii fizycznych i świata obserwowanego), jak również innego rodzaju relacje w nich zachodzą. Następnie wskazując na rozdźwięk, jaki dzieli oba wspomniane światy, prelegent stwierdził, iż jest on już obecnie ogromny i najprawdopodobniej wciąż będzie się powiększał. Dodał również, iż jakościowa różnica, jaka nastąpiła w uprawianiu fizyki na przełomie XIX i XX wieku spowodowała, iż obecne wyobrażenia o świecie fizycznym wydają się nieporównanie ciekawsze aniżeli te z końca XIX wieku.

Wskazując na niezwykle wręcz skomplikowanie świata fizycznego, prelegent przytoczył powiedzenie A. Einsteina, wedle którego „Bóg jest wyrafinowany, ale nie złośliwy”. Następnie wskazał kilka przykładów na potwierdzenie powyższej maksymy. Pierwszym przykładem było zaznaczenie, że choć świat fizyczny niesłychanie przekracza swym bogactwem możliwości jego całkowitego obliczenia, to jednak, dla ogromnej liczby praktycznych zastosowań, obliczać się daje z wystarczającą do tych zastosowań dokładnością. Kolejny przykład odnosił się do możliwości jego poznawania na sposób hierarchiczny (wedle tzw. „hierarchii skal”), poczynając od poznawania ruchu planet, co doprowadziło do powstania mechaniki newtonowskiej, następnie drobne odchylenia przy większych prędkościach doprowadziły do relatywistycznej mechaniki klasycznej, a z kolei niemożliwe do wyjaśnienia fakty z mikroświata doprowadziły do powstania mechaniki kwantowej. Poznawanie świata w taki sposób, tj. „kawałek po kawałku” jest możliwe, zdaniem prelegenta, dzięki temu, że istnieją sytuacje, gdy odpowiednie stałe fizyczne (np. stała Plancka, czy odwrotność prędkości światła) są na tyle małe w stosunku do wielkości występujących w tych sytuacjach, że wystarcza do opisu teoria uproszczona, która bardziej subtelnych efektów nie musi uwzględniać (co jest ilustracją „braku złośliwości”); w przeciwnym razie, o ile świat by w ogóle istniał, trzeba by było zrozumieć go niejako naraz, „w całości”, co prawdopodobnie uniemożliwiłoby powstanie nauki.

Zastanawiając się nad możliwością oglądania doskonałości świata w jego czystej formie, wskazał K. Meissner na prawa fizyki, niezmiennie i uniwersalne, w których człowiek nie może nic „popsuć” z tej racji, iż są one od podejmowanych przez niego działań całkowicie niezależne. W prawach tych, w ich prostocie, pięknie, niezmienności oraz ich ciągłym działaniu dostrzega prelegent obecność Logosu. Następnie dodał, iż tylko w świecie, w którym stale działają niezmiennie prawa fizyczne, może funkcjonować człowiek ze wszystkimi swoimi możliwościami (uczenia się, rozumienia, przekazywania swoich doświadczeń, wiedzy, etc), ale nauka istnienia tych praw uzasadnić nie jest w stanie<sup>7</sup>.

Swój wykład K. Meissner podsumował propozycją podziału rzeczywistości na trzy poziomy. Wedle jego koncepcji pierwszy poziom dotyczy świata dostępnego w obserwacji, drugi poziomu praw fizyki opisujących i wyjaśniających poziom pierwszy, natomiast trzeci dotyczy poziomu transcendencji przekraczającej dwa poprzednie. Jak zaznaczył prelegent, coraz większa przepaść pojawiająca się między światem codziennego doświadczenia a światem praw fizyki jest w pewien sposób analogiczna do ludzkiego wyobrażenia o świecie transcendencji. Na potwierdzenie tej tezy padło stwierdzenie, iż nawet najdłuższy czas obserwacji drugiego poziomu rzeczywistości nie da odpowiedzi na to, co dzieje się na poziomie trzecim, a nawet czy ten poziom w ogóle istnieje. Nie występuje zatem bezpośrednie płynne przejście z poziomu pierw-

<sup>7</sup> Wspomniana została tu konieczność zarysowania perspektywy metafizycznej.

szego do poziomu drugiego, tak samo, jak nie występuje ono między poziomem drugim a poziomem trzecim<sup>8</sup>.

Na koniec K. Meissner stwierdził, iż droga interpretacji owych poziomów może następować tylko w jedną stronę: od poziomu trzeciego do drugiego oraz od drugiego do pierwszego. Z kolei znajomość Logosu fizyki (poziom drugi) może poprzez piękno z niego płynące w jakiejś mierze wskazywać na świat transcendencji (poziom trzeci), jakkolwiek w ostatecznym wymiarze dostęp do tego ostatniego może dać jedynie pierwotna wiara przekraczająca wiedzę.

Po zakończeniu drugiego wykładu wprowadzającego K. Pawłowski zaprosił panelistów oraz słuchaczy na część dyskusyjną, rozpoczynając tym samym od postawienia W. Stróżewskiemu pytania o miejsce/rolę człowieka w odkryciach współczesnej fizyki. Udzielona odpowiedź wskazywała na to, iż człowiek przestał być niez zaangażowanym obserwatorem, a kimś na kształt „partycypatora” procesu poznawczego. Ponadto W. Stróżewski zaznaczył, iż szczególną zasługą człowieka jest fakt, iż to właśnie on dokonuje odkryć oraz doświadczeń, czyli jest swego rodzaju inicjatorem przeprowadzanego procesu poznawczego. Dodał również, iż problem transcendencji poruszony przez K. Meissnera (tzw. „trzeci poziom”) zasadniczo jest nierozstrzygalny również na gruncie filozofii. Ta ostatnia może jego zdaniem „podprowadzić” pod problematykę transcendencji (np. formułując odpowiednie pytania, czy próbując udzielać na nie odpowiedzi), natomiast nie jest w stanie jej w pełni wyjaśnić, zgłębić ostatecznie. Dzieje się tak z daniem W. Stróżewskiego dlatego, iż transcendencja jest „prawdziwą transcendencją”, a więc bezpośredni dostęp do niej jest niejako *ex naturae* niemożliwy. Jednakże za właściwszy sposób zbliżenia się do niej wskazał prelegent na konieczność zgłębiania pism świętych z różnych kręgów kulturowych, aby dowiedzieć się, co na ten temat mają do powiedzenia różni starożytni prorocy<sup>9</sup>.

Kolejne pytanie zostało postawione K. Meissnerowi i dotyczyło możliwości wykorzystania matematyki dla celów fizyki. W odpowiedzi prelegent zaznaczył, iż współczesny aparat matematyczny, choć jest absolutnie niezbędny, by jakkolwiek teorię fizyczną sformułować, nie jest wystarczająco rozwinięty, aby można było wykorzystać go do wyprowadzenia wszystkich wniosków ze współczesnych teorii fizycznych. Brak postępu w pewnych gałęziach matematyki istotnych dla fizyki, np. analizie funkcjonalnej, sięgających zdaniem prelegenta nawet pięćdziesięciu lat wstecz sprawiają, iż rozwój współczesnej fizyki został znacznie spowolniony.

Następne pytanie zostało również postawione K. Meissnerowi i dotyczyło osiągnięć teorii strun. W odpowiedzi prelegent stwierdził, iż rzeczona teoria (opisująca 10 wymiarów przestrzeni) miała aspiracje do bycia „teorią wszystkiego”, jednakże ponownie z powodu braków w matematyce nie była i wciąż nie jest w stanie wyjaśnić kluczowych dla fizyki zagadnień, jak np. zagadnienia osobliwości początkowej.

Kolejne pytanie ponownie zadane K. Meissnerowi dotyczyło możliwości ewolucji praw fizycznych będących wyrazem Logosu. Odpowiadając, K. Meissner zaznaczył, iż prawa fizyki nie podlegają ewolucji, ponieważ są niezmiennie. Zmienić może się co najwyżej nasza wiedza o zakresie ich obowiązywalności, zwłaszcza w

<sup>8</sup> Jako możliwy wyjątek zostało przytoczone doświadczenie mistyczne.

<sup>9</sup> W sposób szczególnie zaakcentowany został św. Paweł.

momencie odkrycia nowego, bardziej uniwersalnego prawa. Prelegent dodał również, iż kluczową kwestią nie jest zmiana interpretacji, czy samo odkrywanie nowych praw, lecz to, że istnieją, są uniwersalnie obowiązujące i że istnieje świat tym prawom poddany. Fakt ten, jego zdaniem, wydaje się niezwykłą oraz niewytłumaczalną tajemnicą rzeczywistości. Sceptycznie odniósł się natomiast do tzw. „zasady antropicznej”.

Kolejne pytanie, skierowane do obu prelegentów, wyrażało następującą treść: „czy jeśli się przyjmie, iż człowiek ma wrodzone absolutne i nieprzekraczalne ograniczenia w swoich możliwościach poznawczych, to możliwe jest, aby zainicjował on zewnętrzny względem siebie proces poznawczy (np. za pomocą komputera), który mógłby przekroczyć ograniczenia wynikające z jego (człowieka) natury, tłumaczący faktyczną strukturę rzeczywistości?”. Odpowiedź K. Meissnera była negatywna, prelegent podkreślił przy tym dwie kwestie. Pierwsza dotyczyła możliwości poznawczych człowieka, które choć są niezwykle ograniczone, to jednak cały czas się poszerzają. Druga dotyczyła z kolei faktu, iż ta ograniczona wiedza, jaką dysponuje człowiek, jest wystarczająca, żeby w sposób praktyczny korzystać z niej na bardzo dużą skalę. Odpowiadając na drugą część pytania, prelegent stwierdził, iż choć komputery dysponują niebagatelnymi i stale rosnącymi możliwościami obliczeniowymi, to jednak nie posiadają cechy najważniejszej – aktu (z)rozumienia, sytuującego człowieka ponad nimi. Z kolei W. Stróżewski, odpowiadając na pytanie, przedstawił specyfikę poznania filozoficznego (pozostającego w kręgu hipotez oraz różnorodnych założeń), które uznał za „a-czasowe”, wskazując tym samym na ciągłą możliwość korzystania z filozoficznego dorobku całej ludzkości. Podkreślił również, odnosząc się do odpowiedzi K. Meissnera, iż kluczową funkcję w poznaniu zajmuje wspomniany już akt (z)rozumienia, dzięki któremu można odkrywać wszystko, co tylko jest w jakiś sposób pojmowalne, nawet wtedy, jeśli nie jest dane bezpośrednio.

Następne pytanie zostało skierowane do K. Meissnera i dotyczyło znaczenia ludzkiej decyzji (wolności) oraz ryzyka, jakie trzeba podjąć podczas formułowania nowych teorii fizycznych. W odpowiedzi na pytanie prelegent przyznał, iż ryzyko popełnienia błędu, jakie towarzyszy fizykowi podczas formułowania nowej teorii fizycznej jest ogromne i prawie zawsze przekracza dziewięćdziesiąt dziewięć koma dziewięć procent. Następnie K. Meissner zacytował rosyjskiego fizyka, laureata nagrody Nobla Lwa Landaua, którego zdaniem dobry fizyk to taki, który w swoim życiu napisał chociaż jedną dobrą pracę dotyczącą jakiegoś fizycznego zagadnienia.

Ostatnie pytanie, zadane K. Meissnerowi, traktowało o zmienności pojęcia Logosu fizyki w czasie. W odpowiedzi na pytanie prelegent zazaczył po raz kolejny, iż same prawa fizyczne są niezienne w czasie i w tym samym sensie niezmienny jest logos fizyki. Zmienne w czasie może być co najwyżej zachowanie się układu we wszechświecie lub sam proces odkrywania i formułowania nowych praw fizycznych. Swą wypowiedź skonkludował stwierdzeniem, iż istnienie niezmiennych praw jest cudownym, ekstatycznie pięknym faktem.

Na zakończenie panelu dyskusyjnego K. Pawłowski podkreślił, jak ważną rolę w pojmowaniu rzeczywistości w kulturze zachodniej pełniła i wciąż pełni matematyka. Zazaczył także, iż dla kultury indyjskiej taką funkcję odgrywała gramatyka, operująca nie liczbą a słowem. Następnie powołując się na intuicję W. Stróżewskiego, stwierdził, iż choć każdy z omawianych mythosów (czy to fizyki, czy filozofii, etc.) wydaje

się sam w sobie nieskończenie bogaty, to jednak przy odpowiednim spojrzeniu może wskazywać na jeden Logos. To ukazanie jedności Logosu uznał za wyzwanie rzucone współczesnemu człowiekowi.

MACIEJ BORYS  
(Kraków)

## FILOZOFIA HISTORII FILOZOFII

*Jak uprawiać historię filozofii i jak jej nauczać?*, red. M. Woźniczka i M. Rembierz, Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2013, ss. 280.

Od wielu lat w polskim środowisku filozoficznym toczy się dyskusja nad historią filozofii, a szczególnie nad pytaniem, czy uprawianie filozofii to swoista historiofilozofia; czy historycyzm nie zdominował naszej refleksji filozoficznej? Gdzie są granice „zdroworozsądkowego” odwoływania się do zaszczytów historycznych samej filozofii? Tego typu pytania m.in. towarzyszyły konferencji zorganizowanej przez Zakład Filozofii Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie w roku 2012. Właśnie jej owocem jest wydana pod koniec ubiegłego roku praca *Jak uprawiać historię filozofii i jak jej nauczać?* Jest ona zbiorem kilkunastu artykułów zgrupowanych w pięciu rozdziałach, które próbują odpowiedzieć na pytania postawione we wstępie książki przez dwóch badaczy problematyki relacji historii filozofii do samej filozofii. Są nimi dr Maciej Woźniczka (AJD) oraz dr hab. Marek Rembierz (UŚ). Wymienieni autorzy są jednocześnie współautorami i redaktorami naukowymi. Wspomniane tezy – sformułowane przez redaktorów – dotyczą następujących kwestii:

- argumenty formułowane przez przedstawicieli odmiennych opcji metafizycznych zawierają analizy związku teorematów filozoficznych z badaniami w zakresie historii filozofii,
- pytania o związek badań historycznofilozoficznych z badaniami nad różnymi dziedzinami historii kultury, a także o to, jaki jest związek badań historycznofilozoficznych z badaniami nad historią kultury intelektualnej i historią idei?
- jak w dziejach filozofii prowadzono refleksję metodologiczną nad zasadami i zakresem badań historycznofilozoficznych?
- jaka jest funkcja kulturowa i edukacyjna podręczników/książek mających w tytule zwrot „historia filozofii”, oraz jaka jest ich rola w kształtowaniu powszechnej kultury intelektualnej i wiedzy o filozofii?
- jaka jest doniosłość światopoglądowa ustaleń i ujęć wypracowanych, bądź promowanych w zakresie historii filozofii?

Powyższe pytania i odpowiedzi zostały w książce przedstawione w poszczególnych blokach tematycznych, które przyjęły charakter pięciu rozdziałów w tej pozycji. Pierwszy z nich (1) *Historia filozofii jako problem teoretyczny* składa się z czterech artykułów.

Wiesław Wójcik podjął kwestię relacji między historią filozofii nauki a historią filozofii. Za zasadniczy element uznał potrzebę kulturowego i edukacyjnego wzmocnienia historii nauki jako głównego czynnika konstytuującego samą naukę. Swoistą interpretację znaczenia historii nauki przeprowadził na przykładzie historii filozofii.

Artur Andrzejuk zaakcentował znacznie „filozoficznej” koncepcji historii filozofii, przedstawionej i analizowanej przez Étienne’a Gilsona. Marek Perek zaproponował analizę przemian historycznych dokonujących się w przekształceniach wiedzy naukowej, ponadto wyróżnił i omówił trzy podstawowe elementy, występujące w diachronicznych rekonstrukcjach wiedzy naukowej, tj. perspektywę, skalę i ciągłość, ponadto wskazał na konsekwencje teoriopoznawcze wynikające z różnic w metodologii badań przyrodnika i humanisty. Magdalena Płotka podjęła problem trafności stosowanych postaw i procedur badawczych, a także przedstawiła „napięcie”, które powstaje między zorientowanymi na problem filozoficzny a skupionymi na dociekania historycznych strategiami badawczymi, które z kolei wydają się odrębnymi procedurami badawczymi, jednakże w pewien sposób są związane i mogą powodować nieporozumienia interpretacyjne.

Drugi rozdział *Historia filozofii w perspektywie metodologicznej* również zawiera cztery teksty, w których między innymi:

Marek Rembierz podjął analizę problemu statusu metodologicznego historii filozofii, także sprecyzował wątpliwości i pytania dotyczące zasadności oraz sposobu uprawiania tej dyscypliny. Nadto wskazał na istniejące napięcia między „filozofowaniem”, „historycznością”, szczególną uwagę poświęcając sposobowi rozumienia historii filozofii przez przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej. Izabella Andrzejuk zajęła się refleksją dotyczącą podstaw pracy historyczno-filozoficznej na przykładzie takich elementów, jak: wyjaśnienie, interpretacja, czy też wykład, natomiast analizę wymogów badawczych, dotyczących metodologii historii filozofii przeprowadziła na przykładzie propozycji Mieczysława Gogacza. Sebastian Gałęcki dokonał porównania dwóch perspektyw interpretacyjnych materiału dziejowego filozofii: klasycznej historii filozofii z powstałą na początku XX w. nową dyscypliną naukową, nazwaną historią idei, przedstawił także możliwość zastosowania historii idei w dydaktyce filozofii. Henryk Popowski zanalizował problem negacji obiektywizmu w historiografii filozofii, wskazując na znaczenie działań „prawdziwościowej funkcji” historyka filozofii. W tym kontekście wskazał na wieloaspektowości postawy interwencjonizmu w uprawianiu historii filozofii na przykładzie stanowisk przyjętych przez W. Tatarkiewicz i S. Swieżawskiego.

Półmetek książki wyznacza trzeci rozdział *W kręgu problematyki historii filozofii*, złożony z trzech tekstów, których autorzy podejmują następujące zagadnienia:

Michał Zembrzusi ukazał relacje związane z „funkcjonowaniem historii filozofii między faktycznością a ogólnością”, zaprezentował także analizę podstawowych dla badań historyczno-filozoficznych sposobów rozumienia pojęć „faktu” i „ogólności”. Stanisław Ciupka przedstawił problem adaptacji kulturowej chrześcijaństwa w obszarze greckiej tradycji filozoficznej, zwracając uwagę na wartości filozofii hellenistycznej wzmocnionej płynącymi z chrześcijaństwa inspiracjami światopoglądowo-kulturowymi. Adam Filipowicz zaproponował zastosowanie do metodologii historii filozofii tradycji scholastycznej, oraz omówił etapy (pomocne w tekstach związanych z historią filozofii i jej językiem) związane z (a) obróbką tekstu, (b) konkretyzacjami tekstu, (c) postawą odbiorcy tekstu.

Przedostatni rozdział *Funkcje kulturowe historii filozofii* obejmuje cztery artykuły:

Tomasz Mróz w swoim artykule wskazał na potrzebę nadania biografistyce filozoficznej większego znaczenia w filozoficznej historiografii, ponadto przedstawił wartość postawy umiarkowanej, tj. odległej od całkowitego odrzucenia biografistyki, jak



i postawy nadmiernie eksponującej uzasadnienia biograficzne. Wyraźnie wskazał, iż w biografistyce bronić trzeba przede wszystkim wymiaru filozoficznego, a później historycznego. Tomasz Knopik, zajął się próbą rekonstrukcji idei metodologicznych dotyczących badań historyczno-filozoficznych przedstawionych przez Wiktora Wąsika, przedstawił także trafne sugestie Wąsika dotyczące postaw kształcenia filozoficznego oraz bliskiego związku filozofii z pedagogiką. Andrzej Nowik wykazał związek filozofii z literaturą oraz zwrócił uwagę, że historia filozofii to także sposób rozumienia świata i człowieka. Odwołał się przy tym do klasyków literatury pięknej oraz do Schopenhauera. Wiesława Sajdek przedstawiła problem świadomego dostępu do wiedzy na przykładzie historii filozofii. Autorka ta uważa, iż problem ten jest szczególnie zauważalny w Polsce, gdzie edukacja filozoficzna praktycznie jest wykluczona z systemu szkolnictwa średniego.

Trzy tekstu wypełniły ostatni rozdział *Dydaktyka historii filozofii*, ich autorzy podjęli następującą problematykę:

Eulalia Smuga-Fries postawiła istotny problem atrakcyjności dydaktycznej filozofii, oraz poddała analizie siłę oddziaływania na młodego człowieka propozycji zawartych w różnych tradycjach nauczania filozofii. Krystyna Bembenek przedstawiła propozycję potraktowania historii filozofii jako dobrego dydaktycznego „narzędzia do filozofowania”, obok oczywistych walorów edukacyjnych podkreśliła znaczenie rozwijania określonych umiejętności filozoficznych, a szczególnie wartości dydaktycznej historii filozofii w tradycji hermeneutycznej. Maciej Woźniczka podjął problem historii filozofii jako reprezentacji historycznych światopoglądów ukształtowanych w dziejach filozofii, problem ten ujął w kategorii metafory poznawczej „sumienia filozofii”. Wykazał, że metafora ta wyraża przekonanie, iż historia filozofii jest zawsze ideologiczna, spersonalizowana, nacechowana etyką czasu i środowiska, w której jest konstruowana.

Książka przygotowana i zredagowana w Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie zapewne zaintryguje czytelników, którzy są otwarci na treści, o których pisze autor recenzji wydawniczej dr hab. prof. UŚ Krzysztof Śleziński: „[...] na próbę wielowymiarowego opisu znaczenia historii filozofii, szczególnie w tradycji polskiego piśmiennictwa i jej nauczania. [Ponieważ – przyp: W. Sz.] W wymiarze metafizycznym próbuje udzielić odpowiedzi na pytanie: czy badania historycznofilozoficzne utrudniają, czy pomagają w aktualnym rozwiązywaniu problemów filozoficznych? [...] W pracy podejmowane są także próby określania zasad metodologii historii filozofii oraz możliwości kształcenia filozoficznego odwołującego się do wiedzy historiofilozoficznej” (fragment z czwartej strony okładki).

Książka jest dobrym przyczynkiem do wyżej ujętych refleksji, choć posiada także pewne mankamenty. Między innymi takie, jak powtarzanie się tej samej lub bardzo zbliżonej problematyki, w więcej niż jednym artykule ma się do czynienia ze zbiorem jednostkowych tekstów, a nie z jasno sprecyzowanymi problemami. Można odnieść wrażenie, że redaktorzy i współautorzy zbyt skupili się na klasycznym sposobie uprawiania historii filozofii, bowiem brak jest w tej pozycji, tak potrzebnej, postawy otwartości na nowe metodologie.

Pomimo tych braków warto polecić książkę *Jak uprawiać historię filozofii i jak jej nauczać?* Niewątpliwie jest potrzebna na rynku wydawniczym ze względu na swoje liczne walory.

WIESŁAW SZUTA  
(Sosnowiec)

## FILOZOFIA POLSKA NA TLE FILOZOFII EUROPEJSKIEJ W XX W.

### Sprawozdanie z konferencji naukowej zorganizowanej w Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie

W dniach 24 i 25. października 2013 r. Zakład Filozofii Instytutu Filozofii, Socjologii i Psychologii Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie zorganizował konferencję: *Filozofia polska na tle filozofii europejskiej w XX w.* Osiem wykładów wypełniło pierwszą część w ramach obrad plenarnych, a szesnaście komunikatów wygłoszono w ramach dwóch sekcji tematycznych. Drugiego dnia dziewiętnaście wystąpień przyjęło także formę obrad w dwóch równoległych sekcjach tematycznych. Z uwagi na takie bogactwo tematyczne i sporą liczbę prelegentów częstochowskiej konferencji sprawozdanie zostanie ograniczone do krótkiego zasygnalizowania prelekcji w ramach wykładów plenarnych oraz programu całej konferencji.

Otwarcia konferencji dokonał dziekan Wydziału Nauk Społecznych, dr hab. prof. Romuald Derbis, który powitał wszystkich gości oraz bezpośrednich organizatorów, następnie oddał głos dyrektorowi Instytutu Filozofii, Socjologii i Psychologii drowi Adamowi Olechowi, który z kolei podziękował władzom Wydziału za udzielone wsparcie przy organizacji konferencji i poprosił o zabranie głosu kierownika Zakładu Filozofii prof. Andrzeja Zalewskiego. Prof. Zalewski podziękował za bezpośrednie zaangażowanie w przygotowaniu dwudniowej konferencji drowi Maciejowi Woźniczce, kończąc swoje wystąpienie życzył wszystkim uczestnikom owocnych obrad.

Prowadzenie pierwszej części obrad plenarnych objął dr hab. Paweł Polak, a drugiej części prof. Andrzej Zalewski. Pierwszy wykład, prof. Romana Darowskiego *SJ Wkład Polaków do myśli filozoficznej na świecie w XX wieku*, w zastępstwie Autora przedstawiła mgr Wanda Plich. Z jego treści wynikało, że polska filozofia dobrze się rozwijała w minionym XX wieku. Zwłaszcza polska szkoła logiczna, tzw. Szkoła Lwowsko-Warszawska, której założycielem był Kazimierz Twardowski, a głównymi przedstawicielami Łukasiewicz, Tarski, Leśniewski oraz Ajdukiewicz, który zostawił bogaty dorobek w dziedzinie logicznej teorii języka, semantyki logicznej i analizy problematyki teoriopoznawczej. Wpłynął także na rozwój niektórych poglądów Koła Wiedeńskiego. Z kolei Tadeusz Kotarbiński był znany głównie dzięki swej prakseologii. Jego *Traktat o dobrej robocie*, przetłumaczony na język angielski, od razu zdobył dużą popularność za granicą.

Tradycje tej szkoły kontynuowali i kontynuują m.in.: Bogusław Wolniewicz, Edward Nieznański, Jerzy Perzanowski i Jan Woleński. Przedstawicielem fenomenologii w Polsce, który zyskał sławę światową, jest Roman Ingarden. W świecie najbardziej znane i cenione są jego osiągnięcia w dziedzinie estetyki. Anna Teresa Tymieniecka, uczennica Ingardena, stworzyła nową odmianę fenomenologii, zwaną „fenomenologią życia i twórczej ludzkiej kondycji”. Wydała kilkanaście książek w języku angielskim. Ks. Robert Sokolowski, Amerykanin polskiego pochodzenia, jest uważany w USA za najwybitniejszego fenomenologa żyjącego na przełomie XX i XXI wieku. W Europie znany jest nurt o nazwie tomizm egzystencjalny. Czołowym przedstawicielem tego nurtu jest Mieczysław A. Krapiec OP, autor wielu dzieł, tłumaczonych na obce języki. Inni przedstawiciele tego nurtu to: Stefan Świeżawski, Jerzy Kalinowski, ks. Stanisław

Kamiński, s. Zofia J. Zdybicka USJK, Antoni B. Stępień, ks. Stanisław Kowalczyk. Filozofia marksistowska w wydaniu polskim była stosunkowo liberalna i w pewnej mierze twórcza, wywierała też wpływ na inne kraje, zwłaszcza w Europie Wschodniej. Do najwybitniejszych przedstawicieli tego nurtu należą Adam Schaff i Marek Fritzsche. Spośród filozofów aktualnie żyjących na uwagę zasługują: Tadeusz Ślipko SJ, ks. Czesław Bartnik, Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller. Polakiem, który znacząco wpłynął na myśl filozoficzną na świecie, jest Karol Wojtyła. Wpływ ten dokonywał się m.in. dzięki autorytetowi, jakim się odznaczał po wyborze na stolicę Piotrową, jego dzieła zostały przełożone na wiele języków. Jest wybitnym przedstawicielem humanizmu i personalizmu chrześcijańskiego.

Dr hab. Grażyna Szumera (UŚ) w swoim wystąpieniu pt. *Zwolennicy psychologii narodów w myśli polskiej pierwszej połowy XX wieku* zaznaczyła, że w refleksji nad narodem można wyróżnić model kulturowy i model polityczny. W refleksji pierwszego typu kategorię narodu pojmowano jako kategorię psychologiczną, moralną, mistyczną, kulturowo-historyczną. Z kolei w drugim ujęciu kategorią narodu posługiwano się w kontekście analiz politycznych.

Trzecim prelegentem był dr hab. prof. UKSW Artur Andrzejuk. W wykładzie pt. *Filozofia na polskiej emigracji niepodległościowej w Wielkiej Brytanii (1940–1990)* stwierdził m.in., że na emigracji w drugiej połowie XX wieku Polacy z powodzeniem uprawiali filozofię o nachyleniu historycznym (historiofilozofię), ale też i spekulatywną. Głównie jednak filozofię pragmatyczną, społeczną i to w stopniu większym niż w samej Polsce.

Ostatni wykład pierwszej części obrad plenarnych wygłosił dr hab. prof. UZ Stefan Konstanczuk: *Z europejskiej perspektywy. Zbigniew Antoni Jordan jako historyk najnowszej filozofii polskiej*. Przybliżył dorobek emigracyjnego filozofa Zbigniewa Jordana, który w kraju był mało znany z tej racji, że działając m.in. w radiu Wolna Europa i wypowiadając się jako sowietolog był poddany cenzurze. Dużo publikował w języku angielskim, zajmował się Platonem, ale też i analizował dorobek Kotarbińskiego, Leśniewskiego, Tarskiego, przez co znacznie spopularyzował polską szkołę logiczną w krajach angielskojęzycznych.

Drugą część obrad plenarnych rozpoczął dr hab. Paweł Polak: *Polscy myśliciele wobec teorii względności w latach 1905–1925*. Akcentował, iż mocne wpływy filozofii niemieckiej w Polsce w pierwszych dekadach XX wieku przyczyniały się do popularyzacji teorii względności. Wymienił kilku znaczących autorów, którzy byli jej zwolennikami i prekursorami np. Huber, Zawirski, Zaręba.

Prof. Andrzej Zalewski przedstawił wykład dotyczący teorii filmu Romana Ingardena jako fragmentu ogólniejszej teorii dzieła sztuki. Przypomnił pierwszeństwo Ingardena (obok Marleau-Ponty'ego) w badaniach fenomenologicznych nad sztuką filmową. Wskazał na kluczowy charakter tej refleksji (obok teorii dzieła muzycznego) w badaniach nad teorią dzieła sztuki.

Dr hab. Andrzej Ciążela zaprezentował wykład *Miejsce „nowego humanizmu” Bogdana Suchodolskiego w panoramie polskiej i europejskiej myśli XX i XXI wieku*, w którym stwierdził, że obecny humanizm jest wielowątkowy, często odbiegający od pragmatyzmu. Bogdan Suchodolski był humanistą popularyzującym idee piękna, ładu moralnego, szlachetnych wzorów do naśladowania.

Ostatnie wystąpienie w ramach obrad plenarnych należało do dra hab. Marka Rembierza (UŚ): *Wzorce osobowe rzetelnego uprawiania i nauczania filozofii – z polskiej*

*debaty metafizycznej.* Prelegent zaapelował o uprawianie rzetelnej filozofii, pozabawionej werbalizmu, przyczynkarstwa i efekciarstwa. Ważne, żeby wzór dobrego filozofa łączył się z pokorą oraz autorefleksją.

W drugim dniu konferencji dr hab. prof. PAN Wiesław Wójcik wygłosił wykład pt. *Alternatywna wobec logicyzmu koncepcja filozofii matematyki w polskiej szkole logicznej.* Dotyczył on tzw. nowej logiki, która początkowo przez klasycznych filozofów była przyjmowana z rezerwą jako mało przydatna dla rozważań metafizycznych. Musiało upłynąć sporo czasu, aż owa nowa logika została uznana i zasymilowana w dyskursie prowadzonym przez klasyczną filozofię, tradycję humanistyczną (arystotelesowską).

Wystąpienia wygłoszone w sekcjach tematycznych przyjęły formę piętnastominutowych komunikatów.

## SEKCJA I

Prowadzenie obrad: dr hab. Andrzej  
Ciążęła

- dr Krzysztof Kędziora (IF UŁ); *Stanisław Brzozowski jako niewczesny myśliciel,*
- mgr Bogusław Meiksner (doktorant WNS UŚ); *Stanisława Brzozowskiego, Bolesława Micińskiego i Józefa Tischnera przyczynki do przyszłej filozofii człowieka,*
- dr Anna Kazimierczak-Kucharska (UKSW); *Oryginalność etyki perfekcjonistycznej Henryka Elzenberga na tle myślicieli polskich oraz europejskich,*
- mgr Ryszard Przybylski (Częstochowa); *Człowiek wobec siebie samego i Idei Międzyludzkiego w twórczości Witolda Gombrowicza,*

Dyskusja i przerwa kawowa

Prowadzenie obrad: dr hab. Stefan  
Konstańczak

- mgr Michalina Kublicka (IF USz); *Między Bergsonem a Lévinasem. Inspiracje Barbary Skargi w koncepcji człowieka,*

## SEKCJA II

Prowadzenie obrad: dr Adam Olech

- mgr Anna Gładkowska (UP JPII); *Drogi wiodące do poznania Boga i człowieka. Myśl filozoficzno-teologiczna Edyty Stein,*
- mgr Dorota Kutyla (doktorantka, IF UW); *Ku cywilizacji przyszłości – doświadczenie miasta w badaniach Floriana Znanieckiego,*
- mgr Sabina Prejsnar-Szatyńska (IF UJ); *Kulturalizm Floriana Znanieckiego i jego recepcja,*

Dyskusja i przerwa kawowa

Prowadzenie obrad: dr hab. Artur  
Andrzejuk

- dr Adam Kubiak (IF Urz); *Pożytki z lokalności,*

- dr Magdalena Mruszczyk (UŚ); *Anny Teresy Tymienieckiej fenomenologia życia. Inspiracje*,
- dr Adam Dura (Wieluń) *Z badań nad sumieniem w polskiej i niemieckiej myśli filozoficznej przełomu XX i XXI wieku*,
- dr Anna Marek-Bieniasz (AJD); *Wkład filozofów polskich w rozwój ekofilozofii i etyki środowiskowej w drugiej połowie XX wieku*.
- dr Justyna Stecko (ZNH WZ PRz); *Problematyka zła w filozofii polskiej na przykładzie homo crudelis Mariana Zdziechowskiego*,
- student Bartosz Wójcik (MISH UJ), *Drogi myślowe Marka Siemka: od marksizmu do społecznej filozofii transcendentalnej*,
- mgr Wanda Pilch (doktorantka Ignatianum, Kraków), *Nowe elementy wniesione przez Stanisława Ziemiańskiego SJ do filozofii Boga*.

W imieniu organizatorów krótkiego podsumowania pierwszego dnia konferencji podjął się dr Maciej Woźniczka. Drugiego dnia wygłoszono w trzech sesjach następujące referaty:

SEKCJA I

Prowadzenie obrad: dr hab. Andrzej Ciążela

- dr Mariusz Oziębłowski (AJD); *Społeczny kontekst poznawczego paraliżu filozofii wg. S. I. Witkiewicza*,
- dr Tomasz Mróz (UZ); *B. Russell, K. R. Popper i W. Witwicki o totalitaryzmie Platona*,
- dr Marcin Pietrzak (IF UO); *Portyk polski. Neostoicyzm lwowsko-warszawski a problem polskiej filozofii narodowej*,

Dyskusja i przerwa kawowa

Prowadzenie obrad: dr hab. Wiesław Wójcik

- dr Ryszard Miszczyński (AJD); *Frege a szkoła lwowsko-warszawska*,
- dr Piotr Surma (UW); *Filozoficzne inspiracje Jana Łukaszewicza*,

SEKCJA II

Prowadzenie obrad: dr Magdalena Płotka

- dr hab. prof. PAN Wiesław Wójcik (IHN PAN); *Alternatywna wobec logicyzmu koncepcja filozofii matematyki w polskiej szkole logicznej*,
- dr Henryk Popowski (AJD); *Polscy obrońcy metafizyki – filiacje filozofii niemieckiej*,
- dr Izabella Andrzejuk (UKSW); *Teoria sublimacji Konstantego Michalskiego jako źródło jego poglądów historyczno-filozoficznych*,

Dyskusja i przerwa kawowa

Prowadzenie obrad: dr Izabella Andrzejuk

- dr Andrzej Nowik (UKSW); *Metoda uprawiania historii filozofii u ks. Pawła Siwka*,
- dr Magdalena Płotka (UKSW), *Krakowski komentarz do Sentencji Piotra Lombarda Utrum Deus gloriosus na tle tradycji europejskiej*,

– dr Adam Olech (AJD); *O Ingardenie i Ajdukiewiczu – dwóch uczniach Husserla. W setną rocznicę wydania Idei I.*

Dyskusja i przerwa kawowa

Prowadzenie obrad: dr Adam Kubiak

- mgr Wojciech Mackiewicz (doktorant IF UWŕ); *Spór o istnienie czasu: Edmund Husserl – Roman Ingarden,*
- dr Grzegorz Trela, mgr Renata Trela (IFiS UP Kraków); *Filozofia nauki Stefana Amsterdamskiego,*
- dr Marek Perek (AJD), *Antycypacja, filiacja czy nieporozumienie. Kilka uwag o podobieństwach wypowiedzi Ajdukiewicza i Kuhna w kwestii nieprzekładalności języków naukowych.*

– mgr Anna Smywińska-Pohl (IF UJ); *O Janinie Suchorzewskiej.*

Dyskusja i przerwa kawowa

Prowadzenie obrad: dr Tomasz Mróz

- mgr Michał Płóciennik (doktorant UP JPII, AJD Częstochowa); *Polska recepcja klasycznej filozofii indyjskiej – Leon Cyboran,*
- ks. dr Adam Filipowicz (UKSW); *Filozofia w służbie teologii – czyli o dydaktyce filozofii w wyższych seminariach duchownych w XX wieku,*
- dr Maciej Woźniczka (AJD); *Przyczyny zaniedbań w edukacji filozoficznej w Polsce.*

Zakończenia częstochowskiej konferencji w imieniu organizatorów dokonał dr Maciej Woźniczka, który podziękował wszystkim zaangażowanym w jej przygotowanie i przeprowadzenie. Na koniec zaprosił wszystkich uczestników do udziału w przyszłorocznej konferencji oraz zapowiedział wydanie materiałów pokonferencyjnych w formie książki.

WIESŁAW SZUTA  
(Sosnowiec)

## NOTY O AUTORACH

**Jan Woleński** – prof. dr hab.; emerytowany pracownik Instytutu Filozofii UJ; zajmuje się epistemologią, filozofią prawa, logiką filozoficzną, filozofią lingwistyczną; autor bardzo licznych publikacji polskich i obcojęzycznych, spośród których wiele poświęconych jest dorobkowi Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

**Michał Podniewski** – absolwent filozofii i politologii UJ, doktorant na Wydziale Studiów Politycznych i Międzynarodowych UJ, zajmuje się „nominalizmem społecznym” w myśli Michela Foucaulta oraz Johna Locke’a, jest koordynatorem i prowadzącym interaktywnych studiów obywatelskich Filozofia polityki ONLINE w Wyższej Szkole Europejskiej im. J. Tischnera w Krakowie; opublikował książkę *Prawda i władza. Myśl Michela Foucaulta w latach 1956–1977*, jest także redaktorem dwóch tomów z serii Politikon.

**Anna Kozanecka-Dymek** – dr, adiunkt w Katedrze Logiki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, autorka prac dotyczących m.in. systemów logiki temporalnej, ich rodzajów, genezy oraz stosowności języka tych logik w naukach przyrodniczych.

**Eugeniusz Szumakowicz** – dr hab., profesor i kierownik Zakładu Filozofii na Wydziale Fizyki, Matematyki i Informatyki Politechniki Krakowskiej, wykłada też w Międzynarodowym Studium Doktoranckim Instytutu Fizyki Jądrowej PAN im. H. Niewodniczańskiego w Krakowie, autor ponad 40 publikacji naukowych w tym trzech książek: *Granice sztucznej inteligencji* (2000), *Świat przyrody, świat człowieka* (2007), *Intelektualny spacer po matematyce z domieszką filozofii* (2012).

**Izabela Marszałek** – dr filozofii, mgr teologii, adiunkt w Katedrze Stosowanych Nauk Społecznych Politechniki Śląskiej, pracownik



Kompanijnego Ośrodka Szkolenia, zajmuje się filozofią człowieka, historią filozofii i socjologią.

**Sławomir Piechaczek** – dr, absolwent filozofii na Uniwersytecie Opolskim, zajmuje się filozofią człowieka, etyką i historią filozofii, napisał pracę doktorską pt. *Pesymizm Ciorana jako kategoria interpretująca egzystencję ludzką*; zredagował tom poświęcony myśli Emila Ciorana pt. *Cioran – w pułapce istnienia*, jest też autorem przekładów, pełni funkcję zastępcy redaktora naczelnego zielonogórskiego czasopisma filozoficznego „Appendix” i sekretarza redakcji opolskiej serii naukowej „Almanach Komunikacji Społecznej”.

**Jan Skoczyński** – dr hab., profesor i kierownik Zakładu Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ, zajmuje się historią idei oraz polską myślą filozoficzną i społeczną wieku XIX i XX, opublikował m.in.: *Wartość pesymizmu*; *Koneczny. Teoria cywilizacji*; *Neognoza polska*.

**Przemysław Spryszak** – dr, pracownik zakładu Historii Filozofii UJ, autor prac z historii filozofii nowożytnej i filozofii percepcji.

**Ryszard Wójtowicz** – dr, adiunkt w Zakładzie Filozofii Społecznej i Kultury Instytutu Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego, zajmuje się antropologią filozoficzną, filozofią kultury, filozofią polską, prawem naturalnym w świetle kultury.

**Maciej Borys** – doktorant na Wydziale Filozoficznym Akademii *Ignatianum* w Krakowie; zajmuje się współczesną fenomenologią, zwłaszcza zorientowaną na zagadnienie wartości.

**Wiesław Szuta** – dr, kierownik Zakładu Nauk Humanistycznych i Społecznych w Wyższej Szkole Medycznej w Sosnowcu oraz wykładowca filozofii i etyki w Wyższej Szkole Zarządzania w Częstochowie, pracuje także w gliwickim Wydziale Studiów Społecznych Wyższej Szkoły Bezpieczeństwa w Poznaniu. Zajmuje się etyką fundamentalną, etyką medyczno-pielęgniarską oraz chrześcijańską antropologią filozoficzną, synejdezjologią.