

**TOM XLI**

**2013**

**ZESZYT 2**

---

# **KWARTALNIK FILOZOFICZNY**

**REDAKTOR**

**WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI**

**POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI  
UNIwersytet Jagielloński  
KRAKÓW 2013**

KOMITET NAUKOWY

Włodzimierz Galewicz, Andrzej Póltawski, 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 2013

Printed in Poland

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

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

Nakład 400 egz.

Ark. wyd. 9,70; ark. druk. 9,50

## TREŚĆ ZESZYTU 2 TOMU XLI

### Artykuły

Kamil Moroz, <i>Reprezentacja, milczenie, inny. Od samowiedzy przedmiotowej do samoświadomości transcendentnej w psychologii opisowej Franza Brentany</i> . . . . .	5
Witold Płotka, <i>Problem praxis w fenomenologii transcendentnej</i> . . . . .	25
Wojciech Suchoń, <i>Niebieskie złoto i trójnogi tygrys</i> . . . . .	49
Eugeniusz Szumakowicz, <i>Rozwój fizyki w perspektywie filozofii</i> . . . . .	61
Dariusz Sagan, <i>Teoria inteligentnego projektu a ewolucjonizm</i> . . . . .	75
Janusz Sytnik-Czetwertyński, <i>Jezuicy prekursorzy Teorii Wszystkiego. Bošković – Stattler – Mangold – Sagner</i> . . . . .	97
Robert Piotrowski, <i>Probabilistyczny światopogląd Władysława Gosiewskiego</i>	109
Andrzej Jastrzębski OMI, <i>Czy potrzebna nam jest filozofia eksperymentalna?</i>	117

### Sprawozdania – Recenzje – Dyskusje

Katarzyna Wojtkowska, <i>Ostatni Sokrates Europy? Krzysztof Michalski (1948–2013)</i> . . . . .	135
Ryszard Maciołek, <i>Leo Strauss redivivus (Leo Strauss, Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej)</i> . . . . .	138
Książki nadesłane . . . . .	149
Noty o Autorach . . . . .	150

## ISSUE 2 VOLUME XLI

### Articles

Kamil Moroz, <i>Representation, silence, the other. From objective self-knowledge to transcendental self-awareness in Franz Brentano's descriptive psychology</i> . . . . .	5
Witold Płotka, <i>The problem of praxis in transcendental phenomenology</i> . . . . .	25
Wojciech Suchoń, <i>Blue gold and the three-legged tiger</i> . . . . .	49
Eugeniusz Szumakowicz, <i>The development of physics from a philosophical perspective</i> . . . . .	61
Dariusz Sagan, <i>Intelligent design theory and evolution</i> . . . . .	75
Janusz Sytnik-Czetwertyński, <i>The Jesuit precursors the Theory of Everything. Bošković – Stattler – Mangold – Sagner</i> . . . . .	97
Robert Piotrowski, <i>Władysław Gosiewski's probabilistic perspective</i> . . . . .	109
Andrzej Jastrzębski OMI, <i>Do we need an experimental philosophy?</i> . . . . .	117

### Reports – Reviews – Discussions

Katarzyna Wojtkowska, <i>Europe's latest Socrates? Krzysztof Michalski (1948–2013)</i> . . . . .	135
Ryszard Maciołek, <i>Leo Strauss redivivus (Leo Strauss, Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej [Jerusalem and Athens, and other essays in political philosophy])</i> . . . . .	138
Books received . . . . .	149
Notes about the authors . . . . .	150

## ARTYKUŁY

**KAMIL MOROZ**

(Kraków)



NARODOWY PROGRAM  
ROZWOJU HUMANISTYKI

### REPREZENTACJA, MILCZENIE, INNY.

Od samowiedzy przedmiotowej do samoświadomości  
transcendentalnej w psychologii opisowej Franza Brentany\*

W artykule *The Limited Significance of Self-Consciousness*, w którym Rolf-Peter Horstmann, mając na uwadze dwie przeciwstawne cechy samoświadomości – nieuchwytny charakter i najwyższą realność – podejmuje próbę zrozumienia jej natury i funkcji, pojawia się intrygująca (można ją podejrzewać o bycie oksymoronem) kategoria samoświadomości przedmiotowej. Autor nie zajmuje się nią szczegółowo, traktując, raczej jako termin wyjaśniający niż wyjaśniany. Być może ma to związek z przekonaniem, że dwuznaczność bycia samoświadomym siebie jako podmiotu i jako przedmiotu „jest wprowadzana i używana z różnych powodów przez filozofów co najmniej od czasów Kanta”<sup>1</sup>. Proponuję pochylić się nad tą kategorią i przyjrzeć się jej tam, gdzie samowiedza nie bywa nazywana innaczej niż przedmiotem właśnie, czyli w psychologii opisowej Franza Brentany.

#### 1. TEORIA SAMOŚWIADOMOŚCI PRZEDMIOTOWEJ

Zgodnie z *Psychologią z empirycznego punktu widzenia* każdy akt psychiczny jest przedstawieniem. Przedstawienie posiada dwa aspekty podmiot i przedmiot: tam bowiem, gdzie nie ma już mowy

---

\* Praca finansowana w ramach programu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą Narodowy Program Rozwoju Humanistyki, nr 0137/FN i TP/H11/80/2011, w latach 2011–2013.

<sup>1</sup> R.-P. Horstmann, *The Limited Significance of Self-Consciousness* [w:] „Revue de métaphysique et de morale” 2010, nr 4, s. 438.

o przedmiocie, nie można również mówić o podmiocie<sup>2</sup>. Nie ma przedstawięń bezprzedmiotowych, tak jak i nie ma przedstawięń bezpodmiotowych. Podmiot w przedstawieniu nie tylko odnosi się do czegoś, ale zawsze już wie, że się do czegoś odnosi. Podmiot jest świadomy czegoś i świadomy siebie jako odnoszącego się do tego czegoś. Świadomość i samoświadomość zawsze tworzą pojedynczy akt przedstawiania, nie ma zatem nieświadomych przedstawień.

Z czego wynika ten splot świadomości i samoświadomości? Z rozumienia przedstawienia jako intencjonalnego, czyli odnoszącego się do przedmiotu. W pojedynczym, nawet najprostszym przedstawieniu zawiera się podwójne odniesienie: pierwszorzędne i towarzyszące. Pierwszorzędnie podmiot odnosi się do przedmiotu pierwotnego, czyli drzewa, sąsiada, swojej stopy itd. Odniesienie pierwszorzędne decyduje o tym, jakiego rodzaju akt psychiczny spełnia podmiot. To odniesienie może być wszelkiego rodzaju przeżyciem, czynnością, ale też biernym doznaniem, a więc patrzyeniem, sądzeniem, miłością itp. Przedmiot tego odniesienia nie jest tożsamy z podmiotem, dlatego podmiot nigdy nie może być pewny, że przedmiot, który sobie przedstawia, jest przedmiotem zgodnym z jego przedstawieniem. Podmiot może wysuwać względem niego jedynie hipotezy, nie poznaje go bezpośrednio. Bezpośrednio poznaje natomiast przedmiot odniesienia towarzyszącego, którym jest on sam, spełniając jakiś akt. Poznanie to jest oczywiste i zawiera się w każdym akcie psychicznym. Nie ma aktu, który nie byłby spostrzegany wewnątrz.

Jeden z zasadniczych problemów, jaki rodzi Brentanowska koncepcja psychologii, dotyczy rozumienia przedmiotu aktu. Problem ten wydaje się wynikać z braku odróżnienia treści aktu od przedmiotu aktu, które pojawia się dopiero u uczniów Brentano, u niego samego zaś obydwa terminy są synonimiczne.

Przedmiot w każdym razie nazywa się tu immanentnym – powstaje więc pytanie, który z członów stosunku intencjonalnego, treść czy przedmiot, ma Brentano na myśli:

---

<sup>2</sup> F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, PWN, Warszawa 1999, s. 129. Dalej cytuję jako PzEPW i podaję nr strony. Termin „podmiot“, którego używam, idąc za Brentaną, nie oznacza substancji, czy trwałego substratu, ale przeciwny względem przedmiotu człon relacji intencjonalnej. Jest to zatem wyrażenie funkcjonalne, które nie rozstrzyga tego, czy i w jakim stopniu Brentano posługuje się nieegologiczną koncepcją samoświadomości, jak uważa Manfred Frank (zob. M. Frank, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, przeł. Z. Zwoliński, Warszawa 2002, s. 118), czy też jest to koncepcja, która bez jakiegoś ego nie może się obejść.

czy idzie mu o to, co istnieje w obrębie umysłu, czy też o przedmiot wobec umysłu transcendentny<sup>3</sup>.

Jaki jest zatem status przedmiotu aktu psychicznego, czy jest to przedmiot immanentny, który w całości zawiera się w przeżyciu, czy też jest czymś wobec przeżycia niezależnym, wykraczającym poza akt, przedmiotem transcendentnym? Wydawać by się mogło, że już słynna definicja fenomenu psychicznego<sup>4</sup> jako intencjonalnie zawierającego pewien przedmiot zakłada, że przedmiot aktu jest immanentny. Można znaleźć co najmniej kilka fragmentów *Psychologii* przemawiających za immanencją tego przedmiotu. Sam autor parokrotnie nazywa go *immanentną przedmiotowością*<sup>5</sup>. Z drugiej jednak strony, wiemy, że nie można sprowadzić przedmiotu aktu do spełnianego aktu, gdyż w takim razie prowadziłoby to do uznania istnienia przedmiotu tylko w ramach aktu. Brentano natomiast uważa, że akt nie jest możliwy bez przedmiotu, ale przedmiot bez aktu daje się pomyśleć.

Jakkolwiek jest pewne, że barwa jawi nam się tylko wtedy, kiedy ją sobie przedstawiamy, to przecież stąd nie należy wnioskować, że barwa nie może istnieć, kiedy nie jest przedstawiana<sup>6</sup>.

Kwestia tego, czy należy zamknąć przedmiot tylko w obrębie aktu, czy też uznać jakiś jego transcendentny wymiar okazuje się wymagać interpretacji.

Zapytajmy, w jakim sensie moglibyśmy mówić o transcendencji i immanencji. Po pierwsze, możemy mówić o transcendencji i immanencji ontologicznej. Przedmiot transcendentny ontologicznie to taki, który istnieje poza aktem. Przedmiot immanentny ontologicznie istnieje w granicach aktu. Po drugie, przedmiot może być transcendentny lub immanentny w sensie epistemologicznym. Przedmiot epistemologicz-

<sup>3</sup> E. Paczkowska-Łagowska, *Psychika i poznanie. Epistemologia K. Twardowskiego*, Warszawa 1980, PWN, s. 100.

<sup>4</sup> Każdy fenomen psychiczny **charakteryzuje się tym, co średniowieczni scholastycy nazywali intencjonalną (lub też mentalną) inegzystencją pewnego przedmiotu, a co my – jakkolwiek nie całkiem jednoznacznie – nazwalibyśmy odniesieniem do pewnej treści, skierowaniem na pewien obiekt (przez który nie należy tu rozumieć czegoś realnego) lub immanentną przedmiotowością. Każde [zjawisko psychiczne] zawiera coś jako obiekt, chociaż nie każde w ten sam sposób. W przedstawieniu coś jest przedstawiane, w sądzie – uznawane lub odrzucane, w miłości kochane, w nienawiści nienawidzone, w pożądaniu pożądane itd.**” [w:] PzEPW, s. 129.

<sup>5</sup> PzEPW, s. 126, 175, 289.

<sup>6</sup> PzEPW, s. 132.

nie transcendentny nie jest poznawany bezpośrednio, ale za pomocą znaku, wskazówki, czy też swojej części. Przedmiot epistemologicznie immanentny poznajemy natomiast bezpośrednio<sup>7</sup>. Możemy przyjrzeć się pod kątem proponowanego rozróżnienia dwóm przedmiotom, które są częściami każdego aktu.

Jaki jest status przedmiotu wtórnego – podmiotu dokonującego dowolnego aktu? Przedmiot ten istnieje w akcie, **można nawet powiedzieć**, że jego istnienie zawiera się w spełnianym akcie, skoro podmiot jest takim a nie innym podmiotem ze względu na spełniany akt. Podmiot, który widzi drzewo, podmiot, który sądzi, że drzewo istnieje i podmiot, który boi się drzewa, istnieje w granicach aktu widzenia, sądzenia i odczucia strachu. Przedmiot wtórny jest zatem przedmiotem ontologicznie immanentnym. **Czy jest on również przedmiotem epistemologicznie immanentnym?** Przedmiot wtórny dowolnego aktu jest bezpośrednio i z oczywistością poznawany w spostrzeżeniu wewnętrznym. **Spostrzeżenie wewnętrzne towarzyszy każdemu aktowi. Rezultaty tego poznania zawierają się w tym samym akcie, którego dotyczą.** Podmiot, który widzi drzewo, podmiot, który sądzi, że drzewo istnieje i podmiot, który boi się drzewa zawsze już wie, że jest **takim podmiotem**. Przedmiot wtórny jest zatem immanentny w podwójnym sensie – ontologicznym, gdyż istnieje w akcie i epistemologicznym, ponieważ jest w tym akcie bezpośrednio poznawany.

Czy przedmiot pierwotny jest ontologicznie transcendentny? Wiemy, że przedmiot odniesienia pierwszorzędowego, zgodnie z tezą przyjętą od Arystotelesa<sup>8</sup>, jest zawsze różny od aktu, w którym do tego odniesienia dochodzi. Dlatego można powiedzieć, że widziane drzewo, osądzone drzewo i drzewo, które budzi strach nie są drzewem samym w sobie, **ale przedmiotami istniejącymi w akcie w takiej mierze, w jakiej dany akt na to pozwala.** Przedstawione drzewo nie istnieje, jeśli nie jest przedstawione, natomiast drzewo, którego nikt nie przedstawia może istnieć. Dlatego Brentano postuluje istnienie przedmiotów samych w sobie, istniejących poza spełnianymi wobec nich aktami. Gdyby tego nie zrobił, a mówił tylko o immanentnej inegzystencji, ograni-

<sup>7</sup> Rozróżnieniem na transcendencję i immanencję ontologiczną oraz epistemologiczną posługuje się Krzysztof Michalski przy lekturze Husserla. Zob. K. Michalski, *Logika i czas*, Warszawa 1988, s. 62–64.

<sup>8</sup> Ale oczywiście wiedza, postrzeżenie, mniemanie i myślenie mają zawsze przedmiot różny od siebie, sobą zajmują się tylko ubocznie (ἐν παρέργῳ)”. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1992, s. 819; Brentano cytuje ten fragment na 190 stronie *Psychologii*.



czyłby istnienie przedmiotu pierwotnego do aktu, w którym ten przedmiot jest ujmowany. Nie istniałyby przedmioty nie będące przedmiotem żadnego aktu, te, które istniałyby, istniałyby tylko dlatego, że są przedmiotem jakiegoś aktu. Istnieć i być przedmiotem aktu znaczyłoby to samo. Dlatego Brentano nie chce sprowadzić istnienia przedmiotu pierwotnego do istnienia tylko w akcie, z drugiej strony nie może powiedzieć, że przedmiot pierwotny nie zawiera się w akcie. Trudno nie zgodzić się z Romanem Ingardenem, który konkluduje:

Widzimy, jak w tej argumentacji odsłania się nam epistemologiczne stanowisko Brentany, które – mimo wszelkich różnic – okazuje się być bardzo bliskie stanowisku Kanta (które zresztą Brentano niejednokrotnie w swej działalności ostro zwalczał!): z jednej strony świat rzeczy nieznanych nam zupełnie co do ich natury i własności, „rzeczy samych w sobie”, z drugiej „zjawiska” (*Phaenomene*) fizyczne i psychiczne. Pomiędzy nimi zaś zachodzące stosunki przyczynowe<sup>9</sup>.

Status ontologiczny przedmiotu pierwotnego jest w teorii Brentany dwojaki. Raz jest to przedmiot immanentny – istniejący w akcie poznania, drugi raz przedmiot transcendentny – istniejący poza aktem poznania. Czy również dwojaki jest jego status epistemologiczny? Gdyby przedmiot pierwotny był poznawany bezpośrednio, jego poznanie byłoby oczywiste. Oczywiste poznanie występuje co prawda w każdym akcie, ale dotyczy tylko przedmiotu wtórnego. Przedmiot pierwotny nie może być zatem epistemologicznie immanentnym przedmiotem. Jeśli odmówilibyśmy mu jakiegokolwiek istnienia poza aktem i tym samym zawierałby się on tylko w akcie, wówczas byłby też poznawany bezpośrednio. Skoro jednak przedmiot pierwotny może istnieć poza aktem, nie ma pewności, że jest on poznawany bezpośrednio. Drzewo, które widzimy, drzewo, o którym sądzę, że istnieje i drzewo, którego się boję nie są poznaniem drzewa rzeczywistego samego w sobie, lecz poznaniem aspektów bądź znaków drzewa samego w sobie. Poznanie przedmiotu pierwotnego jest poznaniem pośrednim poprzez znaki bądź wrażenia przedmiotu pierwotnego samego w sobie. Przedmiot pierwotny jest epistemologicznie transcendentny.

Przedmiot wtórny jest zatem immanentny ontologicznie i epistemologicznie – istnieje w akcie i jest w nim bezpośrednio poznawany. Przedmiot pierwotny jest epistemologicznie transcendentny – poznajemy go pośrednio, za pomocą jego znaku, aspektu bądź części. Właśnie dlatego, że jest transcendentny w sensie poznawczym jego ontologicz-

<sup>9</sup> R. Ingarden, *Filozofia w rozumieniu Brentany* [w:] *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 220.

ny status pozostaje dwojaki. Raz Brentano mówi o zawartym w akcie przedmiocie ontologicznie immanentnym, drugi raz uznaje istnienie tego przedmiotu poza aktem – jest on wtedy przedmiotem ontologicznie transcendentnym.

Jak wyjaśnić podwójny ontologiczny status przedmiotu pierwotnego? Wydaje się, że trzeba rozróżnić przedmiot pierwotny sam w sobie, który istnieje poza aktem i jako taki nie jest poznawany i przedmiot pierwotny, który zawiera się w akcie i jest rezultatem poznania przedmiotu samego w sobie. Jeśli trzymać się tej dystynkcji, to okaże się, że Brentano może mówić o przedmiocie pierwotnym w podwójnym sensie. Raz o przedmiocie transcendentnym, który istnieje na zewnątrz aktu, jest przyczyną poznania i drugi raz o przedmiocie immanentnym, zawierającym się w akcie, który jest skutkiem poznania przedmiotu samego w sobie. Przedmiot pierwotny jest ujęty jako transcendencja epistemologiczna (jest poznawany pośrednio) i właśnie ona uprawnia do mówienia nie tylko o poznaniu pośrednim, ale również o rezultacie tego poznania – czyli o czymś, co istnieje w **granicach aktu poznawczego** – o immanencji ontologicznej i jednocześnie pozostaje w jakimś związku z transcendentnym przedmiotem samym w sobie – transcendencji ontologicznej. Nasuwa się więc pytanie, co takiego zawiera się w każdym akcie poznawczym i nie jest przedmiotem samym w sobie, choć pozostaje z tym przedmiotem w związku?

## 2. REPREZENTACJA I PREZENTACJA

Spostrzec wewnątrznie jakieś zjawisko psychiczne może tylko indywiduum, w którym to zjawisko aktualnie zachodzi, gdyż tylko jemu prezentuje się ono bezpośrednio i w całości. Jeśli natomiast podmiot poznaje życie psychiczne różnego od siebie podmiotu, to nie ma do czynienia z oczywistością samopoznania, lecz z reprezentacją przeżyć innego podmiotu. Wydaje się, że chociaż Brentano używa terminu „reprezentacja” tylko w kontekście możliwości poznania przeżyć innych podmiotów, to ze względu na podwójny status ontologiczny przedmiotu pierwotnego trzeba rozszerzyć jego znaczenie. Reprezentacją będziemy nazywać przedmiot pierwotny w sensie rezultatu poznawczego dowolnego aktu, który odnosi się do przedmiotu pierwotnego samego w sobie. W ten sposób unikamy dwuznaczności cechującej *Psychologię*, gdzie raz mówi się o przedmiocie pierwotnym jako o immanentnie zawierającym się w akcie, czyli o efekcie poznania przedmiotu transcendentnego, drugi raz o samym przedmiocie transcendentnym.

Z kolei prezentacją będzie rezultat poznawczy odniesienia towarzyszącego, którego przedmiot w całości zawiera się w danym akcie i jest w nim bezpośrednio poznawany. Odniesienie towarzyszące, chociaż różni się od odniesienia pierwszorzędnego, pozostaje z nim ściśle splecione. Nie ma jednego bez drugiego. Na przykład, w akcie widzenia drzewa, widziane drzewo jest reprezentacją drzewa samego w sobie, które istnieje niezależnie od aktu i jako takie nie może być poznane bezpośrednio. Jest poznane tylko poprzez swoją reprezentację zawartą w akcie widzenia drzewa. Akt widzenia drzewa to również odniesienie towarzyszące, czyli bezpośrednie samopoznanie podmiotu dokonującego tego aktu, którego rezultatem jest prezentacja – podmiot widzący drzewo.

W każdym zatem akcie o ile jest on poznaniem przedmiotu pierwotnego i przedmiotu wtórnego (każdy akt jest samopoznaniem podmiotu) zawiera się reprezentacja przedmiotu transcendentnego i prezentacja przedmiotu immanentnego. Reprezentacja to wynik poznania pośredniego, niepewnego i hipotetycznego, gdyż dotyczącego transcendentnego przedmiotu aktu. Prezentacja to rezultat poznania bezpośredniego, pewnego i oczywistego, gdyż dotyczącego immanentnego przedmiotu aktu.

Brentano przyjął, że każdy akt jest wewnętrznie spostrzegany, a więc jest przedmiotem samopoznania dokonującego go podmiotu. Wewnętrzne spostrzeżenie nie potrzebuje żadnego uzasadnienia, gdyż jest oczywiste samo przez się, co najwyżej można próbować zrozumieć jego oczywistość<sup>10</sup>. Na czym zatem ona polega? Spostrzeżenie wewnętrzne to jednoczesne przedstawienie i sąd towarzyszący. Przedmiotem tego spostrzeżenia jest podmiot dokonujący aktu, a więc jest to przedmiot immanentny ontologicznie i epistemologicznie. Przedmiot wtórny istnieje w akcie i jest poznawany bezpośrednio:

Ja, który słyszę i „ja”, który słyszenie to z oczywistością poznaję, jestem indywidualnie tym samym<sup>11</sup>.

Albo, jak powie sam Brentano:

<sup>10</sup> PzEPW, s. 203: „Usprawiedliwiać naszego zaufania do wewnętrznego spostrzeżenia nie ma zatem potrzeby; potrzebna jest natomiast niewątpliwie teoria na temat stosunku tego spostrzeżenia do jego przedmiotu, dająca się pogodzić z bezpośrednią oczywistością tego spostrzeżenia.

<sup>11</sup> H. Bergmann, *Untersuchungen zum Problem der Evidenz der inneren Wahrnehmung*, Halle, Max Niemeyer 1908, s. 12, cyt. za: D. Frydman, *Zagadnienie oczywistości u Franciszka Brentano*, s. 65.

Ja jako przedstawiający jestem wówczas sprawcą siebie samego jako sądzącego<sup>12</sup>.

Dlatego w spostrzeżeniu wewnętrznym istnieje zgodność przedmiotu i podmiotu poznania, która gwarantuje bezpośrednio i oczywiste samopoznanie, nazwane przez nas prezentacją. Spostrzeżeniem wewnętrznym jest zatem prezentacja immanentnego przedmiotu aktu, która zachodzi za każdym razem, gdy podmiot dokonuje jakiegoś aktu.

Spostrzeżeniu wewnętrznemu, które cechuje idealna adekwatność przedmiotu i podmiotu poznania, Brentano przeciwstawił spostrzeżenie zewnętrzne, czyli poznanie przedmiotów fizycznych. W przypadku poznania świata fizycznego nie może być mowy o stałej i pewnej adekwatności przedmiotu i podmiotu poznania, gdyż przedmiot fizyczny istnieje na zewnątrz aktu, w samym akcie natomiast zawiera się tylko jego reprezentacja. Dlatego każdy sąd pierwszorzędny, aby być prawdziwym poznaniem, potrzebuje ugruntowania w przyszłej teorii prawdy. Właśnie definicja prawdy pozwoli sprawdzić adekwatność reprezentacji przedmiotu fizycznego z samym tym **przedmiotem**. Jednak nie tylko reprezentacji przedmiotu fizycznego, lecz również każdej reprezentacji przedmiotu transcendentnego. Każdy obiekt fizyczny jest poznawany jako przedmiot pierwotny, jednakże, nie każdy przedmiot pierwotny jest obiektem fizycznym. Zakres terminu „reprezentacja” będzie szerszy od zakresu „spostrzeżenia zewnętrznego”, ponieważ obejmuje sposób poznania wszystkich przedmiotów pierwotnych, nie tylko fizycznych.

Trzeba się zatem zgodzić z Husserlem<sup>13</sup>, który widzi w Brentanowskim rozróżnieniu **spostrzeżenia wewnętrznego i zewnętrznego przeciwieństwo** poznania adekwatnego i nieadekwatnego, ale również dodać, że nie każde poznanie nieadekwatne jest w teorii Brentano spostrzeżeniem zewnętrznym. Poznaniem nieadekwatnym jest natomiast każde poznanie przedmiotu transcendentnego, którego rezultat – reprezentacja zawarta w akcie – nie zawsze jest zgodny z przedmiotem samym w sobie. Kiedy poznanie przedmiotu transcendentnego jest adekwatne z tym przedmiotem, będzie można stwierdzić, **gdy pojawi się zadowalająca teoria prawdy**.

W każdym odniesieniu pierwszorzędnym, o ile jest ono poznaniem, zawiera się reprezentacja przedmiotu samego w sobie. Tylko **za pomocą** tej reprezentacji może być poznany przedmiot pierwotny, a więc

<sup>12</sup> PzEPW, s. 412.

<sup>13</sup> Zob. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II-I, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 444–446.

na przykład przedmiot fizyczny. Spostrzeżenie zewnętrzne to poznanie dokonane w odniesieniu pierwszorzędym do transcendentnego przedmiotu fizycznego, którego rezultatem jest reprezentacja przedmiotu fizycznego zawarta w tym odniesieniu. Natomiast spostrzeżenie wewnętrzne to poznanie dokonane w odniesieniu towarzyszącym, które zawsze jest przedstawieniem i sądem towarzyszącym, do immanentnego przedmiotu, którego rezultatem jest prezentacja podmiotu. Samowiedza nie tylko może towarzyszyć dowolnym aktom, ale zawsze już jest obecna w każdym akcie jako efekt prezentacji. Ta ostatnia jest natychmiastową i nieomylną postacią samoświadomości, której granice wyznacza aktualnie spełniany akt, czyli w terminologii Brentano przedmiot wtórny. Według Manfreda Franka<sup>14</sup> Brentano posługuje się przedrefleksyjnym modelem samoświadomości. Według Dan Zahaviego<sup>15</sup> modelem zbliżonym do samoświadomości refleksyjnej. Pierwszy ma rację o tyle, o ile samoświadomość Brentano ma być bezpośrednia, oczywista i towarzyszyć każdemu aktowi. Drugi natomiast akcentuje raczej to, że świadomość wewnętrzna jest aktem towarzyszącym, który ma za swój przedmiot akt pierwotny. Prawdopodobnie spór ten nie jest łatwy do rozstrzygnięcia, gdyż terminologia psychologii opisowej w pewnym aspekcie dopuszcza niezapośredniczoną bliskość wiedzy o sobie, a w innym wiedzę tę uzasadnia metodologią refleksyjną. Abstrahując jednak od tego sporu można powiedzieć, że samoświadomość w ujęciu Brentano z pewnością ma charakter przedmiotowy.

### 3. PERSPEKTYWA PIERWSZOOSOBOWA MILCZĄCEGO PRZEDMIOTU

Spostrzeżenie wewnętrzne jest niezawodnym narzędziem poznania życia psychicznego podmiotu. Indywiduum nie tylko może korzystać z tego narzędzia, ale zawsze już posługuje się nim, ilekroć spełnia dowolny akt, dlatego należałoby mówić raczej o stanie rzeczy, który oprócz tego, że jest poznaniem, sam wymaga wyjaśnienia. To, co jest poznawane dzięki niemu, dotyczy przeżyć indywidualnego podmiotu i jest dane indywidualnemu podmiotowi. Zyskujemy potwierdzenie uprzywilejowania perspektywy pierwszoosobowej dla samowiedzy podmiotu. Samowiedza to prezentacja – bezpośrednia, oczywista i zawsze

<sup>14</sup> M. Frank, dz. cyt., s. 116–117.

<sup>15</sup> D. Zahavi, *Brentano and Husserl on self-awareness* [w:] „Études Phénoménologiques” 1998, nr 27–28, s. 140.

adekwatna znajomość własnych aktów. Tylko podmiot, który dokonuje jakiegoś aktu może prezentować się sobie jako dokonujący tego aktu. Prezentacja ta oznacza zatem bezbłędne samopoznanie zawarte w każdym akcie podmiotu.

W takim ujęciu nie tylko nie ma miejsca na teorię aktów nieświadomych (gdymy były, nie byłyby aktami intencjonalnymi w Brentanowskim sensie tego słowa), ale nie ma też miejsca na niedokładne lub błędne uświadomienie sobie tego, co pomyślane lub dostrzeżone<sup>16</sup>.

Pozostaje natomiast pytanie, czy perspektywa pierwszoosobowa jest tożsama z wypowiedzią w pierwszej osobie liczby pojedynczej, bądź czy taka wypowiedź zawiera się w niej, czy też nie mieści się w jej granicach i jest czymś dodatkowym? Albo parafrazując przywołanego Andrzeja Bobryka: czy nieomyślność Brentanowskiego podmiotu jest językowa, czy też polega na wiedzy pozajęzykowej?

Jeśli wypowiedź w pierwszej osobie liczby pojedynczej byłaby tożsama lub byłaby częścią perspektywy, wówczas każde spostrzeżenie wewnętrzne polegałoby również na oczywistej i bezpośredniej wypowiedzi podmiotu o aktualnym przeżyciu, która zawsze i adekwatnie odpowiadałaby danemu przeżyciu. W takim razie podmiot nie tyle może, ile musi wypowiadać się za każdym razem, gdy dokonuje spostrzeżenia wewnętrznego. Nie ma wtedy miejsca na błąd, nieścisłość czy pomyłkę językową. Nie mógłby też przyznać, że języka swoich wypowiedzi nauczył się lub, że go doskonali, gdyż nabycie lub doskonalenie przekreślałoby nieomyślność w posługiwaniu się nim. Nieomyślność w powyższym sensie czyniłaby z niego idealnego użytkownika języka, którego samowiedza polegałaby na bezbłędnym zastosowaniu znaków językowych. Prezentacja, którą odróżniamy od reprezentacji okazałaby się tylko idealnym przypadkiem reprezentacji właśnie. Spostrzeżenie wewnętrzne byłoby sytuacją całkowicie adekwatnego użycia środków językowych, a więc idealnym posłużeniem się systemem znaków (reprezentacją) do oddania tego, co oznaczone (reprezentowane). Czy taka sytuacja nie jest możliwa tylko wtedy, gdy podmiot, który się wypowiada, jest jednocześnie twórcą języka wypowiedzi? Jeśli on sam jest twórcą i użytkownikiem to być może, jest jedynym użytkownikiem jakiegoś prywatnego języka. Czy taki język jest komunikowalny? Czy w ogóle jest możliwy?

---

<sup>16</sup> J. Bobryk, *Reprezentacja, intencjonalność, samoświadomość*, Warszawa 1996, s. 32.

Jeśli natomiast uznamy, że podmiot może się pomylić, to okaże się, że żadna forma językowej wypowiedzi nie gwarantuje tego, co gwarantuje perspektywa pierwszoosobowa – bezpośredniego, oczywistego i zawsze adekwatnego dostępu do przeżyć podmiotu. Spostrzeżenie wewnętrzne prowadziłyby do pozajęzykowej prezentacji podmiotu, którą jego pierwszoosobowa wypowiedź tylko reprezentowałaby. W takim razie wypowiedź w pierwszej osobie byłaby dodatkowym, nie mieszczącym się w perspektywie i nie zawsze zdającym z niej sprawy aktem. Na czym zatem polegałaby oczywista samowiedza podmiotu, jeśli nie na wiedzy językowej? Jakie warunki musi spełnić wypowiedź, aby być zgodna ze spostrzeżeniem wewnętrznym?

Albo spostrzeżenie wewnętrzne zakłada pierwszoosobową wypowiedź podmiotu i wtedy nie ma miejsca na błąd lub nieściśłość językową, gdyż spostrzeżenie jest nieomyślne. Prezentacja (wypowiedź) jest idealną reprezentacją (użyciem systemu znaków) i należy wyjaśnić szereg problemów związanych ze statusem języka, którym posługuje się podmiot w spostrzeżeniu.

Albo spostrzeżenie wewnętrzne różni się od pierwszoosobowej wypowiedzi, podmiot ma prawo do pomyłki językowej, gdyż spostrzeżenie nie polega na akcji wypowiedzi. Prezentacja jest pozajęzykowa i pozostaje rozwiązać kwestię zgodności spostrzeżenia wewnętrznego z wypowiedzią podmiotu, która dotyczy tego spostrzeżenia.

Trudno jednak o bardziej oczywistą i jawną prawdę niż ta, że spostrzeżenie nie polega na połączeniu pojęcia podmiotu i pojęcia orzeczenia, ani też nie odnosi się do takiego połączenia, lecz że przedmiotem spostrzeżenia wewnętrznego nie jest nic innego jak pewien fenomen psychiczny<sup>17</sup>.

**W spostrzeżeniu wewnętrznym nie dokonuje się żadna operacja językowa, ale bezpośrednie poznanie przedmiotu wtórnego. Chociaż jest ono poznaniem, nie polega na przyporządkowaniu podmiotowi zdania odpowiedniego orzeczenia. Perspektywa pierwszoosobowa nie jest tym samym, co pierwszoosobowa wypowiedź. Perspektywa jest bezpośrednim i oczywistym samopoznaniem podmiotu, a więc taką wiedzą, której utożsamienie z systemem językowym, nawet jeśli byłaby to tylko pierwszoosobowa wypowiedź, pozwalałoby wątpić w oczywistość tego poznania. Trudno wyobrazić sobie system znaków zawsze idealnie oznaczających, trudno też zgodzić się na podmiot aktu, który byłby nieomyślnym użytkownikiem języka. Na takie konsekwencje Brentano**

---

<sup>17</sup> PzEPW, s. 309.

musiałby przystać, gdyby uznał pierwszoosobową wypowiedź za część albo całość pierwszoosobowej perspektywy. Dlatego musiał uznać spostrzeżenie wewnętrzne za poznanie różne od wypowiedzi, co stanowi konkluzję dużo bardziej prawdopodobną empirycznie. Podmiot, któremu prezentują się jego własne przeżycia, może się mylić, gdy je relacjonuje. Wyraża się niedokładnie, gdyż jego wypowiedź tylko reprezentuje to, do czego on sam ma bezpośredni dostęp.

Chociaż teza o różnicy między pierwszoosobową perspektywą (spostreżaniem wewnętrznym własnych aktów) a wypowiedzią w pierwszej osobie liczby pojedynczej (językowym opisem tego spostrzeżenia) jest rozwiązaniem znajdującym wiele empirycznych świadectw, to jednak nie jest wolna od trudności. Prezentacja dana w spostrzeżeniu wewnętrznym jest samowiedzą pewną, ale pozajęzykową. Jaki jest jej stosunek do języka, czy wypowiedź podmiotu pozostaje w jakimkolwiek związku z jego prezentacją. Mówiąc inaczej, czy wewnętrzna prezentacja jest komunikowalna i ewentualnie na jakiej podstawie możemy mówić o jej komunikowalności, skoro jest również pozajęzykowa? Pozostawiamy to pytanie bez odpowiedzi, wskazując jedynie, że samowiedza, którą trzeba by tu przemyśleć nie tyle bywa, co zawsze już jest niepropozycjonalną wiedzą o sobie samym.

#### 4. REPREZENTACJA INNEGO

Gdyby Brentanowska psychologia miała korzystać wyłącznie z rezultatów spostrzeżenia wewnętrznego, to jej wyniki pozostawałyby bardzo ograniczone. Spostrzegać wewnętrznie swoje akty jest w stanie tylko jedno indywiduum, które spełnia je w czasie teraźniejszym.

Tak zatem empiryczna podstawa psychologii byłaby nadal równie niedostateczna jak niepewna, gdyby ograniczała się do wewnętrznego spostrzeżenia własnych fenomenów psychicznych i do ich rozpatrywania w pamięci<sup>18</sup>.

Tymczasem, twierdzi Brentano, dysponujemy środkami, które pozwalają poznać nie tylko inne podmioty, ale również zjawiska psychiczne wykraczające poza jednostkowe doświadczenie. Cennym źródłem poznania życia psychicznego jest obserwacja mimowolnych zmian cielesnych, które zazwyczaj wiążą się z określonymi stanami psychicznymi. Pomocne okazuje się również śledzenie mimiki twarzy, zmienia

<sup>18</sup> PzEPW, s. 55.



się ona w zależności od rodzaju przeżycia. Gdy chce się poznać życie psychiczne innego podmiotu, nie sposób pominąć zachowań i działań zamierzonych, które chociaż są pozawerbalne, dostarczają informacji o tym, który ich dokonuje. Najcenniejszym jednak środkiem w poznaniu aktów jakiejś osoby jest jej własny opis stanów psychicznych dokonany w języku. Wypowiedź ustna na temat niewidocznych niejednokrotnie przeżyć pozwala zrozumieć jego sytuację i poznać życie psychiczne kogoś, kto różni się od nas. Nie tylko zresztą ustny komunikat prowadzi do takiego poznania. Autobiografie i inne formy zapisu własnych przeżyć w równym stopniu przyczyniają się do poszerzania wiedzy o zjawiskach psychicznych nie danych nam w spostrzeżeniu wewnętrznym. Szczególną wartość poznawczą posiada przyglądanie się życiu psychicznemu prostszemu od naszego. Taki wgląd pozwala zobaczyć wyraźniej zjawiska psychiczne, które w swej rozwiniętej postaci nie stanowią łatwego przedmiotu badań. Dlatego obserwacja dzieci, prymitywnych plemion, czy nawet zwierząt może być pouczająca. Także chorobowe stany psychiczne oddają wartość psychologii z tego względu, że pewne funkcje psychiczne zostają w nich osłabione albo wzmożone. Ale nie tylko życie indywidualne pozostaje cennym przedmiotem badań psychologa. Zjawiska społeczne, cechy narodowe, czy procesy historyczne mogą w dużo większym stopniu odzwierciedlać prawa ludzkiej psychiki niż pojedynczy człowiek oddzielony od wspólnoty, do której przynależy.

Brentanowska *Psychologia* zawiera zatem wiele sposobów poznania fenomenów psychicznych nienależących do poznającego podmiotu. Wszystkie one – ich liczbę można zwiększyć – nie dają bezpośredniego dostępu do przedmiotu poznania, gdyż oznaki zjawisk psychicznych nie są samymi zjawiskami. Opierają się one na poznaniu pośrednim. Podmiot poznający ma do czynienia z reprezentacją przedmiotu samego, czyli reprezentacją zjawisk psychicznych innego podmiotu. Pojawiają się zatem wątpliwości, które uniemożliwiają uznanie tego rodzaju poznania za wiarygodne. Czy mam do czynienia ze zjawiskami różnego od siebie podmiotu, czy tylko złośliwy demon łudzi mnie, że je poznaję? Czy reprezentacja zgadza się z tym, co reprezentuje? Czy ten, który jest reprezentowany istnieje?

Spostrzeżenie wewnętrzne ze względu na bezpośrednią tożsamość poznającego i poznawanego jest odporne na hipotezę złośliwego geniusza. Przywołane powyżej sposoby poznania polegają na poznaniu pośrednim, a więc takim, które nie daje oczywistych rezultatów i pozwala zapytać, czy przypadkiem reprezentacja, jaką posiadam, nie została mi

podsunęta przez złośliwego demona? Na czym w takim razie Brentano opiera zasadność użycia narzędzi poznawczych niezbędnych w każdej empirycznie ufundowanej psychologii?

## 5. INTERSUBIEKTYWNA PREZENTACJA

Epistemologiczna przepaść między poznaniem własnego życia psychicznego a poznaniem cudzych przeżyć wydaje się być na gruncie teorii Brentano nieredukowalna. Pierwsze poznanie, dane podmiotowi bezpośrednio, jest niewątpliwe, drugie natomiast, dostępne za pośrednictwem oznak, słów, wyglądom, nigdy nie przyniesie bezwzględnej pewności. Różnica między prezentacją a reprezentacją to różnica między dwiema niesprowadzalnymi do siebie teoriami poznania: oczywistego i adekwatnego.

Rozumie się przy tym, że te oznaki nie są tym samym, co oznaczone przez nie zjawiska, a zatem że ta zewnętrzna i, jak ją zaszczytnie nazwano „obiektywna” obserwacja stanów psychicznych w oderwaniu od „subiektywnej” [obserwacji] wewnętrznej nie mogłaby – wbrew dość niedorzecznej teorii, do której usiłowali nas przekonać niektórzy autorzy – stać się źródłem poznania psychologicznego<sup>19</sup>.

Chociaż reprezentacja nigdy nie będzie prezentacją, to jednak nie wykluczają się one wzajemnie, a okazują się być komplementarne: druga (wewnętrzne poznanie własnych stanów) uzasadnia pierwszą (poznanie poprzez oznaki innego życia psychicznego). Jak to jest możliwe? Odpowiedź nie będzie odpowiedzią z poziomu epistemologicznego, gdyż dwa odmienne sposoby poznania zawsze będą niesprowadzalne do siebie. Będzie natomiast związana z płaszczyzną ontologiczną, ponieważ dwa różne sposoby poznania mogą mieć ten sam przedmiot poznania:

Nikt, kto ujmuje sam siebie w spostrzeżeniu wewnętrznym, nie spostrzega nic innego niż to, co mógłby ująć ktoś inny, równocześnie dokonujący takiego spostrzeżenia<sup>20</sup>.

Spostrzeżenie wewnętrzne jest poznaniem indywidualnym, dokonywanym przez indywidualium, ale nie dającym jednostkowych rezultatów. To, co w nim poznane, nie jest niepowtarzalne i nie stanowi o jednostkowości podmiotu. Przeciwnie, podmiot spostrzega to, co ogólne – co może też spostrzec ktoś inny. Natomiast inny podmiot spostrzeże

<sup>19</sup> PzEPW, s. 57.

<sup>20</sup> PzEPW, s. 464.

to samo, jeśli będzie dokonywał tego samego aktu, gdyż spostrzeżenie wewnętrzne zawsze zależy od spełnianego aktu. Gwarancją jedności prezentacji dokonanej przez dwa numerycznie różne podmioty jest zatem to samo przeżycie. Jedność doświadczenia, czyli spełnianie tych samych aktów, oznacza identyczność dwóch spostrzegających podmiotów. Nie wiemy, czy taka identyczność faktycznie zachodzi, ale wiemy, kiedy może się zdarzyć. Nazwiemy ją zatem identycznością potencjalną, która zachodzi między podmiotami spełniającym ten sam akt. Wspólnota przeżywających jest gwarancją wspólnoty samopoznania.

Istnienia drugiego podmiotu nie da się na gruncie Brentanowskiej *Psychologii* dowieść. Nie możemy być pewni, jaki jest i czy istnieje inny podmiot, gdyż oczywistość poznania kończy się wraz z prezentacją własnych przeżyć. Ale owe „własne przeżycia” zmieniają znaczenia wraz z ontologicznym założeniem o potencjalnej jedności podmiotów: nie należą już tylko do jednego podmiotu, ale mogą być przeżyciami wielu numerycznie różnych indywiduów. Ze względu na to założenie Brentano unika poważnej aporii. Zarzut o redukowaniu przeżyć wielu podmiotów do przeżyć jednego podmiotu, a więc subiektywizacja tego, co powinno być intersubiektywne, który można mu postawić ze względu na, przywołane chociażby w przedostatnim cytacie, ugruntowanie wszelkich środków poznania psychologicznego w spostrzeżeniu wewnętrznym, staje się bezpodstawny. Na mocy ontologicznego założenia o potencjalnej identyczności podmiotów spostrzeżenie wewnętrzne przynosi nie jednostkowe a ogólne rezultaty, nie ma zatem możliwości, by spostrzegający podmiot zyskiwał sobie tylko właściwą samowiedzę, którą posługuje się w sposób nieuprawniony, aby zrozumieć inny podmiot. Każda samowiedza jest też wiedzą o innym podmiocie.

W *Psychologii* reprezentacja nigdy nie będzie prezentacją, nie znaczy to jednak, że podmiot dany za pośrednictwem pierwszej nie jest lub nie będzie podmiotem drugiej. Epistemologiczna różnica między dwoma sposobami poznania „znika” na płaszczyźnie ontologicznej. Poznanie dokonane na różne sposoby nie musi być poznaniem różnych rzeczy. Poznanie za pomocą wyglądów, słów, oznak, a więc reprezentacja, jest zasadne tylko dlatego, że podmiot prezentujący się sobie może być tym samym podmiotem, co podmiot reprezentowany. Inny podmiot poznaję poprzez jego reprezentację, a to, co reprezentowane może nie różnić się od tego, co mi się prezentuje bądź tego, co będzie mi się prezentować. Poznanie innego podmiotu w odniesieniu pierwszorzędnym jest zatem szczególnym przypadkiem reprezentacji. Różni się ono od pozostałych odniesień pierwszorzędnym tym, że to do czego się dzięki niej odno-

sze może być tym, co mi się aktualnie prezentuje. Fizyczny przedmiot pierwotny nigdy nie może mi się prezentować takim, jakim jest sam w sobie, ale zawsze już poznaję go poprzez jego reprezentację.

Mamy prawo odróżnić aktowość aktualną i aktowość potencjalną. Aktowość aktualna to przeżycie dokonywane w czasie teraźniejszym. Aktowość potencjalna to wszelkie możliwe przeżycie. Pierwsza byłaby tylko częścią drugiej. Podmioty mogą się różnić pod względem aktualnych przeżyć, pozostają natomiast identyczne ze względu na możliwe przeżycia, które są dla wszystkich takie same. Podmiot, którego aktowość aktualna równałaby się **aktowości potencjalnej, dokonywałby samopoznania absolutnego** i byłby podmiotem absolutnym – jego przeżycie byłoby wszelkim możliwym przeżyciem, a samowiedza wszelką możliwą samowiedzą.

Teza o potencjalnej identyczności podmiotów zakłada: po pierwsze, że inny podmiot istnieje, po drugie, że jest możliwe jego poznanie, gdyż jego istnienie nie różni się istotnie od podmiotu samopoznania, a różni się tylko faktycznie. Z ontologicznym założeniem można się zgodzić lub nie zgodzić – już sama taka możliwość czyni ją otwartą na krytykę. Gdyby jej nie **przyjąć to tradycyjne środki poznania psychologicznego**, czyli obserwacja, analiza wytworów, gestów, zachowań, a w szczególności pierwszoosobowa wypowiedź podmiotu, **przestają** mieć w ramach *Psychologii* sens. Nigdy nie będzie wiadomo, czy poznanie osiągnięte dzięki nim jest poznaniem indywiduum innego od podmiotu poznającego i czy **przypadkiem złośliwy geniusz nie podsuwa** reprezentacji, które niczego i nikogo nie reprezentują. Ontologiczne założenie pełni w psychologii Brentany doniosłą funkcję heurystyczną, konstatuje istnienie i uzasadnia możliwość poznania innego podmiotu, którego inność przynajmniej potencjalnie nie jest istotna i sprowadza się do różności numerycznej. Samo założenie, choć wyjaśnia i uzasadnia, pozostaje nieuzasadnione. Jak rozumieć założenie, które z jednej strony wskazuje na obecność innego podmiotu, a z drugiej tę inność niweluje?

Prezentacja obecna w każdym doświadczeniu może stać się również doświadczeniem każdego. Jest doświadczeniem najbardziej powszechnym, ponieważ występuje w dowolnym akcie, a żaden akt nie jest niepowtarzalny, ale jest również doświadczeniem najbardziej wewnętrznym, gdyż nigdy nie wychodzi poza granice aktualnego przeżycia pojedynczego podmiotu. Prezentacja to subiektywność dana mi w czasie teraźniejszym, która może być subiektywnością kogoś innego w jakimś innym czasie teraźniejszym. Mogę zatem powiedzieć komuś,

że nie stanę się nim, tak jak on nie stanie się mną, a nie jest to stwierdzenie **banalne dlatego, że nie stanie się tak nawet wówczas, gdy nasze doświadczenia będą takie same.** Możemy być tacy sami, nie będąc tymi samymi. Nie trudno się domyślić, że w takim razie perspektywa pierwszoosobowa jest jednostkowa niezależnie od swoich treści, zmian w niej zachodzących, historii, wyborów, ogólnie mówiąc niezależnie od jakiegokolwiek doświadczenia. Perspektywa pierwszoosobowa – wyłącznie mój sposób przeżywania świata – okazuje się moja niezależnie od moich przeżyć! Możemy posiadać tę samą **samowiedzę przedmiotową** będąc różnymi podmiotami. Czy mogę zatem ograniczyć samowiedzę tylko do samowiedzy przedmiotowej?

Spostrzeżenie wewnętrzne informuje mnie o tym, jaki jestem w chwili trwania tego spostrzeżenia, ale nic pewnego nie może mi powiedzieć o mnie poza tym spostrzeżeniem. Żeby odróżnić samowiedzę oczywistą od tej, która taka nie jest, muszę mieć jakąś wiedzę o sobie inną niż daną w prezentacji, gdyż w przeciwnym razie nic bym nie wiedział o niepowtarzalnym charakterze wiedzy spostrzeżenia wewnętrznego. Żeby zatem mieć oczywistą samowiedzę prezentacji muszę mieć jakąś samowiedzę co **najmniej wątpliwą. Wątpliwa samowiedza** to wiedza, co do której mam lub mogę mieć wątpliwości, że jest o mnie, a nie o kimś innym. Nigdy zatem nie mam do czynienia tylko z „czystą” prezentacją, która dotyczyłaby tylko mnie samego, gdyż żeby mieć pojęcie mnie samego, muszę mieć jakieś pojęcie nie-mnie. Każda zatem prezentacja zawiera jako swoją treść wiedzę o tym, co ode mnie różne, inne.

Znajduję się zatem w stałej relacji do innego, a dzięki tej strukturalnej relacji mogę mówić o jakimś „ja”. Bez tej transcendentalnej relacji nie ma sensu ani konieczności wyróżniać czegokolwiek ze strumienia przeżyć i ogłaszać „to ja”, „to ty”, „to on”. Transcendentalnie rzecz biorąc, jestem tylko dlatego, że jest ktoś obok. Nie tylko zatem Brentano zgodziłby się z Zahavim, że „*the first-personal givenness of the Other's experience is fundamentally inaccessible to me*”<sup>21</sup>, ale również dodał, że **pierwszoosobowy sposób dostępu jest mi znany tylko dlatego**, że nie mam pierwszoosobowego dostępu innego podmiotu. Inność, która warunkuje oczywistą, bezpośrednią i niepodważalną samowiedzę sama nie jest ani bezpośrednio dana, ani oczywista. Pozostaje natomiast niepodważalna, choćby faktyczne treści czyichś przeżyć zdawały

<sup>21</sup> D. Zahavi, *Self-awareness and alterity: a phenomenological investigation*, Evanston 1999, s. 143.

się jej przeczyć, nie będą w stanie podważyć struktury, która te treści warunkuje. Nawet najbardziej czysta **samomanifestacja pojawia się tylko tam**, gdzie do głosu dochodzi ktoś inny.

Na planie empirycznym mogę kwestionować istnienie różnego od siebie podmiotu, ponieważ jako przedmiot pierwotny jest on tylko wyglądem, zjawiskiem, reprezentacją, a więc czymś, co zawsze może być czymś innym niż tym, za co się podaje. Samo jednak wątplenie jest możliwe **tylko dlatego, że Inny jest już obecny w transcendentalnym polu przeżycia**. Inny jest warunkiem tego, że dane przeżycie jest moje, w każdym akcie utożsamiam się z przedmiotem wtórnym tak, jak utożsamić się z nim może każdy inny podmiot. Bez tej możliwości moje aktualne utożsamienie nie mogłoby być ani moje, ani nie byłoby żadnym utożsamieniem. Samoświadomość nie tylko nie towarzyszyłaby każdemu przeżyciu, ale i nie towarzyszyłaby żadnemu, a strumień przeżyć byłby bliżej nieokreślonym trwaniem zjawisk bez sprawców, uczestników i autorów. Owszem, mogę wątpić w istnienie każdego, ale też muszę zaraz przyznać, że każdy inny może wątpić tak samo jak ja. Nigdy zatem nie wątpię absolutnie, bo zawsze w towarzystwie przynajmniej jednego wątpiącego, a zatem w liczbie mnogiej, bez której wątpić **na gruncie psychologii opisowej nie sposób**. **Absolutne wątplenie** nie ma tu sensu.

Samowiedza nieprzedmiotowa jest dostępna w spekulacji na temat strumienia przeżyć, w ramach którego nie ma miejsca na bezpośrednie i zarazem nieprzedmiotowe przeżycie **ani swojej, ani cudzej podmiotowości**. Spekulacja okazuje się zatem, wbrew preferencjom autora *Psychologii*, najwłaściwszym środkiem mówienia o innym, gdyż ocala jego **transcendencję i wskazuje moje względem niego miejsce**. Spekuluję na jego temat, bo go nie znam, gdybym go poznał nie musiałbym spekulować. Spekulacja to funkcja tego, co nie jest bezpośrednio, albo raczej tego, który nie jest dany bezpośrednio, a **jedynie przez reprezentacje i jako warunek możliwości mnie samego**. Powinienem zatem powiedzieć: **jestem zależny od innego, więc spekuluję**.

REPRESENTATION, SILENCE, THE OTHER.  
FROM OBJECTIVE SELF-KNOWLEDGE TO TRANSCENDENTAL  
SELF-AWARENESS IN FRANZ BRENTANO'S DESCRIPTIVE PSYCHOLOGY

Summary

In this paper I use the distinction between self-consciousness as an object of experience and self-consciousness as the subject of experience proposed in Peter-Rudolf Horstmann's article „The Limited Significance of Self-Consciousness” in order to analyse Franz Brentano's descriptive psychology. The result of this analysis can be expressed in three theses:

1) Every self-consciousness is the consciousness of another self-consciousness. If there is self-consciousness, we have the essential conditions for it to know another self-consciousness.

2) Every self-knowledge is knowledge about another self-knowledge. I cannot know anything about myself which could not lead to knowledge about another. Even if the self-knowledge is not propositional, it is not an exclusive and unique fact.

3) Every objective self-knowledge is also non-objective self-knowledge. Self-consciousness cannot be reduced to empirically tested features because it is always something more.

*Kamil Moroz*





WITOLD PŁOTKA

(Gdańsk)

PROBLEM *PRAXIS*  
W FENOMENOLOGII TRANSCENDENTALNEJ<sup>1</sup>

1. WSTĘP: FENOMENOLOGIA A PRAKTYKA

Wydaje się, że przez wiele lat, jeżeli nie przez całe dekady, pojęcie praktyki nie pojawiało się zbyt często w recepcji filozofii fenomenologicznej. Przyczyn tego stanu rzeczy można upatrywać w popularnym przekonaniu, że filozofia ta, która eksponuje głównie wymiar teoretyczny, traktuje raczej o apriorycznych strukturach świadomości, niż jedynie o przypadkowych indywiduach, jakimi wydają się poszczególne przypadki ludzkich działań<sup>2</sup>. Za przykład może tutaj posłużyć filozofia Edmunda Husserla, w przypadku której jeżeli nawet nawiązywano i nawiązuje się do pojęcia praktyki, niezwykle często pojawia się ono w kontekstach krytycznych. Jeszcze za życia autora *Badań logicznych* formułowano zarzut skrajnej teoretyczności jego projektu filozoficznego, który określany jako maksymalistyczny i nieco staromodny wykazywał – w opinii krytyków – istotne ograniczenia; nie dziwi zatem, że także współcześnie podnosi się głosy, że fenomenologia wyczerpała się i nic nie może wnieść do obecnych debat filozoficznych<sup>3</sup>. Bez wąt-

---

<sup>1</sup> Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/01/B/HS1/00559.

<sup>2</sup> Przeciwwstawienie teorii i praktyki w kontekście fenomenologii oraz tego, co ogólnie – temu, co konkretne, wraz z konsekwencjami tych relacji, szerzej przedstawia Y. Saito, *The Transcendental Dimension of „praxis” in Husserl’s Phenomenology*, „Husserl Studies” 8, 1991, s. 17–19.

<sup>3</sup> Wystarczy wspomnieć w tym miejscu o pierwszych krytycznych reakcjach na propozycję Edmunda Husserla, a dokładniej o Martinie Heideggerze oraz o wczesnej

pienia zorientowanie wczesnych analiz Husserla na dyskusję z psychologizmem oraz podkreślanie, że fenomenologia jest przede wszystkim niezaangażowaną metodą opisu aktów świadomości przyczyniły się do ujęcia projektu filozofii naszkicowanego w *Badaniach logicznych* przede wszystkim jako projektu teoretycznego. Przecież działanie nie zawiera się w obszarze świadomości, a dodatkowo – chciałoby się zapytać – jak od opisu można w ogóle przejść do normatywnych sądów o tym, jak należy działać?

W niniejszej pracy występuję przeciwko utartym interpretacjom filozofii Husserla jako przede wszystkim filozofii teoretycznej i argumentuję za zasadnością jej ujęcia jako szeroko rozumianej filozofii praktycznej, a więc filozofii, która traktuje – mówiąc bardzo ogólnie – o problemie praktyki. Za Guido Künkiem przyjmuję, że fenomenologia nie tylko nie wyklucza praktyki z obszaru dociekań filozoficznych<sup>4</sup>, ale – idąc o krok dalej – twierdzę, że fenomenologia otwiera perspektywę ciekawych nad nią rozważań. Tym samym cele artykułu można podzielić na dalsze i bliższe. O ile dalszym celem jest odpowiedź na pytanie o to, jak w ogóle możliwa jest transcendentarno-fenomenologiczna analiza praktyki, o tyle bliższe cele dotyczą tego, czym jest praktyka

---

fenomenologii francuskiej. Heidegger przedstawił wyraźną krytykę czystego *ego* i sformułował postulat prymatu analityki egzystencjalnej nad transcendentálną analizą procesu konstytucji, co w rezultacie doprowadziło do wyeksponowania obszaru praktycznego zaangażowania *Dasein*. W sprawie praktycznej interpretacji filozofii Heideggera, zob. H. L. Dreyfus, *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's „Being and Time”, Division I*, Cambridge (MA), London 1991. We Francji zaś wprost przyjęto, że filozofią pierwszą jest nie tyle epistemologia, co raczej etyka. Zob. S. Cichowicz, Z. Krasnodębski, *Wolność a odpowiedzialność*, „Studia Filozoficzne” 2, 1983, s. 173–174; M. Kowalska, *Egzystencjalistyczna i etyczna rewizja fenomenologii Husserla w myśli Sartre'a i Lévinasa*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 72, 4, 2009, s. 249–263. W sprawie krytyki fenomenologii jako filozofii skrajnie teoretycznej, zob. A. Noë, *The Critique of Pure Phenomenology*, „Phenomenology and Cognitive Science” 6, 2007, s. 231–245 oraz J. Hartman, *Fenomenologia i kryzys*, „Principia – fenomenologii” XLVII–XLVIII, 2007, s. 307–334.

<sup>4</sup> „Jest szeroko rozpowszechnionym, niemniej prymitywnym błędem mniemać, że analiza fenomenologiczna danych immanentnych nie mogłaby objąć analizy działania ludzkiego w całej jego rozciągłości. Prawdą jest, że Husserl nie przedstawił szczegółowych analiz fenomenów socjalno-kulturowych, lecz – jak zwykł **podkreślać** – **zajęcie** postawy refleksji fenomenologicznej (tzn. dokonanie redukcji fenomenologicznej) nie wyklucza żadnego fenomenu z zakresu naszych rozważań. Gdyż, jak zauważyliśmy, nie chodzi tu tylko o refleksję nad naszym noetycznym strumieniem życia, ale również o refleksję nad sensem (noemat) wszystkiego, czym żyjemy i co przeżywamy”. G. Küng, *Czy możemy poznać rzeczy takimi, jakimi są? (Współczesny antykartezjanizm i jego granice)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 93 (1), 1981, s. 29.

oraz w jaki sposób można ją rozważać? Praktykę rozumiem przy tym możliwie szeroko jako specyficznie ludzką działalność, z jednej strony – na poziomie intersubiektywnym – jako przejaw ludzkiej działalności w świecie, z drugiej zaś – na poziomie monadycznym – jako wyraz racjonalnej natury człowieka<sup>5</sup>. Podobne szerokie traktowanie praktyki znajduje uzasadnienie w tradycji fenomenologicznej<sup>6</sup>; wbrew jednak tej tradycji nie zamierzam aplikować metody opracowanej przez Husserla do zewnętrznych wobec jego projektu tematów, lecz zamierzam zastanowić się nad tym, jak problem praktyki traktuje się w ramach filozofii transcendentnej. Moje dążenie znajduje uzasadnienie w fakcie, że sukcesywnie udostępniane krytyczne opracowywania manuskryptów badawczych niemieckiego filozofa jasno pokazują, że autor *Badań logicznych* poświęcał tyle miejsca zagadnieniom praktycznym, iż można nawet zaryzykować twierdzenie o równorzędności znaczenia teorii i praktyki w jego projekcie. Wydaje się, że podobne sformułowanie daje podstawę dla rozszerzenia pojęcia filozofii fenomenologicznej i w rezultacie umożliwia aplikację naszkicowanych rozważań do rozwiązania niektórych problemów filozofii współczesnej, jak na przykład problemu etyki społecznej, struktury działań racjonalnych i określenia roli woli w działaniu. Moim zasadniczym celem jest zatem systema-

<sup>5</sup> Z kolei filozofię praktyczną traktuję szeroko jako refleksję nad naturą i znaczeniem praktyki (*praxis*), w sensie ukutym przez filozofów starogreckich. W odniesieniu do fenomenologicznych analiz *praxis*, zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodźka, Warszawa 2000. Podobny zabieg znajduje uzasadnienie w fakcie, na który zwraca uwagę Danuta Gierulanka, wielostronnego traktowania problemu praktyki w fenomenologii. Tłumaczka dzieł Husserla na język polski, zauważa w jednym z przypisów do fragmentu *Ideii II*, który traktuje o terminie „praktyczny”, że „I tu jednak chodzi – jak w całym tekście tego tomu – nie o potoczne znaczenie słowa «Praxis» i pochodzących od niego wyrazów, lecz o znaczenie odpowiadające słownikowemu znaczeniu tego greckiego słowa”. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, przeł., wstępem i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, Warszawa 1974, s. 362, przyp. tłum. 1.

<sup>6</sup> Późniejsza recepcja filozofii Husserla nie poszła jednak śladem pierwszych, krytycznych reakcji. Jako przedstawicielei „pierwszej fali” tej praktycznej reinterpretacji fenomenologii można wymienić Ludwiga Langrebe i Maxa Schelera w Niemczech, Jana Patočkę w Czechach, Paula Ricoeura we Francji, Aarona Gurwitscha, Doriona Carinsa i Alfreda Schütza w Stanach Zjednoczonych, oraz oczywiście Romana Ingardena w Polsce. Jak podkreśla Andrzej Półtawski, „Roman Ingarden, który poświęcił swe długie życie filozofowi opracowaniu realistycznej i fenomenologii, widział uwikłanie świadomości w *praxis*, wykazując, że «czysta świadomość» jest niesamodzielna wobec realnego podmiotu”. A. Półtawski, *Teoria poznania „Badań logicznych” Husserla a zagadnienie intencjonalności*, „Kwartalnik Filozoficzny” XXXI, 1, 2003, s. 15.

tyczne (a nie historiozoficzne, na przykład w odniesieniu do wpływów Brentana, Schelera i Fichtego) – chociaż, ze względu na rozległość tematyki, niewyczerpujące – opracowanie możliwych sposobów traktowania praktyki jako problemu dla fenomenologii transcendentalnej. Tę ostatnią rozumiem jako opisowo-ejdetyczny sposób analizy fenomenów w granicach ściśle przeprowadzonej redukcji. W dalszej części pracy – dla systematyzacji różnych ujęć praktyki – prezentuję jedną z dwóch zasadniczych perspektyw na praktykę. W wyróżnionej przeze mnie perspektywie przedmiotowej praktykę traktuje się jako przedmiot analizy, zarówno na poziomie opisowo-ejdetycznym, jak i normatywnym. Z kolei z metapredmiotowego punktu widzenia, o którym w tym miejscu jedynie wspominam, kategoria „praktyki” może służyć do opisu refleksji fenomenologicznej. W dalszej kolejności nie sposób także pominąć założeń transcendentalnych rozważań nad praktyką, a mianowicie Husserlowskiej teorii rozumu.

## 2. PIERWSZE USTALENIA FENOMENOLOGII PRAKTYKI

Czym jest fenomen praktyki? Pytanie to można bez przeszkód traktować jako główny problem fenomenologii praktyki, czyli opisowo-ejdetycznej interpretacji problemu ludzkiego działania. Wraz z transcendentnym ujęciem fenomenologii to ogólne pytanie wymusza podjęcie szeregu dodatkowych kroków metodologicznych. Przede wszystkim konieczne jest rozumienie *praxis* jako czystego fenomenu, a więc z wyłączeniem generalnej tezy naturalnego nastawienia<sup>7</sup>; rzecz w tym, że fenomenolog na wstępie powinien „wziąć w nawias”, przewartościować tezę o obiektywnym istnieniu działań, czyli musi on dokonać modyfikacji neutralnościowej *praxis*. Wraz z opisaną, specyficzną *epoché* filozof zawęży analizę fenomenologiczną, która nie dotyczy już istnienia przestrzenno-czasowego bytu<sup>8</sup>, lecz samego fenomenu *praxis* jako określonego sensu. W odniesieniu do *praxis*, zabieg *epoché* pozwala zatem z jednej strony na zawieszenie jej przyczynowo-skutkowej wykładni, z drugiej zaś na ujęcie jako czystej możliwości i w rezultacie na sformułowanie pytania, czym jest *eidōs* działania? Pytanie to ma charakter transcendentalny (w rozumieniu Husserla), ponieważ dotyczy

<sup>7</sup> Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłum. przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa 1967, s. 93–94.

<sup>8</sup> Zob. tamże, s. 100.

sensu praktyki ukonstytuowanego przez subiektywność transcendentálną. Innymi słowy, pytanie o *eidos* działania nie oznacza przedstawienia apriorycznych warunków *praxis*, to bowiem jest postępowaniem regresywnym, lecz raczej zakładając uchwycenie i opisanie tego, co istotne dla działania, niezależnie od tego, czy samo działanie istnieje.

Istotą ludzkich działań jest celowość. Jak się wydaje, nie sposób wyobrazić sobie działania, które *explicite* lub *implicite* nie byłoby realizacją określonego celu. Transcendentálna interpretacja tej istotowej tezy oznacza ujęcie *praxis* jako sensu ukonstytuowanego przez subiektywność. *Praxis* jest zatem korelatem całego konglomeratu aktów świadomości, które czynią działanie celowym, a więc nadają mu sens. Ze względu na przyjęcie tezy o korelacji fenomenologia transcendentálna w ogóle realizuje się poprzez dwojako zorientowaną analizę, noetyczną i noematyczną, dlatego także analiza ludzkich działań musi się realizować w tych dwóch kierunkach. I tak, z noetycznego punktu widzenia praktykę rozumie się jako przejaw racjonalnej aktywności świadomości transcendentálnej, z kolei z noematycznego punktu widzenia pyta się o różne postaci praktyki, które są rezultatem racjonalnej aktywności świadomości i które – właśnie jako rezultaty – spotyka się w świecie życia (*Lebenswelt*).

W odniesieniu do ujęcia noetycznego należy poczynić uwagę ogólniejszej natury. Ludzka działalność (*praxis*) tym różni się od przypadkowych zdarzeń w świecie, że posiada sens, co oznacza, że jest rezultatem określonych postaw podmiotów działających. Innymi słowy, praktyka w sposób istotny wiąże się z intencjonalną konstrukcją świadomości, a więc – mówić ogólnie – z tym, że poprzez świadomość działania odnoszą się do czegoś poza nimi, do celów. Tylko przy tym założeniu można rozsądnie posądzać kogoś o błąd. Piorun, który uderza w drzewo nie może się mylić, ale człowiek, który rozpala ogień – już tak. Ponadto – w oparciu o założenie o konsekwencji działań – można przypisywać lub odmawiać danym podmiotom racjonalności. Praktyka opiera się zatem na woli realizacji określonych postaw, czyli jest korelatem racjonalnych przymysłów. Husserl akceptuje te ogólne intuicje, obecne już w tradycji klasycznej i dąży do fenomenologicznego określania roli racjonalności i woli w systemie świadomości<sup>9</sup>. Praktyka jest dla niego

<sup>9</sup> Już od 1904 roku Husserl pracował nad tematem „systemu świadomości”. Manuskrypty te, włączone do części „A” spuścizny w Archiwum w Lowanium, są obecnie krytycznie opracowywane i przygotowywane do publikacji w serii *Husserliana* jako ostatni tom tej serii. W odniesieniu do Husserlowskiego projektu „systemu świadomości”, zob. U. Melle, *Husserls Phänomenologie des Willens*, „Tijdschrift voor Filosofie”

korelatem kompleksu aktów świadomości. Rzecz w tym, że „Wola zakłada świadomość tego, co się chce”<sup>10</sup>, a działanie jest realizacją tego, co się chce, przy założeniu, że ma się do czynienia z wolą racjonalną. Co to oznacza? Według Ulricha Melle, wola jest racjonalna w tym znaczeniu, że akt decyzji, a więc źródło działania i egzemplifikacja praktyki (*praxis*) *par excellence*, jest w jakiś sposób umotywowany i chociaż podmiot może *prima facie* nie znać tych motywów, zapytany o nie – *expressis verbis* może je sformułować; „Gdy mówię o sformułowaniu powodu – dowodzi Melle – powstaje pytanie o słuszność i prawomocność uzasadnienia oraz dogłębnego zrozumienia tego powodu. Dlatego Husserl aktywną motywację nazywa motywacją rozumu. Wszelkie aktywne zajęcie postawy przez Ja polega na pytaniu o powody”<sup>11</sup>. W pojęciu Mellego, u Husserla uzasadnianie i formułowanie powodów jest zatem motywowaniem podmiotu do działania przez rozum, a to znaczy, że samo uzasadnienie jest racjonalne, przy czym uzasadnienie należy rozumieć w tym wypadku *stricte* fenomenologicznie, a więc jako „intelektualny wgląd”. Przed rozwinięciem tych pierwszych ustaleń fenomenologii praktyki, warto zapytać o jej założenia, a dokładniej o Husserlowską teorię rozumu. Pytanie to jest tym ważniejsze, że projekt Husserla – jak pamiętamy – ma charakter transcendentálny.

### 3. TEORIA ROZUMU JAKO PODSTAWA FENOMENOLOGICZNYCH ROZWAŻAŃ NAD PRAKTYKĄ

Nie ulega wątpliwości, że filozofia transcendentálna jest krytyką rozumu. Znaczenie to sięga Immanuela Kanta, jednakże definiując transcendentálny w kontekście jego filozofii należy mieć na uwadze fakt, że ze względu na różnorodność kontekstów, w których filozof z Królewca używa predykatu „transcendentálny”, nie sposób podać jego zwięzłej definicji. Biorąc pod uwagę tylko pierwszą z *Krytyk*, termin „transcendentálny” występuje w tak różnych zestawieniach, jak na przykład „pozór transcendentálny”<sup>12</sup>, „idealizm transcendentálny”<sup>13</sup>,

54, 1992, s. 280–305 oraz U. Melle, *Husserls und Gurwitschs „Studien zur Struktur des Bewußtseins“-Feldes*, „Phänomenologische Forschungen” 30, 1996, s. 111–140.

<sup>10</sup> U. Melle, *Husserls Phänomenologie des Wollens...*, s. 290.

<sup>11</sup> U. Melle, *Husserl's Personalist Ethics*, „Husserl Studies” 23, 2007, s. 6.

<sup>12</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*. T. II, z oryginału niemieckiego przeł. oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 5–8 [B 352-B 355], 108 [A 397], 244–248 [B 529-B 533].

<sup>13</sup> Zob. tamże, s. 79–88 [A 368-A 378], 235–236 [B 520-B 521].

„idea transcendentalna rozumu”<sup>14</sup>, czy „transcendentalny podmiot myśli”<sup>15</sup>; ponadto Kant pisze o „transcendentalnej refleksji”<sup>16</sup> oraz o „transcendentalnej apercepcji”<sup>17</sup>. Większość z przytoczonych wyrażen nabrała pełnego znaczenia dopiero w kontekście całości projektu Kantowskiego, co skłania do uznania ich za wyrażenia techniczne. Rację ma zatem Artur Banaszekiewicz, twierdząc, że: „Odnalezienie wspólnego mianownika semantycznego dla wszystkich obecnych u Kanta zastosowań terminu «transcendentalny» jest prawdopodobnie niemożliwe”<sup>18</sup>. Inaczej jest – jak się wydaje – z epistemologiczną wykładnią transcendentalizmu Kanta.

Jak wiemy, Kant określa „filozofię transcendentálną” w kontekście „krytyki czystego rozumu”. Obie nauki mają za przedmiot „czysty rozum”, a więc aprioryczną władzę poznaczą. Krytyka ma charakter propedeutyczny, ponieważ dokonuje – używając sformułowania ze *Wstępu do Krytyki czystego rozumu* – „[...] samej tylko oceny czystego rozumu, jego źródeł i granic”<sup>19</sup>; ocena czystego rozumu wyraża się w negatywnej wartości krytyki, która „[...] służyłaby nie rozszerzeniu, lecz tylko oczyszczeniu naszego rozumu i uwolnieniu go od błędów – co już jest bardzo wielką zdobyczą”<sup>20</sup>. O ile we *Wstępie* do swojego *opus magnum* Kant odróżnia krytykę od filozofii transcendentálnej, przypisując tej pierwszej charakter propedeutyczny nauki o rozumie, natomiast tę drugą wiążąc z pełnym systemem poznań *a priori*, w trakcie wywodu oba znaczenia są stosowane zamiennie. Podobny zabieg jest uprawniony, ponieważ zarysowana różnica nie ma charakteru jakościowego, lecz jedynie wynika z porządku ekspozycji idei nowej nauki, jaką jest idea transcendentalizmu<sup>21</sup>. Transcendentalizm jest zatem filozoficznym ba-

<sup>14</sup> Zob. tamże, s. 151 [B 441].

<sup>15</sup> Zob. tamże, s. 55 [B 403-B 405], 137 [B 427], 151 [B 441], 235 [B 520].

<sup>16</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu. T. I*, z oryginału niemieckiego przeł. oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 452–453 [B 317-B 319], 467 [B 331].

<sup>17</sup> Zob. tamże, s. 211–254 [A 106-A 130, B 129-B 146], 261–262 [B 152-B 154], 266–268 [B 157-B 159], 337 [B 220]; I. Kant, *Krytyka czystego rozumu. T. II...*, s. 130 [B 419-B 420].

<sup>18</sup> A. Banaszekiewicz, *Kantowskie pojęcie poznania transcendentálnego* [w:] *Idea transcendentalizmu. Od Kanta do Wittgensteina*, red. P. Parszutowski i M. Soin, Warszawa 2011, s. 14.

<sup>19</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu. T. I...*, s. 85 [B 25].

<sup>20</sup> Tamże, s. 86 [B 25].

<sup>21</sup> Zgodnie z Markiem J. Siemkiem, „Wprawdzie [...] Kant odróżnia «krytykę» od «systemu» czy «nauki» – a więc uporządkowanej i zupełnej teorii filozoficznej we

daniem podmiotowych, warunków poznania. Teoretyczny charakter transcendentальной filozofii praktycznej wyraża się zaś w formalizmie jej zasad.

Już pobieżny przegląd pism Husserla może skłaniać do wniosku, wyprowadzającego, jak sądzę, zbyt pośpiesznie, że autor *Badań logicznych* jest transcendentalistą w Kantowskim znaczeniu tego terminu. Wystarczy wspomnieć w tym miejscu postulat uprawiania filozofii jako krytyki rozumu<sup>22</sup>, odnoszenie się do zagadnienia warunków możliwości poznania<sup>23</sup>, czy też pytanie o warunki możliwości wiedzy<sup>24</sup>. Podobieństwo pojęciowe jest jednak pozorne, ponieważ Husserl zazwyczaj nadaje tym pojęciom specjalne, fenomenologiczne znaczenie, utrzymując, że Kant nie był dostatecznie radykalny w swoich rozważaniach<sup>25</sup>. Teoretyczny charakter transcendentalizmu jako krytyki rozumu

---

właściwym sensie. Ale jest to dlań różnica jedynie w porządku ekspozycji pewnej problematyki i w stopniu jej rozwinięcia, nie zaś w rodzaju samej tej problematyki, w jej zakresie, w jej swoistym ukształtowaniu teoretycznym”. M. J. Siemek, *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne* [w:] *Dziedzictwo Kanta. Materiały z sesji kantowskiej*, pod red. J. Garewicza, Warszawa 1976, s. 28.

<sup>22</sup> Zob. E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/1907*, herausg. von U. Melle, Dordrecht, Boston (MA), Lancaster 1984, s. 445; E. Husserl, *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/1918 mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/1911*, herausg. von U. Panzer, Dordrecht, Boston (MA), London 1996, s. 530–535. Zob. także E. W. Orth, *Phänomenologie der Vernunft zwischen Szientismus, Lebenswelt und Intersubjektivität*, „Phänomenologische Forschungen” 22, 1989, s. 63–87.

<sup>23</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, T. I, *Prolegomena do czystej logiki*, przeł., wstępem poprzedził i przypisami opatrzył J. Sidorek, przekład przejrzał A. Półtawski, Warszawa 2006, s. 141–143.

<sup>24</sup> E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. i przypisami opatrzył J. Sidorek, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa 1990; E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, herausg. von U. Claesges, Den Haag-Nijhoff 1973, s. 141–142; E. Husserl, *Einleitung in die Logik...*, s. 426; E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*, herausg. von R. D. Rollinger, in Verbindung mit R. Sowa, Dordrecht 2003, s. 17; E. Husserl, *Alte und neue Logik. Vorlesung 1908/1909*, herausg. von E. Schuhmann, Dordrecht, Boston (MA), London 2003, s. 17.

<sup>25</sup> Iso Kern wyjaśnia, że Husserl atakuje tutaj samo sformułowanie problematyki przez Kanta; jak zapowiada autor *Husserl und Kant*, „Kant nie posuwa się do radykalnej teorii poznania; jego krytyka rozumu zawiera «dogmatyczne» założenia, które pochodzą z «naturalnego» ujmowania świata”. I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus*, Den Haag 1964, s. 68. W *Logice formalnej i logice transcendentальной* Husserl utrzymuje, że filozofia Kanta, pomimo „zwrotu kopernikańskiego”, który dokonał się



znajduje odzwierciedlenie w filozofii Husserla raczej w samej naturze analiz, niż w analogicznej do Kantowskiej strukturze wywodu; ostatecznie Husserlowska krytyka rozumu wyraża się w postulacie uprecyzyjnienia pojęć teoriopoznawczych i w wyróżnieniu subiektywności transcendentalnej. W jednej z notatek (sporządzonej w 1906 roku) autor *Badań logicznych* deklaruje podjęcie walki o jasność pojęć stosowanych w teorii poznania i logice: „[...] muszę osiągnąć jasność, w przeciwnym razie nie mogę żyć, nie mógłbym znieść życia, jeżeli nie mógłbym wierzyć, że ją osiągnę”<sup>26</sup>. W celu osiągnięcia tej jasności:

Na pierwszym miejscu wymieniam ogólne zadanie, które dla siebie samego muszę rozwiązać, jeśli ma mi być wolno określać się mianem filozofa. Na myśli mam krytykę rozumu. Krytyka rozumu logicznego i praktycznego, w ogóle rozumu wartościującego. Bez zdania sobie w ogólnych zarysach sprawy z sensu, istoty, metod, głównych punktów widzenia krytyki rozumu, bez wykoncypowania, zaprojektowania i uzasadnienia jej ogólnego projektu nie mogę naprawdę i prawdziwie żyć<sup>27</sup>.

Jasność pojęć można osiągnąć na drodze fenomenologii rozumu, a więc analizy fenomenów aktów racjonalnego zwrócenia się ku przedmiotowi. Husserl wielokrotnie podkreślał możliwość refleksyjnego ujęcia rozumu. „Poza tym rozjaśnia się możliwość refleksywnego zajęcia się z góry rozumem. Postrzegając możemy nie tylko wypowiadać się o tym, co postrzegane, lecz także o postrzeganiu, myśląc możemy oprócz wypowiedzi o tym, co pomyślane, także wypowiedzieć się o myśleniu”<sup>28</sup>.

---

poprzez nią, „[...] nie była zdolna dotrzeć do ostatecznie koniecznych celów i metod”.

E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*, przeł. G. Sowiński, Warszawa 2011, s. 248. W *Kryzysie* autor stwierdza wprost, że „Kant jednak ze swej strony w ogóle nie miał świadomości, że w swoim filozofowaniu postępuje on na bezproblemowych założeniach i że niezaprzeczone wielkie odkrycia, które znajdują się w jego teoriach, leżą w nich tylko jako przysłonięte, a więc nie są przy tym gotowymi rozwiązaniami, zupełnie jak to, że same teorie nie są gotowymi teoriami, nie mają formy ostatecznie uzasadnionej naukowości. To, co on nam daje, wymaga ponownego przepracowania i przede wszystkim krytycznej analizy”. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, herausg. von W. Biemel, Den Haag 1976, s. 105–106. Rolę matematyki w projektach transcendentalnych Kanta i Husserla omawia Mohanty, twierdząc, że w *Krytyce czystego rozumu* można odnaleźć antycypację idei intencjonalności. Zob. J. N. Mohanty, *Kant and Husserl*, „Husserl Studies” 13, 1996, s. 27–28.

<sup>26</sup> E. Husserl, *Einleitung in die Logik...*, s. 445.

<sup>27</sup> Cyt. za: W. Biemel, *Wprowadzenie wydawcy* [w:] E. Husserl, *Idea fenomenologii...*, s. 4. Zob. E. Husserl, *Einleitung in die Logik...*, s. 445.

<sup>28</sup> E. Husserl, *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie...*, s. 530.

Według autora przytoczonych słów, „Gdybyśmy tego nie mogli, nie byśmy nie wiedzieli nigdy o tym, że w ogóle postrzegamy czy myślimy”<sup>29</sup>. Stąd nasuwa się twierdzenie, że rozum sam określa granice poznawania. A zatem – *mutatis mutandis* – fenomenologia jest filozofią teoretyczną.

Wniosek ten nie wydaje się dostatecznie uzasadniony, albowiem nie należy zapominać, że dla Husserla: „Rozum jest obszernym terminem”<sup>30</sup>. „Racjonalność” jest raczej nadrzędnym terminem wobec „intelektu”, prowadząc do wniosku, że nie ma istotnej granicy pomiędzy poszczególnymi obszarami rozumu: teoretycznym, praktycznym, czy wartościującym. Przede wszystkim należało podkreślić wzajemne zależności problemów z różnych obszarów rozumu. O ile przyjmie się, idąc za autorem *Badań logicznych*, że „Poznający, wartościujący, praktyczny rozum jest w sposób nierozłączny wzajemnie do siebie odniesiony”<sup>31</sup>, o tyle należałoby wyprowadzić wniosek, że „[...] nie ma żadnej teorii poznania oddzielonej od teorii wartościowania i teorii woli, żadnych transcendentalnych nauk podzielonych według szczególnych rodzajów rozumu, lecz jedna jedyna transcendentalna nauka o rozumie, która sama siebie znosi w jedną jedyną transcendentalną naukę o czystej świadomości w ogóle, czysta lub transcendentalna fenomenologia”<sup>32</sup>. Rozum w perspektywie fenomenologicznej jest zarazem władzą poznania, praktyczną, jak i wartościującą. Gdy zatem Husserl widzi w intelekcie, a więc w rozumie teoretycznym, „sługę woli”<sup>33</sup> oraz nazywa poznanie „funkcją życia”<sup>34</sup>, wskazuje wówczas na istotowe powiązanie różnych obszarów rozumu oraz sfery myśli ze sferą praktyki. Rację ma więc Hans Reiner Sepp, twierdząc, że „[...] staje się jasne, że rozum nie daje się podzielić na połowy zwane praktyczną i teore-

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. i wstępem poprzedził J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 38.

<sup>31</sup> E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, mit ergänzenden Texten herausg. von T. Nenon, H. R. Sepp, Dordrecht, Boston (MA), Lancaster 1987, s. 197.

<sup>32</sup> Tamże, s. 197. Fenomenologia łączy w sobie te trzy dziedziny. Zob. E. Husserl, *Einleitung in die Logik...*, s. 217.

<sup>33</sup> „Rozum poznawczy jest funkcją rozumu praktycznego, intelekt jest sługą woli”. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, herausg. von R. Boehm, Den Haag 1958, s. 201.

<sup>34</sup> „Poznawanie jest pewną funkcją życia. Życie Ja jednak nie jest, można powiedzieć, tylko życiem poznającym. Wszelkie życie Ja jest dążeniem, które może przejść w dążenie woli”. E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/1923*, herausg. von B. Goossens, Dordrecht, Boston (MA), London 2003, s. 40.

tyczną, lecz to, że praktycznie i teoretycznie nakierowane akty wzajemnie się przenikają, nakładają się na siebie”<sup>35</sup>. Tezę Seppa można poprzeć licznymi uwagami Husserla dotyczącymi splatania się ze sobą różnych funkcji rozumu<sup>36</sup>. Idąc ze sugestią autora *Praxis und Theoria*, można zauważyć, że pojedynczy akt należy rozpatrywać zarazem jako akt poznawczy, praktyczny, jak i wartościujący. Sam akt nie wiąże się ściśle z jedną z odrębnych części rozumności, a zatem nie wskazuje na różne części rozumu. Przywołując słowa Husserla z wykładu o *Pierwszej filozofii* można powiedzieć, że w rozważaniach nad rozumem, sam rozum „[...] nie rozpada się przy tym na rozdzielone części, które jedno obok drugiego leżą zewnątrznie w stosunku do siebie w tej samej subiektywności”<sup>37</sup>. Oznacza to, że praktyka jest także obszarem realizacji ludzkiej racjonalności i tak też należy ją traktować na przedmiotowym poziomie rozważań.

#### 4. RACJONALNOŚĆ PRAKTYCZNA W PERSPEKTYWIE NOETYCZNEJ

Fenomen *praxis*, którego istotą jest celowość, opisaliśmy wcześniej jako korelację określonych aktów świadomości (aktów racjonalnej decyzji) i rezultatów tych aktów. Pokrótkę przedstawiona Husserlowska teoria rozumu pozwala teraz na pogłębienie tego opisu o tezę o paralelności funkcji rozumu. Przede wszystkim należy podkreślić, że para-

---

<sup>35</sup> H. R. Sepp, *Praxis und Theoria. Husserl's transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg, München 1997, s. 139.

<sup>36</sup> I tak, w wykładach o pasywnych syntezach czytamy, że: „Wszelki rozum jest zarazem rozumem praktycznym, jak też rozumem logicznym”. E. Husserl, *Analyse zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*, herausg. von M. Fleischer, Den Haag 1966, s. 62. Identywną opinię odnajdujemy w wydanym pośmiertnie przez L. Landgrebego *Erfahrung und Urteil*. Zob. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, herausg. von L. Landgrebe, Hamburg 1999, s. 373. Z kolei w *Medytacjach kartezjańskich* znajdujemy tezę, że „[...] praktyczny jest również rozum logiczny”. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs, przekład przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa 1982, s. 112. Także w okresie prac nad *Kryzysem* Husserl podkreśla, że rozum nie daje się podzielić na „teoretyczny”, „praktyczny”, „estetyczny”, czy jakkolwiek inny. Zob. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 275. Zob. także E. Husserl, *Filozofia jako zdobywanie samowiedzy przez ludzkość*, „Studia Filozoficzne” 219 (2), 1984, s. 179.

<sup>37</sup> E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, herausg. von R. Boehm, Den Haag 1956, s. 47.

lelizm nie oznacza redukcji jednej funkcji do innej<sup>38</sup>; a zatem, mówiąc o uzasadnianiu w sferze praktyki, nie idzie o redukcję praktycznego motywowania do logicznie rozumianego wnioskowania, lecz raczej o specyficznie racjonalno-wolitywne (czyli celowościowe) nadanie podstaw działaniu. Idąc za Paulem Ricoeurem, tezę o paralelności można rozumieć przez pryzmat ogólniejszej teleologii rozumności; teleologia oznacza w tym wypadku, że, po pierwsze, zauważa się jedność funkcji teoretycznych, praktycznych i wartościujących, po drugie, teleologia wyraża dynamiczne „stawanie się rozumnym”, po trzecie, ma znaczenie etyczne, po czwarte, wiąże się z koncepcją kryzysu jako walki o ideę rozumu, po piąte, urzeczywistnienie rozumu ma być zadaniem nieskończonym<sup>39</sup>. Dla Husserla, jak sam podkreśla, „Największą trudnością jest zrozumienie źródłowej teleologii, która należy do absolutnej świadomości”<sup>40</sup>. Niezależnie jednak od jej zrozumienia, z punktu widzenia fenomenologii

[...] być rozumnym, to chcieć nim być, że oznacza to nieskończoność dążenia i życia ku rozumowi, że rozum jest tym właśnie, do czego człowiek jako człowiek dąży w najgłębszej swej istocie, [...] jedynie rozum może go zadowolić, uczynić „szczęśliwym”, [...] rozum nie daje się podzielić na „teoretyczny”, „praktyczny” czy jakikolwiek inny, [...] być człowiekiem, znaczy być teleologicznym, być powinnością i że ta teleologia objawia się we wszystkich czynach i zamierzeniach Ja<sup>41</sup>.

W interesującym nas kontekście, teleologia racjonalności oznacza zatem, że samo działanie występuje wraz z refleksją nad nim, oceną wartości celu i wolą jego realizacji. Nie jest zatem tak, że działanie opiera się na *wcześniejszej* refleksji, która dotyczy wartości celu i przez to później skłania wolę do podjęcia określonej decyzji, czego efektem jest, dajmy na to, rozpalenie ognia. Fenomenologia praktyki czyni wszystkie dystynkcje na płaszczyźnie opisowej i dlatego nie określa porządku złożonego procesu działania. Mając na uwadze to zastrzeżenie, powróćmy do noetycznej analizy *praxis*.

Intencjonalność woli, a przez to i teleologia działania, są konstytuowane przez świadomość. Konstytucja polega tutaj na teleologicznej

<sup>38</sup> J. N. Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl. A Historical Development*, New Haven (CT), London 2008, s. 296.

<sup>39</sup> P. Ricoeur, *Husserl. An Analysis of his Phenomenology*, transl. by E. G. Ballard, L. E. Embree, Evanston (IL) 1967, s. 157–159.

<sup>40</sup> E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914*, herausg. von U. Melle, Dordrecht 1988, s. 226.

<sup>41</sup> E. Husserl, *Filozofia jako zdobywanie samowiedzy...*, s. 178–179.

organizacji danych treści ze względu na cel. Działanie po prostu zakłada świadomość celu (choćby uchwytywanego mętnie). A więc z noetycznego punktu widzenia, praktyką jest już sama ta organizacja treści, która sprawia, że racjonalność może się przejawiać, jak czytamy powyżej, we *wszystkich* czynach podmiotu. Działania są konsekwencją transcendentálnych, aktywnych funkcji świadomości, korelatywnie przejawiających się w zajęciu określonych postawy przez podmiot. Ten aspekt racjonalnej woli można odnaleźć w fenomenologicznym pojęciu *intellectus agens*. Jak podkreśla Husserl, „Tym, co mam przed oczami pod nazwą «intelekt aktywny» było [...] kategoriałne działanie rozumu, umysłu i woli”, po czym ponawia pytanie: „O co tutaj chodzi?”<sup>42</sup> W odpowiedzi Husserl wskazuje na przypadki wydawania sądów o rzeczach, przyznawanie przedmiotom pewnych własności w sądzeniu, a także dobierania środków do celu, określania preferencji jednych działań nad innymi itd. *Intellectus agens* wyraża zatem samo umotywowane, czyli pierwotne działanie, uzasadnione „dokonanie” rozumu.

W odniesieniu do badania noetycznego należy podkreślić, że *praxis* rozumie się fundamentalnie jako samo „dokonanie” (*Leistung*) świadomości. Pojęcie „dokonania”, które Husserl używa w celu wyrażenia aktywnego aspektu rozumu, wydaje się pojęciem operacyjnym (w rozumieniu ukutym przez Eugena Finka<sup>43</sup>), które nie posiada jednoznacznego określenia. Niemiecki filozof wyjaśnia, że pojęcie „dokonania” charakteryzuje się istotną dwuznacznością; „Każde dokonanie (*Leistung*) jest czynem (*Tat*), ewentualnie jest zewnętrznym dziełem”<sup>44</sup>. „Dokonanie” obejmowałoby zatem zarówno samo działanie, jak i efekt tego działania. Noetycznie rozumiane „dokonanie” jest czynem świadomości. Oczywiście „dokonania” *intellectus agens* są dalekie od rozumienia ich jako pewnych psychicznych konstruktów<sup>45</sup>. Racjonalny czyn nie jest przecież tożsamy z faktycznym przebiegiem myśli. Dopiero tak negatywnie ujęte „dokonanie” może stać się przedmiotem

<sup>42</sup> E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, herausg. von R. Sowa, Dordrecht 2008, s. 35.

<sup>43</sup> Interpretację „*Leistung*” jako pojęcia operacyjnego przedstawia Fink, w: E. Fink, *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 11, 1957, s. 334.

<sup>44</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*, herausg. von I. Kern, Den Haag 1973, s. 196.

<sup>45</sup> „Te dokonanie (*Leistung*) naturalnie nie jest żadnym psychologicznym dokonaniem, [...] lecz dokonaniem świadomościowym”. E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*..., s. 190.

„[...] nauki o logosie w najbardziej uniwersalnym i przy tym najgłębszym sensie”<sup>46</sup>. Stąd także „duchowy akt”, noetycznie ujętą *praxis*, należy rozumieć jako aktywne zajęcie postawy *intellectus agens* w aspekcie racjonalnego prawa, czyli uznania danej racji, lecz nie faktycznego stanu. Dokonanie jest więc nakierowane na szeroko pojętą racjonalność, czyli argumentowanie oraz tworzenie i rozjaśnianie pojęć, a także odpowiadające im – argumentacje i pojęcia; wszystkie te dokonania można ująć – z perspektywy transcendentalnej – jako aktywności rozumu. Husserl wyraża ten aspekt świadomości i działania za pomocą nieredukowalnego „możę” („*ich kann*”) i niewywodliwego „*fiat*”<sup>47</sup>. Oto i zatem transcendentalnie uchwycony noetyczny aspekt *praxis*: samo „czyste” działanie, czyn świadomości, czy też aktywność, która nie ma motywów, ale która je określa wobec określonych celów, będąc zaczątkiem wszelkiego dokonania.

## 5. NOEMATYCZNE UJĘCIE PRAKTYKI

Korelatywnie wobec pytania o noetyczną strukturę świadomości jako teleologicznie, a więc i racjonalnie zorientowanej aktywności, należy zapytać o jej noematyczne odpowiedniki; idzie o to, że racjonalne akty konstytuują określony racjonalne, a więc sensowne twory, efekty działań, których jaskrawym przykładem jest nauka. Akty tworzenia nauki oraz samą naukę, jak metaforycznie wyraża to Husserl, „przesyca rys racjonalności”<sup>48</sup>. Z tego powodu, transcendentalnie zorientowana opisowo-egzistencjalna analiza praktyki prowadzi do fenomenologii praktyki nauk naturalnych. Zgodnie z diagnozą Husserla w naukach, u podstaw których odnajdujemy postulat obiektywnie zorientowanych

<sup>46</sup> E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis...*, s. 319.

<sup>47</sup> Jak czytamy w *Ideach II*, „Nie mogę niczego chcieć, czego świadomościowi nie mam przed oczyma, co nie jest w mojej mocy, nie leży w [zasiegu] mej zdolności. «Nie mogę chcieć niczego» – przy tym samo to «mogę» może być pojmowane [jako] działaniowe – o tyle mianowicie, że wola sama może być obiektem woli wtedy i tylko wtedy, jeżeli jest ona w mej «mocy» (w zasięgu mojej mocy), samo spełnienie tezy jest dla mnie czymś działaniowo możliwym. Przed wolą z aktywną tezą owego *fiat* działanie występuje jako działanie popędowe, np. niedowolne «poruszam się», niedowolne «chwytam» za papierosa, pożądam tego i czynię to «bez dalszych zastrzeżeń», co naturalnie nielatwo jest odróżnić od przypadku dowolności w węższym sensie”. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga...*, s. 362–363.

<sup>48</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie...*, s. 107.

badań, mamy do czynienia z ukonstytuowaniem się „racjonalności technicznej”<sup>49</sup>. Dla niemieckiego filozofa racjonalność techniczna „wylicza” świat w ramach danej specjalistycznej dziedziny i jako taka funduje naiwną postawę wobec świata<sup>50</sup>. Naiwność nauk wyraża się w przesądzie, że świat daje się „wyliczyć”; przesąd ten prowadzi do wyróżnienia metody matematycznej spośród innych metod badawczych jako ideału postępowania obiektywnego. Decydujące są tutaj dwa mechanizmy, idealizacja i formalizacja, które dotyczą także świata jako obszaru praktyki, wpływając na praktykę samą. Idzie mianowicie o to, że działanie dokonywane w nastawieniu nauk naturalnym nie ma miejsca w samym pierwotnym świecie praktyki, lecz w świecie poddanym idealizacji. Husserl wyraża ten motyw w następujących słowach:

Zamiast realnej *praxis* – czy byłaby to praktyka działania, czy rozważania empirycznych możliwości, która ma do czynienia z rzeczywistymi oraz realnie możliwymi bytami empirycznymi – mamy teraz idealną *praxis* „czystego myślenia”, które obraca się wyłącznie w świecie czystych kształtów granicznych. Przez utworzoną historycznie metodę idealizowania i konstruowania, wymagającą doskonalenia w intersubiektywnym współnoceniu, stały się one habitualnym zasobem, którym się dysponuje i w oparciu o który można ciągle wypracowywać coś nowego: stały się nieskończonym, a równocześnie zamkniętym w sobie światem idealnych przedmiotów jako polem pracy<sup>51</sup>.

Husserl po pierwsze określa rozwarstwienie w ramach samej praktyki na „realną” i „idealną”, które to rozwarstwienie jest efektem procesu idealizacji; po drugie podkreśla, że idealizacja weszła do habitualnych zasobów, co oznacza przekształcenie mechanizmu idealizacji w nastawienie, które konstytuuje praktykę. Idealizacja, która w istotnej mierze, jak zauważa to Husserl w przytoczonych słowach, określa nastawienie naturalne nie pozwala człowiekowi na praktykę „realną” i pozostawia mu jedynie „pole pracy”, gdzie możliwa jest praktyka „idealna”. W praktyce tej człowiek ma kierować się ku idealnym konstrukcjom, które tworzą abstrakcyjne struktury. Bezkrytyczne, czyli irracjonalne

<sup>49</sup> E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil...*, s. 249.

<sup>50</sup> „Przeciwieństwo pomiędzy «wyliczeniem świata» i «rozumieniem świata» nie jest przeciwieństwem naukowo poznanego świata i fantastycznej, emocjonalnie zadowalającej «metafizycznej» interpretacji, lecz przeciwieństwo pomiędzy naiwnie budowanym i przy tym po prostu dogmatycznej nauki i autentycznej nauki, czerpiącej z ostatecznych źródeł zrozumienia, a dodatkowo rozumiejącej samą siebie i sens jej obiektywnych ustaleń”. Tamże, s. 247.

<sup>51</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Toruń 1999, s. 27.

uznanie tych struktur jest jednoczesnym poddaniem się człowiekowi mechanizmom immanentnym nastawieniu naturalnemu, a to oznacza, że sama praktyka nie ma racjonalnych podstaw i jako taka nie jest umotywowana. Na samym końcu dodam, że noematyczne rozważania nad racjonalnością nauk można ujmować jako szerszy projekt filozoficznych dociekań nad różnymi formami ludzkiej działalności w świecie życia<sup>52</sup>.

## 6. NORMATYWNY CHARAKTER FENOMENOLOGII PRAKTYKI

Noetyczno-noematyczne rozważania nad *praxis* ujawniają obecność struktury racjonalnych motywacji dla działania. Zasadniczy problem, który powstaje wraz z rekonstrukcją tych struktur, wyraża się w pytaniu o to, jak należy działać, w jaki sposób należy realizować teleologię właściwą *animal rationale*? Jak zauważa Jitendra Nath Mohanty, przez wiele lat wydawało się, że Husserl nie udzielał odpowiedzi na te pytania<sup>53</sup>; ostatecznie jego projekt ma charakter opisowo-ejdetyczny, a nie normatywny. Wraz z publikacją w 1988 roku krytycznego opracowania Husserlowskich wykładów o etyce i aksjologii oraz notatek związanych z tą tematyką, okazało się, że zainteresowanie etyką wyprzedzało nawet publikację *Badań*. Już bowiem w 1897 roku, w notatce do wykładu *Etyka i filozofia prawa*, Husserl dostrzega, że „Wszelkiemu moralizowaniu brakuje rozumowych naukowych podstaw”<sup>54</sup>. Ta uwaga dotyczy ogólniejszej diagnozy stanu etyki, a mianowicie tego, że – przywołując wyrażenie niemieckiego filozofa – sceptycyzm trawi etykę „do jej najgłębszych korzeni”. Podobnie jak odpowiedzią na sceptycyzm w logice, który jest konsekwencją psychologizmu, ma być projekt logiki czystej, badającej prawa teorii w ogóle, tak też odpowiedzią na sceptycyzm w etyce jest teoria filozoficzna, której celem jest

<sup>52</sup> W odniesieniu do tematyki „świata życia” i jego systematycznego badania, zob. *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, zebrali i wstępem opatrzyli Z. Krasnodębski, K. Nellen, słowo wstępne K. Michalski, przeł. Z. Krasnodębski i inni, Warszawa 1993; I.-C. Park, *Die Wissenschaft von der Lebenswelt. Zur Methodik von Husserls später Phänomenologie*, Amsterdam, New York (NY) 2001; F. Gmainer-Pranzl, *Heterotopie der Vernunft. Skizze einer Methodologie interkulturellen Philosophierens auf dem Hintergrund der Phänomenologie Edmund Husserls*, Wien, Berlin 2007.

<sup>53</sup> Zob. J. N. Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl...*, s. 288.

<sup>54</sup> E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik...*, s. 383.



określenie ogólnych reguł działania. W opozycji zatem do perspektywy sceptycznej Husserl kreśli projekt etyki jako dyscypliny naukowej w rozumieniu umiejętności (*Kunstlehre*), „[...] która docieka najwyższych celów życia, z drugiej jednak strony szuka także reguł, które powinny ułatwić pojedyncze działania rozumowego porządku życia i czynu ze względu na te cele”<sup>55</sup>. Etyka fenomenologiczna rozjaśnia więc ostateczne i najważniejsze cele ludzkiego działania oraz dobiera reguły, aby cele te można – poprzez wybór odpowiednich środków – osiągać w pojedynczych, partykularnych działaniach.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że Husserl rozumie etykę na wzór logiki w tym sensie, że wyróżniona funkcja rozumu teoretycznego polega także na analizie praktyki w jej ogólnych strukturach, a więc *in species*. Sugestię tę wzmacnia wspomniany już paralelizm rozumu teoretycznego i praktycznego, co *mutatis mutandis* oznacza także paralelizm logiki i etyki. Gdy zatem w *Filozofii jako nauce ścisłej* Husserl podkreśla, że filozofia pod względem etycznym ma umożliwiać: „[...] życie regulowane przez czysto racjonalne normy”<sup>56</sup>, uwagę tę, jak się wydaje, należy odczytywać w ten sposób, że same „czyste racjonalne normy” oraz zasady ich stosowania w jakiś sposób determinuje logika. Z tego powodu, z perspektywy fenomenologii akt podejmowania decyzji byłby procesem analogicznym do przeprowadzania wnioskowań w sensie logicznym. Sugestie te są jednak opaczne, albowiem fenomenologia jest jak najdalsza od redukcji etyki do logiki. Raczej jest tak, że „logika” etyczna ma właściwe sobie prawa i pojęcia, albowiem jest to wnioskowanie ze względu na cel (*Zielenschluß*). Rzecz w tym, że na gruncie etyki celem jest przedstawienie wnioskowań, które mają wykazać zasadność podjęcia danych działań celowych, a zatem mają określić wartość celu i środków. Husserl wyraźnie pisze, że „Wola środków jest praktycznie motywowana przez wolę przesłanek”<sup>57</sup>. Nie oznacza to nic innego, jak to, że „Motywacji sądenia odpowiada tutaj motywacja woli”<sup>58</sup>. Argumentowanie na rzecz podjęcia danego działania, zdaniem

<sup>55</sup> Tamże, s. 384.

<sup>56</sup> E. Husserl, *Filozofia jako nauka ścisła*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 7.

<sup>57</sup> „Das Wollen des Mittels ist praktisch motiviert durch das Wollen der Prämissen”. E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik...*, s. 70.

<sup>58</sup> Tamże, s. 70–71. W sprawie paralelności zasad logicznych i etycznych u Husserla, zob. C. Spahn, *Phänomenologische Handlungstheorie. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*, Würzburg 1996, s. 61–70 oraz J. N. Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl...*, s. 289–297.

Husserla, jest analogiczne wobec argumentowania logicznego, ale nie jest z nim tożsame. Dana decyzja znajduje zatem uprawomocnienie o tyle, o ile zostaje praktycznie umotywowana.

Celem transcendentально-fenomenologicznej etyki jest określenie ogólnych zasad i nadrzędnych praw normatywnych<sup>59</sup>. Husserl nie cofa się przed określeniem etyki jako umiejętności nakierowanej na ostateczny obowiązek, czy też absolutny imperatyw rozumu praktycznego<sup>60</sup>. Można powiedzieć, że taka etyka ma charakter formalny, czy też – mówiąc fenomenologicznie – czysty. Nazwanie etyki czystą oznacza, że filozof jedynie analitycznie opracowuje prawa i zasady specjalnej formy wnioskowania o celach na podstawie praktycznych przesłanek. Gdy zatem w analizowanym schemacie przyjmie się możliwość wnioskowania na podstawie woliwanych przesłanek, oczywiste jest, że etyka dotyczy transcendentального poziomu działania, który wyraża się w niewywodliwym „moge” („*ich kann*”)<sup>61</sup>. Czym jest jednak ów absolutny obowiązek rozumu praktycznego? Czego dotyczy transcendentalnie uchwycone „moge”?

Nie można przecenić wartości tych pytań, ponieważ jak do tej pory etyka jest etyką czystą, co oznacza, że opiera się na formalnej aksjologii. Ta ostatnia dziedzina traktuje o wartościach jako *niveau* „praktycznego uzasadniania” w ich czysto formalnych relacjach. Nie sposób w tym miejscu omówić chociażby części relacji aksjologicznych, które opracowuje Husserl; można jedynie zauważyć, że konsekwencją tego projektu etyki jest formalna praktyka (*Praktik*), czyli dyscyplina filozoficzna, która opracowuje aksjomaty i prawa dziedziny wartości i woli (np. „nie można zarazem chcieć i nie chcieć *A*”)<sup>62</sup>. Melle podkreśla, że opisany projekt etyki jest wczesnym, czysto racjonalistycznym projektem, który nawiązuje do projektu Kanta, lecz tylko w ogólnych zarysach<sup>63</sup>; zmiana następuje w 1920 roku, gdy Husserl odchodzi

<sup>59</sup> E. Husserl, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, herausg. von H. Peucker, Dordrecht, Boston (MA), London 2004, s. 6.

<sup>60</sup> Zob. tamże, s. 10.

<sup>61</sup> Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga...*, s. 362–363.

<sup>62</sup> J. N. Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl...*, s. 303–304.

<sup>63</sup> W niniejszej pracy celowo nie omawiam transcendentально-fenomenologicznego statusu imperatywu kategorycznego, ponieważ temat ten wymagałby odrębnego i obszernego opracowania; co więcej, w literaturze przedmiotu można odnaleźć ciekawe i wyczerpujące opracowania tego zagadnienia. Zob. M. Moryń, *Czyste Ja a etyka transcendentálna. O Husserlowskim i Kantowskim pojmowaniu imperatywu kategorycznego* [w:] *Filozofia Kanta i jej recepcja*, red. naukowa R. Kozłowski, Poznań

od racjonalistycznego pojmowania etyki i już nie rozpatruje imperatywu kategorycznego oraz innych elementów typowych dla tego projektu, jak na przykład ostatecznych praw i zasad. Przede wszystkim jednak od 1920 roku mówi o osobie jako podstawie życia etycznego, a osoba nie daje się zredukować do naturalistycznego oraz formalnego ujęcia<sup>64</sup>. Ów późny projekt etyki, w którym istnieje tylko jedna zasada, zasada miłości, wyrasta z przekonania o potrzebie rozróżnienia etyki indywidualnej i wspólnotowej (społecznej)<sup>65</sup>. W ramach tego projektu na znaczeniu zyskuje także problem wolności jednostki. Imperatywem jest tutaj „wartościowe i odpowiedzialne życie”. Jaskrawym przykładem Husserlowskiej etyki miłości jest jego koncepcja „odnowy”.

W artykułach o „odnowie”, które Husserl przygotował dla japońskiego czasopisma *Kaizo*, człowieka ujmuje się jako „*causa sui*”<sup>66</sup>. Nazwanie w ten sposób racjonalnie działającej osoby wskazuje na powiązanie rozumu z wolnością<sup>67</sup>. Człowiek jest bowiem „przyczyną samą dla siebie” o tyle, o ile w sposób krytyczny odnosi się do podejmowanych przez siebie działań. Tutaj wolność wiąże się z namysłem nad samym sobą i uzasadnianiem działań. Rację ma więc Melle, według którego „Wolność jest wolnością rozumu; autonomia jest autonomią rozumu”<sup>68</sup>. Bycie wolną istotą rozumną w tym samym tekście Husserl wyjaśnia w następujących słowach: „Jest on [człowiek – W.P.] zdolny do rozumnej praktyki w przewodzeniu sobą oraz kształtowaniu siebie i świata, rozumnej praktyki, która jest umotywowana w sposób

---

2000, s. 175–184; F. S. Trincia, *The Ethical Imperative in Edmund Husserl*, „Husserl Studies” 23 (2007), s. 169–186; J. N. Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl...*, s. 289–305.

<sup>64</sup> U. Melle, *Edmund Husserl: From Reason to Love [w:] Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, ed. by J. J. Drummond, L. Embree, Dordrecht, Boston (MA), London 2002, s. 240–241.

<sup>65</sup> Zob. E. Husserl, *Einleitung in die Ethik...*, s. 12–13 oraz E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916–1920*, herausg. von H. Jacobs, Dordrecht 2012, s. 118–180.

<sup>66</sup> Wyrażenia „*causa sui*” używa Husserl dla określenia „absolutnie racjonalnej osoby”. E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, mit ergänzenden Texten herausg. von T. Nenon, H. R. Sepp, Dordrecht, Boston (MA), London 1989, s. 36.

<sup>67</sup> W końcowych partiach wykładu o tytule *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie*, który Husserl wygłaszał w semestrze zimowym 1917–1918 roku, stwierdza się krótko: „Człowiek jest istotą rozumną”, zaraz tłumacząc: „A to oznacza [...] dalej, jest on wolną istotą rozumną”. E. Husserl, *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie...*, s. 304.

<sup>68</sup> U. Melle, *Husserl's Personalist Ethics...*, s. 7.

rozumowy przez intuicyjne i naukowe wglądy<sup>69</sup>. Wolność nie jest powiązana z argumentowaniem w sensie logicznym, lecz z rozumowym motywowaniem przez „intuicyjne wglądy”. Czym jednak należy się kierować, dokonując „intuicyjnego wglądu” w praktyczne motywacje? W manuskrypcie *Gemeingeist I* Husserl wprowadza materialną zasadę normatywną, która ma fundować ludzkie działania. Zasadą tą ma być zasada „miłości”, wedle której podmioty nie żyją obok siebie, lecz „w sobie nawzajem”, co nie oznacza nic innego jak tylko to, że w działaniu podmioty powinny być wspólnie za siebie odpowiedzialne<sup>70</sup>. W tym miejscu można podjąć dalsze, szczegółowe rozważania nad etyką społeczną, a także nad polityką<sup>71</sup>; zadanie to wykracza jednak poza wąskie ramy tej pracy.

## 7. ZESTAWIENIE WYNIKÓW

Dalszym celem tego artykułu było udzielenie odpowiedzi na pytanie o to, jak w ogóle możliwa jest transcendentально-fenomenologiczna filozofia praktyki. Zgodnie z dotychczasowymi ustaleniami, to ogólne pytanie wymaga podjęcia dwóch szczegółowych, bliższych problemów: czym jest *praxis* oraz jak należy działać? Pytanie o „co?” praktyki wymaga opisowo-ejdetycznej analizy fenomenu działania (redukcja transcendentalna nie wyklucza tutaj postępowania opisowo-ejdetycznego, lecz je umożliwia), zarówno w aspekcie noetycznym, jak i noematycznym. Z kolei pytanie „jak?” prowadzi do przedstawienia projektu etyki czystej, która bada formalne prawa i zależności w dziedzinie „praktycznych motywacji”, zastąpionej później etyką miłości. Melle wysuwa przypuszczenie, że pod wpływem Maxa Schelera Husserl ostatecznie zastępuje *animal rationale* przez *animal amans*<sup>72</sup>. Swoistym tłem Husserla rozważań nad praktyką jest teoria rozumu; według tej teorii ludzka racjonalność pełni trzy zasadnicze funkcje, teoretyczną, praktyczną i wartościującą. Ze względu na te trzy obszary

<sup>69</sup> E. Husserl, *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie...*, s. 304.

<sup>70</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928...*, s. 174. Syntetyczne omówienie zagadnienia odpowiedzialności w filozofii Husserla można odnaleźć w A. Półtawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973, s. 374–377.

<sup>71</sup> Zob. np. K. Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg, München 1988 oraz A. Gniazdowski, *Polityka i geometria. Fenomenologia Edmunda Husserla a problem demokracji*, Warszawa 2007.

<sup>72</sup> Zob. U. Melle, *Edmund Husserl: From Reason to Love...*, s. 231.

realizacji *animal rationale* należy budować także odrębne nauki, które jednak z tego powodu, że przyświeca im teza o ich paralelizmie (lecz nie redukcji!), znajdują zwieńczenie w jednej, uniwersalnej nauce – fenomenologii transcendentальной.

Opisowo-ejdetycznie ujęta *praxis* jest odzwierciedleniem ludzkiej racjonalności, to znaczy jest korelatem praktycznego rozważenia środków i celów oraz właściwych im wartości. Sam racjonalny akt, którego najjaskrawszym przykładem jest refleksja nad działaniem w akcie podjęcia decyzji, już jest antycypacją pierwotnego, czy raczej – transcendentального „możę”, nieredukowalnego i niewywodliwego „czynu” subiektywności transcendentальной. Na tym poziomie analiz nie sposób zaprzeczyć wpływom Brentana (i przez to Arystotelesa) oraz Fichtego<sup>73</sup>; jak podkreśliłem jednak na samym początku, kwestie historyograficzne nie są przedmiotem tego artykułu. Korelatywnie wobec racjonalnego „czynu” świadomości, fenomenologia umożliwia analizę ludzkich czynów i dzieł jako jednostek sensu. Ten kierunek badań jedynie zasygnalizowałem, podkreślając, że można go realizować w szerszych ramach filozofii świata życia (*Lebenswelt*). Na podstawie ustaleń opisowo-ejdetycznych, możliwe jest także podjęcie pytania o to, jak należy działać. Etyka czysta, która bada formalne zależności pomiędzy zasadami i prawami rozumowań praktycznych, dotyczy dziedziny „praktycznych możliwości” i praktycznego uzasadniania (ze względu na cel). Niemniej jednak, z powodu istotnego ograniczenia, a mianowicie eksplikacji jedynie formalnych zależności, etyka czysta domaga się materialnego uzupełnienia. Wraz z tym postulatem konieczne jest przejście ku etyce wolności i miłości<sup>74</sup>. I chociaż można mieć wątpliwości, czy zasada miłości jest rzeczywiście możliwa do spełnienia, albowiem stawia przed działającym, jak sądzę, zbyt wysokie wymagania (jak można kochać wszystkich ludzi?), to bez wątpienia może być ona punktem wyjścia dla dyskusji nad słabszymi warunkami etyki, na przykład nad szacunkiem. Tym samym fenomenologia formułuje ciekawą propozycję punktu wyjścia dla dalszych rozważań.

<sup>73</sup> Zob. tamże; J. G. Hart, *Wisdom, Knowledge, and Reflective Joy: An Exchange between Aristotle and Husserl*, „The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy” III, 2003, s. 53–84; M. J. Siemek, *Husserl i dziedzictwo filozofii transcendentальной* [w:] *Filozofia transcendentальной a dialektyka*, red. naukowa M. J. Siemek, Warszawa 1994, s. 265–286.

<sup>74</sup> „Etykę transcendentálną cechuje orientacja egotyczna: powinność kategoryczna stanowi zobowiązanie wobec siebie samego, wyjściowy nakaz moralny dotyczy sposobu uformowania wolności jednostkowej”. M. Moryń, *Czyste Ja...*, s. 178.

Nie ulega wątpliwości, że rekonstrukcja problemu *praxis* w fenomenologii transcendentalnej stała się możliwa dzięki sukcesywnym publikacjom krytycznych pism Husserla o etyce. Publikacje te rzucają nowe światło na projekt filozoficzny autora *Badań logicznych*, pozwalając na wysunięcie zasadnej, jak sądzę, hipotezy, że praktyka jest jednym z najistotniejszych tematów fenomenologii. Dlaczego praktyka jest tak ważna w fenomenologii? Odpowiedzi na to pytanie należy szukać na metaprzecietowej płaszczyźnie rozważań. W literaturze przedmiotu niezwykle często spotyka się tezę o „etycznym wymiarze myśli Husserla”<sup>75</sup> i braku rozróżnienia pomiędzy teorią a praktyką<sup>76</sup>. Rzeczywiście, trudno zaprzeczyć obecności w pismach niemieckiego filozofa autentycznego wezwania do zmiany życia naiwnego w życie prawdziwe. Filozofia jest drogą, na której można odpowiedzieć na „zagadkę istnienia” w jego „nędzy”<sup>77</sup>. A zatem nic nie stoi na przeszkodzie, aby użyć kategorii „praktyki” do opisu fenomenologii jako filozofii praktycznej *tout court*, a zatem filozofii, która znajduje istotne zastosowanie praktyczne. Zagadnienie to wymagałoby jednak dalszych, pogłębiionych, lecz bez wątpienia ciekawych analiz.

---

<sup>75</sup> Dan Zahavi podkreśla, że „[...] ważne jest, aby nie przeoczyć etycznego wymiaru myśli Husserla. Filozof ten mówi o opartym na oczywistości samoopowiedzialnym życiu oraz stwierdza, że fenomenologiczne poszukiwanie transcendentalnego ugruntowania czyni je możliwym [...]. Życie w nastawieniu fenomenologicznym nie oznacza neutralnego, anonimowego działania, lecz stanowi *praxis* o decydującym osobowym i egzystencjalnym znaczeniu [...]. Innymi słowy, filozofia jest ściśle związana z życiem etycznym”. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, tłum. M. Świąch, Kraków 2012, s. 92.

<sup>76</sup> H. R. Sepp, *Praxis und Theoria...*; J.G. Hart, *Wisdom...*, s. 84; M. Brainard, „For a New World”: *On the Practical Impulse of Husserlian Theory*, „Husserl Studies” 23 (2007), s. 17–18; G. Madison, *Transcendental Phenomenology as Practical Philosophy*, „Santalka. Filozofija” 17 (3), 2009, s. 17–28; M. Sommer, *Fenomenologia jako poważna praca i pogodna pasywność* [w:] *Współczesna fenomenologia niemiecka*, pod red. S. Czerniaka i J. Rolewskiego; teksty tłumaczeń z oryginałem porównał Stanisław Czerniak; Toruń 1999, s. 117–149.

<sup>77</sup> E. Husserl, *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*, herausg. von E. Schuhmann, Dordrecht 2005, s. 8.

THE PROBLEM OF *PRAXIS*  
IN TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY

Summary

The main problem of the article is the possibility of a phenomenology of *praxis*. The article argues that it is necessary to pose two more questions: *what* is human action, and *how* should one act? The first question can be answered within a descriptive-eidetic framework, both from a noetic and a noematic point of view. The second question requires an investigation in pure ethics and in formal axiology. Nonetheless, as the author shows, the two ethical projects need to be replaced by an ethics of love.

*Witold Płotka*





WOJCIECH SUCHOŃ

(Kraków)

## NIEBIESKIE ZŁOTO I TRÓJNOGI TYGRYS

Mówię może dość niejasno o tych sprawach, lecz większa ścisłość nie wydaje się tu konieczna<sup>1</sup>.

Tytułowe przedmioty znajdujemy w znanej książce Saula Kripkego *Naming and necessity*<sup>2</sup>, w której służą jako ilustracja rozważań na temat rodzajów naturalnych. Niebieskie złoto to „prawdziwe złoto” w hipotetycznym świecie, w którym znikło tajemnicze złudzenie optyczne, każące Kantowi – i nie tylko jemu – uznawać, że złoto jest żółte<sup>3</sup>. Trójnogi tygrys z kolei pojawia się jako zwierzę demaskujące potoczne przeświadczenie o czworonożności tych kotowatych.

Rozważania, w których są rekwizytami i do których chciałbym nawiązać, rozpoczyna pytanie<sup>4</sup>: *Co to jest złoto?* Po stwierdzeniu, że choć to może nie problem dla filozofów, Kripke podkreśla, że jest to

---

<sup>1</sup> Motto pochodzi z Wykładu III (29 stycznia 1970) z książki Saula Kripkego *Naming and necessity* (w polskim tłumaczeniu autorstwa B. Chwedeńczuka, *Nazywanie a konieczność*, IW Pax 1988, s. 128. Z tego tłumaczenia [w skrócie: NaK] pochodzić będą cytaty, tam też kierują odesłania do tekstu).

<sup>2</sup> Konkretnie o niebieskim złocie mowa na s. 119, a o trójnogim tygrysie na s. 120.

<sup>3</sup> Na marginesie: w aktualnym świecie oprócz żółtego (naturalnego, czystego) złota jest jeszcze złoto białe, czerwone i właśnie niebieskie. To ostatnie pojawiło się u schyłku XX wieku, już po opublikowaniu książki Kripkego. Złoto „innych kolorów” to stopy złota z palladem, miedzią i żelazem (oraz odrobiną niklu). Przy okazji odnotować można pewną wieloznaczność nazwy złoto, stosowanej potocznie i do pewnego pierwiastka, z którym – w stanie czystym – nie sposób się zetknąć (nawet sztabki złota rezerwy federalnej nie są całkowicie złote, a tylko zawierają powyżej 99% tego pierwiastka), i do jego stopów (o rozmaitej kompozycji), o których mówiliśmy wyżej w związku z kolorem złota.

<sup>4</sup> *NaK* s. 117.

jednak pytanie interesujące dla wielu ludzi. Ale odpowiedź chwilowo nie pada, bowiem przesłania ją inny problem: Jak poprawnie zakwalifikować opinię: *Złoto jest żółte* – bo Kant twierdził, że jest to prawda konieczna<sup>5</sup>, a Kripke uważa, że nie. Tu właśnie pojawi się niebieskie złoto: Oto może<sup>6</sup> okazać się, że pewne potocznie złotu przypisywane własności nie są istotne dla jego identyfikacji, że jeśli zdemaskujemy „żółtość” jako cechę przygodną, to kwalifikacja *...jest żółte* wypadnie z konotacji złota, zdanie *Złoto jest żółte* straci swój analityczny charakter, a tym samym zniknie uroszczenie do kwalifikowania go jako prawdziwego z konieczności. Podobną rolę odgrywa trójnogi tygrys, ale nie na tle żywiołowego przeświadczenia użytkowników języka o charakterystycznych cechach nazywanego przedmiotu (przypadek złota), tylko w nawiązaniu do definicji słownikowej<sup>7</sup> zaczerpniętej (w tym przypadku) z SHORTER OXFORD ENGLISH DICTIONARY. Powołując

<sup>5</sup> A oto, co Immanuel Kant mówił o złocie: „Wszystkie sądy analityczne opierają się całkowicie na zasadzie sprzeczności i są co do swej natury poznaniem *a priori*, niezależnie od tego, czy pojęcia stanowiące ich materię są empiryczne, czy też nie. Ponieważ bowiem orzeczenie twierdzącego sądu analitycznego jest już przedtem pomyślane w pojęciu podmiotu, przeto nie można go bez sprzeczności o podmiocie zaprzeczyć... Z tego to właśnie powodu wszystkie zdania analityczne są sądami *a priori*, nawet wtedy, gdy ich pojęcia są empiryczne, np. «Złoto jest żółtym metalem»; ażeby to wiedzieć, nie potrzeba mi bowiem żadnego dalszego doświadczenia poza **moim** pojęciem złota, które zawiera w sobie to, że ciało to jest żółte i że jest metalem; gdyż to właśnie stanowiło **moje** pojęcie i nie musiałem nic innego zrobić jak je rozłożyć, nie oglądając się za niczym innym poza nim” – *NaK* s. 117–118; konieczność zdania *Złoto jest żółte* ma charakter analityczny, płynie bowiem z umieszczenia cechy *żółte* w konotacji nazwy *złoto* (przez Kanta – *vide* wytluszczenia). Por. też wyjaśnienie prawdziwości analitycznej przez samego Kripkego: „Uczyńmy to po prostu sprawą umowy, że zdanie analityczne jest [...] prawdziwe na mocy swojego znaczenia [...]. A zatem coś, co jest analitycznie prawdziwe, będzie zarazem konieczne, jak też aprioryczne. (Jest to rodzaj ustanowienia – *NaK* s. 42).

<sup>6</sup> Kripke posługuje się w tym celu ciekawie opowiedzianym, acz nieco cudacznym doświadczeniem myślowym: „Załóżmy, że panowało złudzenie wzrokowe (za sprawą szczególnych własności atmosfery tam, gdzie jest wiele kopalni złota, sprawiające, że ta substancja wydawała się żółta, lecz faktycznie, z chwilą usunięcia tych szczególnych własności atmosfery, zobaczyliśmy, iż jest ona naprawdę niebieska. Być może jakiś demon skażił widzenie wszystkich, którzy wchodzi do kopalni złota (oczywiście ich dusze zostały już skażone), sprawiając, że są przeświadczeni, iż ta substancja jest żółta, choć nie jest taka. Czy na tej podstawie pojawiłoby się w gazetach ogłoszenie: «Okazało się, że nie ma złota. Złoto nie istnieje. To, co braliśmy za złoto, nie jest złotem...». Wydaje mi się, że nie byłoby takiego ogłoszenia”. – *NaK* s. 118–119.

<sup>7</sup> „Tygrys to wielki mięsożerny, czworonożny kotowaty, o brunatnożółtej maści, z czarnymi poprzecznymi pasami i z białym brzuchem”. – *NaK* s. 120.

się na Ziff'a<sup>8</sup> uznaje Kripke, z podobną jak poprzednio motywacją, że zdanie *Tygrys jest czworonogiem* nie jest prawdą konieczną<sup>9</sup>. Przy tym jednak pozostaje – niekwestionowaną przez Kripkego – prawdą konieczną (także bazujące na słownikowej definicji) stwierdzenie: *Kawaler jest nieżonaty*. Na podstawie opinii Kripkego sądzić można, że kwalifikacja modalna jest „stopniowalnie” przysługująca<sup>10</sup> w skądinąd (językowo) podobnych sytuacjach.

Ten – dla logika nieoczekiwany – efekt, jakim jest „niekoniecznie konieczny” charakter niektórych zdań analitycznych Kripke podejmuje się jednak wyjaśnić. Zauważa mianowicie, że w przypadku „rodzajów<sup>11</sup> naturalnych” (takich jak *złoto*, czy *tygrys*, ale też *kot*, *krowa*, czy *człowiek* – pozostając przy przykładach rozsianych w tekście) ich definicje słownikowe odwołują się do konotacji pozyskiwanych z naiwnych rozstrzygnięć co do kryteriów rozpoznawania w otaczającym nas świecie desygnatów takich nazw. Naiwnych, bo przyjmowanych *ad hoc* i często prowadzących na manowce (o czym poucza nas omawiany przez Kripkego przykład pirytu<sup>12</sup> – „złota głupców”). Także opowieść

<sup>8</sup> A oto jego [Ziff'a] przykład: „Zalóżmy, że na polanie w dżungli ktoś mówi: «spójrz, trójnogi tygrys!» Czy musi być w błędzie? Zwrot «trójnogi tygrys» nie zawiera *contradictio in adiecto*. Lecz jeśli «tygrys» w naszym języku znaczy, między innymi, tyle co czworonóg czy czworonożny, zwrot «trójnogi tygrysa może być jedynie *contradictio in adiecto*”. Tak więc jego przykład pokazuje, że jeśli częścią pojęcia tygrysa jest to, że tygrys ma cztery nogi, nie może być trójnogiego tygrysa. – *NaK* s. 120.

<sup>9</sup> W tym celu znowu pojawia się korzystające ze złudzeń wzrokowych doświadczenie myślowe: „Przypuśćmy, że podróżnicy przypisujący te własności tygrysom ulegali złudzeniom wzrokowym i że zwierzęta, jakie widzieli, należały do gatunku trójnożnych”. – *NaK* s. 120.

<sup>10</sup> Kripke powołuje się na (myślącego z nim zbieżnie – por. *NaK* s. 122) Putnama: „Putnam [...] powiada o zdaniach dotyczących gatunków, że są «mniej konieczne»” (jak ostrożnie mówi) niż takie zdania jak: „Kawalerowie są nieżonaci”. Podaje on przykład: „Koty są zwierzętami”. – *NaK* str. 122.

<sup>11</sup> Czyli natural kinds. Chodzi nazwy ogólne funkcjonujące w języku potocznym, a odnoszące się do przedmiotów występujących w naszym otoczeniu. We współczesnej polskiej literaturze przedmiotu określenie „rodzaje naturalne” znajdujemy w monografii J. Odrowąż-Sypniewskiej (zatytułowanej *Rodzaje naturalne. Rozważania z filozofii języka*, WN Semper 2006) poświęconej dyskusji poglądów Putnama (i Kripkego) na ten typ nazw. Zgodnie z sugestią samego Kripkego rezerwujemy dla takich nazw – by skrócić je wyróżnić spośród ogółu nazw ogólnych [*general names*] – określenie *nazwy wspólne* [*common names*] (por. *NaK* s. 127).

<sup>12</sup> „[...] może być substancja mająca wszystkie identyfikujące znamiona, jakie powszechnie przypisujemy złotu, używane przede wszystkim do identyfikowania złota, lecz nie będąca rzeczą tego samego rodzaju, nie będąca tą samą substancją. [...] Taka rzecz jest, na przykład, jak dobrze wiemy, siarczkiem żelaza czy pirytem. To nie jest

o tygrysach jest ilustracją problemu zewnętrznego (powierzchnowego?) podobieństwa<sup>13</sup> indywiduów, których z istotnych powodów do tego samego gatunku zaliczyć nie podobna. Ta możliwość wprowadzenia w błąd prowadzi do poszukiwania „istoty” tego, co nazywane, czyli odnajdywania własności, które pozwalają na bezbłędną identyfikację desygnatów nazwy (i równie bezbłędne identyfikowanie tych przedmiotów, którym nazwa nie przysługuje<sup>14</sup>). Kripke uważa, że właśnie je odnalazł (w szczególnym przypadku złota); co więcej, że jest to zawsze osiągalne<sup>15</sup>. Deklaruje w związku z tym, że pomysł Milla<sup>16</sup>, każący

---

inny rodzaj złota. [...] odkryliśmy, że złotu przysługują pewne własności poza pierwotnymi znamionami identyfikującymi, za pomocą których identyfikowaliśmy je. A zatem własności te, charakterystyczne dla złota, a nieprzysługujące siarczkom żelaza, pokazują, że piryt nie jest faktycznie złotem”. – *NaK* s. 119.

<sup>13</sup> „[...] czy to prawda, że cokolwiek spełnia deskrypcję ze słownika, jest koniecznie tygrysem? Wydaje mi się, że nie. Załóżmy, że odkrywamy zwierzę, które mając wszystkie opisane tu zewnętrzne własności tygrysa, ma budowę wewnętrzną całkowicie różną od budowy tygrysa [...] Moglibyśmy znaleźć zwierzęta w jakiejś części świata, choć wyglądające dokładnie tak jak tygrys, jednak takie, że badanie wykryłoby, iż w ogóle nie są ssakami. Powiedzmy, że faktycznie byłyby to szczególnie osobliwie wyglądające gady. [...] zwierzęta te, choć mają zewnętrzne oznaki, za pomocą których pierwotnie identyfikowaliśmy tygrysy, nie są faktycznie tygrysami” – *NaK* s. 120–121. Pozwolimy sobie zauważyć, iż pomysł z tygrysem jest o tyle nietrafiony, że nic nie wiadomo o tygrysokształtnych stworzeniach całkiem innego gatunku. Lepszy byłby wilk, zważywszy na istnienie wilka workowatego, który – wyglądając podobnie do wilka (łożyskowca) – bliżej jest spokrewniony z kangurem (będąc torbaczem).

<sup>14</sup> Historia poszukiwania testu – wiarygodnego testu – dla rozpoznawania złota, to w szczególności powiastka o goniącym po ulicach Syrakuz i wykrzykującym przy tym *Eureka* streakerze Archimedesie.

<sup>15</sup> „[...] zdania przedstawiające odkrycia naukowe co do tego, czym jest ten materiał, nie są prawdami przygodnymi, lecz prawdami koniecznymi w najściślejszym możliwym sensie. [...] Każdy świat, w którym wyobrażamy sobie jakąś substancję nie mającą tych własności, jest światem, w którym wyobrażamy sobie substancję nie będącą złotem, pod warunkiem, że te własności stanowią podstawę tego, czym jest dana substancja. W szczególności zatem obecna teoria naukowa jest taka, iż częścią natury złota, **jak ją rozumiemy**, jest to, iż jest pierwiastkiem o liczbie atomowej 79”. – *NaK* s. 125; konieczność zdania *Złoto ma liczbę atomową 79* ma charakter analityczny, płynie bowiem z umieszczenia cechy *o liczbie atomowej 79* w konotacji nazwy *złoto* (przez Kripkego – *vide* wytłuszczenia oraz przypis 5). „Czy nauka może empirycznie odkryć, że pewne własności są konieczne, gdy chodzi o krowy lub tygrysy – to inne pytanie, na które odpowiadam twierdząco”. – *NaK* s. 128.

<sup>16</sup> [...] według poglądu, którego bronię, terminy oznaczające rodzaje naturalne są znacznie bliższe nazwom własnym niż się zazwyczaj przypuszcza. [...] Mill mówi, że wszystkie nazwy «ogólne» są współoznaczające; taki orzecznik jak »człowiek« definiuje się jako koniunkcję pewnych własności, które stanowią konieczne i wystarczające

w nazwach ogólnych kłaść nacisk na współoznaczanie (konotację) jest chybiony, bo nazwy te (w szczególności nazwy wspólne) swoje znaczenie czerpią nie z koniunkcji współprzysługujących własności, ale przede wszystkim z denotacji zamierzonej (pożądaney?) przez użytkowników języka starających się o skuteczność komunikacji na temat otaczającej ich rzeczywistości.

Zakończmy streszczeniem pięciopunktowego podsumowania (które dla swoich wywodów przedstawił sam Kripke – NaK s. 134–139) omawianej dyskusji na temat rodzajów naturalnych:

1. Pewne terminy ogólne, oznaczające rodzaje naturalne, są znacznie bardziej, niż się to powszechnie uznaje, pokrewne nazwom własnym;
2. W przypadku nazw gatunkowych trzeba mieć na uwadze kontrast między apriorycznymi, lecz może przygodnymi własnościami, jakie niesie z sobą termin, które przedstawiają sposób ustalenia jego odniesienia, a własnościami koniecznymi, jakie termin może nieść. W przypadku gatunków nie należy traktować sposobu, w jaki ustala się odniesienie terminu, jako jego synonimu;
3. W przypadku rodzajów naturalnych używamy pewnych własności, o których sądzi się, że są przynajmniej w przybliżeniu swoiste dla danego rodzaju i że odnoszą się do „pierwotnej próbki”, do umieszczenia nowych przypadków, pochodzących spoza „pierwotnej próbki”, w danym rodzaju. Późniejsze badanie empiryczne może ustalić, że pewne z tych własności nie przysługują „pierwotnej próbce” lub że stanowią jej osobliwość – z drugiej strony, jakieś indywidualium może posiadać wszystkie własności, którymi posłużyliśmy się pierwotnie, a nie mieścić się w danym rodzaju (zwierzę może wyglądać dokładnie tak jak tygrys, a nie być tygrysem);
4. Badanie naukowe na ogół odkrywa własności substancji właściwsze niż zbiór własności pierwotnie z nią kojarzonych. Dla przykładu: nauka okazuje, że przedmiot materialny jest (czystym) złotem wtedy i tylko wtedy, gdy jedynym zawartym w nim składnikiem jest pierwiastek o liczbie atomowej 79. I ogólniej: nauka usiłuje, badając podstawowe własności budowy, znaleźć naturę – czyli istotę w sensie filozoficznym – danego rodzaju;

---

warunki człowieczeństwa – rozumność, życie zwierzęce i pewne cechy fizyczne”. [John Stuart Mill *System logiki*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa, PWN 1962, t. 1, s. 50] „[...] Mój pogląd natomiast traktuje stanowisko Milla jako mniej lub bardziej słuszne, gdy chodzi o nazwy «jednostkowe», lecz błędne, gdy chodzi o nazwy «ogólne». [...] Z pewnością «krowa», «tygrys» nie są skrótami koniunkcji własności, które – jak sądził Mill – obrałby słownik, by je definiować”. – NaK s. 127/128.

5. Niezależnie od badań naukowych, „pierwotna próbka” ulega powiększeniu dzięki odkryciu nowych przypadków.

\*  
\*        \*

Czy można poruszone przez Kripkego kwestie przedstawić w sformułowaniu bliższym wiedzy zazwyczaj wynoszonej z propedeutycznych kursów logiki i czy wszystkie zaproponowane przezeń rozwiązania można akceptować bez żadnych wątpliwości?

Wydaje się, że – chociaż większa ścisłość wywodów może nie być konieczna (*vide motto*) – to jednak może być użyteczna dla niejednego z czytelników. Spróbujmy zacząć od rozdzielenia dwóch problemów, występujących u Kripkego łącznie, ale stanowiących odrębne zagadnienia. Konieczność analityczna – to jedna sprawa, a sens nazw ogólnych – to sprawa druga. Powód, dla którego wystąpiły łącznie, jest oczywisty; wyjaśnia go tytuł książki: konieczność rozpatrywana jest w niej w kontekście pytania o jej przejawianie się w procesie posługiwania się nazwami<sup>17</sup>. Proponowane rozdzielenie powinno ułatwić wyklarowanie ich wzajemnej interakcji w wywodzie Kripkego i przedstawić pewne wyjaśnienie dotyczące wątku „stopniowalnej konieczności” w odniesieniu do atrybucji własności nazwom ogólnym.

Konieczność stwierdzana przy okazji zdań typu: *Złoto jest żółte*, *Tygrys jest czworonogiem* czy *Kawaler jest nieżonaty* ma charakter analityczny w rozumieniu Kanta (i Kripkego – por. przypisy 5 i 15), gdy orzekana o podmiocie cecha należy do jego konotacji (obowiązującej w języku, w którym się wypowiadamy). Konieczność ta występuje (daje się obiektywnie stwierdzić), bądź nie – w żadnym razie nie może być większa czy mniejsza.

Odczucia – do których odwołuje się Ziff (i Kripke), a które poniekąd można dzielić – że pewne zdania (*Kawaler jest nieżonaty*) są „bardziej konieczne” niż inne (*Złoto jest żółte*, *Tygrys jest czworonogiem*) biorą się niewątpliwie z wyraźnie wyżej podkreślonej relatywizacji konieczności analitycznej do języka, w którym się wypowiadamy.

<sup>17</sup> Podstawowa dla dzieła Kripkego jest oczywiście analiza zagadnień związanych z nazwami indywidualnymi (imionami własnymi) – pewne uwagi o tamtym wątku zawarłem w artykule *Konieczność i nazywanie* „Kwartalnik Filozoficzny” XL nr 4 (2012), s.11–25. Wątek nazw ogólnych pojawia się w książce ubocznie – jak można mniemać z intencją odnotowania pewnej paraleli między nazwami indywidualnymi, a „rodzajami naturalnymi” (nazwami wspólnymi).

Opowieść Kripkego o złocie to niezgoda – wsparta autorytetem nauki – na prymitywną „definicję” złota jako żółtego metalu. Ale prymitywizm i jawna nieadekwatność tej definicji nie zmienia faktu, że zdanie *Złoto jest żółte* musi być uznane za (analitycznie) konieczne, jeśli uwzględnić kontekst (zresztą przytoczony przez samego Kripkego; Czytelnik zechce spojrzeć na początek przypisu 5) wskazujący, że nie chodzi o konkret (złoto i jego cechy – Kant akcentuje, że mówi o **swoim** pojęciu złota; to Kripke komentując cytat sugeruje<sup>18</sup>, że Kant nie dopuszcza by definicja złota, którą się posłużył, mogła być podważona), lecz o więź między nazwą a elementami jej definiensa. Gdyby Kant podał przykład: *Bleble jest żółtym blublu* i wyjaśnił, że z racji podanej zależności musimy uznać konieczność zdania *Bleble jest żółte* (bo przykładem ze złotem w gruncie rzeczy to chciał zilustrować), problem ze stwierdzaniem konieczności analitycznej w tym konkretnym przypadku by zniknął (choć nie kwestia odczuwania „nierównoprawności” koniecznego orzekania cech o rzeczach).

Niezgoda na nazbyt prymitywną *pseudodefinicję* złota nie wyczerpuje sprawy poczucia rozmaitej „siły” konieczności, o czym świadczy sprawa tygrysa. Tutaj definicja nie jest *ad hoc*; przeciwnie – jest umocowana w języku przez publikację w poważnym wydawnictwie naukowym. Nie przeszkadza to jednak kwestionowania jej „równosilności” względem analogicznie skonstruowanej definicji kawalera. I tu dochodzimy do sedna: rozważenia sensu<sup>19</sup> nazwy ogólnej.

W zgodzie z postmillowską tradycją składa się na sens nazwy ogólnej denotacja i konotacja (zespół przedmiotów [desygnatów] nazywanych przy jej użyciu i zespół cech służących do rozpoznawania jej desygnatów pośród napotykanych rzeczy). W praktyce nacisk kładzie się na konotację, na zdolność użytkownika języka do rozpoznawania, z czym ma do czynienia i komunikowania swojej wiedzy innym, bowiem nurtującym ludzi (przeciętnych – nie filozofów) pytaniem nie jest (wbrew Kripkemu) *Co to jest złoto?*, ale *Czy to jest złoto?* Kwestią

<sup>18</sup> „Kant mówi tu, że «złoto» *znaczy* po prostu tyle, co «żółty metal», albo co najmniej sądzi, że jest częścią tego pojęcia, że złoto ma być żółtym metalem. Myśli, że wiemy to *a priori* i że nie moglibyśmy ewentualnie odkryć, że jest to empirycznie fałszywe” – tymczasem ewidentnie Kant mówi, że to **on sam** uznaje, iż złoto to po prostu tyle, co żółty metal, nie pretendując do przedstawienia adekwatnej definicji o powszechnym obowiązywaniu, lecz raczej odwołując się do powszechnie zrozumiałego przykładu (bo przecież potocznie *złocisty/złoty* to połyksliwie żółty).

<sup>19</sup> Słowo *sens* nie będzie tu traktowane technicznie, ale też nie całkiem potocznie; *sens sensu* w pewnym stopniu zostanie doprecyzowany uwagami zawartymi w tekście.

„życiową” dla nich jest nie dać się zwieść pozorom, poprawnie rozpoznać wartość oferowanej im błyskotki – „istota złota” jest tym ludziom obojętna, a dla części z nich wykorzystane przez Kripkego – dla owej istoty ujawnienia – uczone określenie *liczba atomowa* jest wręcz niezrozumiałe.

W pierwszym punkcie swego podsumowania (patrz wyżej) Kripke pisze, że nazwy wspólne (rodzaje naturalne) są bliższe nazwom indywidualnym niż się to wydaje. Sądzę, iż można to uznać za wskazanie na nieodzowność docenienia w ich przypadku roli denotacji. Nazwy wspólne są tworzone jako sposób na porozumiewanie się w sprawach indywidualów na tyle podobnych między sobą (zwłaszcza z uwagi na praktyczne konsekwencje ich obecności w otoczeniu – złoto/bogactwo, tygrys/niebezpieczeństwo, krowa/mleko), aby stosować do nich to samo słowo, a zarazem na tyle odmienne od pozostałych, by wystarczyły zgrubne procedury ich rozpoznawania. To zamiar odnoszenia się do poszczególnego indywidualu należącego do zespołu przedmiotów uznanych za wystarczająco interesujące, aby się komunikować na ich temat jest kluczem powstania nazwy wspólnej, podobnie jak pragnienie wskazywania konkretnego indywidualu (z uwzględnieniem całej jego odrębności względem wszystkiego innego) jest powodem utworzenia w języku jego imienia własnego.

Taki status nazw wspólnych czyni je przedmiotem sukcesywnie przeprowadzanych korekt sensu, korekt, które programowo nie naruszają denotacji, ale „poprawiają” konotację, gdy dotychczasowa okazuje się nazbyt liberalna (napotkany kawałek żółtego metalu nie jest z tego samego metalu, co – równie żółty – kawałek, z którego zrobiono koronę królewską). Kripke deklaruje, że istnieje dla każdej nazwy wspólnej jakaś konotacja „ostateczna” (na przykład dla złota ma nią być *pierwiastek o liczbie atomowej 79*). Uważa, że zadaniem nauki jest dostarczenie takiej konotacji (ujawnienie istoty) w każdym konkretnym przypadku i spodziewa się, iż nauka temu zadaniu sprosta. Trudno podzielić jego optymizm. Jeśli liczba atomowa miałaby być *differentia specifica* dla pierwiastka chemicznego, to można się na to zgodzić<sup>20</sup>, ale jeśli to miałyby być zarazem ujawnienie istoty rzeczy w odniesieniu do nazwy wspólnej [rodzaju naturalnego], to o zgodę byłoby chyba trudniej. Wszak pierwiastki miewają izotopy – szczęściem dla Krip-

<sup>20</sup> Na użytek naukowców-chemików i im podobnych! W potocznym użyciu słowo pierwiastek albo się nie pojawia, albo funkcjonuje jako zapożyczenie (dla doraźnych celów) z żargonu uczonych.



kego akurat złoto ich nie ma<sup>21</sup>. Ale już wspomniany (na str. 128 NaK, przy okazji H<sub>2</sub>O – wody) wodór ma izotopy i to o własnościach zasadniczo odmiennych od „wodoru podstawowego”: deuter i tryt. Tym samym pierwiastek (stale ten sam) wymagał pojawienia się – właśnie z uwagi na odmienności we własnościach – dodatkowych nazw wspólnych. Konotacja dla wodoru wymagała rozwinięcia (względem kripkowskiego wzorca definiowania złota), aby odróżnić wodór od różnych odeń – choć będących tym samym pierwiastkiem – deuteru i trytu. W przypadku tygrysa jest jeszcze gorzej: we współczesnej systematyce biologicznej zaprzestano myślenia w kategoriach istotowych, bowiem okazało się to mało przydatne i dziś nie sposób oczekiwać od biologa wskazania „istoty tygrysa” – najbliższej „istotowości” są gatunki rozmnażające się wegetatywnie i tworzące małe populacje, w których osobniki są genetycznie *prawie*<sup>22</sup> takie same. W biologii mielibyśmy do czynienia z aporiami nieostrości (podobnymi do tej najsłynniejszej, dotyczącej ŁYSEGO), gdyby nie to, że naukowcy standardowo pozbywają się kłopotu używając definicji regulujących (w biologii przybierają one nieco nietypową postać: opisu, w miarę możliwości obejmującego wszelkie dopuszczalne – tj. nie wyprowadzające poza gatunek – warianty osobnicze<sup>23</sup>) – co skądinąd jest procedurą arbitralną, ingerencją w potoczne funkcjonowanie języka, trudną do konsekwentnego przeprowadzenia na użytek codzienny; łysy, czyli osobnik o co najwyżej 373 włosach, to niezupełnie to samo (zupełnie nie to samo?) co zwyczajnie, po prostu, potocznie: łysy. Można przypuszczać – w świetle tych obserwacji – iż korekty sensu nazw wspólnych prowadzone w duchu „poprawiania” konotacji wydają się niezbywalną cechą funkcjonowania tych nazw w języku naturalnym. Przy tym korekty takie inspirowane są raczej względami pragmatycznymi niż osiągnięciami nauki – nauka nawet dostarczając bardziej „istotowych” konotacji nie wpływa na sposób potocznego korzystania z nazw wspólnych. Rozstrzygnięcia biologii niezbyt są honorowane przez „zwykłych ludzi”, którzy – precyzyjnie rozdzielone przez biologów – trzy gatunki słoni (z czego dwa należą do rodzaju *Loxodonta*: *Loxodonta africana* [słoń afrykański] i *Loxodonta*

<sup>21</sup> Na osiemdziesiąt dwa pierwiastki występujące „w naturze” tylko czternaście nie ma izotopów (17%).

<sup>22</sup> W rzeczywistości (czyli *in natura*) jednak nawet one nieco się różnią ze względu na mutacje oraz rekombinacje genów.

<sup>23</sup> Jako specyficzny wariant budowy denotacji dla nazwy gatunku funkcjonuje holotyp – egzemplarz, na podstawie którego dokonano opisu i który jest „gwarantowanym” desygnatem (w pewnym sensie wzorcowym).

*cyclotis* [słoń leśny], zaś trzeci do rodzaju *Elephas* – *Elephas maximus* [słoń indyjski]) pakują do jednego „nazwowego worka” – słonie, a całkowicie zaniedbując *loxodonta cyclotis* sprowadzają istotne (z naukowego punktu widzenia) różnice do dosyć przygodnej kwalifikacji „lokalizacyjnej”: afrykańskie/indyjskie, wedle wzoru zwyczajowej odmiany odróżniania psów: podwórzowych/pokojowych.

Odmienne wygląda sprawa kawalera. To nie jest nazwa pewnego typu rzeczy, rozpoznawanych na podstawie obserwowalnych własności. Wystarczy w końcu powiedzieć *Tak* w określonych okolicznościach, aby bez jakiegokolwiek zauważalnej zmiany (dla osób, które w stosownej ceremonii nie uczestniczyły) przestać być kawalerem. Jedynym kryterium stosowalnym względem mężczyzny dla potwierdzenia jego kawalerstwa jest ustalenie (poprzez studiowanie ksiąg stanu cywilnego) czy ma (bądź miał) żonę. By mówić o kawalerze musimy odwołać się do konotacji tej nazwy – jej denotacja jest płynna, bez czytelnego „pozakonotacyjnego” sposobu identyfikacji jej desygnatów w naturze. Skoro tak, to żadne okoliczności zewnętrzne (jakimi są pojawiające się nowe egzemplarze desygnatów wpływające na dopasowywanie konotacji; w przypadku złota – kawałki błękitnego złota, czy tygrysa – osobniki trójnożne) nie wymuszą „poprawek” w konotacji z uwagi na denotację. Ta ostatnia jest całkowicie wtórna względem konotacji. Konieczność analityczna w przypadku takiego „nienaturalnego rodzaju” jest niepodważalna – w przeciwieństwie do „rodzaju naturalnego”, w którym konieczność analityczna (wraz z przemianami w sensie nazwy) może ulec odwołaniu. Takie „uchylenie konieczności”, to symptom zmiany języka (bo konstytuują język nie tylko brzmienia słów, ale – może nawet w głównej mierze – tych słów znaczenia). Tyle, że potocznie uznajemy, że jeśli ktoś mówi tymi samymi słowy i o tych samych przedmiotach, to mówi tym samym językiem – zwłaszcza, gdy zmiany sensu wiążanego z owymi słowami są relatywnie niewielkie. Konsekwencją takiej postawy jest uznanie, że konieczność (analityczna) stwierdzana przy okazji zdań dotyczących rodzajów naturalnych jest mniej konieczna (czy raczej: mniej „pewna”, mniej ostateczna) niż w innych (syntaktycznie analogicznych) przypadkach.

Możemy na zakończenie, niejako przy okazji, wspomnieć o jedno-  
roźcach, o których Kripke pisze, że ich nie ma i być nie może<sup>24</sup>. Zauwa-

<sup>24</sup> [...] powiada się, że choć wszyscy stwierdzamy, że nie ma jedno-  
roźców, oczywiście mogłyby być jedno-  
roźce. W pewnych okolicznościach byłyby jedno-  
roźce. I to jest przykład czegoś, co, jak sądzę, nie ma miejsca. [...] nawet gdyby archeolodzy czy paleontolodzy odkryli jutro jakieś szczątki kopalne wykazujące dowodnie istnienie

żyć przy tym należy, iż jednorożce wydają się mieć więcej wspólnego z kawalerami niż z tygrysami: nazwę tę rozumiemy poprzez związany z nią zespół cech, które jednorożcom przysługują, nie zaś na skutek wskazywania indywiduów, dla których byłaby to nazwa wspólna (bo zakres tej nazwy – na co się jak dotychczas wszyscy zgadzamy – jest zbiorem pustym). Można się z zgodzić z Kripkem, jeśli przyjąć, iż tworzą one – jak sam pisze<sup>25</sup> – „gatunek mityczny” i że owa mityczność jest wbudowaną w konotację jednorożców ich cechą konstytutywną. Jednorożce nie istnieją wówczas *ex definitione* i to w sposób analitycznie konieczny. Nie możemy się jednak z nim zgodzić, o ile mityczności nie wbudujemy w definicję jednorożca, ograniczając się do żądania końskiego kształtu wzbogaconego o umieszczony na środku czoła róg łudzaco podobny do zęba narwala (to właśnie zębami narwali posługiwano się dla podbudowywania wiarygodności jednorożcowego mitu). Znalezienie takiego zwierzęcia (lub jego szczątków) skończyłoby się rozpoznaniem w owych stworzeniach (niezależnie od tego, czy byłyby to ssaki, czy gady) jednorożców. Nadto – sądząc z ostatnio się pojawiających doniesień dziennikarskich – takiego odkrycia (wykopaliska) nie można *a priori* i ostatecznie wykluczyć. Argumentacja Kripkego, że opis nie przesądza o tym, czym jest opisywana rzecz (pobieżny opis złota stosuje się i do pirytu – NaK str. 157) nie daje się utrzymać, gdyż nie mamy dwóch różnych jednorożców, a gdyby się jednak takie znalazły, jednego z nich (np. jednorożca-gada w przeciwstawieniu do jednorożca-ssaka) nazwano by (zapewne) jednorożcem głupców (wzorem pirytu – złota głupców). Tak więc istnienie jednorożców jest niemożliwe tylko w efekcie stosownie przeprowadzonej konstrukcji ich konotacji.

## BLUE GOLD AND THE THREE-LEGGED TIGER

### Summary

The article refers directly to the widely read and well-known book *Naming and Necessity* by Saul Kripke, presenting reflections on the thesis found in Kripke to the effect that the power of necessity attributed to analytic sentences of the same structure can be varied. An attempt is made to explain on what grounds one may adopt such a paradoxical belief and to what extent can we agree with Kripke's thesis.

Wojciech Suchoń

---

w przeszłości zwierząt, które spełniały wszystko, co wiemy o jednorożcach z mitu o jednorożcu, nie wskazywałoby to, że były jednorożce”. – NaK s. 28.

<sup>25</sup> „Tak jak tygrysy to gatunek rzeczywisty, jednorożce to gatunek mityczny”. – NaK s. 156.



**EUGENIUSZ SZUMAKOWICZ**

**(Kraków)**

## ROZWÓJ FIZYKI W PERSPEKTYWIE FILOZOFII

Potrzeba syntetycznego spojrzenia na rozwój fizyki będzie chyba zawsze powracać. Pytanie tylko, czy potrzebna jest do tego filozofia, a jeśli tak, to jaka filozofia. Niejednokrotnie bowiem włączano interpretacyjnie rozwój fizyki w formalne schematy mało intuicyjne i mało zrozumiałe dla samych fizyków. W niniejszym eseju chcę unikać filozofii fizyki niezrozumiałej dla fizyków, wychodząc z założenia, że rolą filozofii jakiejś dziedziny szczegółowej jest pogłębianie rozumienia sensu dotychczasowych osiągnięć oraz inspirowanie dalszych badań. W tym duchu tą rolą jest również uświadamianie badaczom występujących niemożności i granic poznawczych.

Dogodnym punktem wyjścia jest znane powiedzenie Weizsäckera: „Historia filozofii to historia przypisów do Platona”. Zapewne tak uważał również naukowy szef Weizsäckera, Heisenberg, i wielu innych fizyków teoretyków pierwszych dekad XX wieku. Był to „złoty okres” triumfów fizyki teoretycznej (teoria względności, kwanty) implikujący pewne nastawienie filozoficzne, którego starożytny grecki filozof Platon był patronem i ojcem duchowym. Streszczając esencjalnie, można by powiedzieć, że główna teza platonizmu brzmi: „idee, jako istoty rzeczy, są ważniejsze niż same rzeczy materialne”. Słowo „ważniejsze” oznacza tu mocniejszy status ontyczny, jakby trwalsze istnienie. Przykładowo, wszystkie czerwone rzeczy, suknie, sztandary, czerwone cegły, krople krwi, nie mówiąc już o czerwonych makach, prędzej czy później przestaną być czerwone, ulegną takiej czy innej erozji. Natomiast *istota czerwoności* jest wieczna, pozostanie po wsze czasy nie zmieniona, nie tknięta żadnym wyniszczającym procesem. Słynna jest

Platońska metafora jaskini z dialogu *Państwo* ukazująca czy interpretująca przedmioty materialne jako „cienie” idealnych pierwowzorów. We współczesnych ujęciach platonizujących teoretyków fizyki (nie mówiąc już o czystych matematykach) ową paradygmatyczną „czerwonosć” zastępuje się aspektami strukturalnymi – strukturami matematycznymi użytecznymi w poznawczym modelowaniu zjawisk fizycznych: równaniami różniczkowymi, różniczkowościami, przestrzeniami funkcyjnymi, operatorami w tychże, grupami transformacji etc. Materia schodzi na dalszy plan, staje się pretekstem dla „właściwego” i naprawdę poważnego przedmiotu badań, jakim są, wedle fizyków teoretyków, wyżej wspomniane matematyczne struktury pojęciowe.

Nie trudno się domyślić, że takie potraktowanie przedmiotu fizyki nie zyska akceptacji rzeszy fizyków doświadczalnych, czyli większości przedstawicieli całego środowiska naukowego fizyki. Co ciekawe, perspektywę zupełnie odwrotną potrafią reprezentować nawet *par excellence* matematycy. Na przykład znany i wybitny matematyk rosyjski W. I. Arnold definiuje matematykę jako ten dział fizyki doświadczalnej (sic!), w którym doświadczenia są najtańsze (zapewne jako eksperymenty myślowe). Podsumowując krótko, dociekanie statusu epistemicznego fizyki (i zapewne nie tylko fizyki) zdaje się być czymś w rodzaju rozwiązywania równania  $x + y = 4$ , bez żadnych dodatkowych warunków. Możliwe jest zatem spektrum rozwiązań od  $x = 4$  i  $y = 0$  po  $x = 0$  i  $y = 4$ .

W imię metodologicznej równowagi należy w tym toku rozważań wspomnieć Arystotelesa, autora traktatu pt. *Fizyka*. Fizyka w pojmowaniu Arystotelesa jest nauką badającą zachowanie się i ruch obiektów, ciał materialnych od krążków i kulek po zwierzęta i organy organizmu ludzkiego. W tym sensie możliwa jest na przykład „fizyka wątroby”. Historycznie rzecz biorąc, takie pojmowanie przedmiotu fizyki trwało dość długo. Śladem językowym są angielskie słowa: *physician* i *physicist* – jakże spokrewnione etymologicznie. Jeszcze młody Leonard Euler zamierzał poświęcić się medycynie (czyli „fizyce”!), ale porzucił ten zamiar, gdy się zorientował, że jego ścisły umysł nie znajdzie tam większego zastosowania. Taką wyraźną cezurą metodologiczno-epistemologiczną zdaje się być manifest programowy oświeceniowych encyklopedystów napisany przez matematyka i humanistę Jean Le Rond d’Alemberta: *Wstęp do Encyklopedii*. W rozdziale o Newtonie d’Alembert pisze: „Ten geniusz zrozumiał, że nadszedł czas, by z fizyki zniknęły przypuszczenia i mgliste hipotezy. Władztwo powinny sprzą-

wować jedynie geometria i doświadczenie”<sup>1</sup>. W świetle konstatacji d’Alemberta można zrozumieć wypowiedź przypisywaną samemu Newtonowi: *Hypotheses non fingo*. Autor słynnych *Principiów* nie chciał „fingować” hipotez z obawy przed metafizycznym męctwem. Dzisiaj hipotezy traktujemy łaskawiej (np. hipotetyzm Poppera), ale... może nazbyt łaskawie, wbrew pozorom, co powinno wynikać z dalszego ciągu niniejszych rozważań. Z drugiej strony, Newton nie był też induktywistą – nie „indukował” zasad swej dynamiki wprost z doświadczenia, choć otoczenie brytyjskich empirystów – Locke’a, Hume’a wraz z tradycją Baconowską zapewne skłaniało do empirystyczno-induktywistycznej interpretacji i retoryki akademickiego czy publicystycznego dyskursu tamtych czasów. Tym bardziej że kontynentalni racjoniści, jak Kartezjusz czy Leibniz, zdawali się tracić swoje pozycje z powodu nazbyt spekulatywnych uwikłań swych ekspozycji prawidłowości mechaniki. Pomimo niewatpliwych i błyskotliwych osiągnięć i odkryć, jak: pojęcie pędu – „ilości ruchu” (Kartezjusz) czy energii kinetycznej (Leibniz).

Dziś autorzy podręczników fizyki nierzadko „wyprowadzają” na przykład zasadę bezwładności z doświadczenia. A to nie jest takie proste. Kluczowym bowiem problemem było i jest fundamentalne pytanie: Jak wytłumaczyć bezprecedensową poznawczą pewność nowej filozofii przyrody (*philosophiae naturalis*)? Problemem tym zajmował się w XVIII wieku wielki filozof Immanuel Kant. Newtonowska fizyka silnie inspirowała jego system filozofii transcendentalnej zwanej również filozofią krytyczną (w sensie krytycznej analizy możliwości poznania od matematyki przyrodoznawstwa po etykę, metafizykę i teologię). Najbardziej znany i krytykowany był pogląd Kanta na temat źródła i kryterium prawdziwości geometrii Euklidesa jako geometrii fizycznego świata. Dziś oczywiście wiemy, że filozof z Królewca się mylił, choć nie do końca. Geometria globalna (a przynajmniej kosmologicznie wielkoskalowa) może być taka lub inna, lecz geometria lokalna jest z konieczności euklidesowa. Kto nie wierzy, niech spróbuje nauczyć ucznia najpierw geometrii Łobaczewskiego, a dopiero potem geometrii Euklidesa.

Wróćmy do zasady bezwładności Galileusza w mechanice klasycznej. Naturalnie można puścić kulkę po równi pochyłej i zaobserwować, jak ona przyspiesza pod wpływem siły ciężkości, a następnie zauwa-

<sup>1</sup> J. Le Rout d’Alembert, *Wstęp do Encyklopedii*, tłum. J. Hartwig, Warszawa 1954, s. 84.

żyć, że kiedy dotyczy się do podłoża (np. równego stołu), to zachowuje swoją ostatnią prędkość na równi pochyłej i nie staje, gdy ruchogenna siła ciężkości już nie działa, lecz toczy się jednostajnie i prostoliniowo, pomimo że żadna siła już na nią nie działa. Można to czy tego rodzaju doświadczenia powtarzać wielokrotnie z tym samym rezultatem. I po tym wszystkim zapytajmy siebie, w głębi naszego intelektualnego sumienia, czy na tej po wielokroć obserwacyjnej podstawie przyjmujemy albo ustanawiamy prawdziwość zasady bezwładności Galileusza? Dla porównania rozpatrzmy jeszcze inne zdanie, którego prawdziwość chcielibyśmy ustalić, mianowicie: „W pobliżu każdego dworca kolejowego znajduje się skrzynka pocztowa”. Czy prawdziwość powyższej prawidłowości ustalimy sprawdzając mozolnie, jak jest ze skrzynkami pocztowymi w pobliżu odpowiednio dużej liczby dworców kolejowych? Czy może prawdziwość tej prawidłowości ustalimy na drodze nie odwołującej się do obserwacji konkretnych przypadków, zwłaszcza w dużej ich liczbie, mianowicie na drodze, którą można by przedstawić tak oto: owszem, dokonuję kilku nie męczących obserwacji, żeby po chwili uchwycić istotę rozpatrywanej sytuacji czy konfiguracji – listy transportuje się koleją, zatem planujący rozmieszczenie skrzynek w mieście jest w naturalny, logiczny sposób skłonny umieszczać je w pierwszej kolejności tam, gdzie droga do pociągu (z wagonem pocztowym!) jest najkrótsza. W tym trybie myślenia prawdziwość badanego zdania o skrzynkach pocztowych można ustalić a priori mozolnego sprawdzania na dużej próbie przypadków, z niewielką, początkową „domieszką” obserwacyjnej empirii.

Nasuwa się teraz pytanie: czy podobnej, apriorycznej metody wnioskowości nie można by zastosować do ustanowienia prawdziwości galileuszowej zasady bezwładności? Innymi słowy, czy nie wystarczy i w tym, niewątpliwie bardziej wyrafinowanym przypadku, wniknąć w istotę rozpatrywanej „konfiguracji” i rozstrzygnąć kwestię prawdziwości apriorycznej, z niewielką wstępną, heurystyczną „domieszką” poczynań obserwacyjnych?

Istotą odkrycia Galileusza jest symetria ogółu inercjalnych układów odniesienia. Nie ma powodu mechanicznego, żeby wyróżnić jakiś pojedynczy z nich. Widać to wyraźnie jeśli na sprawę spoziera się w perspektywie kosmicznej: ruchów ciał niebieskich, jednych względem drugich. Perspektywa ziemską mać ten klarowny obraz. Na Ziemi, w świecie „ludzkim” treść zdarzeń, faktów i procesów skłania do wyróżniania pewnych układów odniesienia jako „spoczywających”. Raczej przyjmijmy, że spoczywa dworzec kolejowy, a nie pociąg. Choć



gdybyśmy spędzali życie w wagonach składu pociągu jednostajnie objeżdżającego Polskę, nie wychodząc z niego, to kto wie? Trudno też oglądać mecz z samolotu przelatującego nad stadionem. W tym sensie i w tym kontekście można mówić o historyczno-kulturowym geocentryzmie. Rzecz jasna, nie przeczy to dokonaniom Kopernika czy Galileusza, jeśli nie mieszać aspektów świata, o które chodzi. Inny jest świat zdarzeń dla fizyka, a inny dla teatrologa. W tym eseju koncentrujemy się oczywiście na świecie fizyki, który, jak od dawna wiadomo, wykracza poza zjawiska mechaniczne i obejmuje również zjawiska optyczne i elektromagnetyczne. Dochodzimy tym samym do genezy i uzasadnienia rozszerzenia zasady bezwładności na tę nową klasę zjawisk dostatecznie prostych, by podlegały one kompetencji fizyków. Tak więc mowa jest o odkryciu szczególnej teorii względności przez Einsteina w 1905 roku w jego słynnym artykule pt. *O elektrodynamice ciał w ruchu*. Po co powracać do tego tematu po raz tysięczny i piąty? Osobiście uważam, iż nie uchwycono do końca poznawczego i metodologicznego sensu tego odkrycia, nie uchwycono tej najgłębszej istoty ustanowienia STW jako uniwersalnej normy dla całej fizyki pozagrawitacyjnej. Istota ta streszcza się, podobnie jak w kwestii uzasadnienia zasady względności (bezwładności) Galileusza, w konstatacji esencjalnej niepotrzebności czy zbędności bazy doświadczalnej. Jak wiadomo, Einstein nie znał wyników doświadczenia Michelsona i Morley'a, gdy rozszerzał klasyczną zasadę bezwładności na zjawiska elektromagnetyczne oraz wyciągał z tego pryncypium logiczne konsekwencje<sup>2</sup>.

Proponuję następujący prosty i heurystyczny tok rozumowania dla umotywowania tej ostatniej tezy. Jest to oczywiście teza epistemologiczno-metodologiczna, nie zaś twierdzenie samej fizyki teoretycznej. Otóż rozpatrzmy porównawczo pchnięcie kulą oraz pchnięcie... głosem (sic!). Jak wiadomo, miotacz kulą dalej ją pchnie, jeśli się rozpędzi. Znalazło to wyraz w stosunkowo niedawno odkrytej nowej technice pchania kulą polegającej na wykorzystaniu obiegu koła, którego miotacz regulaminowo nie może przekroczyć (nie mogąc biec po prostej trzeba biec po kole). Dzięki temu przedbiegowi, po takim czy innym torze, kula polecą dalej – gdyż jej prędkość będzie sumą prędkości rozpędzonego miotacza i prędkości „statycznej”, nadawanej samą siłą ręki atlety. Wyobraźmy sobie teraz niezwykłą konkurencję lekkoatletyczną, w której po etapie rozpędzenia się miotacz zamiast pchnąć

---

<sup>2</sup> W. Kopczyński, A. Trautman, *Czasoprzestrzeń i grawitacja*, Warszawa 1981, s. 65–66.

kulą „pchnie” swym głosem, to znaczy wykrzyknie coś głośno. Czy prędkość rozchodzenia się tego głosu też będzie sumą prędkości osiągniętej w etapie rozpędzania się i bezwzględnej prędkości głosu w powietrzu wokół miotacza-krzykacza? Oczywiście nie, rozpęd miotacza dźwięku nie wpłynie na prędkość rozchodzenia się tego dźwięku, ona będzie niewzruszenie stała, chciałoby się dodać, jak prędkość światła w einsteinowskiej szczególnej teorii względności. Rzecz jasna, to nie jest jeszcze szczególna teoria względności („akustyczna”), ale ten eksperyment wyobrazeniowy daje pewien przedsmak właściwej STW, rozbudza intuicję (ucznią?) we właściwym kierunku. Ukazuje się inna natura promieniowania falowego w stosunku do promieniowania korpuskularnego, mechanicznego. Nie trudno zauważyć, że w układzie „biegnącym” w kierunku czy zwrocie przeciwnym do naszego egzotycznego miotacza, uzyskamy prędkość większą, będącą już sumą prędkości dźwięku (w układzie powietrza) oraz prędkości układu „biegnącego” w przeciwnym kierunku. Wynika to z tego, że zjawiska akustyczne mogą być zredukowane do zjawisk mechanicznych.

Z drugiej strony, wciąż jeszcze w duchu metodycznego upodobnienia do STW, pół żartem, ale i pół serio, można sformułować następujące twierdzenie o stałości prędkości dźwięku we wszechświecie: „na każdej planecie obdarzonej atmosferą typu ziemskiego prędkość rozchodzenia się dźwięku jest stała”. I znów, oczywiście, z komentarzem, że ma to charakter lokalny, aczkolwiek jest to „lokalność” uniwersalnie uzasadniona, gdyż jakież jest sens badania zjawisk akustycznych na Marsie z Ziemijskiego układu odniesienia? Natomiast ma sens badanie zjawisk optycznych i elektromagnetycznych na Marsie z punktu widzenia Ziemi i w ogóle w dowolnym miejscu kosmosu z dowolnego miejsca (układu odniesienia) w kosmosie – ze względu na to, że światło (widzialne i niewidzialne) niejako konstytuuje ten kosmos w największej skali czasoprzestrzennej. To jest fundamentalna różnica między falowaniem i promieniowaniem elektromagnetycznym a falowaniem i promieniowaniem akustycznym. W przypadku akustycznym fale powietrze, gaz. Co faluje w przypadku optycznym, elektromagnetycznym? Domniemany „eter”!? Jaka jest jego natura? Jaka jest jego struktura?

Podstawowe pytania nasuwają się dalej: Czy eter może być „przytwierdzony” albo sprzężony z jakimś wyróżnionym układem odniesienia? Wiadomo, że powstała, niedługo po ogłoszeniu przez Einsteina zasad szczególnej teorii względności, teoria czy może raczej hipoteza „unoszonego eteru”: każdy rzeczywisty układ odniesienia zabiera

z sobą część jakiegoś globalnego eteru i ta część jest w nim nieruchoma, z odpowiednimi konsekwencjami. Nietrudno się zorientować, że taka „teoria” niezwykle komplikuje sprawę. Jeśli już trzymać się retoryki czy frazeologii „eteru”, to można by, w imię symetrii w zbiorze wszystkich dopuszczalnych układów odniesienia, zapostulować identyczność eteru globalnego w każdym z tych układów odniesienia. Ale taki postulat prowadzi do sprzeczności – eter spoczywa względem poruszających się względem siebie z niezerową prędkością układów odniesienia! – przynajmniej przy standardowym pojmowaniu słowa „eter”, jako materialnego albo quasimaterialnego substratu przenoszących się promienie drgań. Zatem mocą konieczności logicznej, a priori wszelkiego doświadczenia, bez długiej serii nieudanych prób empirycznej detekcji eteru, należy istnienie eteru po prostu odrzucić. Ale powraca jak bumerang stare pytanie: no to co właściwie drga i falowo promieniuje, bo coś drgać i falować musi? Einstein był pierwszym, który zrozumiał i dał temu wyraz, że drga samo pole elektromagnetyczne jako byt samoistny! Byt samoistny to jest, *ex definitione*, taki byt, który do swojego istnienia nie potrzebuje innego bytu. Gra na skrzypcach potrzebuje skrzypiec, zatem gra na skrzypcach nie jest bytem samoistnym. Dźwięk czy głos potrzebuje powietrza (o takim czy innym składzie chemicznym), zatem dźwięk czy głos nie jest bytem samoistnym. Natomiast światło (widzialne lub niewidzialne) jest bytem samoistnym, dla swojego istnienia nie potrzebuje żadnego eteru, przynajmniej w standardowym, niemetaforycznym sensie tego terminu. Tak się przedstawia ontologiczny wymiar odkrycia Einsteina. Lorenz i Poincaré tego ontologicznego momentu czy aspektu szczególnej teorii względności nie rozumieli, choć mieli duże zasługi w formalnomatematycznym rozwoju teorii. A tenże ontologiczny moment niewatpliwie należy do istoty teorii względności.

Pozostaje precyzyjnie wyciągnąć konsekwencje z zarysowanej wyżej fizycznej konieczności. Używamy tu czasu *praesens historicus*, albowiem rzecz się dzieła ponad sto lat temu. Zatem, bez pojęciowego balastu eteru, we wszystkich inercjalnych układach odniesienia światło ma się zachowywać tak samo. Ale co to znaczy „tak samo”? Tu trzeba widzieć różnicę. Piłka tenisowa (zjawisko mechaniczne) zachowuje się we wszystkich i. u. o. tak samo, jeśli we wszystkich tego typu układach odniesienia tak samo przyśpiesza. Natomiast światło (zjawisko elektromagnetyczne – falowanie samego pola) nie jest od tego, żeby przyśpieszać lub opóźniać (w próżni), ono ma, ze swej fundamentalnej natury, pędzić we wszystkich i. u. o. tak samo, czyli z tą samą

prędkością. To poniekąd tak samo, jak w naszym początkowym przykładzie: bieg miotacza dodaje prędkości do pchanej kuli, lecz nie dodaje prędkości do jego krzyku. Zaś Einstein w swojej *Autobiografii* pisał, że nie może sobie wyobrazić dogonienia czoła fali świetlnej i obserwowania niejako z boku, z pędzącego sąsiedztwa drgań pola elektromagnetycznego. Światło zawsze musi uciekać ze stałą prędkością  $= c$ .

Z tego prostego faktu wynika, jak wiemy, bardzo wiele. Wynika w szczególności, co jest najbardziej spektakularne, „reformacja” mechaniki klasycznej. Względność równoczesności (a nie tylko kolokacji jak u Galileusza-Newtona), skrócenie czasu w poruszających się układach odniesienia (co niepomrotnie rozbudziło wyobraźnię typu *science fiction* w związku z ideą „wehikułu czasu”), ale, co ważniejsze z punktu widzenia rozwoju teorii – nowe prawo składania prędkości czy transformacje Lorentza na miejsce galileuszowych. No i... nowa dynamika ciał materialnych ze słynnym  $E = mc^2$ , ale wcześniej, mniej słynnym, lecz chyba bardziej intuicyjnym (na elementarnym poziomie) wzorem na masę poruszającego się ciała:

$$m = \frac{m_0}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

Masa, jak wiadomo, jest miarą bezwładności – czyli miarą „trudności” przyśpieszenia tego ciała. Skoro tak, to z nieprzekraczalności prędkości światła wynika gwałtownie rosnąca (do nieskończoności w granicy) trudność przyśpieszania ciała, osiągającego prędkości coraz bliższe prędkości światła. Jest to czytelnie wyrażone powyższym, bardzo intuicyjnym wzorem.

Wyrażenie występujące w mianowniku, albo i bez pierwiastka, samo:

$$1 - \frac{v^2}{c^2}$$

można uznać za matematyczny symbol szczególnie relatywistycznej reformacji mechaniki klasycznej. Daje on też prostą i sugestywną korespondencję z oryginalną mechaniką Galileusza-Newtona: jeśli  $v$  jest małe w porównaniu z  $c$ , to nowe wzory przechodzą w stare.

Wypada też przestrzec przed różnymi naiwnościami „wyprowadzanymi” z najszlachetniejszego wzoru fizyki:  $E = mc^2$ . Teoretycznie daje on możliwość użycia jako paliwa energetycznego dowolnej materii, i to z jaką gigantyczną wydajnością. Faktycznie zaś to „ramowe” źródło energii działa w aptecznym zakresie. Nie zmieniają tego elektrownie atomowe. Krzesło możemy spalić, żeby było cieplej, ale praktycznie nie zamienimy masy krzesła w niepomiarowo większą energię użytkową. Rakiety napędzane swoją własną masą (jako paliwem) pozostają zatem jedynie następcom Stanisława Lema. Nawiasem mówiąc, takie rakiety, pędzące w kosmosie z szybkościami podświetlnymi, mogłyby nawet zawędrować do przeszłości (w rotującej czasoprzestrzeni kosmologicznego modelu Gödla).

W innej perspektywie można by postawić pytanie: Czy ta szczególnie relatywistyczna reforma mechaniki klasycznej jest czymś wspaniałym z punktu widzenia matematyki i matematyków? Wbrew pozorom odpowiedź musi być negatywna. Gusta „prawdziwych” matematyków są inne. Te gusta akceptują mechanikę klasyczną (w ujęciu newtonowskim, lagrangeowskim czy hamiltonowskim) jako *par excellence* matematykę. Socjologiczno-organizacyjnym tego wyrazem są nazwy niektórych, może nielicznych, ale znaczących wydziałów uniwersyteckich, jak na przykład Wydział Matematyki i Mechaniki (ostatnio dodatkowo Informatyki) Uniwersytetu Warszawskiego czy podobnie się nazywający wydział Uniwersytetu im. Łomonosowa w Moskwie. Fizyka czy nawet mechanika relatywistyczna jest swego rodzaju kontaminacją, jak na subtelne gusta matematyków. Zapewne nie wszystkich matematyków. Prawdopodobnie wyjątkami byli Hermann Minkowski czy Hermann Weyl, i jacyś ich późniejsi następcy.

Można by, jakby nieco udając naiwnego, zadać pytanie: czy nie lepiej byłoby dla zjawisk mechanicznych stosować transformację Galileusza, a dla zjawisk elektromagnetycznych czy, ogólnie, polowo-falowych, stosować transformację Lorenza? Generalnie rzecz biorąc, nie. Wspólna teoria – obejmująca jednolicie oba typy zjawisk – jest zasadniczo konieczna ze względu na wspólny „rejestr” zjawisk, które są i ciałowe (cząstkowe), i falowe. Chodzi oczywiście o mikroświat i słynny dualizm falowo-korpuskularny (falowy [fale de Broglie’a] aspekt materii oraz korpuskularny [kwantowy] aspekt ciągłego, z pierwotnej natury, promieniowania falowo-polowego). Zatem, najkrócej mówiąc, następuje spłot obu tych fizycznych światów i musi to skutkować teoretyczną (w sensie subtelności czystomatematycznych standardów) „degeneracją” mechaniki analitycznej.

Jest jeszcze mechanika techniczna, też bardzo zmatematyzowana (przynajmniej w kontekście akademickim, politechnicznym), związana z budownictwem czy technologią maszyn. Rzecz jasna, jest ona zupełnie wolna od efektów relatywistycznych. Z drugiej strony rozposzechniły się w nauczaniu fizyki zadania typu: „Albert Einstein jedzie na rowerze z prędkością równą połowie prędkości światła w próżni. Jaki jest kształt kół roweru Einsteina podczas tej jazdy?”. Kształtują one wyobraźnię ucznia czy początkującego studenta i mają wyłącznie dydaktyczny charakter, podobnie jak słynny paradoks bliźniąt. Podobnie również jak pochodząca chyba z urokliwej książki G. Gamowa *Mister Tompkins w krainie czarów* anegdota opowiadająca, jak to fizyk szedł z piękną blondynką i ta w pewnej chwili poprosiła, żeby skoczył on do sklepu spożywczego po lemoniadę. Fizyk odmówił, tłumacząc, że gdy wróci z lemoniadą, to będzie on wciąż jeszcze młody, podczas gdy dziewczyna będzie już starszą kobietą.

Czas na konkluzje bardziej filozoficzne. Otóż stanowisko, jakie zajmuję w niniejszych rozważaniach, można określić terminem ejdetyzm, od greckiego słowa *ejdos* (l. mn. *ejde*) oznaczającego ideę rozumianą jako istotę rzeczy. Przy rozpatrywaniu teorii naukowych chodzi o główne idee czy „momenty” tych teorii. Wydaje mi się, że umiejętność wyłuskania z ogromu informacji właśnie tego typu esencjalnych elementów jest skuteczniejsza dla zrozumienia teorii niż jej kompletny i systematyczny wykład. Znany kosmolog, filozof nauki i teolog ks. Michał Heller wypowiedział w pewnym programie telewizyjnym opinię, że najlepszym sposobem na odniesienie sukcesu wydawniczego jest napisanie książki, w tytule której wystąpią słowa „Bóg” i „fizyka”. Chciałbym w niewielkiej choćby mierze skorzystać z tej rady i zaproponować następującą ejdetyczną definicję Boga w kontekście fizykalnym: Bóg jest to superpodmiot poznania, który totalnie wyprowadza prawa i teorie fizyki nie z doświadczeń, obserwacji, eksperymentów, lecz z wnikania w istoty problemów. Nawiasem mówiąc, taka koncepcja Boga korespondowałaby z panteizmem innego filozofa nauki, abp. Józefa Życińskiego. Istotny jest interfix „en” odróżniający ten pogląd od panteizmu, w którym Bóg jest utożsamiany z całością przyrody, oczywiście wysoce ustrukturuwanej i harmonijnej. Owo „en” wskazuje na Boga osobowego, więc w szczególności ów superpodmiot wyłącznie istotowego poznania czy też intelektualnego „ogłędania” praw przyrody.

W bardziej świeckiej retoryce ejdetyzm można by zalecić – jako paradygmat metodologiczno-epistemologiczny – fizykom i filozofom

fizyki, z nadzieją, że zwiększy i pogłębi on poczucie sensu badań podstawowych. Warto w tym miejscu wspomnieć, że w filozofii fenomenologicznej, zainicjowanej na przełomie XIX i XX wieku przez Edmunda Husserla, występuje termin „ejdetyka”. Nastawienie badawcze Husserla, a także jego następców, jest bardzo ogólne i, pomimo pewnego ideowego pokrewieństwa, nie ma wiele wspólnego z tym, co nazwałem w tym eseju ejdetyzmem. Ten ostatni, niejako z definicji, motywuje sprzężenie refleksji filozoficznej z konkretnymi dokonaniem naukowymi. Ejdetyka zaś jest owocem bardzo fundamentalnych dociekań nad czystą, transcendentalną świadomością.

Należy też podkreślić, że proponowane nastawienie metodologiczne nie dezawuuje metod eksperymentalnych czy empirycznych na rzecz apoteozy jakiegoś tajemniczego *a priori*. Nie ma tu bowiem mowy o absolutnym *a priori* (poznaniu *przed* doświadczeniem czy eksperymentem). To, co proponuję, można by nazwać półaprioryzmem albo empiroaprioryzmem. Wszakże jakieś wstępne rozwinięcie, rozkręcenie wyobraźni jest zawsze niezbędne. Prekursor metodologicznego empiryzmu, Francis Bacon, radził: „Nie spekuluj, eksperymentuj!”. Czasem jest to dobra rada, a czasem skuteczna jest rada odwrotna: „Nie eksperymentuj (kosztownie), modeluj teoretycznie i – żeby było jeszcze lepiej – chwytaj istotę rzeczy!”. W tym duchu podsumujemy wywody i konkluzje tego eseju. Poniższe podsumowanie jest próbą syntetycznego uchwycenia istoty przełomu relatywistycznego w fizyce. Kolejne kroki czy etapy procesu prowadzącego do tego przełomu są następujące:

1. Uogólnienie spoczynku (mechanicznego) na całą klasę inercjalnych układów odniesienia (i.u.o.) przez Galileusza, a także Kartezjusza i ewentualnie jeszcze innych.

2. Rozwój optyki i nauki o elektromagnetyzmie (Ampère, Oersted, Faraday, Maxwell i in.) dający zjawiskom optycznym i elektromagnetycznym status naukowy równy statusowi zjawisk mechanicznych. Jakby „równouprawnienie” elektromagnetyzmu względem mechaniki.

3. Konieczność rozciągnięcia zasady bezwładności (Galileuszowego relatywizmu) na wszystkie te rodzaje zjawisk. Nomologicznie (tj. w aspekcie praw ogólnych; *nomos* gr. – prawo) wszystkie te rodzaje zjawiska powinny prezentować się tak samo we wszystkich inercjalnych układach odniesienia.

4. Dostrzeżenie fundamentalnej różnicy fizycznej natury między zjawiskami mechanicznymi a zjawiskami elektromagnetycznymi (i podobnymi) w powyższym aspekcie. Innymi słowy, takozsamość nomo-

logicznej prezentacji zjawisk elektromagnetycznych we wszystkich i.u.o. oznacza stałość prędkości światła (widzialnego oraz niewidzialnego) w próżni, we wszystkich tych układach, natomiast takozsamość nomologicznej prezentacji zjawisk mechanicznych we wszystkich i.u.o. nie oznacza stałości prędkości wystrzelonej kuli karabinowej we wszystkich tych układach.

5. Stałość prędkości światła we wszystkich i.u.o. wyklucza eter, nawet unoszony.

6. Nieuchronność odważnego wniosku ontologicznego: pole elektromagnetyczne jest bytem samoistnym, faluje samo pole (jego natężenie)!

7. Zauważenie, że transformacje powinny być takie same dla wszystkich rodzajów zjawisk fizycznych – ze względu na dualizm falowo-korpuskularny, czyli fundamentalnie wspólną istotę różnorodnych zjawisk.

8. Logiczna konieczność (z powyższych punktów) przepojęciowania podstawowych wielkości mechanicznych: masy, pędu czy energii. Efekty paradoksalne dotyczące czasu i odległości przestrzennej w poruszających się względem siebie układach odniesienia.

Najważniejsze są jednak nowe wzory na masę, pęd i energię w szczególnej relatywistycznej mechanice klasycznej (nie kwantowej). Np. zmienność masy w zależności od prędkości:

$$m = \frac{m_0}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

9. Największe znaczenie STW i nowa mechanika ma dla mikroświata (cząstki elementarne i duże, podświetlne prędkości), który to mikroświat jest „wspólnym rejestrem zjawisk falowych i korpuskularnych, które jakby spajają się w jedno”. W tym aspekcie docelowa jest wszakże elektrodynamika kwantowa, która jest organiczną syntezą trzech składników: elektrodynamiki klasycznej, szczególnej teorii względności i fizyki kwantowej.

10. Z drugiej strony relatywistyka komplikuje i „psuje” czysto-matematyczne piękno mechaniki analitycznej Lagrange’a, Hamiltona, Jacobiego. A więc coś za coś, teoriofizykałna głębia za typowo matematyczną estetykę. Jakby łyżka dziegiu w baryłce dobrego wina. Ale bez goryczy nie można się obyć, *c’est la vie*.

Na sam już koniec, tytułem kwintesencji, powiedzmy krótko: dla odkrycia i uzasadnienia teorii względności Albert Einstein nie potrze-



bował żadnych weryfikacyjnych eksperymentów fizyczno-technicznych, wystarczały eksperymenty myślowe (nasze empiro- czy pół-apriori). Jeszcze krócej: to było całkowicie „kawiarniane” odkrycie. Ale natychmiast musi przyjść melancholijna refleksja: to się już nigdy nie powtórzy. Tak jak punkt zero w wykresie funkcji wykładniczej. Nigdy tak wiele nie było zrobione przez tak mało ludzi. Dokładniej, przez „półtora” człowieka (jeśli do Einsteina dodać Lorentza, Poincarégo i może jeszcze kogoś). Można oczywiście dyskutować, czy dokonania Galileusza, Newtona i niektórych innych nie były porównywalnie zwrotnym momentem w historii fizyki. Natomiast, jeśli chodzi o przyszłość fizyki, to nie trudno nie zauważyć gigantycznego wzrostu komplikacji, zarówno w aspekcie pojęciowym jak i w metodologii eksperymentowania. To już jest wzrost wykładniczy. Oczekiwania ogólnie unifikacyjne w tej sytuacji są mrzonkami marnującymi energię utalentowanych ludzi. Czy to oznacza kryzys? Fundamentalny kryzys? Niekoniecznie. Można inaczej ustawić priorytety. Teoria wszystkiego jest teorią niczego. Poszczególne fragmenty czy aspekty rzeczywistości fizycznej mają swoje specyfiki i swoiste języki opisu oraz eksplanacji. Nie wyklucza to oczywiście „lokalnych” generalizacji czy unifikacji, ale globalnie jest to marzenie ściętej głowy. Młodość fizyki minęła bezpowrotnie. Jest to los każdej młodości. Trzeba szukać intelektualnego uroku w bardziej konkretnej materii przedmiotowej. *General should be embodied in the concrete.*

#### THE DEVELOPMENT OF PHYSICS FROM A PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE

##### Summary

The main thesis of the article is that the revolutionary development of physics around the beginning of the 20<sup>th</sup> century was essentially conceptual, not empirical. Mechanical, electromagnetic, and optical phenomena needed a unified conceptual framework. This was achieved by the replacement of the Galilean transformation by the Lorentz transformation. But the basis and rationale for the Lorentz symmetry of inertial frames is fundamentally a priori. The role of empirical observation is auxiliary rather than justificational. One may conclude that Albert Einstein conceived his famous theory in his pure mind and reason. But one must also add with some melancholy that such great discoveries, achieved with such limited means, are impossible in the future development of physics. The uniqueness of the above revolution is analogous to that of the point zero on the diagram of exponential function.

*Eugeniusz Szumakowicz*

—

**DARIUSZ SAGAN**

(Zielona Góra)

## TEORIA INTELIGENTNEGO PROJEKTU A EWOLUCJONIZM<sup>1</sup>

### WPROWADZENIE

Teoria inteligentnego projektu głosi, że pewne zjawiska biologiczne i kosmiczne zostały zaprojektowane przez istotę inteligentną, która może być nadnaturalna, np. Bogiem rozumianym teistycznie lub deistycznie, ale i naturalna, będąca bytem fizycznym, pochodzącym albo z naszego Wszechświata, albo spoza niego. O projekcie mają świadczyć dostrzegalne w tych zjawiskach określone wzorce, takie jak wyspecyfikowana złożoność i nieredukowalna złożoność<sup>2</sup>. Teoria inteligentnego projektu ma być naukową alternatywą dla koncepcji naturalistycznych, które nie postulują udziału inteligencji w historii świata przyrody, najczęstszym zaś celem ataków zwolenników tej teorii, którzy w latach 90. minionego wieku utworzyli nieformalną grupę o nazwie „Ruch Inteligentnego Projektu”, jest neodarwinizm.

Pośród głosów krytycznych względem teorii inteligentnego projektu często pada stwierdzenie, że jest ona koncepcją antyewolucjo-

---

<sup>1</sup> Praca naukowa finansowana ze środków na naukę w latach 2008–2010 jako projekt badawczy.

<sup>2</sup> Por. np. W. A. Dembski, *Powrót projektu do nauk przyrodniczych*, przeł. D. Sagan [w:] K. Jodkowski (red.), *Teoria inteligentnego projektu – nowe rozumienie naukowości?*, „Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy”, t. 2, Warszawa 2007, s. 11–24, <http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/index.php?action=tekst&id=138> (19.07.2009); M. J. Behe, *Czarna skrzynka Darwina. Biochemiczne wyzwanie dla ewolucjonizmu*, przeł. D. Sagan, „Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy”, t. 4, Warszawa 2008.

nistyczną<sup>3</sup>. Celem niniejszego artykułu jest sprawdzenie, na ile teza ta odpowiada rzeczywistości stanowi rzeczy. Czy teoretycy projektu wykluczają ewolucję jako taką, czy też tylko jakiś jej szczególnie rodzaj?

Terminy „ewolucjonizm” i „ewolucja” są wieloznaczne. Według jednej z najogólniejszych definicji „ewolucjonizm jest doktryną mówiącą, że Wszechświat, włączając materię nieorganiczną i organiczną we wszystkich jej przejawach, jest wytworem stopniowego i progresywnego rozwoju”<sup>4</sup>. Dalej mówi się o ewolucji kosmicznej (lub gwiazdnej), czyli o „ewolucji Wszechświata, gromad galaktyk, galaktyk, gwiazd czy układów słonecznych”<sup>5</sup>. Zachodzi też ewolucja fizyczna, postępu-

<sup>3</sup> Por. np. L. R. Godfrey, A. J. Petto, *Why We Did It Again* [w:] A. J. Petto, L. R. Godfrey (eds.), *Scientists Confront Intelligent Design and Creationism*, W. W. Norton & Company, New York 2007, s. 14 [13–15]; R. T. Pennock, *God of the Gaps: The Argument from Ignorance and the Limits of Methodological Naturalism* [w:] Petto, Godfrey (eds.), *Scientists Confront Intelligent Design*, dz. cyt., s. 310 [309–338]; R. T. Pennock, *Creationism and Intelligent Design*, „Annual Review of Genomics and Human Genetics” 2003, vol. 4, s. 145 [143–163], [https://www.msu.edu/~pennock5/research/papers/Pennock\\_Creationism%20BID.pdf](https://www.msu.edu/~pennock5/research/papers/Pennock_Creationism%20BID.pdf) (19.07.2009); E. C. Scott, *Evolution vs. Creationism: An Introduction*, Greenwood Press, Westport 2004, s. 163; E. C. Scott, *The Once and Future Intelligent Design* [w:] E. C. Scott, G. Branch (eds.), *Not in Our Classrooms: Why Intelligent Design Is Wrong for Our Schools*, Beacon Press, Boston 2006, s. 1–27; E. C. Scott, *Antievolution and Creationism in the United States*, „Annual Review of Anthropology” 1997, vol. 26, s. 263–289; N. J. Matzke, P. R. Gross, *Analyzing the Critical Analysis: The Fallback Antievolutionist Strategy* [w:] Scott, Branch (eds.), *Not in Our Classrooms*, dz. cyt., s. 28–56; B. Forrest, P. R. Gross, *Creationism's Trojan Horse: The Wedge of Intelligent Design*, Oxford University Press, New York 2004, s. 9; K. R. Miller, *Finding Darwin's God: A Scientist's Search for Common Ground Between God and Evolution*, Cliff Street Books, New York 1999, s. 163–164; K. R. Miller, *The Flagellum Unspun: The Collapse of „Irreducible Complexity”*, w: W. A. Dembski, M. Ruse (eds.), *Debating Design: From Darwin to DNA*, Cambridge University Press, New York 2004, s. 81 [81–97]; S. Sarkar, *Doubting Darwin? Creationist Designs on Evolution*, Blackwell Publishing, Malden 2007, s. xi.

<sup>4</sup> E. C. Olson, J. A. Robinson, *Concepts of Evolution*, Merrill, Columbus 1975, s. 10 (cyt. za: K. Jodkowski, *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem. Podstawowe pojęcia i poglądy*, „Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy”, t. 1, Warszawa 2007, s. 30, <http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/index.php?action=tekst&id=127> (18.03.2009); K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm-kreacjonizm*, „Realizm. Racjonalność. Relatywizm”, t. 35, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998, s. 26, <http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/index.php?action=tekst&id=112> (19.07.2009).

<sup>5</sup> K. Jodkowski, *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem*, dz. cyt., s. 31; K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty*, dz. cyt., s. 27.

jąca „od osobliwego stanu Plancka, poprzez cząstki elementarne, potem jądra atomowe i atomy pierwiastków”<sup>6</sup>. Następnie można wymienić ewolucję geologiczną, oznaczającą proces kształtowania się wnętrza i powierzchni Ziemi; ewolucję biochemiczną (abiogenezę), czyli ewolucję materii nieożywionej w ożywioną; ewolucję biologiczną, to jest proces przekształcania się organizmów żywych w inne formy życia, od organizmów jednokomórkowych po człowieka, oraz ewolucję psychospołeczną, zachodzącą w sferze jednostkowego i zbiorowego życia ludzkiego<sup>7</sup>. Do tego można jeszcze dorzucić (co i tak nie wyczerpuje wszystkich możliwych znaczeń „ewolucji”) ewolucję elektroniczną, czyli proces oparty na algorytmach genetycznych, wykorzystywany w informatyce do projektowania urządzeń elektronicznych i uważany za analogiczny do ewolucji biologicznej.

#### FORMY EWOLUCJI DOPUSZCZANE I WYKLUCZANE PRZEZ TEORIĘ INTELIGENTNEGO PROJEKTU

Z perspektywy większości zwolenników teorii inteligentnego projektu największe kontrowersje budzi zagadnienie abiogenezы i ewolucji biologicznej, podczas gdy inne formy ewolucji są przez nich na ogół akceptowane. A więc spór między teoretykami projektu a ewolucjonistami dotyczy w głównej mierze ewolucji zachodzącej w sferze przyrody ożywionej<sup>8</sup>. Abiogenezie, która jest odrębna od procesu rozwoju różnych form organizmów żywych, nie przypisuje się różnych znaczeń; mówi się raczej o różnych scenariuszach. Jeśli natomiast chodzi o ewolucję biologiczną, w jej ramach wyróżnić można jeszcze kilka kolejnych znaczeń terminów „ewolucjonizm” i „ewolucja”. Teoretycy projektu Stephen Meyer i Michael Newton Keas wyróżniają sześć podstawowych sensów „ewolucji”, używanych przez współczesnych biologów i istotnych zwłaszcza w kontekście sporu o czynniki kierujące rozwojem życia, oceniając przy okazji (oczywiście z własnego punktu

<sup>6</sup> M. K. Kalinowski, *Na tropach życia, czyli jak przebiegała ewolucja materii we Wszechświecie*, „Nauka i Technika” 2007, nr 2, s. 8 [6–14], <http://www.kiosk24.pl/download.html?f=titlefiles,236> (19.07.2009).

<sup>7</sup> Por. K. Jodkowski, *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem*, dz. cyt., s. 30–31; K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty*, dz. cyt., s. 26–27.

<sup>8</sup> Przedmiotem dużego zainteresowania teoretyków projektu jest także kwestia pochodzenia Wszechświata, w zakres której wchodzi problem ewolucji naszego Wszechświata z postulowanego zbioru innych wszechświatów.

widzenia), które rodzaje ewolucji są dobrze potwierdzone, a które bardziej kontrowersyjne<sup>9</sup>:

1. *Ewolucja jako zmiana w czasie*. Ten sens słowa „ewolucja” stosowany jest w każdej dziedzinie nauk przyrodniczych i właściwie w każdej dziedzinie wiedzy. Oznacza po prostu, że świat nie jest statyczny, następuje historyczna progresja lub ciąg różnych zdarzeń, zmian. Nikt nie ma wątpliwości, że taki proces zachodzi.

2. *Ewolucja jako zmiana częstości występowania alleli w puli genetycznej populacji*. Jest to obserwowana zmienność w obrębie gatunku, nazywana też „mikroewolucją”<sup>10</sup>. Ewolucja w tym sensie nie jest przedmiotem sporów.

3. *Ewolucja jako ograniczona wspólnota pochodzenia*. Oznacza, że różne odmiany podobnych organizmów w obrębie poszczególnych gatunków, rodzajów czy rodzin (ale wyższych jednostek taksonomicznych już nie) są powiązane wspólnym pochodzeniem – wyewoluowały ze wspólnego przodka. Jest to idea niekontrowersyjna, akceptowana nawet przez tradycyjnych kreacjonistów.

4. *Ewolucja jako mechanizm prowadzący do ograniczonych zmian w procesie dziedziczenia z modyfikacjami, czyli tworzący ograniczoną wspólnotę pochodzenia*. W tym znaczeniu ewolucja oznacza mechanizm generujący zmienność morfologiczną w określonych granicach. Mechanizm ten to w głównej mierze dobór naturalny działający na rezultaty przypadkowych zmian. Istnieje dyskusja co do stopnia zmian, jakie mechanizm ten jest w stanie wytworzyć, zwłaszcza jeśli chodzi o tak duże zmiany jak te, potrzebne do powstania nowych narządów lub planów budowy ciała.

5. *Ewolucja jako uniwersalna wspólnota pochodzenia*. Takie rozumienie ewolucji jest równoznaczne z ideą, że wszystkie organizmy

---

<sup>9</sup> Por. S. C. Meyer, M. N. Keas, *The Meanings of Evolution* [w:] J. A. Campbell, S. C. Meyer (eds.), *Darwinism, Design, and Public Education*, Michigan State University Press, East Lansing 2003, s. 136–144 [135–156], <http://www.discovery.org/scripts/viewDB/filesDB-download.php?id=305> (19.07.2009).

<sup>10</sup> Naukowcy nie są zgodni w kwestii tego, co należy nazywać „mikroewolucją” w odróżnieniu od „makroewolucji”. Jedni uważają, że mikroewolucja to zmiana na i poniżej poziomu gatunku, inni zaś, że jest to morfologiczna dywergencja, tworząca różnice także między gatunkami, rodzajami, rodzinami lub nawet rzedami, ale między wyższymi jednostkami taksonomicznymi już nie (por. S. C. Meyer, M. N. Keas, *The Meanings of Evolution*, dz. cyt., s. 152–153 przyp. 6). Por. też K. Jodkowski, *Pojęcie gatunku oraz mikro- i makroewolucji w kontekście sporu ewolucjonizm-kreacjonizm*, „Na Początku...” 2003, R. 11, nr 1–2 (164–165), s. 68–71 [60–80], <http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/index.php?action=tekst&id=106> (27.05.2010).

żywe, istniejące w przeszłości i obecnie, wywodzą się ostatecznie od jednego lub co najwyżej kilku wspólnych przodków, co Darwin obrażował za pomocą diagramu rozgałęziającego się drzewa życia<sup>11</sup>. Pogląd ten nazywany jest „monofiletyzmem”, a „ewolucji” w tym sensie odpowiada też pojęcie „makroevolucji”. Kryje się tutaj założenie, że możliwy jest dowolny stopień zmian morfologicznych, od organizmów najprostszych do najbardziej złożonych. Coraz większa liczba naukowców zaczyna kwestionować prawdziwość tej koncepcji, opowiadając się za „polifiletyzmem”, czyli oddzielnym pochodzeniem licznych grup organizmów, których nie łączą więzy pokrewieństwa z innymi grupami. Odrzucenie uniwersalnej wspólnoty pochodzenia nie musi jednak iść w parze z odrzuceniem ograniczonej wspólnoty pochodzenia (jak w znaczeniu trzecim).

6. *Ewolucja jako „teza o ślepym zegarmistrzu”*. Określenie „teza o ślepym zegarmistrzu” wprowadził teoretyk projektu Phillip Johnson<sup>12</sup>, zaś pojęcie „ślepego zegarmistrza” pochodzi z książki Richarda Dawkinsa, która zawiera je już w samym tytule<sup>13</sup>. Jest to klasyczna teza darwinowska, stanowiąca również trzon współczesnego neodarwinizmu, wedle której wszystkie, bez wyjątku, nowe formy życia powstają na skutek działania nieinteligentnych, niekierowanych, niemających celu, materialnych mechanizmów, pośród których główną rolę odgrywa dobór naturalny działający na rezultaty przypadkowej zmienności. Tak rozumiany mechanizm ewolucji nie ma żadnego ograniczenia i w zasadzie może wytworzyć każdą zmianę morfologiczną, prowadząc do uniwersalnej wspólnoty pochodzenia, a więc „ewolucja” w tym sensie jest również „makroevolucją”. Podobnie jak w przypadku uniwersalnej wspólnoty pochodzenia, coraz większa liczba naukowców wyraża zwątpienie w moc twórczą mechanizmu darwinowskiego. Nie oznacza to jednak, że mechanizm ten należy odrzucić całkowicie, ponieważ może działać w pewnym ograniczonym zakresie (jak w sensie czwartym).

<sup>11</sup> Por. K. Darwin, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, przeł. Sz. Dickstein, J. Nusbaum, Ediciones Altaya Polska & DeAgostini Polska, Warszawa 2001, s. 129.

<sup>12</sup> Por. Ph. E. Johnson, *Wielka metafizyczna opowieść nauki – z posłowiem Kazimierza Jodkowskiego*, przeł. P. Bylica, „Archiwum Na Początku...”, z. 13, Polskie Towarzystwo Kreationistyczne, Warszawa 2003, s. 11–12.

<sup>13</sup> Por. R. Dawkins, *Ślepy zegarmistrz, czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, przeł. A. Hoffman, „Biblioteka Myśli Współczesnej”, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994, s. 27.

Pierwsze cztery znaczenia „ewolucji” (3. i 4. w mniejszym lub większym stopniu) są dla teoretyków projektu do zaakceptowania. Żaden z nich nie wątpi, że następuje zmiana w czasie i zmienność częstości alleli w puli genetycznej, ani że przynajmniej pewne grupy organizmów są ze sobą spokrewnione i że dobór naturalny oraz przypadkowe zmiany odegrały (może nawet dużą) rolę w procesie ich różnicowania<sup>14</sup>. Zwróćmy uwagę, że w przypadku akceptacji ewolucji w znaczeniach 2., 3. i 4. przez teoretyków projektu chodzi o zgodę na zachodzenie ślepych, niewymagających inteligentnego kierownictwa procesów naturalnych – natomiast w przypadku sensu 1. zgoda ta może być tylko częściowa. W kontekście tych czterech znaczeń z całą pewnością nie można uznać, że teoria inteligentnego projektu jest antyewolucjonizmem.

Inaczej sprawa wygląda z uniwersalną wspólnotą pochodzenia i tezą o ślepych zegarmistrzu. Większość teoretyków projektu wyraża sceptycyzm wobec koncepcji uniwersalnej wspólnoty pochodzenia<sup>15</sup>. Nie wszyscy jednak teoretycy projektu muszą tę teorię odrzucać. Michael Behe, na przykład, akceptuje ją<sup>16</sup>, podobnie jak Michael Denton<sup>17</sup>, który, co prawda, sam nie uważa się za teoretyka pro-

<sup>14</sup> Por. S. C. Meyer, M. N. Keas, *The Meanings of Evolution*, dz. cyt., s. 144.

<sup>15</sup> Por. np. J. Wells, *Ikony ewolucji. Nauka czy mit?*, przeł. B. Olechnowicz, W wylomie, Gorzów Wlkp. 2007, s. 27–87; S. C. Meyer, M. Ross, P. Nelson, P. Chien, *The Cambrian Explosion: Biology's Big Bang* [w:] Campbell, Meyer (eds.), *Darwinism, Design*, dz. cyt., s. 323–402, <http://www.discovery.org/scripts/viewDB/filesDB-download.php?command=download&id=639> (20.07.2009); S. C. Meyer, P. A. Nelson, J. Moneymaker, S. Minnich, R. Seelke, *Explore Evolution: The Arguments For and Against Neo-Darwinism*, Hill House Publishers, Melbourne and London 2007, s. 15–80; Ph. E. Johnson, *Sąd nad Darwinem*, przeł. R. Piotrowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1997, s. 65–127; R. F. DeHaan, J. L. Wiester, *The Cambrian Explosion: The Fossil Record and Intelligent Design* [w:] W. A. Dembski, J. M. Kushiner (eds.), *Signs of Intelligence: Understanding Intelligent Design*, Brazos Press, Grand Rapids 2001, s. 145–156; P. Nelson, J. Wells, *Homology in Biology: Problem for Naturalistic Science and Prospect for Intelligent Design* [w:] Campbell, Meyer (eds.), *Darwinism, Design*, dz. cyt., s. 303–322.

<sup>16</sup> Por. M. J. Behe, *Czarna skrzynka Darwina*, dz. cyt., s. 15; M. J. Behe, *The Edge of Evolution: The Search for the Limits of Darwinism*, The Free Press, New York 2007, s. 3, 12; M. J. Behe, *Misusing the Protistan Examples to Propagate Myths about Intelligent Design*, 15 February 2010, <http://behe.uncommondescent.com/2010/02/misusing-protistan-examples-to-propagate-myths-about-intelligent-design/> (03.04.2010).

<sup>17</sup> Por. M. Denton, *Comments on Special Creationism* [w:] Ph. E. Johnson, D. O. Lamoureux et al., *Darwinism Defeated? The Johnson-Lamoureux Debate on*



jektu<sup>18</sup>, ale niewątpliwie może być za takiego uznany, argumentuje bowiem, że w przyrodzie istnieje empirycznie wykrywalny inteligentny projekt. Odrzucenie uniwersalnej wspólnoty pochodzenia nie jest w ramach teorii inteligentnego projektu koniecznością, bowiem przyjęcie faktu, że wszystkie organizmy żywe wywodzą się od wspólnego przodka, nie implikuje mechanizmu ich dywersyfikacji<sup>19</sup>. Jest zatem możliwe, że rozwojem organizmów od pierwszej formy życia kierował czynnik inteligentny, czy to bezpośrednio wprowadzając z czasem pożądane mutacje, czy też działając za pośrednictwem praw, precyzyjnie zaprogramowanych dla osiągnięcia zamierzonego celu<sup>20</sup>. Tę drugą możliwość można zilustrować na przykładzie bilardzisty. Wprawny bilardzista potrafi w taki sposób uderzyć jedną kulę bilardową, by tak uruchomiony łańcuch przyczyn i skutków doprowadził do wbicia wielu innych kul do otworów w stole. Końcowego, zaobserwowanego efektu nie jesteśmy w stanie wyjaśnić wyłącznie działaniem ślepych sił przyrody, mimo iż interwencja celowo działającej istoty (precyzyjny dobór warunków początkowych) nastąpiła tylko na początku owego łańcucha przyczyn i skutków<sup>21</sup>. Podobnie mogłoby być w przypadku zjawisk biologicznych. Jak wskazuje teoretyk projektu William Dembski, jeśli tylko uznawana jest potrzeba udziału przyczyny inteligentnej, to teoria inteligentnego projektu jest spójna ze „stopniowym tworzeniem się nowych form życia ze starych”, a nawet „nie narzuca ograniczeń na stopień zmiany ewolucyjnej”<sup>22</sup>. Jego zdaniem, „teorię inteligentnego

---

*Biological Origins*, Regent College Publishing, Vancouver 1999, s. 144–145; M. Denton, *Nature's Destiny: How the Laws of Biology Reveal Purpose in the Universe*, The Free Press, New York 1998, s. xviii.

<sup>18</sup> Por. J. Witt, *Zarys historii powstania naukowej teorii inteligentnego projektu*, przeł. D. Sagan, „Na Początku...” 2005, R. 13, nr 9–10 (198–199), s. 356 [352–362], <http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/index.php?action=tekst&id=81> (02.05.2009).

<sup>19</sup> Por. M. J. Behe, *Czarna skrzynka Darwina*, dz. cyt., s. 10. Por. też tekst, w którym rozważane są różne możliwości pogodzenia uniwersalnej wspólnoty pochodzenia z teorią inteligentnego projektu: J. Bartlett, *ID and Common Descent*, 12 January 2010, <http://www.uncommondescent.com/intelligent-design/id-and-common-descent/> (09.02.2010).

<sup>20</sup> Por. M. Behe, *The Edge of Evolution*, dz. cyt., s. 165–166, 214–219, 229–232; M. A. López, *An Interview with Dr. Michael J. Behe*, [http://www.ideacenter.org/ontent\\_mgr/showdetails.php/id/1449](http://www.ideacenter.org/ontent_mgr/showdetails.php/id/1449) (21.07.2009); M. Denton, *Nature's Destiny*, dz. cyt., s. xiii, xix, 275–279; M. Denton, *Comments on Special Creationism*, dz. cyt., s. 152.

<sup>21</sup> Por. M. J. Behe, *Comments on Denis Lamoureux's Essays* [w:] Johnson, Lamoureux *et al.*, *Darwinism Defeated*, dz. cyt., s. 106 [103–108].

<sup>22</sup> W. A. Dembski, *What Every Theologian Should Know about Creation, Evolution and Design*, „Princeton Theological Review” 1995, vol. 2, no. 3, s. 15–21, <http://>

projektu odróżnia od naturalistycznego ewolucjonizmu nie to, czy organizmy wyewoluowały albo w jakim stopniu uległy ewolucji, lecz to, co odpowiada za ich ewolucję<sup>23</sup>.

To prowadzi do problemu tezy o ślepym zegarmistrzu. Nikt związany lub choćby kojarzony z Ruchem Inteligentnego Projektu jej nie utrzymuje, nawet ci, akceptujący uniwersalną wspólnotę pochodzenia, jak Behe i Denton. Według nich żaden niekierowany, czy niezaprogramowany przez istotę inteligentną, ślepy proces naturalny nie jest w stanie wytworzyć skomplikowanych i specyficznych struktur biologicznych – przynajmniej tych, których powstanie wymaga znacznych, innowacyjnych przekształceń, choć i w tej kwestii panują różne opinie. Każdy teoretyk projektu argumentujący na rzecz tezy, że rozwój organizmów żywych wymaga zaangażowania przyczynowości inteligentnej, z konieczności musi odrzucać neodarwinizm jako wyjaśnienie wszystkich zmian biologicznych, który taką przyczynowość – przynajmniej na gruncie biologii – wyklucza. Przytoczmy wypowiedź Darwina, która sugeruje, że mechanizm doboru naturalnego jest substytutem świadomego, inteligentnego projektanta:

Słowa bym nie powiedział w obronie teorii doboru naturalnego, gdyby w którymkolwiek stadium powstawania gatunków potrzebna była jakaś cudowna interwencja<sup>24</sup>.

Jeden z ojców neodarwinizmu, Ernst Mayr, stwierdza to wyraźnie:

Przełomowe znaczenie zasady doboru naturalnego polega na tym, że pozwala ona zrezygnować z odwoływania się do „przyczyn celowych” – czyli jakichś teleologicznych sił prowadzących do określonego z góry celu. [...] darwinizm odrzuca wszelkie zjawiska i przyczyny nadprzyrodzone. Teoria ewolucji drogą doboru naturalnego tłumaczy przystosowania i zróżnicowanie świata w sposób czysto materialistyczny. Nie wymaga to Boga jako stwórcy ani projektanta [...]<sup>25</sup>.

Dodajmy, że biologiczna teoria inteligentnego projektu jest antagonisticzna nie tylko względem neodarwinizmu, ale i w stosunku do wszelkich innych całkowicie naturalistycznych teorii rozwoju biologicznego.

[www.discovery.org/a/122](http://www.discovery.org/a/122) (17.07.2009). Por. też T. Edis, *Grand Themes, Narrow Constituency* [w:] M. Young, T. Edis (eds.), *Why Intelligent Design Fails: A Scientific Critique of the New Creationism*, Rutgers University Press, New Jersey 2004, s. 12–13 [9–19].

<sup>23</sup> W. A. Dembski, *The Design Revolution: Answering the Toughest Questions about Intelligent Design*, InterVarsity Press, Downers Grove 2004, s. 178.

<sup>24</sup> Cyt. za: T. Dawkins, *Ślepy zegarmistrz*, dz. cyt., s. 390.

<sup>25</sup> E. Mayr, *Wpływ Darwina na myśl współczesną*, przeł. K. Sabbath, „Świat Nauki” 2000, nr 9 (109), s. 60–61 [58–63].

Można by więc uogólnić tezę o ślepym zegarmistrzu tak, aby obejmowała możliwość, że to jakiś niedarwinowski mechanizm przyrodniczy jest głównym motorem naturalistycznej ewolucji.

Na podstawie powyższych rozważań można wnosić, że teoria inteligentnego projektu jest z gruntu antydarwinowska – i tak zazwyczaj przedstawiają ją sami jej zwolennicy<sup>26</sup>. Ściśle rzecz biorąc, nie jest to jednak zupełnie trafne. Teoretykiem projektu może być ktoś, kto dostrzeża w świecie przyrody ślady zaprojektowania. Ale nie jest powiedziane, że ślady te muszą być widoczne w procesie rozwoju biologicznego. Możliwości jest znacznie więcej. Francis Crick uważał na przykład, że pierwsze życie na Ziemi pojawiło się przy udziale inteligencji pozaziemskiej, ale dalszym jego rozwojem kierował już mechanizm darwinowski. Crick stwierdził:

Jeżeli wątpisz w moc doboru naturalnego, twoją duszę może uratować lektura książki Dawkinsa [*Ślepy zegarmistrz*]<sup>27</sup>.

Podobnie jakiś nadnaturalny projektant mógł stworzyć pierwszą komórkę, z której nowe formy życia wyewoluowały drogą doboru naturalnego. Teoretyk projektu może także widzieć projekt jedynie w subtelnym zestrojeniu praw i stałych fizycznych, zapewniających warunki dla istnienia życia w naszym Wszechświecie, ale akceptować darwinowskie albo jakieś inne naturalistyczne wyjaśnienie rozwoju życia. Za jeszcze inną opcją opowiada się Michael Denton. W jego ujęciu Wszechświat został zaprojektowany jako całość, a świadectwa projektu nie doszukuje się on bezpośrednio w rozwoju biologicznym (na przykład w przeciwieństwie do Behe<sup>2</sup>ego twierdzi on, że rozwój ten charakteryzował się ciągłością i przebiegał naturalistycznie, choć głównym jego motorem nie był mechanizm darwinowski), lecz w fakcie, że prawa i własności Wszechświata tworzą system dostosowany tak, by powstało inteligentne życie identyczne lub bardzo podobne do *Homo sapiens*<sup>28</sup>. Bliższe prawdzie jest zatem twierdzenie, że „teoretycy projektu na ogół kwestionują adekwatność mechanizmu neodarwinowskiego”<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Por. np. W. A. Dembski, *What Every Theologian*, dz. cyt.

<sup>27</sup> Cyt. za: Ph. E. Johnson, W. B. Provine, *Darwinism: Science or Naturalistic Philosophy?: A Debate between William B. Provine and Phillip E. Johnson at Stanford University, April 30, 1994*, <http://www.cjas.org/~leng/provine.txt> (21.07.2009).

<sup>28</sup> Por. M. Denton, *Nature's Destiny*, dz. cyt., s. xiii, xix, 275–279; M. Denton, *Comments on Special Creationism*, dz. cyt., s. 152.

<sup>29</sup> S. C. Meyer, M. N. Keas, *The Meanings of Evolution*, dz. cyt., s. 143 [wy różnienie dodane].

Sporną kwestią dla teoretyków projektu nie jest to, czy ewolucja w ogóle zachodzi, lecz jak ona zachodzi, co nią kieruje. Tu uwidoczniają się dwa inne, ogólniejsze znaczenia „ewolucji”. W broszurach amerykańskiej National Academy of Sciences można przeczytać, że „naukowcy w istocie dyskutują nad tym, *jak* ewolucja nastąpiła, a nie, *czy* nastąpiła”<sup>30</sup>. Jest to rozróżnienie na „fakt ewolucji” i „teorię ewolucji”. Fakt ewolucji jest niezaprzeczalny<sup>31</sup>, spór toczy się natomiast o teorię ewolucji, to znaczy jej mechanizm, tempo itp.<sup>32</sup> Jak pisał Stephen Jay Gould:

[...] ewolucja jest teorią. Jest także faktem. Fakty zaś i teorie to dwie różne rzeczy, a nie szczeble w hierarchii wzrastającej pewności. Fakty to dane o świecie. Teorie to struktury idei, które te fakty wyjaśniają i interpretują. Fakty nie znikają, gdy naukowcy debatują nad rywalizującymi ze sobą teoriami mającymi je wyjaśnić. Einsteinowska teoria grawitacji zastąpiła teorię newtonowską, ale jabłka nie zawisły w powietrzu, czekając na rozstrzygnięcie sporu. A istoty ludzkie wyewoluowały ze swoich przodków, małą czelkkształtnych, niezależnie od tego, czy zadziałał tu mechanizm zaproponowany przez Darwina czy jakiś inny, który dopiero zostanie odkryty<sup>33</sup>.

Teoretycy projektu proponują zachować jednak ostrożność w kwestii tego, jaką ewolucję można uznać za fakt. Jeżeli w grę wchodzi mikroewolucja, czyli zmiany istniejących struktur w ograniczonym zakresie, obejmującym takie zjawiska, jak: uzyskiwanie odporności na różne związki chemiczne przez wirusy, bakterie czy owady, albo przystosowywanie się organizmów do środowiska drogą doboru naturalnego (ewentualnie specjację oraz zmienność w obrębie rodzajów i rodzin), to wszyscy się zgodzą, że ewolucja jest dobrze potwierdzonym faktem. Gdy jednak ewolucjoniści twierdzą, że takim faktem jest makroewolucja, rozumiana jako uniwersalna wspólnota pochodzenia

<sup>30</sup> National Academy of Sciences, *Science and Creationism: A View of the National Academy of Sciences*, 2nd ed., National Academy Press, Washington, DC. 1999, s. 28 [wyróżnienia w oryginale]. Por. też National Academy of Sciences and Institute of Medicine, *Science, Evolution and Creationism*, National Academies Press, Washington, DC. 2008, s. 18.

<sup>31</sup> „Wątpienie w fakt ewolucji ma tyle sensu, co wątpienie w fakt grawitacji” (J. A. Coyne, *The Faith That Dare Not Speak Its Name: The Case Against Intelligent Design*, „The New Republic” 22 & 29 August 2005, s. 23 [21–33], [http://pondside.uchicago.edu/ecol-evol/faculty/Coyne/pdf/New\\_Republic\\_ID.pdf](http://pondside.uchicago.edu/ecol-evol/faculty/Coyne/pdf/New_Republic_ID.pdf) (04.08.2009).

<sup>32</sup> Por. National Academy of Sciences and Institute of Medicine, *Science, Evolution and Creationism*, dz. cyt., s. 11.

<sup>33</sup> S. J. Gould, *Ewolucja jako fakt i teoria* [w:] S. J. Gould, *Niewczesny pogrzeb Darwina. Wybór esejsów*, przeł. N. Kancewicz-Hoffman, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 133 [131–142].

(interpretowana naturalistycznie lub nie), w połączeniu z pełną akceptacją neodarwinizmu, bądź bez niej<sup>34</sup>, to większość teoretyków projektu zaprzeczy, że koncepcje te mają mocne potwierdzenie empiryczne<sup>35</sup>. Teoretycy projektu zwracają również uwagę, że ewolucjoniści, próbując wykazać słusność swoich szeroko zakrojonych tez, często popełniają błąd ekwiwokacji, mieszając sensy terminu „ewolucja”. Stwierdzając na przykład, że ewolucja – w sensie makroewolucji – jest tak dobrze potwierdzona, że nie można w nią wątpić, wskazują przeważnie na „przytłaczające świadectwa” zaobserwowanych zmian mikroewolucyjnych, co zdaniem teoretyków projektu świadczy o tym, że ewolucjoniści dokonują nieuzasadnionej ekstrapolacji<sup>36</sup>.

Na gruncie biologii teoria inteligentnego projektu oferuje zakazaną w naturalistycznie pojmowanej nauce możliwość eksplanacyjną, w ramach której aktywność inteligencji łączy się z działaniem ślepych procesów naturalnych – nie zastępuje ich całkowicie, a raczej dopełnia. Stwierdza się na przykład, że „kluczowe twierdzenie hipotezy ID nie głosi, że dobór naturalny nie wyjaśnia *niczego*, ale że nie wyjaśnia *wszystkiego*”<sup>37</sup>. Możliwe jest zachowanie kluczowych elementów darwinizmu – wspólnoty pochodzenia, doboru naturalnego i losowych mutacji – ale zazwyczaj z pewnymi ograniczeniami, które rekompensuje

---

<sup>34</sup> „Fakt” w tym kontekście nie jest uważany za coś niepodważalnego, lecz oznacza, że „jeśli teoria wytrzymała wiele testów i stała się podstawą licznych trafnych przewidywań, zyskuje status naukowego faktu, czyli teorii na tyle silnie potwierdzonej, że powinni ją zaakceptować wszyscy racjonalnie myślący ludzie. Teorie atomów i wiązań chemicznych na przykład z hipotezy przeobraziły się w fakty. Można sobie wyobrazić, że obie są fałszywe – wszystkie dane potwierdzające istnienie atomów mogą być zwodnicze – lecz jest to wysoce nieprawdopodobne” (J. A. Coyne, *Teoria inteligentnego projektu: wiara, która nie chce się ujawnić* [w:] J. Brockman (red.), *Nauka a kreacjonizm. O naukowych uroszczeniach teorii inteligentnego projektu*, przeł. D. Sagan, S. Piechaczek, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2007, s. 17 [15–34]).

<sup>35</sup> Por. Th. Woodward, *Istota sporu darwinizmu z teorią inteligentnego projektu: przyrodnicza symfonia makroewolucji*, przeł. D. Sagan, „Filozoficzne Aspekty Genezy” 2007/2008, t. 4/5, s. 12–13 [7–20], <http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/index.php?action=tekst&id=140> (05.07.2009).

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 13–14; S. C. Meyer, M. N. Keas, *The Meanings of Evolution*, dz. cyt., s. 145–149.

<sup>37</sup> M. J. Behe, *Nieredukowalna złożoność: problem dla ewolucjonizmu darwinowskiego*, przeł. D. Sagan, „Filozoficzne Aspekty Genezy” 2005/2006, t. 2/3, s. 74 [67–96], <http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/index.php?action=tekst&id=70> (21.07.2009). Por. też Th. B. Fowler, *The Scientific Status of Intelligent Design*, „Faith & Reason” 2006, vol. 31, no. 4, s. 503–538, <http://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=8796> (27.08.2009).

czynnik inteligentny. Michael Behe, na przykład, akceptuje uniwersalną wspólnotę pochodzenia, aczkolwiek dostrzega słabości mechanizmu darwinowskiego: „świadczenia na rzecz [uniwersalnej] wspólnoty pochodzenia wydają się przekonujące. [...] istnieją także liczne świadectwa, że losowe mutacje i dobór naturalny mogą wspólnie w znaczący sposób wpływać na zmienność organizmów żywych. [...] istnieją jednak mocne świadectwa, że możliwości losowych mutacji są niezmiernie ograniczone”<sup>38</sup>; „losowe mutacje stanowią zupełnie adekwatne wyjaśnienie pewnych cech życia, ale innych już nie”<sup>39</sup>.

Świat postulowany przez teoretyków projektu jest po prostu nieco bardziej skomplikowany przyczynowo, ale i zawiera w sobie – pod niektórymi względami „okrojony” – świat biologów ewolucyjnych:

Teoria inteligentnego projektu stanowi dobre wyjaśnienie dla wielu układów biochemicznych, ale powinniśmy być ostrożni. Teorię tę należy rozpatrywać w kontekście: nie usiłuje ona wyjaśnić wszystkiego. Żyjemy w złożonym świecie, w którym może zdarzyć się dużo różnych rzeczy. Rozważając, w jaki sposób rozmaite skały przybrały swój obecny kształt, geolog może brać pod uwagę cały wachlarz czynników: deszcz, wiatr, przemieszczanie się lodowców, aktywność mchów i porostów, aktywność wulkanów, wybuchy jądrowe, uderzenia asteroidów lub rękę rzeźbiarza. Na kształt jednej skały mógł wpłynąć zasadniczo jeden mechanizm, a na kształt drugiej – inny. Podobnie biologowie ewolucyjni uznają, że na rozwój życia mogą wpływać liczne czynniki: wspólne pochodzenie, dobór naturalny, migracja, liczebność populacji, zasada założyciela (wpływy związane z ograniczoną liczbą organizmów, które dały początek nowemu gatunkowi), dryf genetyczny (rozprzestrzenienie się „neutralnych”, nieselekcjonowanych mutacji), przepływ genów (włączenie genów do populacji z populacji odseparowanej), sprzężenie (występowanie dwóch genów w tym samym chromosomie) i wiele innych. Fakt, że niektóre systemy biochemiczne zaprojektował pewien inteligentny czynnik, nie oznacza, że nie obowiązują, nie są powszechne, czy nie są ważne żadne inne czynniki<sup>40</sup>.

Można mówić także o bogatszym wachlarzu „narzędzi i strategii eksplanacyjnych” teorii inteligentnego projektu w porównaniu z darwinizmem, którego wachlarz eksplanacyjny, z kolei, całkowicie zawiera się w teorii inteligentnego projektu<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> M. J. Behe, *The Edge of Evolution*, dz. cyt., s. 3.

<sup>39</sup> Tamże, s. 14. Por. też M. J. Behe, *Can a Scientific Theory Ameliorate a Theological Difficulty?*, „Theology and Science” 2008, vol. 6, no. 2, s. 149–150 [147–152].

<sup>40</sup> M. J. Behe, *Precyzyjny projekt: powstawanie biologicznych mechanizmów molekularnych*, przeł. D. Sagan [w:] D. Sagan, *Spór o nieredukowalną złożoność układów biochemicznych*, „Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy”, t. 5, Wydawnictwo MEGAS, Warszawa 2008, s. 175 [163–176], <http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/index.php?action=tekst&id=150> (02.03.2009).

<sup>41</sup> Por. W. A. Dembski, *The Design Revolution*, dz. cyt., s. 288–289.

## STOSUNEK TEORII INTELIGENTNEGO PROJEKTU DO TEISTYCZNEGO EWOLUCJONIZMU

Pozostaje jeszcze przeanalizowanie relacji teorii inteligentnego projektu do stanowiska zwanego „teistycznym ewolucjonizmem”. Oto jak pogląd ten przedstawiony został w broszurze National Academy of Sciences:

Wiele religijnych osób, łącznie z wieloma naukowcami, utrzymuje pogląd, że Bóg stworzył Wszechświat oraz rozmaite procesy kierujące fizyczną i biologiczną ewolucją, jak również, że dzięki tym procesom utworzyły się następnie galaktyki, nasz Układ Słoneczny i życie na Ziemi. To przekonanie, nazywane czasem „teistycznym ewolucjonizmem”, nie jest niezgodne z naukowymi wyjaśnieniami ewolucjonizmu. W rzeczywistości odzwierciedla ono niezwykle i inspirujący charakter fizycznego Wszechświata, ukazywanego przez kosmologię, paleontologię, biologię molekularną i wiele innych dyscyplin naukowych<sup>42</sup>.

Teistyczny ewolucjonizm akceptuje zatem wszystkie osiągnięcia współczesnej nauki, dodając jednak, że procesy naturalne, ewolucyjne zostały stworzone przez Boga, który posługuje się nimi jako metodą dalszego procesu stwarzania<sup>43</sup>. Wyróżnia się trzy główne sposoby boskiego działania w ewolucji<sup>44</sup>:

1. *Bóg kontroluje zdarzenia, które wydają się losowe.* Zgodnie z tą propozycją Bóg może bezpośrednio działać w przyrodzie, wykorzystując zjawiska, o których mówi mechanika kwantowa i teoria chaosu. Zjawiska na poziomie kwantowym uważane są za losowe i nieprzewidywalne. Na przykład elektron znajdujący się na „silnie wzbudzonej” orbicie atomowej musi spaść na orbitę „mniej wzbudzoną”, ale zwykle takich „mniej wzbudzonych” orbit jest kilka, a to, na którą elektron spadnie, nie jest niczym zdeterminowane. Istnieje tutaj zatem dowolność. Wykorzystując ten efekt, Bóg mógł wywoływać pożądane mu-

<sup>42</sup> National Academy of Sciences, *Science and Creationism*, dz. cyt., s. 7.

<sup>43</sup> Por. G. V. Coyne SJ, *Przypadek jako metoda Boskiego stwarzania*, przeł. D. Sagan, „Filozoficzne Aspekty Genezy” 2005/2006, t. 2/3, s. 39–44, <http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/index.php?action=tekst&id=91> (21.07.2009); J. Zon, *Nic nowego w starym sporze*, „Filozoficzne Aspekty Genezy” 2005/2006, t. 2/3, s. 25–33, <http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/index.php?action=tekst&id=74> (21.07.2009); K. Jodkowski, *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem*, dz. cyt., s. 53–54, 66; K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty*, dz. cyt., s. 35, 46.

<sup>44</sup> Por. K. W. Giberson, D. A. Yerxa, *O gatunkach powstawania. W poszukiwaniu opowieści o stworzeniu*, przeł. D. Sagan, „Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy”, t. 3, Wydawnictwo MEGAS, Warszawa 2008, s. 181–191.

tacje genetyczne, kierując w ten sposób procesem ewolucji. Podobnie Bóg mógł kierować układami chaotycznymi, analogicznymi do systemu cyrkulacji powietrza, których zachowanie jest zależne od warunków początkowych, a niewielka zmiana tych warunków może wywołać bardzo odmienny skutek – jest to tzw. efekt motyla. Takie działanie Boga nie łamałoby praw przyrody i byłoby niewykrywalne naukowo<sup>45</sup>, a zjawiska (lub przynajmniej ich część), które badaczom wydają się przypadkowe, w istocie nie są takie<sup>46</sup>.

2. *Bóg zaprojektował system praw i przypadku*. Według tego stanowiska<sup>47</sup> Bóg nie ingeruje w przyrodę bezpośrednio, lecz stworzył Wszechświat wyposażony w komplet zdolności do samoorganizacji i przekształcania się, w którym realizowały się wbudowane możliwości, wliczając w to powstanie istot ludzkich, co nie oznacza jednak, że szczegółowy przebieg tego procesu był z góry ściśle określony. We Wszechświecie tym, obok deterministycznych praw, istnieje autentyczna losowość, która jednak nie przeszkadza w realizacji boskich celów<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Kazimierz Jodkowski wskazuje jednak, że statystycznie takie działanie Boga byłoby empirycznie i naukowo odróżnialne od braku jego działania (por. K. Jodkowski, *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem*, dz. cyt., s. 88; K. Jodkowski, *Kłopoty teistycznego ewolucjonizmu* [w:] G. Bugajak, J. Tomczyk (red.), *Kontrowersje wokół początków człowieka*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, s. 214 [209–224], <http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/index.php?action=tekst&id=108> [23.07.2009]). Rzecz jasna, działanie to byłoby naukowo wykrywalne, gdyby Bóg interweniował względnie często, nieliczne interwencje byłyby natomiast niewykrywalne.

<sup>46</sup> Tak opisuje ten pogląd katolicki naukowiec Kenneth Miller: „niezdeteterminowana natura zdarzeń kwantowych pozwala mądrym i subtelnemu Bogu wpływać na zdarzenia w sposób zasadniczy, lecz niewykrywalny naukowo. Zdarzenia te mogą obejmować następowanie mutacji, aktywację poszczególnych neuronów w mózgu, a nawet przeżywanie konkretnych komórek i organizmów, na które zadziały przypadkowe procesy rozpadu promieniotwórczego. Teoria chaosu kładzie nacisk na to, że ogromne zmiany w układach fizycznych mogą być wywołane przez niewyobrażalnie małe zmiany warunków początkowych – takie zjawisko również może pełnić funkcję niewykrywalnego wzmacniacza działań Boga” (K. Miller, *Finding Darwin's God*, dz. cyt., s. 241).

<sup>47</sup> Jednym z jego przedstawicieli jest Howard Van Till, który woli jednak nazywać je nie „teistycznym ewolucjonizmem”, lecz „perspektywą w pełni wyposażonego stworzenia” (por. H. J. Van Till, *W pełni wyposażone stworzenie (teistyczny ewolucjonizm)* [w:] J. P. Moreland, J. M. Reynolds (red.), *Stworzenie a ewolucja. Trzy ujęcia z perspektywy chrześcijańskiej*, przeł. D. Sagan, „DEBATY”, Wydawnictwo Credo, Katowice 2008, s. 192–193 [181–242]).

<sup>48</sup> Ten pogląd najwyraźniej mogłoby stanowić preferowaną teologię Karola Darwina, gdyby był teistą: „Najznakomitsi autorzy są, zdaje się, zupełnie zadowoleni z po-



3. *Bóg wpływa na zdarzenia, nie sprawując nad nimi kontroli.* Ten pogląd nazywany jest „teologią procesu”. Łączy on elementy dwóch poprzednich koncepcji. Wszechświat jest systemem praw i przypadku, ale Bóg aktywnie oddziałuje na wszystkie zachodzące w nim zdarzenia, pełniąc rolę uniwersalnego katalizatora. Oddziaływanie Boga nie jest jednak formą represyjnej kontroli zdarzeń, popychania ich, lecz czymś w rodzaju perswazyjnego przyciągania, pobudzania zdarzeń do tego, aby przebiegały zgodnie z wolą Bożą. Porządek naturalny nie ulega zakłóceniu.

Należy zwrócić uwagę, że w poglądzie pierwszym ewolucjonizm nie ma charakteru darwinowskiego – głównej roli nie odgrywają mutacje losowe, lecz kierowane<sup>49</sup>. Pogląd trzeci zdaje się dopuszczać przypadkowość ewolucji, a jednak Bóg w pewien sposób kieruje tym procesem; nie jest do końca jasne, jaki dokładnie zachodzi związek między

---

glądu, iż każdy gatunek został niezależnie stworzony. Według mego zdania, z prawami nadanymi materii przez Stwórcę bardziej zgadza się pogląd, że powstawanie i wymieranie dawniejszych i obecnych mieszkańców ziemi spowodowane zostało przyczynami wtórnymi, podobnie jak się rzecz ma z tymi czynnikami, które wywołują urodzenie i śmierć osobnika. Gdy patrzę na wszystkie istoty żyjące nie jako na oddzielnie stworzone, lecz jako na potomstwo niewielu przodków żyjących na długo przed osadzeniem się pokładów kambryjskich, wydają mi się one przez to uszlachetnione” (K. Darwin, *O powstawaniu gatunków*, dz. cyt., s. 559).

<sup>49</sup> Por. K. Jodkowski, *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem*, dz. cyt., s. 69, 87–88; K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty*, dz. cyt., s. 48; K. Jodkowski, *Kłopoty teistycznego ewolucjonizmu*, dz. cyt., s. 214. Por. też wypowiedź odnoszącą się do tej kwestii: „Choć ewolucjonizm chrześcijański jest logicznie możliwy, to jednak faktyczny sposób propagowania go odbieram jako próbę oszukania ludzi wierzących. Ewolucjonizm chrześcijański to pogląd, że Bóg stworzył życie i człowieka, ale sposobem stworzenia była/jest ewolucja. Problem w tym, że słowa «ewolucja» i «ewolucjonizm» są wieloznaczne. Dzisiejsza nauka przyjmuje ewolucję darwinowską, a więc taką, w której nie ma udziału żaden nadprzyrodzony czynnik. Mechanizm ewolucji to tylko mutacje + dobór naturalny. Oczywiście, można twierdzić, że oprócz tego co jakiś czas działała ręka Boska, poprawiająca coś lub wyznaczająca kierunek ewolucji. To też będzie ewolucja. Ale nie jest to taka ewolucja, o jakiej mówią dzisiejsi uczeni. Kiedy zwykli ludzie słyszą o chrześcijańskim ewolucjonizmie, to myślą, że można pogodzić ich chrześcijańską wiarę ze współczesną nauką, a to nie jest prawda. Gdyby zwolennicy chrześcijańskiego ewolucjonizmu zwracali na to uwagę, podkreślali, że mówią o innej ewolucji, nie miałbym do tego żadnych zastrzeżeń” (R. Kopeć, P. Chojecki, *Wywiad z profesorem Jodkowskim*, „Idź Pod Prąd” 2007, nr 11 (40), s. 8 [8–11], <http://podprad.org/pp/Pp40.pdf> [02.12.2009]). Por. też M. Pajewski, *Ewolucja biologów, a ewolucja teistycznych ewolucjonistów*, „Duch Czasów” 2004, nr 4, s. 15–16, <http://creationism.org.pl/artykuly/MPajewski47> (22.05.2010).

ewolucją a Bogiem. Natomiast drugi pogląd jest wyraźnie zgodny z darwinizmem – motorem ewolucji jest połączone działanie doboru naturalnego i przypadkowych mutacji. Zwolennicy koncepcji stworzonego systemu praw i przypadku argumentują, że stworzenie i przypadek nie muszą się wykluczać, jak się często twierdzi<sup>50</sup>. Zarzut ten odpiera Howard Van Till:

Można spotkać twierdzenie, że losowość, dominująca w podstawowych procesach i zdarzeniach ewolucji biologicznej, wyklucza możliwość, iż rozwój ewolucyjny mógł przebiegać zgodnie z wcześniejszym zamysłem. Wykażę fałszywość tego twierdzenia za pomocą prostej ilustracji. Przypuśćmy, że istnieje całkowicie uczciwe kasyno, w którym żadna gra nie jest zmanipulowana – każde odwrócenie kart, każdy rzut kostką i każdy cykl automatów do gier jest autentycznie losowy. Czy wykluczona jest przez to możliwość, że wynik działania kasyna został uprzednio zamierzony? Oczywiście, że nie. W rzeczywistości, obliczając stawki wypłat, właściciele kasyna polegają właśnie na tej losowości. Dzięki temu zyskują pewność, że na zakończenie dnia będą mieli pokazny zysk. Skoro zatem właściciele kasyna, będąc jedynie ludźmi, dla osiągnięcia swoich celów mogą posłużyć się zdarzeniami losowymi, to czyż Bóg nie mógłby tego zrobić, na znacznie większą skalę, w historii powstania stworzenia<sup>51</sup>?

Pominąwszy różnice, wszystkie te trzy odmiany teistycznego ewolucjonizmu mają jedną wspólną cechę, która dyskwalifikuje je jako koncepcje spójne z teorią inteligentnego projektu: działanie Boga, czyli inteligentnego projektanta, nie jest wykrywalne naukowo<sup>52</sup>. W sferze empirycznej, zdaniem teoretyków projektu, poglądy te są nie do odróżnienia od teorii naturalistycznych, a nawet od ewolucjonizmu ateistycznego – to taki „ochrzczony” ewolucjonizm<sup>53</sup>. Jest to powód, dla

<sup>50</sup> Na przykład według Michaela Dentona „żadna biblijnie inspirowana religia nie może być uzgodniona z podstawowymi twierdzeniami teorii darwinowskiej. Przypadek i projekt są pojęciami sprzecznymi” (M. Denton, *Evolution: A Theory in Crisis*, Adler & Adler, Bethesda 1986, s. 66).

<sup>51</sup> H. Van Till, *W pełni wyposażone stworzenie*, dz. cyt., s. 188–189.

<sup>52</sup> Dembski wskazuje jednak, że jeśli chodzi o teologię procesu, to w jej ramach można byłoby do praw i przypadku dodać zasady teleologiczne, których aktywność byłaby wykrywalna empirycznie (por. W. A. Dembski, *Odmiany naturalizmu. Czy któraś forma naturalizmu jest zgodna z teorią inteligentnego projektu?*, przeł. D. Sagan, „Na Początku...” 2005, R. 13, nr 1–2 (190–191), s. 49 [45–54], <http://www.nauka-religia.uz.zgora.pl/index.php?action=tekst&id=68> [23.07.2009]; W. A. Dembski, *The Design Revolution*, dz. cyt., s. 173).

<sup>53</sup> Por. W. A. Dembski, *What Every Theologian*, dz. cyt.; W. A. Dembski, *Introduction: Mere Creation*, w: W. A. Dembski (ed.), *Mere Creation: Science, Faith & Intelligent Design*, InterVarsity Press, Downers Grove 1998, s. 20 [13–30]; W. A. Dembski, *Intelligent Design: The Bridge Between Science & Theology*, InterVarsity Press, Downers Grove 1999, s. 110.

kórego Kazimierz Jodkowski nazywa takie stanowisko „teistycznym ewolucjonizmem naturalistycznym”<sup>54</sup>, a Phillip Johnson – „teistycznym naturalizmem”<sup>55</sup>.

W świetle naturalistycznego teistycznego ewolucjonizmu Bóg jest tylko teologicznym dodatkiem, niesprawiającym żadnej, rozpoznawalnej metodami naukowymi różnicy w świecie przyrody. Teoretycy projektu, przynajmniej ci, dostrzegający znamiona projektu w świecie biologicznym, twierdzą jednak, że nie to jest powodem odrzucenia przez nich tego poglądu. Nie chodzi im też o teologiczną niezgodność teorii ewolucji z teizmem<sup>56</sup>, lecz o to, że ta pierwsza nie ma potwierdzenia empirycznego, przez co nie jest adekwatną teorią naukową i utrzymywanie stanowiska łączącego ją z teizmem nie ma w chwili obecnej większego sensu<sup>57</sup>. Wskazują jednak, o czym warto wspomnieć na marginesie, że chociaż chrześcijaństwo jest spójne z teistycznym ewolucjonizmem jako takim, zaprezentowane wyżej drugą i trzecią formę tego poglądu trudno uznać za zgodne z tradycyjnym teizmem chrześcijańskim. W teologii procesu Bóg nie jest wszechmogący i nie stanowi ostatecznej rzeczywistości, gdyż jest zależny od zasad przyczynowych rządzących rzeczywistością, których nie może naruszać:

Bóg ewoluuje razem ze światem i jest zakorzeniony w czasie. Bóg nie może przewidywać przyszłości. Może on co najwyżej czynić w stosunku do niej uczone domysły. Ewolując w czasie, w każdym jego punkcie Bóg musi również współdziałać ze światem istniejącym w danej chwili, a w związku z tym musi działać w zgodzie z zasadami rządzącymi takim światem. Umożliwia to Bogu delikatne sterowanie światem i stopniowe prowadzenie go w nowych kierunkach. Nie pozwala to jednak Bogu na wprowa-

<sup>54</sup> K. Jodkowski, *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem*, dz. cyt., s. 67; K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty*, dz. cyt., s. 47.

<sup>55</sup> Ph. E. Johnson, *Reason in the Balance: The Case Against Naturalism in Science, Law & Education*, InterVarsity Press, Downers Grove 1995, s. 211.

<sup>56</sup> Phillip Johnson pisze na przykład: „Wierzę, że istnieje Bóg, który mógł stwarzać z nicości, i mógł także wybrać działanie poprzez naturalny proces ewolucyjny. Nie jestem obrońcą biblijnej doktryny o stworzeniu i nie zajmuję się [...] sprzecznościami między relacją Biblii a świadectwami nauki [...] [lecz badaniem] tych świadectw zgodnie z regułami dotyczącymi ich samych” (Ph. Johnson, *Sąd nad Darwinem*, dz. cyt., s. 28). William Dembski stwierdza natomiast, że „darwinizm nie implikuje ateizmu”, a więc i nie przeczy chrześcijaństwu w ogólnej przynajmniej postaci, chociaż ich pogodzenie nie jest jego zdaniem łatwe (por. W. A. Dembski, *Getting Over Our Love for Darwin*, „Southern Baptist Texan” 3 November 2009, <http://www.texasonline.net/default.asp?action=article&aid=6474&issue> [10.11.2009]).

<sup>57</sup> Por. W. A. Dembski, *What Every Theologian*, dz. cyt.; W. A. Dembski, *Introduction: Mere Creation*, dz. cyt., s. 21–22; W. A. Dembski, *Intelligent Design*, dz. cyt., s. 112.

dzanie radykalnych nieciągłości, takich jak wskrzeszanie ludzi zmarłych czy stwarzanie gatunków od zera. Ewolucja, nie zaś rewolucja, jest dewizą teologii procesu.

Teologia procesu [...] postrzega świat i zasady nim rządzące jako pierwotne. Bóg pojawia się jako drugi, uwarunkowany tymi zasadami (podobnie do bogów greckich, zamieszkujących górę Olimp, którzy byli uwarunkowani wyrokami Losu). Zgodnie z tym, Bóg jest czynnikiem kierującym, który prowadzi świat, lecz jest ograniczony owymi bardziej podstawowymi zasadami. Co więcej, pozbawiony mocy do sprzeciwu wobec tych zasad, procesualny Bóg musi przyjmować to, co ma pod ręką. Rzeczywiście, procesualny Bóg zawsze ustępuje przed wolnością stworzenia. W klasycznym teizmie natomiast stworzenie zawsze ustępuje przed boską wolnością<sup>58</sup>.

Koncepcji stworzonego systemu praw i przypadku (czy „w pełni wyposażonego stworzenia”) zarzuca się natomiast, że wbrew tradycyjnemu teizmowi chrześcijańskiemu, odwołuje się ona do nieaktywnego Boga, który po stworzeniu świata nie troszczy się już o swoje stworzenie i weń nie ingeruje, co bardziej przypomina deizm<sup>59</sup>. Zwolennicy tego stanowiska odpowiadają, że Bóg ciągle jest aktywny w stworzeniu. Ks. prof. Michał Heller twierdzi na przykład, że Bóg nieustannie „podtrzymuje świat w istnieniu”, choć w przyrodzie istnieje ciągłość przyczyn naturalnych i Bóg nie interweniuje bezpośrednio w porządek przyrody. Bez nieustannej bezpośredniej obecności Boga w przyrodzie ona sama oraz zachodzące w niej związki przyczynowo-skutkowe nie mogłyby istnieć, lecz procesy naturalne mają swoją autonomię, której Bóg nie narusza. Bóg przewiduje wszystko od samego początku i ustawia parametry wyjściowe Wszechświata tak, że nawet modlitwy spełniane są bez potrzeby jego działania w tym czasie, w którym faktycznie zostały one wypowiedziane<sup>60</sup>. Bóg więc nie ingeruje bezpośrednio w przyrodę, lecz tylko na samym początku przewiduje, programuje „cały system i wszystkie jego części” i nieustannie zapewnia mu istnie-

<sup>58</sup> W. A. Dembski, *Odmiany naturalizmu*, dz. cyt., s. 50. Por. też W. A. Dembski, *The Design Revolution*, dz. cyt., s. 173.

<sup>59</sup> Por. K. Jodkowski, *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem*, dz. cyt., s. 67–69, 88–89; K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty*, dz. cyt., s. 47–48; K. Jodkowski, *Kłopoty teistycznego ewolucjonizmu*, dz. cyt., s. 241–216; P. Bylica, D. Sagan, *God, Design, and Naturalism: Implications of Methodological Naturalism in Science for Science-Religion Relation*, „Pensamiento” 2008, vol. 64, no. 242, s. 633–634 [621–638], <http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/index.php?action=tekst&id=146> (23.07.2009); W. A. Dembski, *The End of Christianity: Finding a Good God in an Evil World*, B&H Publishing Group, Nashville 2009, s. 113; M. Pajewski, *Bóg chrześcijan, a Bóg teistycznych ewolucjonistów*, „Duch Czasów” 2005, nr 1, s. 18–19, <http://creationism.org.pl/Members/miepaj/moje/Kreacjonizm/html/kr04> (22.05.2010).

<sup>60</sup> Por. M. Heller, *Chrześcijański naturalizm*, „Roczniki Filozoficzne” 2003, t. 51, z. 3, s. 51–52 [41–58].

nie. Jak wskazuje Kazimierz Jodkowski, taki teistyczny ewolucjonizm jest w praktyce identyczny z deizmem, a różni się od niego jedynie werbalnie, wskutek przejścia ze sfery empirycznej do sfery metafizycznej:

Teistyczny ewolucjonizm w [takim] wydaniu [...] jest deizmem wszędzie tam, gdzie możemy coś zaobserwować, zmierzyć czy zbadać. Różni się zaś od niego tylko stwierdzeniem, że Bóg jest zawsze i wszędzie aktywnie obecny, mimo iż tej obecności w żaden sposób nigdy i nigdzie wykryć nie jesteśmy i nie będziemy w stanie<sup>61</sup>.

Zauważmy jednak, że pogląd Hellera, dopuszczający uprzednie zaprogramowanie odpowiedzi na modlitwy, zachowuje element troski o losy ludzi, charakterystyczny dla tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego. Tyle że Heller, będąc zwolennikiem naturalistycznej wizji nauki, jest zmuszony do przyjęcia, iż Bóg spełnia modlitwy w jakiś niedostrzegalny empirycznie sposób (to znaczy tak, że nie będzie wyraźnych empirycznych przesłanek dla wniosku o boskim działaniu), w przeciwnym razie byłby bliski częściowej akceptacji teorii inteligentnego projektu. Gdyby przyjmował tę drugą możliwość, to jego koncepcja dopuszczałaby również prowadzenie rozmów z Bogiem w czasie rzeczywistym za sprawą wbudowanej informacji, co nie wymagałoby bezpośredniej komunikacji Boga z ludźmi<sup>62</sup>.

Możliwe jest również stworzenie innej kategorii teistycznego ewolucjonizmu – teistycznego ewolucjonizmu nienaturalistycznego (czy, jak chce Kazimierz Jodkowski: providencjalnego lub opatrnościowego)<sup>63</sup>. W tej odmianie działanie ewolucji łączy się z okazjonalnymi interwencjami Boga w porządek naturalny. Interwencje te pozostawiałyby w przyrodzie luki, których nie można byłoby wypełnić wyjaśnieniami naturalistycznymi. Taki teistyczny ewolucjonizm jest już zgodny z teorią inteligentnego projektu, bowiem w lukach tych można dostrzegać znamiona projektu. Teistycznym ewolucjonistą takiego rodzaju mógłby być Michael Behe, który akceptuje uniwersalną wspólnotę pochodzenia, lecz przyjmuje nienaturalistyczny mechanizm ewolucji i wierzy w chrześcijańskiego Boga. Takich też teistycznych ewolucjonistów

<sup>61</sup> K. Jodkowski, *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem*, dz. cyt., s. 77; K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty*, dz. cyt., s. 54. Por. też D. Sagan, *Kardynał Schönborn a stanowisko Kościoła katolickiego wobec sporu kreacjonizmu z ewolucjonizmem*, „Filozofia Nauki” 2006, R. XIV, nr 1 (53), s. 114 przyp. 29 [107–118], <http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/index.php?action=tekst&id=92> (04.07.2009).

<sup>62</sup> Por. W. A. Dembski, *The End of Christianity*, dz. cyt., s. 118–119.

<sup>63</sup> Por. K. Jodkowski, *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem*, dz. cyt., s. 67; K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty*, dz. cyt., s. 46.

miał na myśli teoretyk projektu Paul Nelson, gdy zaliczał ich do „Wielkiego Namiotu” Ruchu Inteligentnego Projektu:

Przez *teistyczny* ewolucjonizm rozumiem każdą teorię ewolucji, w której przymiotnik „teistyczny” sprawia różnicę ekspanacyjną lub autentycznie wpływa na treść nauk biologicznych. Do namiotu projektu nie włączam tych ujęć teistycznego ewolucjonizmu, w których „teistyczny” jest jedynie pustym empirycznie dookreśleniem. Tak jak w wyrażeniach *czekoladowy* lód lub *zimna* woda, przymiotnik „teistyczny” powinien wskazywać na coś istotnego i wykrywalnego<sup>64</sup>.

Zauważmy, że taki teistyczny ewolucjonista, dla którego „teizm” nie jest pustą empirycznie etykietką, byłby *de facto* teoretykiem projektu. W istocie zazwyczaj nie takie osoby określa się mianem „teistycznego ewolucjonisty”, lecz tych, którzy opowiadają się za naturalistycznym teistycznym ewolucjonizmem. Nawet Behe nie uważa się za teistycznego ewolucjonistę, a kiedy tylko wspomina o tym stanowisku, zawsze się od niego odcina<sup>65</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Z rozważań na temat stosunku teorii inteligentnego projektu do ewolucjonizmu wynika, że to, czy tę teorię można nazwać „antyewolucjonizmem”, zależy od użytego znaczenia terminu „ewolucja”. Krytycy na ogół mają tego świadomość, a mimo to używają (być może dla wygody lub efektu retorycznego) tej mylącej etykietki. Teoretyk projektu może zaakceptować dowolną dozę naturalistycznej ewolucji, byleby tylko w którymś (choćby jednym) punkcie historii naturalnej pozostawiono miejsce dla empirycznie stwierdzalnej ingerencji istoty inteligentnej. Z tego powodu etykietki „epizodyczny kreacjonizm” lub „przerywany naturalizm” (*punctuated naturalism*)<sup>66</sup> również nie są odpowiednie w odniesieniu do teorii inteligentnego projektu. Jedno,

<sup>64</sup> P. A. Nelson, *Life in the Big Tent*, „Christian Research Journal” 2002, vol. 24, no. 4, przyp. 13, <http://www.equip.org/articles/life-in-the-big-tent/> (27.05.2012) [wyróżnienia w oryginale]. Por. też W. A. Dembski, *Intelligent Design*, dz. cyt., s. 111–112.

<sup>65</sup> Por. np. M. J. Behe, *Filozoficzne zarzuty stawiane hipotezie inteligentnego projektu: odpowiedź na krytykę*, przeł. D. Sagan, w: D. Sagan, *Spór o nieredukowalną złożoność*, dz. cyt., s. 218 [217–232]; D. Behe, *Comments on Denis Lamoureux's Essays*, dz. cyt., s. 105–106; M. J. Behe, *Once More with Feeling*, 16 June 2008, <http://www.amazon.com/gp/blog/post/PLNK2KZAT5BO7SOFV> (24.07.2009).

<sup>66</sup> Por. H. J. Van Till, *Intelligent Design: The Celebration of Gifts Withheld?* [w:] Johnson, Lamoureux *et al.*, *Darwinism Defeated*, dz. cyt., s. 83, 88 [81–89].

co łączy wszystkich teoretyków projektu, to teza, że Wszechświata nie można wyjaśnić wyłącznie w kategoriach naturalistycznych i że wyjaśnienie pewnych jego cech, począwszy od subtelnych zestrojonych praw i stałych fizycznych, a na specyficznych strukturach biologicznych i organizmach skończywszy, wymaga odwołania do przyczyny inteligentnej. To właśnie metoda wnioskowania o projekcie umożliwia odrębność, ale i jednoczesną zgodność teorii inteligentnego projektu z wieloma formami kreacjonizmu i ewolucjonizmu. Cechy stanowiące podstawę wniosku o projekcie, a więc wskazujące na inteligentną przyczynę ich powstania, same w sobie nie dostarczają szczegółowych informacji ani o naturze tej inteligencji (na przykład, czy jest naturalna czy nadnaturalna), ani o dokładnym sposobie wytworzenia badanych struktur (czy istota inteligentna wytworzyła je z niczego, „własnoręcznie” przekształciła istniejące już struktury, czy też posłużyła się procesami ewolucyjnymi, pozostawiając jednak w przyrodzie charakterystyczne ślady swojej działalności). Jak pisze Dembski:

W ramach teorii inteligentnego projektu najważniejszym pytaniem nie jest to, jak organizmy powstały [...] lecz czy ukazują one wyraźne, wykrywalne oznaki zaprojektowania przez inteligentną przyczynę. W zasadzie proces ewolucyjny w równym stopniu może ukazywać takie oznaki inteligencji jak dowolny akt specjalnego stworzenia<sup>67</sup>.

#### Gdzie indziej dodaje:

ID nie jest teorią interwencjonistyczną. Teoria ta interesuje się przede wszystkim wykrywalnością projektu. Ale wykrywanie aktywności inteligentnego projektanta nie daje wiedzy (o ile nie przeprowadzi się dalszych badań i nie dostarczy dodatkowych świadectw) o tym, jaką metodą ów projektant się posłużył: okazjonalnie interweniując, wprowadzając informację w sposób ciągły czy też dostarczając całą potrzebną informację na samym początku [*front-loading*]<sup>68</sup>.

#### Innymi słowy:

ID [obejmuje] wszystkie poglądy teleologiczne, które dopuszczają możliwość empirycznego wykrywania prawdziwego projektu, co oznacza, że ID jest teorią minimalistyczną pod względem filozoficznym<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> W. A. Dembski, *Introduction: Mere Creation*, dz. cyt., s. 19–20.

<sup>68</sup> W. A. Dembski, *BioLogos and Theistic Evolution: Selling the Product*, 27 April 2011, <http://www.patheos.com/Resources/Additional-Resources/BioLogos-and-Theistic-Evolution-William-Dembski-04-27-2011?offset=0&max=1> (28.04.2011).

<sup>69</sup> M. Ross, P. Nelson, *A Taxonomy of Teleology: Phillip Johnson, the Intelligent Design Community and Young-Earth Creationism* [w:] W. A. Dembski (ed.), *Darwin's Nemesis: Phillip Johnson and the Intelligent Design Movement*, InterVarsity Press, Downers Grove 2006, s. 274 [261–275].

Zauważmy na koniec, że przynależność do Ruchu Inteligentnego Projektu, który ma zresztą charakter nieformalny, nie jest równoznaczna z byciem teoretykiem projektu i na odwrót. Na przykład David Berlinski jest członkiem założonego przez teoretyków projektu Center for Science and Culture, ale nie opowiada się za argumentami na rzecz projektu – jest względem nich równie sceptyczny, jak w stosunku do darwinizmu. Jak sam przyznał, podchodzi do teorii inteligentnego projektu „życzliwie, lecz z rezerwą. Podobne nastawienie okazuje publicznie wobec swoich byłych żon. [...] interesuje go wyłącznie sceptycyzm”<sup>70</sup>. Ruch Inteligentnego Projektu jest „pojemny” i chętnie przyjmuje do swoich szeregów ludzi wyrażających po prostu sceptycyzm względem dominujących teorii naturalistycznych, które zdaniem teoretyków projektu są najprawdopodobniej fałszywe. Uznanie takich osób za pełnoprawnych teoretyków projektu wymagałoby natomiast, aby formułowały lub tylko akceptowały one jakieś argumenty na rzecz projektu. Z drugiej strony ktoś, kogo można zasadnie uznać za teoretyka projektu, jak Francis Crick czy Michael Denton (akceptujący jakąś formę naukowo stwierdzalnej inteligentnej ingerencji w przyrodę), nie musi deklarować przynależności do Ruchu Inteligentnego Projektu.

## INTELLIGENT DESIGN THEORY AND EVOLUTION

### Summary

According to intelligent design theory certain natural phenomena were designed by an intelligent being. The patterns found in these phenomena are claimed to be evidence for this. Intelligent design theory is proposed as a scientific alternative to naturalistic concepts, which reject the role of intelligence in the natural world. The most common adversary of design theorists is neo-Darwinism. Critics of intelligent design frequently claim that it is anti-evolutionary. I argue that such an approach leads to misunderstandings. The term „evolution” is ambiguous and intelligent design theory is not „anti-evolutionist” in every sense of the term. It is anti-evolutionist only if evolution is understood naturalistically, as excluding the activity of intelligence from every step of a natural process. Furthermore, a design theorist can be a naturalistic evolutionist in one domain, such as biology, while accepting design arguments in another, such as cosmology. Intelligent design theory does not even require the rejection of neo-Darwinism.

*Dariusz Sagan*

---

<sup>70</sup> D. Engber, *The Paranoid Style in American Science: A Crank's Progress*, 15 April 2008, <http://www.slate.com/id/2189178/entry/2189179/> (24.07.2009).



**JANUSZ SYTNIK-CZETWERTYŃSKI**

(Kielce)

## JEZUICCY PREKURSORZY TEORII WSZYSTKIEGO

Bošković – Stattler – Mangold – Sagner

### I.

Wiek XVII i XVIII przyniósł zdumiewający rozkwit nauki. Przy-  
niósł też nowe wyzwania. Nauka coraz śміiej zaczęła wkraczać na  
teren rezerwowany dotychczas dla badań z zakresu metafizyki, czy teo-  
logii, dezaktualizując dotychczasowe wyobrażenia o świecie. Poszuki-  
wano nowej syntezy, teorii, obejmującej wszystkie zjawiska przyrody.  
Tak narodziła się koncepcja Teorii Wszystkiego, której ambicją było  
wyjaśnienie wszystkich zjawisk za pomocą jednego prawa.

Koncepcja ta redukuje nie tylko prawa przyrody, ale też wszystkie  
rodzaje siły, sprowadzając je do postaci siły przyciągająco-odpychają-  
cej. W świetle odkryć współczesnej fizyki koncepcja ta dowodzi wiel-  
kiej intuicji jej autorów, co do dalszego kursu nauki. Dziwi więc fakt  
jej zepchnięcia na margines historii. Dopiero Einstein<sup>1</sup>, a po nim Leder-  
man<sup>2</sup> i Hawking określili autorów tej wizji mianem naukowych proro-  
ków. Najbardziej zadziwia to, że zapomniana została nie tylko szkoła  
filozoficzna, która ową koncepcję stworzyła, ale również propozycje  
innych myślicieli olśniewających europejską filozofię, a którzy zupeł-  
nie nie są znani z tego, że ową koncepcję współtworzyli. Wymienić tu

---

<sup>1</sup> Por. A. Einstein, *Pisma filozoficzne*, tłum. K. Napiórkowski, Warszawa 2001, s. 105.

<sup>2</sup> Por. L. M. Lederman, D. Teresi, *Boska cząstka: jeśli Wszechświat jest odpo-  
wiedzią, jak brzmi pytanie?*, przeł. E. Kołodziej-Józefowicz, Warszawa 2005, wyd. II,  
s. 171, 188, 206.

można Knutzena, Bülfingera, Taurellusa, Stattlera, Mangolda, Caramuela, Sagnera, a przede wszystkim Kanta oraz Boškovića.

Miejscem narodzin Teorii Wszystkiego jest jezuicka filozofia przyrody. Jej najwybitniejszymi przedstawicielami są zaś Ruder Josip Bošković i Benedict Stattler.

Bošković prowadził rozległe w całej Europie badania z zakresu astronomii, meteorologii, archeologii, a nadto nadzorował w Watykanie największy w historii remont bazyliki św. Piotra. Był członkiem Towarzystw Naukowych w Londynie i Paryżu. Nad jego grobem przemawiali Laplace i Lalande<sup>3</sup>. Stattler był zaś jednym z najwybitniejszych znawców Kanta (i równie zagorzałym jego przeciwnikiem; jedno z trzynomowych dzieł Stattlera nosi tytuł *Anty-Kant*<sup>4</sup>), twórcą własnego, oryginalnego systemu natury, posługującym się zupełnie świadomym pojęciem czasoprzestrzeni (w roku 1760!). Wymienić tu należy również Mangolda i Sagnera, którzy ograniczyli się, co prawda, do rozwinięcia poszczególnych wątków swoich poprzedników, ale potrafili też prezentować własny pogląd na rzeczywistość. Mangold interesował się związkiem duszy i ciała, Sagner zaś problemem czasu i przestrzeni (polemizując w tym zakresie z – mylnym zresztą – poglądem Boškovića)<sup>5</sup>.

Myśliciele ci byli geniuszami, których świat nie docenił. Wszystko to sprawia, że historia myśli filozoficznej domaga się uzupełnienia. Niniejsza praca stanowi jedynie krótką zapowiedź monografii tych poglądów.

## II.

Jednym z naczelných problemów oddziedziczonych po filozofii Kartezjańskiej był problem relacji dusza-ciało. Zagadnienie to – z przyczyn oczywistych – było istotne dla dialogu nauki i wiary. Problem psychofizyczny ma dwa możliwe rozwiązania. Pierwsze – w duchu Kartezjusza czy Leibniza – poszukuje procesu bądź zasady jednoznacznej oba rodzaje bytów. Nurt ten głosi rozdzielnosc duszy i ciała (a w efekcie istnienie organu konwertującego zjawiska fizyczne na zja-

<sup>3</sup> Więcej na ten temat: J. Sytnik-Czetwertyński, *Zarys krytyki monadyzmu fizycznego Rudera Josipa Boscovicha* [w:] „Ruch Filozoficzny”, T. LXIV, nr 2, Toruń 2007, s. 247–258.

<sup>4</sup> B. Stattler, *Anty-Kant*, München 1788.

<sup>5</sup> Więcej na ten temat: J. Fejer, *Theoriae corpusculares typicae in universitatibus Societatis Jesu saec. XVIII et monadologia kantiana*, Roma 1951.

wiska psychiczne i odwrotnie, jak to się ma np. u Kartezjusza), albo zależność jednego rodzaju bytów od drugiego (Leibniz). Druga możliwość wiedzie poprzez zaprzeczenie istnienia jednego rodzaju bytu i stwierdzeniu wyłącznego istnienia sfery materialnej bądź duchowej.

Koncepcja Jezuitów mieści się w pierwszej grupie. Wprowadziła podstawowe prawo natury, której fundamentem ogłosiła quasi-materialne, niezmiennie, niepodzielne i nierozciągliwe cząsteczki. Cząsteczki te są atomowymi centrami siły przyciągająco-odpychającej. Wzajemne przestrzenne relacje między tymi cząsteczkami odpowiedzialne są za powstawanie wszystkich zjawisk przyrody.

Nie uznaję całkowitej ciągłości materii, sądzę, iż jest ona złożona z doskonale niepodzielnych punktów, które pozostają nierozciągliwe i wzajemnie oddzielone od siebie pewnymi przerwami, a które łączą się ze sobą z pomocą pewnych sił, będącymi raz są siłami przyciągania, a kiedy indziej odpychania, zależnie od wzajemnych odległości tych punktów<sup>6</sup>.

Charakterystyka tych cząsteczek budziła liczne kontrowersje. Dla ówczesnej filozofii przyrody nierozciągliwość substancji była czymś nie do przyjęcia. Równie niezrozumiała była sama natura substancji. Jezuiti określali ją jako pozbawioną świadomości, choć niezniszczalną i zaopatrzoną w siłę żywą. Części te nie mają zatem charakteru psychicznego. Nie mają jednak też charakteru materialnego, bowiem zaopatrzenie ich w siłę żywą stanowi pogwałcenie zasad definiowania materii, powszechnie uznawanej za substancję bierną.

Rozumowanie to pozwoliło jednak zredukować rodzajową ilość substancji w świecie i otworzyć możliwość budowy Teorii Wszystkiego.

Zapoczątkowuje to Bošković. Głównym założeniem jego systemu jest Leibniziańskie prawo ciągłości. Prawo to można wyrazić następująco: „wszystko zajmuje miejsce w sposób stopniowy” lub „w naturze nic nie zdarza się *per saltum*”<sup>7</sup>. Drugim założeniem jest aksjomat nieprzenikliwości: „dwa dowolne punkty materialne nie mogą zajmować danego miejsca w przestrzeni, w tym samym czasie”. Maxwell uważał to założenie za niedorzeczność. Podejrzewał, że jest rezultatem obserwacji ciał o odczuwalnej wielkości.

<sup>6</sup> R. J. Bošković, *O czasie i przestrzeni jakimi je znamy*, tłum. Janusz Sytnik-Czetwertyński [w:] „Kwartalnik Filozoficzny”, T. XXXVII, z. 4, Kraków 2009, s. 83.

<sup>7</sup> R. J. Boscovich, *A theory of natural philosophy put forward and explained by Roger Joseph Boscovich*, Latin – English edition from the text of the first Venetian edition, transl. L. W. Beck, London 1922, s. 224.

Przypomnijmy, że w ówczesnej nauce obowiązywał paradygmat, zgodnie z którym atomy i ciała makroskopowe różniły się wyłącznie wielkością. Oto co na ten temat pisał Newton:

Doświadczenie uczy, że większość ciał jest twarda. Ponieważ twardość całości pochodzi z twardości części, uznajemy po prostu, że twardość niepodzielnych cząstek dotyczy nie tylko ciał postrzeganych zmysłami, ale również wszystkich innych. To, że wszystkie ciała są nieprzenikliwe, nie wywodzimy z rozumowania, lecz ze świadectwa zmysłów. Ciała, z którymi mamy do czynienia, okazują się nieprzenikliwe, skąd wnioskujemy o nieprzenikliwości jako o powszechnej własności wszystkich ciał w ogóle. O tym, że wszystkie ciała są zdolne do ruchu i że obdarzone są pewną zdolnością (którą nazywamy bezwładnością) do pozostawania w ruchu lub w stanie spoczynku, wnioskujemy wyłącznie na podstawie analogicznych właściwości dostrzeganych w ciałach, które obserwujemy. Rozciągłość, twardość, nieprzenikliwość, ruchomość i bezwładność całości wynika z rozciągłości, twardości, nieprzenikliwości, ruchomości i bezwładności części. Stąd też uznajemy, że najmniejsze cząsteczki wszelkich ciał są również rozciągle, twarde, nieprzenikliwe, ruchome i obdarzone właściwą im bezwładnością. I to jest podstawą całej filozofii naturalnej. Co więcej, z obserwacji wynika, że oddzielne, lecz przyległe cząstki ciał można od siebie oddzielić. Z matematyki zaś wynika, że w cząstkach, które pozostają niepodzielone możemy myślowo wyróżnić części jeszcze mniejsze. Czy jednak wyróżnione takim sposobem części, tyle że niepodzielne, można by w rzeczywistości dzielić i rozdzielać jedną od drugiej za pomocą sił przyrody, tego nie możemy ustalić z całą pewnością. Jednakże gdybyśmy mieli choćby jeden dowód poparty eksperymentem na to, iż jakaś niepodzielna cząstka, podczas rozrywania ciała twardego i stałego, uległa podziałowi, to na mocy tej zasady moglibyśmy wnioskować, że rozdzielone mogą być nie tylko części podzielone, ale że i niepodzielone również można dzielić i rozłączać w nieskończoność<sup>8</sup>.

Bošković nie opiera się jednak na doświadczeniu. Uznał, że elementy proste są centrami siły przyciągająco-odpychającej. Z tego powodu, po przekroczeniu pewnego punktu krytycznego, wraz ze zmniejszaniem się dystansu między dwoma dowolnymi punktami wzrasta siła odpychania, zaś w miarę oddalania się tych punktów od siebie, wzrasta siła przyciągania. Pozwoliło to obalić podstawy mechaniki klasycznej. W chwili zderzenia się ciał, siła odpychania wzrasta bowiem stopniowo do nieskończoności, przenosząc tym samym zasady ciągłości na prędkość obu ciał, a dalej na charakter zachodzących między nimi zjawisk. Siła ta nie pozwala również na bezpośredni kontakt<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> I. Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of World*, Latin – English edition, transl. A. Motte, F. Cajori, London 1962, vol. II, p. 109.

<sup>9</sup> Więcej na ten temat: J. Sytnik-Czetwertyński, *Rudera Josipa Boškovića (1711–1787) wybrane elementy systemu filozofii natury* [w:] „Rocznik Wydziału Filozoficznego WSFP Ignatianum”, T. XII: 2006, Kraków 2006, s. 157–168.

Do rozwiązania pozostał problem przestrzennego oddziaływania niepodzielnej substancji. Dla ówczesnej filozofii było czymś niedorzecznym twierdzić, iż rzecz aktywna, a zatem działająca w przestrzeni może być niepodzielna.

Problem ten rozważał Kant, który na łamach *Monadologii fizycznej* stwierdził, że skoro:

[...] ani geometria się nie myli, ani metafizyka nie mija się z prawdą, opinia która je różni – że element absolutnie prosty nie może wypełnić przestrzeni bez uszczerbku dla jego prostoty – musi być fałszywa<sup>10</sup>.

Jego zdaniem:

Każdy prosty element ciała – monada – jest nie tylko w przestrzeni, lecz także ową przestrzeń wypełnia, bez utraty swojej prostoty<sup>11</sup>.

Oto uzasadnienie:

Jako że w monadzie nie istnieje mnogość substancji, a zarazem żadna monada nie wypełnia przestrzeni sama przez się, to z tego, co zostało powiedziane wynika, że przyczyny [która wyjaśnia] wypełnienie przestrzeni nie należy szukać w samej substancji, ale w jej relacji z innymi substancjami, zewnętrznymi względem tej monady. Wypełniając przestrzeń monada powstrzymuje po obu swoich stronach dwa obiekty zewnętrzne od wzajemnego przybliżania się i wyznacza odległość między rzeczami, a zatem jasne jest, iż monada wywiera działanie we wszystkich kierunkach w określonej przestrzeni. Zatem należy przyjąć, że monada wypełnia przestrzeń poprzez sferę, w której roztacza ona swoje działanie<sup>12</sup>.

Kant twierdził, iż wypełnianie przestrzeni przez substancję nie polega na jej bezpośredniej (substancjalnej) obecności, ale na powstrzymaniu obiektów zewnętrznych od ich wzajemnego kontaktu. Rzecz (monada) wyznacza odległość między innymi rzeczami, nie wypełnia zatem przestrzeni substancjalnie, ale poprzez sferę swojej aktywności. Siła ta

[...] jest siłą odpychającą, zapobiegającą czemukolwiek zewnętrznemu w zbliżaniu się w zbyt wielkim stopniu... Siła, za sprawą której element prosty ciała wypełnia swoją przestrzeń, jest tym, co niektórzy nazywają nieprzenikliwością<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> I. Kant, *Monadologia fizyczna*, tłum. J. Sytnik-Czetwertyński [w:] „Kwartalnik filozoficzny” t. XXXVI, z. 4, Kraków 2008, s. 117.

<sup>11</sup> Tamże, s. 118.

<sup>12</sup> Tamże, s. 120.

<sup>13</sup> Tamże, s. 120.

Tak rozumiana monada jest bytem istniejącym w naturze niesubstancjalnie, a jednocześnie możliwym do uchwycenia w przyrodzie (poprzez sferę jej aktywności).

Monada nie zajmuje obszaru przestrzeni wielością swych części substancjalnych, ale sferą, w której roztacza swoje działanie powstrzymujące obiekty znajdujące się po przeciwnych jej stronach przed dalszym zbliżaniem się do siebie<sup>14</sup>.

Monada istnieje w przestrzeni nie substancjalnie, ale mocą swojej aktywności. Stąd podzielność przestrzeni nie kłóci się bynajmniej z jej wewnętrzną prostotą. Rozumowanie to wzmacnia następująca sekwencja tez:

Substancja prosta, zwana również monadą, jest czymś, co nie składa się z wielu takich części, z których każda może istnieć oddzielnie od innych<sup>15</sup>.

Ciała składają się z monad<sup>16</sup>.

Ciała składają się z części, z których każda oddzielnie ma trwałe istnienie<sup>17</sup>.

Ciało zatem składa się z absolutnie prostych, pierwotnych części, to znaczy monad<sup>18</sup>.

Przeźreń, którą wypełniają ciała jest podzielna w nieskończoność i dlatego nie składa się z części prostych i pierwotnych<sup>19</sup>.

Przeźreń zatem jest podzielna w nieskończoność i nie składa się z części prostych<sup>20</sup>.

Podzielny w nieskończoność obiekt złożony nie składa się z części pierwotnych ani prostych<sup>21</sup>.

Każde ciało zawiera przeto określoną liczbę elementów prostych<sup>22</sup>.

Każdy prosty element ciała – monada – jest nie tylko w przestrzeni, lecz także ową przestrzeń wypełnia, bez utraty swojej prostoty<sup>23</sup>.

Rozumowanie Kanta jest zbieżne z poglądami Jezuitów. Pozwoliło ono uznać byty proste jako nierozciąglę, a zatem istniejące – by tak rzec – na poziomie głębszym, niż natura. Jezuici traktowali bowiem atomy jako coś zgoła odmiennego od ciał makroskopowych, co „czyniło z nich twory niedostępne wyobrażeniu, nawet w fantazji”<sup>24</sup>.

<sup>14</sup> Tamże, s. 116.

<sup>15</sup> Tamże, s. 112.

<sup>16</sup> Tamże, s. 114.

<sup>17</sup> Tamże, s. 114.

<sup>18</sup> Tamże, s. 115.

<sup>19</sup> Tamże, s. 116.

<sup>20</sup> Tamże, s. 117.

<sup>21</sup> Tamże, s. 120.

<sup>22</sup> Tamże, s. 122.

<sup>23</sup> Tamże, s. 125.

<sup>24</sup> K. Ajdukiewicz, *Z dziejów pojęcia materii* [w:] „Wiedza i życie” 1948, z. 1–2, s. 42.

W poglądach na własności części prostych Jezuici już jednak różnili się od Kanta. Wedle Jezuitów wszystkie atomy były identyczne jakościowo i ilościowo. Dla Kanta atomy były ilościowo różne. Píše na ten temat następująco:

Pod wpływem ciężaru, części, które są najbliżej siebie, odsuwają się nieco i mogą dźwigać ten ciężar, kiedy się trochę bardziej od siebie oddalą, a są zdolne dźwignąć największy ciężar przy maksymalnym rozszerzeniu. Twierdzą, że to zjawisko nie może być wyjaśnione w oparciu o cząsteczki stałe utrzymujące ze sobą bezpośredni kontakt<sup>25</sup>.

Cząsteczki elementarne zmieszane z tą materią sprężystą, chociaż pozbawione przez nią wzajemnego kontaktu, pomimo tego, za jej pośrednictwem przyciągają się wzajemnie i utrzymywane są bliżej siebie, niż byłoby to możliwe w przypadku kontaktu bezpośredniego. Stąd kontakt pomiędzy cząsteczkami, z których [nota bene] większość ma kształt kulisty, jest ograniczony do pewnego punktu i jest nieskończenie słabszy niż spójność która rozciąga się [wskutek przyciągania] na ich całą powierzchnię<sup>26</sup>.

Pojedyncze elementy proste zajmują przestrzeń poprzez obecność wraz ze ściśle określoną siłą, która wyklucza substancje zewnętrzne z tego samej przestrzeni. Ponieważ siła ta posiada pewną skończoną wartość, może zostać ona zdominowana przez inną, większą siłę [innych elementów], to jasnym jest, że siła, która może być skierowana przeciwieństwo wobec wrodzonej siły odpychania elementu może okazać się większa, na tyle że przestrzeń zajmowana przez ten element zostanie w pewnym stopniu naruszona przez tę potężniejszą siłę<sup>27</sup>.

Pojedynczy element jest przeto doskonale elastyczny, a wiele z nich połączonych ze sobą tworzy za sprawą swojej sprężystości pierwotny elastyczny nośnik<sup>28</sup>.

Elementy są całkowicie nieprzenikalne, to jest, nie mogą one być całkowicie usunięte z miejsca w przestrzeni, którą zajmują, przez żadną siłę zewnętrzną, choćby największą; lecz są one kurczliwe i tworzą ciała, które poddają się sprężystości, w tym sensie, że ustępują one trochę zewnętrznej sile nacisku<sup>29</sup>.

Teoria Boškovića różni się od koncepcji Kanta jednak przede wszystkim tym, że jest czysto kinematyczna. Jego punkty materialne są definiowane jako pozbawione części, pozbawione rozmiaru i nie posiadające masy. Charakterystyka tych punktów jest możliwa wyłącznie poprzez ich skończoną wielkość. Wielkość ta jest efektem przyspieszenia dwóch punktów materialnych, istniejących w tym samym czasie. Przyspieszenie to zależy zaś od odległości między nimi. Newtonowska koncepcja masy jest tu zastąpiona przez coś absolutnie innego. Jest

<sup>25</sup> I. Kant, *Medytacje nad materią ognia*, tłum. J. Sytnik-Czetwertyński [w:] „Kwartalnik filozoficzny” t. XXXVI, z. 4, Kraków 2008, s. 133.

<sup>26</sup> Tamże, s. 135.

<sup>27</sup> I. Kant, *Monadologia fizyczna...*, dz. cyt., s. 111.

<sup>28</sup> Tamże, s. 113.

<sup>29</sup> Tamże, s. 116.

to zwykła ilość, pozbawiona wymiaru. Masa ciał jest po prostu liczbą punktów konstytuujących ciało.

U Boškovića nieprzenikliwość nie jest więc pierwotną własnością cząsteczek, ale skutkiem zjawisk zachodzących między cząsteczkami. W tym sensie pogląd ten jest zgodny z doktryną Leibniza, choć różni się sposobem formowania materii.

Bošković i Leibniz w wielu miejscach zgadzali się, co do zasad, różniąc się wyjaśnieniem merytorycznym. Dowodzi tego sposób charakteryzowania punktów fizycznych, które wykazują podobieństwo do Leibniziańskich monad (pozbawione części, rozciągłości i kształtu, czyli formy). Jednak Leibniz przypisuje monadom percepcję i dążność (dla zrównoważenia siły bezwładności). Są to centra sił, gdzie siłą aktywną jest *vis viva*. Tymczasem Bošković oponuje przeciw idei żyjących sił. Ponadto Leibniz zaprzecza działaniu na odległość, podczas gdy dla Boškovića jest to fundamentalna własność punktów materialnych<sup>30</sup>.

### III.

Teoria Wszystkiego musiała odnieść się również do rzeczywistości znanej nam z doświadczenia. Było to wielkim wyzwaniem dla uczonych jezuickich. Zwłaszcza dlatego, że substancja nie była tu rodzajowo jednoznaczna. Zrodziło się pytanie: czy koncepcja ta utożsamia duszę z ciałem, czy też uznaje je za byty przygodne, czy wreszcie za aspekty substancji.

By to określić, należy odwołać się do epistemologii. Jezuici zaproponowali bowiem niezwykle interesującą koncepcję z zakresu teorii poznania, która stanowi drogę do rozwiązania przez nich problemu psychofizycznego.

Są dwie fundamentalne tradycje z zakresu epistemologii. Pierwsza, dotyczy poznania zmysłowego, druga – wewnętrznego. W pierwszym przypadku elementem aktywnym są bodźce, które – poprzez zmysły i rozum – wzbudzają w nas określone obrazy. W drugim przypadku siła aktywna pochodzi – jak twierdzi również Bošković – z nas samych. Jest nią wola.

A zatem w każdym przypadku czynnikiem sprawczym jest siła. Rozwiązanie problemu psychofizycznego tkwi więc w możliwej reduk-

---

<sup>30</sup> Por. I. Macan, *The Philosophy of science of Ruđer Bošković: proceedings of the symposium of the Institute of Philosophy and Theology*, ed. I. Macan, Zagreb, New York 1987.



cji obu jej rodzajów. Czy jest to zatem jeden i ten sam rodzaj siły, który w zależności od tego czy działa z zewnątrz (wtedy aktywnym czynnikiem są bodźce) bądź od wewnątrz (wtedy zaś aktywnym czynnikiem jest wola) wzbudza różne rodzaje doznań, które łącząc się w naszym umyśle tworzą jeden, kongruentny obraz rzeczywistości?

Ten sposób rozumowania był nowy. Dotychczas, poszczególne koncepcje przyjmowały jeden rodzaj poznania. W przypadku przyjęcia koncepcji poznania zmysłowego uznawano, że świat wewnętrzny jest jedynie interpretacją świat zewnętrznego. W przypadku przyjęcia koncepcji poznania wewnętrznego, obrazy w umyśle przyjmowano za świat realny, kwestionując, lub przynajmniej powątpiewając w istnienie świat zewnętrznego.

Jezuici postąpili inaczej. Uznali istnienie świata zewnętrznego, nie wykluczając wewnętrznych idei, niezależnych od bodźców zewnętrznych. Są więc dwa porządki. Koncepcja ta przypomina system Pascala, według którego istnieją dwie różne drogi poznania: rozumu i serca. Wskutek poznania zmysłowego poznajemy świat zewnętrzny, wskutek poznania wewnętrznego poznajemy siebie i Boga.

Aktywnym czynnikiem poznania zmysłowego jest świat zewnętrzny, aktywnym czynnikiem poznania wewnętrznego jest wola. Bošković pisze o tym następująco:

Siła jest nam wrodzona. Jest to siła, którą dostrzegamy różnicę między rzeczami, oraz relacje, które utrzymują one względem różnych substancji, od których pochodzą<sup>31</sup>.

Dla dowiedzenia tej intuicji konieczne było wskazanie analogii między tymi dwoma elementami zjawisk. Bošković stwierdza:

Stosunek między duszą a ciałem, który nazywamy związkim posiada trzy rodzaje praw różnych względem siebie i spośród których dwa są raczej różne od tego, które panuje między punktami materii, a trzecie zgadza się z nim do pewnego stopnia, choć jest tak dalece różne od niego na inne sposoby, że zupełnie odległe od jakiegokolwiek materialnego mechanizmu. Te dwa poprzednie prawa szczególnie łatwo dają się zastosować do zjawisk wewnętrznych naszych organicznych ciał, lub raczej ich części, bez względu na to czy część ta składa się z bardzo rzadkiego płynu, czy z włókien stałych i czy dotyczy zjawisk, które nie są wewnętrznymi, czy zjawisk mentalnych naszych umysłów. Według każdego z tych praw pewne działania umysłu są przesyłane do pewnych ruchów ciała i na odwrót. Każdy rodzaj wymaga, pośród innych rzeczy, pewnego odpowiedniego położenia części ciała i pewnego położenia mózgu w stosunku do tych

<sup>31</sup> R. J. Bošković, *O duszy*, tłum. J. Sytnik-Czetwertyński [w:] „Kwartalnik Filozoficzny”, tom XXXVII, z. 4, Kraków 2009, s. 89.

części, ponieważ, kiedy to wzajemne położenie między częściami zostanie dostatecznie zakłócone poprzez wystarczająco wielkie uszkodzenie ciała organicznego, to przestrzeganie tych praw się kończy. Nie jest ono też w rzeczywistości utrzymywane w mocy jeśli umysł znajduje się daleko od ciała lub poza nim<sup>32</sup>.

A zatem część naszej umysłowej rzeczywistości jest zależna od sytuacji zewnętrznej oraz samego ułożenia ośrodka percepcji. Ta rzeczywistość działa zgodnie z Prawem Wszystkich Sił, które zostało ustalone dla relacji zachodzących między cząsteczkami.

Trzeci rodzaj dotyczy zjawisk umysłowych, które również działają podług Prawa Wszystkich Sił, choć nie w pełnym zakresie. Działania umysłu są bowiem możliwe jedynie podczas jego złączenia z ciałem. A zatem prawo to różni się od prawa działającego między cząsteczkami atomowymi tym, że nie rozciąga się ono do nieskończoności, ale oddziałuje tylko na pewnej, dość niewielkiej odległości. Więcej, nie dotyczy punktów, których aktywność polega na stałej oscylacji, ale umysłu, który wykazuje stały, niezmienny kontakt z ciałem.

Ale Bošković idzie dalej. Jego zdaniem umysł wykazuje moc wzajemnego przenikania z materią. Dlatego do rozważenia pozostaje umiejscowienie umysłu. Postuluje więc, że umysł jest obecny w całym ciele, a nie tylko w jego części (mózgu, czy sercu). Jest on postrzeganiem nas samych, sposobem rozumienia siebie samego. Jest poczuciem siebie, płynącym ze świadomości własnej cielesności, czymś na kształt środka ciężkości, tyle że odniesionym do porządku i praw psychiki. Środek ciężkości nie jest bowiem jedynie ideą, wszak odnosi się do niego konkretny proces fizyczny. Podobnie umysł, który – jak powiedziałby Bošković – być może koncentruje się w mózgu, tak jak środek ciężkości koncentruje się w danym miejscu ciała, ale nie oznacza to jego substancjalnej tam obecności. Jest tam obecny jedynie mocą swojego oddziaływania.

Źródeł tej koncepcji – jak mi się zdaje – należy doszukiwać się w niepublikowanych pisma Kartezjusza<sup>33</sup>. Kartezjusz odróżnił tam zasadę poznania świata zewnętrznego, której czynnikiem są zmysły i skojarzone z nimi struktury ciała, od zasady poczucia własnej cielesności.

W przypadku poczucia własnej cielesności, mamy do czynienia z jakimś rodzajem poznania immanentnego, przy czym należy zastanowić się, czy ów proces poznawczy musi ograniczać się jedynie do

<sup>32</sup> Tamże, s. 91.

<sup>33</sup> Por. J. Kopania, *Ekologia kartezjańska. Wprowadzenie do problemu [w:] Oblicza filozofii XVII wieku*, praca zbiorowa pod red. S. Janeczka, Lublin 2008.

cielesności, czy też fakt, iż dotyczy on jedynie cielesności, wynika z jakichś jego ograniczeń bądź zależności.

Poczucie własnej cielesności jako forma poznania immanentnego jest sposobem rozumienia przedmiotu poznania, czymś nieodzownym dla procesu współoddziaływania duszy i ciała. Stanowi bezpośrednie zrozumienie natury ciał, a nawet więcej, jest pełnią wiedzy o ich dyspozycjach i sposobie przedstawiania świata. Jest to zatem poznanie idealne.

#### IV.

Jezuicka filozofia przyrody stanowi jeden z najpiękniejszych pomników ludzkiego geniuszu. Koncepcja ta jest – jak na razie – jedyną, rzeczywistą próbą Teorii Wszystkiego. Jest znacznie ogólniejsza i głębsza od współczesnych tego typu koncepcji. Mianem Teorii Wszystkiego określa się obecnie koncepcje starające się wyjaśnić, za pomocą jednego prawa, wszystkie zjawiska fizyczne. Współczesna filozofia przyrody tworzona jest bowiem w paradygmacie materialistycznym przy – wciąż nieudowodnionym – założeniu wyłącznego istnienia materii. Mówiąc zatem o zjawiskach fizycznych, nauka ta ma na myśli wszelkie możliwe zjawiska.

Koncepcja Jezuitów jest szersza. Nie przesądza ostatecznego charakteru zjawisk. Wskazuje jedynie paralele między dwoma sferami rzeczywistości: materialną i duchową. Odpowiedzią nie jest jednak sprowadzenie wszystko do pojęcia ducha, bądź materii. Jezuiti są tu zdecydowanie bardziej otwarci na rzeczywistość. Ta otwartość spowodowała, że nie byli akceptowani w czasie, gdy obowiązywał paradygmat metafizyczny. Ten sam mechanizm powoduje, że nie przystają również do poglądów współczesnych. Być może to właśnie jest rzeczywistym powodem zapomnienia tej koncepcji.

THE JESUIT PRECURSORS THE THEORY OF EVERYTHING.  
BOŠKOVIĆ – STATTNER – MANGOLD – SAGNER

Summary

Jesuit concept of nature was the first attempt to build a theory of everything, a theory which explains all the phenomena of nature with the help of one law. We should add that the philosophy of the eighteenth century uses the term „Theory of Everything” in a more global context than is the case today. This theory intended to explain not only natural phenomena, but also mental states, and it was expected to be an attempt not only to clarify the basis of the world, but also to solve the mind-body problem.

*Janusz Sytnik-Czetwertyński*

**ROBERT PIOTROWSKI**

(Zielona Góra)

## PROBABILISTYCZNY ŚWIATOPOGLĄD WŁADYSŁAWA GOSIEWSKIEGO

Władysław Gosiewski (1844–1911) znany jest w historii nauki polskiej jako matematyk, pracujący głównie w dziedzinach prawdopodobieństwa i fizyki matematycznej, a także organizator polskiego ruchu naukowego w Paryżu i w Warszawie. Urodził się w Honiatynie koło Tomaszowa Lubelskiego w ziemiańskiej rodzinie Michała i Katarzyny z Borkowskich. Studiował najpierw w Szkole Głównej (od 1863 r.), a potem w Paryżu (1869–1872). W Paryżu został drugim sekretarzem organizacji polskich matematyków i przyrodników, nazwanej Towarzystwem Nauk Ścisłych; jego prezesem i mecenasem był Jan hr. Działyński, a pierwszym sekretarzem i wiceprezesem Władysław Folkierski<sup>1</sup>. Pod redakcją tego ostatniego wychodził w latach 1871–1882 „Pamiętnik Towarzystwa Nauk Ścisłych w Paryżu”, w którym Gosiewski ogłosił tuzin swoich prac. Po powrocie do kraju bez powodzenia kandydował na katedrę fizyki matematycznej we Lwowie. Nigdy nie piastował stanowisk akademickich, do późnych lat dziewięćdziesiątych utrzymywał się z pensji nauczycielskiej, od r. 1872 do śmierci pracował też w biurze Towarzystwa Kredytowego w Warszawie. Zasłużył się wielce jako organizator polskiego życia naukowego: wraz z Samuelem Dicksteinem oraz Edwardem i Władysławem Natansonami założył w roku 1888 „Prace matematyczno-fizyczne”, istniejące pod oryginalną nazwą do r. 1952, potem kontynuowane jako „Prace Matematyczne”. Był członkiem-założycielem Towarzystwa Naukowego Warszaw-

---

<sup>1</sup> Por. jego artykuł *Towarzystwo Nauk Ścisłych w Paryżu; jego początki i rozwój*, „Prace matematyczno-fizyczne”, t. VI (1895), s. 151–176.

skiego, należał (jako członek korespondent) do Akademii Umiejętności oraz do Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Zmarł w Wołominie\*.

Prac biograficznych o Gosiewskim nie ma — poza wspomnieniem Dicksteina<sup>2</sup> oraz hasłem Birkenmajera w Polskim Słowniku Biograficznym<sup>3</sup>, z którego przepisują autorzy późniejszych artykułów. Co do opracowań jego twórczości naukowej, ostatnio ukazał się artykuł Jacka Juzwiszyna i Andrzeja Krzywickiego na temat wkładu Gosiewskiego do teorii sprężystości<sup>4</sup>.

Gosiewski publikował w „Wiadomościach Matematycznych”, „Pracach matematyczno-fizycznych”, „Rozprawach i sprawozdaniach z posiedzeń Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego Akademii Umiejętności”, „Sprawozdaniach Towarzystwa Naukowego Warszawskiego”, „Przeglądzie Filozoficznym”, „Kosmosie”, „Wszechświecie” i „Zeitschrift für Mathematik und Physik”. Z początku zajmował się algebrą, analizą matematyczną oraz teorią sprężystości. Z planowanej monografii tego przedmiotu wydał tylko pierwszą część tomu pierwszego<sup>5</sup>. W literaturze fachowej cytuje się twierdzenie Gosiewskiego wiążące lokalne wartości tensora deformacji z prędkością kątową elementów ośrodka ciągłego<sup>6</sup>. W połowie lat siedemdziesiątych zwrócił się ku problemom mechaniki statystycznej. Od lat osiemdziesiątych zajmował się także (a od r. 1900 wyłącznie) zagadnieniami szeroko pojętego prawdopodobieństwa: teorią błędów, prawem wielkich liczb, metodą najmniejszych kwadratów Gaussa oraz zastosowaniami probabilistyki. W r. 1906 ogłosił monografię *Zasady rachunku prawdopodobieństwa*.

---

\* Za pomoc w zebraniu materiałów bibliograficznych dziękuję Pani Zofii Kasprzyk z Biblioteki Wydziału Nauk Geograficznych i Geologicznych UAM.

<sup>2</sup> S. Dickstein, *Władysław Gosiewski, Wiadomości Matematyczne*, t. XV (1911), z. 5–6, s. 275–282.

<sup>3</sup> A. Birkenmajer, *Gosiewski Władysław, Polski Słownik Biograficzny*, t. VIII, s. 347–349; zawiera kompletny spis prac Gosiewskiego, z pominięciem większości sprawozdań i recenzji (uwaga: w spisie Birkenmajera trafiają się literówki).

<sup>4</sup> J. Juzwiszyn i al., *Teoria sprężystości w pracach Władysława Gosiewskiego*, „Antiquitates Mathematicae”, vol. 3 (2009), s. 39–46, także D. Mazurkiewicz, Z. Mazurkiewicz, *Polskie tradycje w zakresie mechaniki teoretycznej i stosowanej*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, t. 18 (1973), z. 1, s. 123–144.

<sup>5</sup> W. Gosiewski, *Wykład mechaniki cząsteczkowej... przez ...*, t. 1. *Część różniczkowa*, Towarzystwo Nauk Ścisłych w Paryżu, Paryż 1873.

<sup>6</sup> Por. np. artykuł C.-C. Wanga, *On Gosiewski's Theorem*, „Archives of Mechanics” 1972, vol. 2, nr 2, s. 309–314.

Jego filozofia, jak to był zauważył Birkenmajer, „stoi pod wielkim znakiem zapytania [...] już w jego nekrologach mówi się o niej z wyraźnym zakłopotaniem”<sup>7</sup>. Faktycznie „trudno [...] upatrywać wartość owych spekulacji w fakcie, że ich autor [...] rozwijał je przy pomocy matematycznych rozumowań i wzorów”<sup>8</sup>. Matematyzacja cechuje wszystkie prace filozoficzne Gosiewskiego. Pierwsza z nich<sup>9</sup> powstała zapewne pod wpływem młodzieńczego zauroczenie Parmenidejską i Heglowską ideą utożsamienia bytu z myślą. Autor stwierdza, iż byt można reprezentować „metageometrycznie”, tj. za pomocą geometrii Riemannowskiej<sup>10</sup>. Mianowicie prawdziwy, bezprzyczynowy byt rozpoznaje w sobie zjawisko materialne jako zmienną rozciągłość zmysłową dającą się z kolei przedstawić jako zmieniającą się różnorodność Riemanna. Zbiega się to zresztą z tezą znanego referatu Clifforda z r. 1869<sup>11</sup>, który powszechnie uważa się za prekursorski względem ogólnej teorii względności. Czy Gosiewski znał notę Clifforda, trudno orzec.

Dojrzały światopogląd Gosiewskiego był już naznaczony elementem probabilistycznym, do czego niewątpliwie przyczyniły się wspomniane wyżej wieloletnie badania w dziedzinie mechaniki statystycznej i samego rachunku prawdopodobieństwa. W pracy *O zasadzie najprawdopodobniejszego bytu*<sup>12</sup>, opublikowanej w r. 1892, wyraził przekonanie, iż kauzalnie, jak się nam zdaje, powiązane ciągi stanów układu są w istocie ciągami najprawdopodobniejszymi, co próbował uzasadnić za pomocą rachunku wariacyjnego. Do wspomnianej pracy nawiązał w artykule *Co to jest życie?*<sup>13</sup>, w którym odzegnał się od determinizmu Laplace’owskiego, uznając, że „na każdy stan pewnego bytu składają się zawsze dwie przyczyny: pewna, która jest wynikiem

<sup>7</sup> A. Birkenmajer, *Gosiewski Władysław*, dz. cyt., s. 349.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> W. Gosiewski, *O zasadach teorii bezwzględnej zjawisk materialnych w ogóle*, „Pamiętnik Towarzystwa Nauk Ścisłych w Paryżu”, t. X (1888), s. 1–6: referat z posiedzenia Towarzystwa Nauk Ścisłych w Paryżu z 11 VI 1877 r.

<sup>10</sup> Gosiewski był autorem przypisów do polskiego przekładu słynnego artykułu Riemanna *Ueber die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen: O hipotezach, które służą za podstawę Geometrii*, tłum. S. Dickstein, „Pamiętnik Towarzystwa Nauk Ścisłych w Paryżu”, t. IX (1877), s. 9–26.

<sup>11</sup> W. K. Clifford, *On the Space-Theory of Matter, Proceedings of the Cambridge Philosophical Society*, vol. 2 (1864–1876), s. 157–158: streszczenie referatu wygłoszonego na posiedzeniu Cambridge Philosophical Society 25 X 1869 r.

<sup>12</sup> W. Gosiewski, *O zasadzie najprawdopodobniejszego bytu*, „Prace matematyczno-fizyczne”, t. III (1892), s. 55–68.

<sup>13</sup> Tamże, *Co to jest życie?*, „Wszechświat”, t. XII, nr 20 (15 V 1892), s. 305–306.

wszystkiego, co dotąd było i niepewna, należąca do przyszłości – do losu”<sup>14</sup>. W dalszym ciągu podzielił układy fizyczne na te mogące powrócić do stanu początkowego i niemogące, innymi słowy na te nadające się i nienadające „do przekształcenia kołowego”<sup>15</sup>. Byty żywe utożsamiał z układami nienadającymi się do przekształcenia kołowego, tj. niemogącymi powrócić do stanu pierwotnego, a do tego istniejącymi za cenę utraty jakiejś części własnej ilości, a wreszcie nieuchronnie ginącymi. Byty martwe określił jako mogące osiągnąć stan pierwotny, istniejące za darmo i wieczne. „Ceny” oraz „ilości bytu” Gosiewski nie zdefiniował, chodziło mu pewnie o jakieś uogólnienie energii. Stwierdził też, iż udało mu się matematycznie określić ową „ilość bytu” traconą podczas próby powrotu układu do stanu pierwotnego. Miała się ona równać logarytmowi z odwrotności prawdopodobieństwa powrotu i być zarazem proporcjonalną do czasu ewentualnego powrotu. Słychać tu echo toczących się naocznie w fizyce matematycznej dyskusji o rekurencji, tj. o spontanicznym powrocie układów zamkniętych do stanów początkowych<sup>16</sup>. Matematyczne uzasadnienie swoich określeń życia i martwoty Gosiewski pominął, zapewne ze względu na popularny charakter „Wszechświata”, w którym ukazał się artykuł; nie ogłosił go nigdy później; domyślamy się, iż sam uznał go za błędny. Idea oceny energetycznego bilansu całego istnienia („życiorysu”) konkretnego bytu jest zresztą całkiem sensowna, wymaga tylko odpowiedniej konkretyzacji pojęcia rozpatrywanego układu, a tej Gosiewski nie przeprowadził. Ponad pół wieku po naszym autorze zrobił to w innym kontekście Marian Mazur<sup>17</sup>.

W r. 1901 Gosiewski wrócił do kwestii ogólnego wyznaczenia sekwencji stanów układów fizycznych<sup>18</sup>, tym razem nawiązując do monadologii, być może pod wpływem ożywienia zainteresowania Leibnizem, które nastąpiło na przełomie XIX i XX w.<sup>19</sup> *Zarys teorii*

<sup>14</sup> Tamże, s. 305.

<sup>15</sup> Tamże, s. 306.

<sup>16</sup> Por. dowolny obszerniejszy podręcznik fizyki statystycznej, np. K. Huang, *Mechanika statystyczna*, tłum. Z. Ajduk i in., Warszawa 1978, § 4.5.

<sup>17</sup> M. Mazur, *Cybernetyczna teoria układów samodzielnych*, Warszawa 1966, rozdz. III. 11–13.

<sup>18</sup> W. Gosiewski, *Zarys teorii matematycznej monadologii*, „Przegląd Filozoficzny”, t. IV (1901), z. 1, s. 1–25.

<sup>19</sup> Artykuł Gosiewskiego poprzedza takie publikacje neomonadologiczne, jak D. Mahnke, *Eine neue Monadologie*, Berlin 1917; H. W. Carr, *A Theory of Monads*, Londyn 1922, czy też pisma Witkacego.



*matematycznej monadologii* jest próbą matematyzacji tezy z § 15. *Monadologii*:

Działalność zasady wewnętrznej, sprawiającej zmianę, czyli przejście od jednego postrzeżenia do drugiego można nazwać *dążnością* (*appétition*); co prawda, dążenie nie zawsze może w pełni osiągnąć całkowite postrzeżenie, ku któremu zmierza, ale coś z niego zawsze osiąga i dochodzi do nowych postrzeżeń<sup>20</sup>.

Gosiewski przekształca to następująco:

[...] monada, jako istność samodzielna usiłuje samodzielnie urzeczywistnić swoje chcenia, ale nie koniecznie ma je urzeczywistnić, bo inne monady, usiłując także urzeczywistnić swoje, mogą jej w tym przeszkadzać; dlatego mówimy, że monada urzeczywistnia swoje chcenia tylko mniej więcej prawdopodobnie<sup>21</sup>.

W związku z tym uniwersum („kolegium”) monad podlega zasadzie największego prawdopodobieństwa i każda monada, jakby pragnęła „najbardziej prawdopodobniejszego urzeczywistnienia chcení całego kolegium”. Gosiewski przyjmuje Leibnizjańską charakterystykę monad jako wieczystych, niezniszczalnych i posiadających stopniowalną samoświadomość<sup>22</sup>. Twierdzi też, że rozwój świata polega na monotonicznym wzroście sumy świadomości monad do pewnej granicy. Oblicza też granicę stanów „szczęśliwości” uniwersum, pojmowanej jako średnie prawdopodobieństwo urzeczywistnienia pożądań konkretnej monady. Owa średnia monotonicznie maleje, dążąc do wartości równej odwrotności zasady logarytmów naturalnych  $e$  ( $\approx 0,37$ ). Streszczając: świadomość uniwersum wciąż rośnie, za to skutkiem coraz silniejszego wzajemnego ograniczania się monad średnia szczęścia w świecie wciąż maleje. Twierdzenie znowuż całkiem dorzeczne, a co więcej, zgodne z intuicją — pytanie tylko, czy można i czy należy dowodzić go matematycznie.

Ostatnia seria prac powstała pod sam koniec życia autora, w latach 1900–1910, i dotyczyła w aspekcie filozoficznym podstaw rachunku prawdopodobieństwa, determinizmu oraz formalizacji rozumowań<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> G. W. Leibniz, *Monadologia*, tłum. Cichowicza.

<sup>21</sup> W. Gosiewski, *Zarys teorii matematycznej monadologii*, s. 1.

<sup>22</sup> *Ibid.*, s. 1–2.

<sup>23</sup> W. Gosiewski, *Z dziedziny rachunku prawdopodobieństwa. I. Określenia i zasady*, „Wiadomości Matematyczne”, t. IV (1900), z. 4, s. 137–153; *Z teorii rachunku prawdopodobieństwa*, „Wiadomości Matematyczne”, t. VI (1902), z. 1–3, s. 76–88; *O zasadach prawdopodobieństwa*, „Przegląd Filozoficzny”, t. VII (1904), z. 3, s. 270–293; *Zasady rachunku prawdopodobieństwa*, Warszawa 1906, rozdz. IV. *Prawdopodobieństwo a posteriori i prawdopodobieństwo a priori, oraz prawa indukcji*;

Dzięki tym artykułom można go w pewnym sensie uznać za prekursora szkoły lwowsko-warszawskiej. Co do podstaw probabilistyki, Gosiewski odrzucił definicję częstościową Laplace'a, faktycznie zmierzając ku systemowi aksjomatycznemu. Jasno zdaje sobie sprawę z pochodzenia zasad rachunku prawdopodobieństwa:

[...] nie są zgoła wzięte z doświadczenia, ani nawet osnute na faktach doświadczalnych; są to raczej koncepcje oderwanej natury, wynikające z praw myślenia<sup>24</sup>.

Założenia Gosiewskiego w współczesnej terminologii przedstawiają się następująco<sup>25</sup>: ( $\alpha$ ) zdarzenie pewne ma prawdopodobieństwo 1, niemożliwe 0, prawdopodobieństwa zdarzeń w ogóle zawierają się w przedziale  $[0, 1]$ ; ( $\beta$ ) suma prawdopodobieństw zdarzeń przeciwnych wynosi 1; ( $\gamma$ ) prawdopodobieństwo iloczynu dwóch zdarzeń równa się prawdopodobieństwu pierwszego pomnożonemu przez prawdopodobieństwo drugiego pod warunkiem zajścia pierwszego. Rzecz jasna, z dzisiejszego punktu widzenia były to założenia dalece niewystarczające.

Przyczynę określa autor jako warunek umożliwiający aktualizację zdarzenia „ewentualnego”, tj. możliwego. Dostrzega w niej dwa aspekty: bierny i czynny; ten ostatni „polega na działaniu losu, tj. działaniu sprawiającym skutek wieloznaczny, i z tego względu nieoznaczony, ale, za sprawą strony biernej, w tej wieloznaczności jednoznacznie określony”<sup>26</sup>. Strona czynna „ujawnia się tylko wieloznacznością skutku tego działania, a zresztą w żadną formę ująć się nie daje”<sup>27</sup>, toteż poznajemy tylko stronę bierną przyczyny, to znaczy układ jej możliwych skutków. W związku z tym Gosiewski opowiada się za wersją przyczynowości „wieloznaczną”<sup>28</sup>, albo „adeterministyczną”<sup>29</sup>, wedle której jedna przyczyna może pociągać za sobą wiele skutków, podobnie jeden skutek może wystąpić za sprawą wielu przyczyn. Zarówno

---

*O analogii, indukcji i dedukcji z punktu widzenia teorii prawdopodobieństwa*, „Przegląd Filozoficzny”, t. XII (1909), z. 3, s. 373–377; *O uogólnianiu z punktu widzenia teorii prawdopodobieństwa*, „Przegląd Filozoficzny” t. XII (1909), z. 3, s. 377–381; *O zasadzie indukcji według teorii prawdopodobieństwa*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego Warszawskiego”, posiedzenie 3 II 1910, r. 3 (1910), z. 2, s. 95–104.

<sup>24</sup> W. Gosiewski, *O zasadach prawdopodobieństwa*, op. cit., s. 271.

<sup>25</sup> Tamże, § 1–3; także: *Zasady rachunku prawdopodobieństwa*, rozdz. I., § 1–3.

<sup>26</sup> Tamże, s. 114.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> W. Gosiewski, *O zasadach prawdopodobieństwa*, § 9.

<sup>29</sup> Tamże, rozdz. IV., § 36.

w przypadku wielości skutków, jak i wielości przyczyn mamy do czynienia z układem zdarzeń wzajemnie wykluczających się.

Natomiast w celu probabilistycznego określenia poszczególnych typów rozumowań określa najpierw istotę procedury indukcyjnej<sup>30</sup>, polegającą na „wnioskowaniu o ewentualności z racji aktualności”<sup>31</sup>, tj. o zajściu zdarzenia  $B$  (jednego z możliwych) na podstawie faktu zajścia pewnego zdarzenia  $A$  — pod warunkiem, że wniosek rozumowania indukcyjnego wskazuje na tę możliwość  $B$ , która maksymalizuje prawdopodobieństwo warunkowe  $P(B|A)$ . Gosiewski stwierdza, że prawdopodobieństwo to maksymalizowane jest przez samo zdarzenie  $A$ , tj. najprawdopodobniejsza jest możliwość  $B = A$ , innymi słowy powtórzenie się  $A$ . Celem indukcji ma natomiast być „uogólnienie aktualności, jako wyniku doświadczenia”<sup>32</sup>. Następnie określa dedukcję probabilistyczną definicji zdarzenia  $A$  jako wybór takiego określenia owego zdarzenia (w funkcji skądinąd nieznanych prawdopodobieństw jego możliwych przyczyn), które maksymalizuje jego prawdopodobieństwo *a priori*<sup>33</sup>. W ostatniej pracy postępuje już inaczej: indukcja i dedukcja określane są na postawie ogólnego schematu wnioskowania o  $\alpha$ -krotnym powtórzeniu się zdarzenia  $X$  w  $\mu$  próbach, na podstawie zaobserwowanego wystąpienia tegoż zdarzenia  $X$   $a$  razy w  $m$  próbach; schemat ten zachowuje ogólność, gdy nie zakłada się niczego o liczbach  $\alpha$ ,  $\mu$ ,  $a$  i  $m$ . Gosiewski przyjmuje tylko niezmienność, skądinąd nieznanego prawdopodobieństwa  $X$  z próby na próbę. Z analogią mamy do czynienia, gdy  $\mu$  różni się od  $m$ , indukcja pojawia się dla  $\mu$  równego  $m$ , dedukcja gdy  $a$  jest równe  $m$  i zarazem nieskończone: wnioskowanie o zajściu zdarzenia  $X$  jest wtedy pewne<sup>34</sup>.

Jak widać, mimo zmian zainteresowań Gosiewskiego, w jego twórczości utrzymała się skłonność do tworzenia ogólnych, często zbyt ogólnych, schematów formalnych. Gosiewski budował swoją niedokończoną filozofię *more mathematico* na podstawie czterech idei: geometryzacji pojęcia bytu, związku pojmowanego procesualnie istnienia

<sup>30</sup> W. Gosiewski, *O zasadach prawdopodobieństwa*, § 14–19; *Zasady rachunku prawdopodobieństwa*, rozdz. IV., § 42–47.

<sup>31</sup> W. Gosiewski, *O zasadach prawdopodobieństwa*, s. 284–285; *Zasady rachunku prawdopodobieństwa*, s. 122.

<sup>32</sup> W. Gosiewski, *O zasadach prawdopodobieństwa*, s. 291; *Zasady rachunku prawdopodobieństwa*, s. 129.

<sup>33</sup> W. Gosiewski, *O zasadach prawdopodobieństwa*, § 20.

<sup>34</sup> W. Gosiewski, *O analogii, indukcji i dedukcji z punktu widzenia teorii prawdopodobieństwa*, *O uogólnianiu z punktu widzenia teorii prawdopodobieństwa*.

z rozpraszaniem energii, korelacji między wszechświatową tendencją do wzrostu samoświadomości ze spadkiem ogólnego poziomu szczęścia, wreszcie probabilistycznej formalizacji rozumowań. Nie są to bynajmniej pomysły bezdyskusyjne, nie są też łatwe do systematycznego rozpracowania. Wykształcenie, które odebrał autor nie zawsze sprzyjało mu w czytelnym wyrażaniu swoich koncepcji, co znać szczególnie w ostatniej, probabilistycznej serii prac, miejscami obciążonych niefortunnie skonstruowanymi schematami matematycznymi i nieczytelnymi przykładami. Pamiętać jednak trzeba, że Gosiewski pisał w czasach, kiedy teoria prawdopodobieństwa nie zyskała jeszcze ostatecznego kształtu, daleko też jej było do uproszczenia i ujednoznacznienia swojego języka.

#### WŁADYSŁAW GOSIEWSKI'S PROBABILISTIC PERSPECTIVE

##### Summary

Władysław Gosiewski (1844–1911) was mathematician, mathematical physicist, and organiser of Polish scientific life. His philosophical concepts are less known. Gosiewski's unfinished philosophy contains four main threads: a non-Euclidean geometrisation of the notion of matter (it is possible that he devised it independently of Clifford), a processual understanding of existence linked with the dissipation of energy, the correlation of the increase of self-consciousness of monads with the decrease of their average happiness, and a probabilistic analysis of reasoning. In the latter aspect Gosiewski was a forerunner of the Lvov-Warsaw School.

*Robert Piotrowski*

**ANDRZEJ JASTRZĘBSKI OMI**

**(Lublin)**

## **CZY POTRZEBNA NAM JEST FILOZOFIA EKSPERYMENTALNA?**

Wyrażenie „filozofia eksperymentalna” odnosi się do nowego ruchu w ramach filozofii, w którym podejmuje się systematyczne badanie psychologiczne zdroworozsądkowych przekonań ludzkich. Badania te doprowadziły do ciekawych odkryć w zakresie wzorców ludzkich intuicji, choć nie brakuje wątpliwości, co do ich relewantności dla filozofii. Celem filozofii eksperymentalnej ma być pomoc w odpowiedzi na tradycyjne pytania filozoficzne, a nie analizowanie zagadnień najnowszych. Ma to być wysiłek interdyscyplinarny filozofów, psychologów, prawników oraz neuronaukowców<sup>1</sup>. Chodziłoby o badanie tego, co jest, a co nie jest przyjmowane intuicyjnie jako prawdziwe przez ludzi, a przede wszystkim o metodyczne poddawanie w wątpliwość utartych przekonań filozoficznych<sup>2</sup>, tj. o poznanie osobistych pojęć konkretnych ludzi oraz wypracowanie teorii indywidualnych reprezentacji mentalnych<sup>3</sup> ze szczególnym uwzględnieniem roli intuicji w powstawaniu poglądów filozoficznych<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Knobe, *Experimental Philosophy and Philosophical Significance*, „Philosophical Explorations” 2007, vol. 10, nr 2, s. 99–121.

<sup>2</sup> E. Sosa, *Experimental philosophy and philosophical intuition*, „Philosophical Studies” 2007, vol. 132, nr 1, s. 99–107.

<sup>3</sup> J. Knobe, A. Burra, *Experimental Philosophy and Folk Concepts: Methodological Considerations*, „Journal of Cognition and Culture” 2006, vol. 2, nr 1–2, s. 331–342.

<sup>4</sup> J. Shieber, *On the nature of thought experiments and a core motivation of experimental philosophy*, „Philosophical Psychology” 2010, vol. 23, nr 4, s. 547–564.

W niniejszym opracowaniu stawiamy sobie za cel odpowiedź na pytanie rozstrzygnięcia „Czy potrzebna jest nam filozofia eksperymentalna?”. Tego rodzaju pytanie domaga się prostej odpowiedzi afirmującej albo negującej *datum questionis*, a w prezentowanym ujęciu jest do pewnego stopnia chwytem lingwistycznym, który ma być początkiem pogłębionej dyskusji. Niemniej jednak dość wyrazista odpowiedź na to pytanie padnie w trakcie dalszego wywodu, który osnuty będzie wokół trzech zasadniczych części: (1) krótka charakterystyka prac filozofów eksperymentalnych, (2) zreferowanie krytyki wewnętrznej tego podejścia w ramach tradycji analitycznej oraz (3) krytyka zewnętrzna przeprowadzona przez autora tekstu, będąca jednocześnie próbą odpowiedzi na postawione w tytule pytanie.

## 1. GENEZA I PODSTAWOWE TEZY FILOZOFII EKSPERYMENTALNEJ

Filozofia eksperymentalna jest względnie nowym kierunkiem filozoficznym powstałym w ramach tradycji analitycznej<sup>5</sup>, gdzie przy pomocy eksperymentalnych metod psychologicznych, zajmuje się sposobem, w jaki ludzie myślą o zagadnieniach filozoficznych i jaki to ma wpływ na ostateczny kształt teorii filozoficznych. W filozofii eksperymentalnej zawiera się cały zbiór projektów badawczych o różnych celach oraz zainteresowaniach: epistemologicznych, etycznych, językowych i in. Filozofom eksperymentalnym chodzi o odkrycie mechanizmów psychologicznych stojących za zdroworozsądkowymi przekonaniami oraz o tychże mechanizmów właściwie ujęcie<sup>6</sup>. Powołują się przy tym na prace J. Austina jako prekursora metody eksperymentalnej w filozofii<sup>7</sup>, którą ujmują analogicznie do intuicji w kształtowaniu się nowych hipotez naukowych<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Pierwsze teksty o takiej tematyce datuje się na rok 2001, choć tego typu uprawianie filozofii bywa odnoszone także do wcześniejszych prac S. Sticha (1980). Pośród autorów reprezentujących ten nurt można wymienić: J. Knobe, J. Weinberg, E. R. Machery, S. Nichols, E. Nahmias, J. Nadelhoffer, S. Swain, J. Alexander i in.

<sup>6</sup> T. Nadelhoffer, E. Nahmias, *The Past and the Future of Experimental Philosophy*, „Philosophical Explorations” 2007, vol. 10, nr 2, s. 123–149.

<sup>7</sup> R. Gasparatou, *Folk Intuitions, Science Fiction and Philosophy: Comment on Experimental Philosophy*, „Journal of Cognition & Culture” 2010, vol. 10, nr. 3/4, s. 377–382.

<sup>8</sup> J. Alexander, *Is experimental philosophy philosophically significant?* „Philosophical Psychology” 2010, vol. 23, nr 3, s. 377–389.

Wyróżnia się trzy typy podejść w filozofii eksperymentalnej: analizę eksperymentalną (*EA – Experimental Analysis*), deskrytywizm eksperymentalny (*ED – experimental descriptivism*) oraz restrykcjonizm eksperymentalny (*ER – Experimental Restrictionism*). W pierwszym podejściu filozofowie próbują znaleźć odpowiedź na pytanie, co ludzie właściwie myślą; w drugim pytają, jak ludzie myślą (mechanizmy psychologiczne); a w trzecim wykazują istnienie wielkiej dywersyfikacji w odniesieniu do potocznych intuicji i przekonują, że filozofowie nie powinni się na nich opierać we wnioskowaniach<sup>9</sup>.

Filozofia eksperymentalna w formie analizy eksperymentalnej przyjmuje, że potoczne przekonania ludzi posiadają istotne znaczenie dla teorii filozoficznych, podkreślając jednocześnie, że najlepszą metodą ich poznania jest statystyczna metoda psychologiczna, a nie zwykła spekulacja. Filozofowie eksperymentalni próbują badać także naturę oraz źródła przekonań ludzkich oraz ich potencjalną rolę w filozofii, przez co chcą demaskować dotychczasowe nieścisłości teoretyczne<sup>10</sup>.

Filozofia eksperymentalna w wersji deskrytywizmu eksperymentalnego próbuje odpowiedzieć nie tylko na pytanie, jakie są powszechne przekonania ludzi, ale też wskazać na ich genezę. Kierunek ten odnosi się także do współczesnych teorii umysłu oraz do niektórych badań neuronaukowych prowadzonych za pomocą metod neuroobrazowania (np. fMRI). Chodzi szczególnie o badanie mózgu ludzkiego w czasie rozwiązywania klasycznych aporii moralnych. Wiele z tych badań prowadzi do uwypuklenia wpływu procesów emocjonalnych na kształtowanie się ludzkich przekonań. Wskazują także na większą moc eksplanacyjną teorii konsekwencjonalistycznych. I choć nie ma powszechnej zgody, co do relewantności tych odkryć dla debat filozoficznych, to sama ich dyskusja może być heurystycznie płodna i prowadzić do odkrycia czynników wpływających na myślenie człowieka, a w konsekwencji także na rozwój teorii filozoficznych<sup>11</sup>.

Filozofia eksperymentalna uprawiana jako restrykcjonizm eksperymentalny posiada wydzźwięk krytyczny i zajmuje się ukazywaniem, jak filozofia analityczna przyjmowała za udowodnione oparte na spekulatywnym poznaniu intuicyjne tezy, które badania empiryczne na ludziach czynią niewiarygodnymi albo przynajmniej zróżnicowanymi

---

<sup>9</sup> T. Nadelhoffer, E. Nahmias, *The Past and the Future of Experimental Philosophy*, dz. cyt.

<sup>10</sup> Tamże, s. 126.

<sup>11</sup> Tamże, s. 127.

w zależności od kontekstu badawczego. W podejściu tym argumentuje się, że empiryczne dowody na międzykulturową dywersyfikację powszechnych przekonań ludzkich czynią te przekonania niewystarczającymi dla budowania teorii filozoficznej i prowadzą często do ksenofobii epistemologicznej<sup>12</sup>.

Filozofów eksperymentalnych wyróżnia nie tyle współpraca z naukowcami (co jest dość częste współcześnie, np. w kognitywistyce), ale to, że sami stają się badaczami empirycznymi. Opracowują oni i przeprowadzają eksperymenty dotyczące ważnych zagadnień filozoficznych za pomocą odpowiednio skonstruowanych kwestionariuszy służących do ujmowania potocznych intuicji ludzi w zakresie ważnych zagadnień, będących później przedmiotem pracy filozofa. Dziedziną szczególnego zainteresowania filozofów eksperymentalnych jest w konsekwencji psychologia społeczna<sup>13</sup>.

Przedmiotem badań filozofii eksperymentalnej są zatem powszechne intuicje ludzkie, recepcja eksperymentów myślowych przez zwykłych ludzi, zdrowy rozsądek oraz przekonania przed-filozoficzne. Chodzi o naukową weryfikację zdań typu: „Panuje powszechne przekonanie, że X”, „Najczęściej ludzie są przekonani, że X jest naturalne”, „Sądzi się, że X jest Y” itp. Od takich lub temu podobnych zdań rozpoczyna się często teoretyczna spekulacja w klasycznej filozofii. Filozofowie eksperymentalni chcą zweryfikować takie tezy empirycznie, ponieważ wedle ich mniemania filozofowie tylko wyobrażają sobie, co myślą nie-filozofowie<sup>14</sup>.

Wydaje się, że popularność analizy pojęciowej w filozofii (analiza językowa) nie powinna zaskakiwać, ponieważ posiada ona odpowiednią moc wyjaśniającą. Jeśli ustali się wspólne rozumienie terminu, komunikacja badawcza staje się łatwiejsza. Także odniesienie do opisywanej rzeczywistości empirycznej nie jest zbyt problematyczne. Weźmy na przykład słowo „woda”. Każdy kompetentny użytkownik języka wie, że woda jest bezbarwną i bezwoną cieczą, która może zaspokoić pragnienie. Twierdzenie to opiera się na psychologicznym przekonaniu o dzieleniu tej samej referencji przez kompetentnych użytkowników języka. Takie twierdzenie w przypadku filozofii eksperymentalnej domaga się empirycznego potwierdzenia. Filozofowie eksperymentalni

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 128.

<sup>13</sup> E. Sosa, *Experimental philosophy and philosophical intuition*, dz. cyt.

<sup>14</sup> T. Nadelhoffer, E. Nahmias, *The Past and the Future of Experimental Philosophy*, dz. cyt.



odnoszą się sceptycznie do tej metody, która nie przyniosła przecież definitywnych rozstrzygnięć, pomimo dziesięcioleci jej stosowania. Tradycyjna analiza pojęciowa jest metodą wnioskowania apriorycznego. Filozofia eksperymentalna ma być próbą podjęcia tego wyzwania za pomocą „nowej” metodologii badawczej.

## 2. KRYTYKA WEWNĘTRZNA FILOZOFII EKSPERYMENTALNEJ

Szczególnie ostrą krytykę filozofii eksperymentalnej zaprezentował Antti Kauppinen stwierdzając, iż wyniki tych badań są interesujące dla psychologów, ale nie dla filozofów, ponieważ nie wnoszą żadnej nowej treści w dyskusje filozoficzne<sup>15</sup>. Z ostrą krytyką podejścia eksperymentalnego w filozofii występują też M. A. Bishop i J. D. Trout. Stwierdzają oni, iż filozofowie eksperymentalni zastępują zagadnienia normatywne, dotyczące sposobu używania intelektu ludzkiego, na koncepcje opisowe, zdające jedynie sprawę z tego, w jaki sposób ludzie przeprowadzają swe wnioski i jak dochodzą do swych przekonań<sup>16</sup>.

Przeciwnicy filozofii eksperymentalnej wskazują na rosnącą rolę analizy pojęciowej, w której dokonuje się także ujmowanie tego, co mamy na myśli, używając określonych pojęć. Ważne w tym kontekście są dwie rzeczy: kompetencja tego, kto się nimi posługuje, oraz ich referencja, relacja do opisywanych przez nich faktów<sup>17</sup>.

Kauppinen przedstawia kilka argumentów przeciw eksperymentalnemu podejściu w filozofii. Twierdzi, że ludzie posługują się na co dzień formą wypowiedzi językowej zwaną elipsą, będącą figurą językową, która polega na pominięciu pewnych części zdania ze względu na cały kontekst wypowiedzi. Wypowiedź taka jest zrozumiała tylko dla takiego odbiorcy, który zna powód tego pominięcia. Używając kwestionariuszy docieramy tylko do powierzchownych intuicji (*surface intuitions*) ludzi, ale nie do intuicji ugruntowanych (*robust intuitions*)<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> J. Knobe, *Experimental Philosophy and Philosophical Significance*, dz. cyt.

<sup>16</sup> M. A. Bishop, J. D. Trout, *Epistemology and the psychology of human judgment*, Oxford and New York, Oxford University Press 2005, s. 107–110.

<sup>17</sup> F. Schroeter, *Experimental philosophers, conceptual analysts, and the rest of us*, „Philosophical Explorations” 2008, s. vol. 11, nr 2, s. 143–149.

<sup>18</sup> A. Kauppinen, *The Rise and the Fall of Experimental Philosophy*, „Philosophical Explorations” 2007, vol. 10, nr 2, s. 95–118.

Procedurę badawczą eksperymentalistów można przedstawić w następujący sposób:

W sytuacji S (nie) powiedzielibyśmy, że X jest C oznacza, że większość nie-specjalistów (nie) powiedziałyby, że X jest C, jeśli znaleźliby się w sytuacji S.

W celu weryfikacji tego rodzaju hipotezy przeprowadza się odpowiednią operacjonalizację wybranej tezy w postaci określonego kwestionariusza, który przedstawia się następnie dobranej próbce nie-specjalistów i zapisuje oraz zestawia się ich odpowiedzi. Jeśli odpowiedzi pokrywają się (w większości) z założoną hipotezą, można uznać, że badane przekonanie potoczne jest przynajmniej prawdopodobne. W innym przypadku jest fałszywe. Jeśli wyniki różnicują się w zależności od składu próbki badawczej, badanego przekonania nie można przyjąć jako powszechnego<sup>19</sup>.

Jako podejście bardziej wiarygodne Kauppinen proponuje następujący schemat:

W sytuacji S mówienie, że X jest C oznacza przyjęcie hipotezy mówiącej o tym, jak: (1) kompetentni użytkownicy badanego pojęcia odpowiedzieliby, gdyby (2) znajdowali się w wystarczająco idealnych warunkach i (3) ich odpowiedź pozostawałaby odniesiona wyłącznie do wymiaru semantycznego<sup>20</sup>.

Kauppinen twierdzi dalej, że w badaniach kwestionariuszowych żaden z przedstawionych przez niego powyżej trzech warunków nie jest spełniony. Badane osoby nie odnoszą się zasadniczo do treści oraz zakresu pojęć, co oczywiście interesowałoby filozofa, a bardziej do aspektu pragmatycznego, którego prowadzone badanie nie kontroluje jako zmiennej. Ludzie popełniają poza tym nagminnie błędy interpretacyjne, kompetencji oraz poprawności wnioskowania (*performance*). Kompetencja oznacza przy tym zdolność zastosowania badanego pojęcia do odpowiedniej ilości przypadków. Filozof finlandzki konkluduje, że badania kwestionariuszowe pokazują nam jedynie powierzchowne („sklecone na kolanie”) przekonania ludzkie, a tym, co filozofa naprawdę by interesowało, byłyby wypowiedzi rozumiejących dobrze,

<sup>19</sup> Tamże, s. 98.

<sup>20</sup> Tamże, s. 101.

o czym mowa. W tym sensie pytanie małych dzieci o ich pojęcie wolnej woli nie wnosi niczego istotnego do filozofii<sup>21</sup>.

Kauppinen dzieli ponadto eksperymentalistów na optymistów oraz pesymistów. Ci pierwsi są przekonani, że za pomocą metod statystycznych dotrą do „prawdziwych” intuicji potocznych ludzi, z kolei pesymiści chcą udowodnić nietrafność apriorycznych założeń dotyczących przekonań ludzi poprzez udowodnienie ich kulturowej, czy geograficznej różnorodności. Obie grupy eksperymentalistów opowiadają się oczywiście za aposterioryczną metodą ujmowania powszechnych przekonań ludzkich.

Jako alternatywę do podejścia eksperymentalnego, Kauppinen proponuje model dialogiczny (*Dialog Model*) w badaniu potocznych intuicji, gdzie powinno znaleźć się miejsce na weryfikująco-klaryfikujący dialog z badaną osobą, mający na celu zapewnienie badającego o kompetencji badanego w rozumieniu określonego pojęcia. Chodzi o to, aby uwolnić badanie od zniekształcających je wpływów pragmatycznych. Niestety, przy stosowaniu takiej procedury zachodzi możliwość wpływu badającego na przekonania badanego.

Kauppinen jest przekonany, że wiele lat doświadczenia w uprawianiu filozofii daje lepszy wgląd w zastosowanie pojęć w życiu ludzkim niż kilka badań kwestionariuszowych. Oczywiście należy pamiętać, iż filozofia eksperymentalna wyrasta z filozofii analitycznej i ma służyć jako pomoc w określaniu zastosowań języka potocznego, tj. gier językowych. W innych podejściach do uprawiania filozofii podejście eksperymentalne będzie miało znaczenie znikome albo żadne. Badania kwestionariuszowe nie mogą być traktowane jako wygodny skrót w prowadzeniu rzetelnych analiz pojęciowych. Ich wyniki mogą być za to dobrym impulsem dla dalszej refleksji filozoficznej.

### 3. KRYTYKA ZEWNĘTRZNA

W tej części artykułu chcemy odnieść się do metodologii badawczej filozofów eksperymentalnych, którzy szeroko stosują psychologiczne metody kwestionariuszowe, oparte na matematycznym aparacie statystycznym. Jeśli tak się sprawy mają, to ogólna krytyka dotycząca zastosowania tego rodzaju metod w psychologii będzie w równym stopniu dotyczyła filozofii eksperymentalnej. Opierając się na takim założeniu, przedstawimy krytykę zewnętrzną podejścia eksperymentalnego w filo-

---

<sup>21</sup> Tamże.

zofii, tj. analizę z punktu widzenia metodologii oraz filozofii nauki. Zaczniemy jednak od wyartykułowania wątpliwości o nieco ogólniejszym charakterze.

Wiadomo, że nie wszystkie przekonania potoczne są interesujące dla filozofa. Także ich filozoficzna doniosłość jest różna w zależności od typu przekonania. Nie znaczy to, że nie należy badać potocznych intuicji ludzi. Niektóre dziedziny filozofii, jak logika, nie będą się jednakże nigdy odnosiły do przekonań potocznych, natomiast filozofia praktyczna, dotycząca oceny postępowania człowieka, pozostaje jak najbardziej zainteresowana analizą potocznych przekonań oraz intuicji.

W przyszłości może się okazać, że filozofowie eksperymentalni będą musieli odwoływać się bardziej do neurofizjologii niż do psychologii społecznej. Już samo prowadzenie badań klasycznymi metodami kwestionariuszowymi (psychologicznymi) wymaga odpowiedniego przygotowania (wykształcenia), szczególnie w zakresie używania metod statystycznych. Interpretacja badań neuroobrazowych jest jeszcze bardziej skomplikowana i właściwie niedostępna filozofom bez adekwatnego wykształcenia. Odkrycia neuronaukowe mogą okazać się przełomowe dla naszego rozumienia przekonań potocznych ludzi. W takim przypadku potrzeba raczej współpracy filozofów z neuronaukowcami niż samodzielnych prób badań neuroobrazowych. Podobny postulat można wysunąć także w odniesieniu do psychologii społecznej. Lepsza byłaby współpraca dwóch fachowców (filozofa i psychologa) niż ryzyko popełniania grubych błędów metodologicznych.

Mówienie o psychologii eksperymentalnej wydaje się nieco przesadzone. Jest to zaledwie ujęcie badawcze w zakresie nauk społecznych, do jakich zalicza się psychologię, choć w Polsce tytuł naukowy z psychologii otrzymuje się w zakresie nauk humanistycznych. Wyrażenie „eksperymentalna” kojarzy się raczej z badaniami laboratoryjnymi, fizyką, czy biologią, a najbardziej z neuronauką. W przypadku filozofii eksperymentalnej mamy do czynienia z badaniami kwestionariuszowymi, co zawierałoby się w spektrum badań psychologii społecznej oraz psychologii osobowości. Eksperymenty prowadzone są raczej przez psychologów poznawczych (kognitywistów) i odnoszą się przede wszystkim do percepcji człowieka.

Już ojciec psychologii eksperymentalnej, Wilhelm Wundt, odnosił się krytycznie do metod kwestionariuszowych (ankiet), wskazując na ich ograniczenia oraz nieuniknione nieporozumienia, do których prowadzą ich wyniki. Podważał przede wszystkim ich ścisłość oraz

kontrolowalność. Uważał, że przy stosowaniu tego rodzaju metody należy pytać tylko o proste informacje, które nie wymagają introspekcji<sup>22</sup>.

Przyjmując metodologię psychologii w filozofii eksperymentalnej, a w szczególności metodę statystyczną, filozofowie muszą zaakceptować jednocześnie zalety oraz wady takiego procesu poznawczego i pozostawać ich świadomi. Pytanie o to, co myślą ludzie o istnieniu złośliwego demona Kartezjusza, nie doprowadzi nas do ostatecznej odpowiedzi, ponieważ nie zależy ona od większości odpowiedzi pytaných ludzi. Sposób poznania nie determinuje tu istnienia<sup>23</sup>.

Przy stosowaniu eksperymentów badacze nie zawsze zdają sobie sprawę z tego, iż należy stosować odpowiednią ilość prób i nieraz ulegają złudzeniu gracza gier losowych, który przewiduje regularne występowanie zmienności (wariancji)<sup>24</sup>. Poza tym często nie bierze się pod uwagę adekwatności przedmiotu badań wobec zamierzonego celu, a jedynie jego dostępność oraz wygodę eksperymentu. Na przykład neurony bada się najczęściej u ślimaka morskiego (*Aplysia*), ponieważ są duże i wyspecjalizowane; aksony z kolei u kałamarnicy, ponieważ są długie i mocne; używa się powszechnie szczurów, ponieważ ich nie brakuje i łatwo się uczą, bada się w końcu chętnie studentów, ponieważ są pod ręką, jest ich wielu i chętnie poddają się eksperymentom<sup>25</sup>.

Niektórzy zarzucają zupełną niereprezentatywność próbkom użytym w badaniach psychologicznych<sup>26</sup>. Na przykład wybieranymi do badań psychologicznych w USA w latach 1970–1989 byli w przeważającej części biali młodzi mężczyźni, będący studentami (najczęściej psychologii) z angielskim jako językiem ojczystym i należący do klasy średniej. Zarzut badania przede wszystkim studentów psychologii był podnoszony dość często<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> J. Fahrenberg, *Die Wissenschaftskonzeption der Psychologie bei Kant und Wundt*, „e-Journal Philosophie der Psychologie“ 2008, nr 10, <http://www.jp.philo.at/texte/FahrenbergJ2.pdf>, (30.05.2011).

<sup>23</sup> A. Jastrzębski, *W obronie integralności człowieka. Próba adekwatnego ujęcia filozofii psychologii*, Warszawa 2011, s. 122.

<sup>24</sup> Por. M. Bunge, R. Ardila, *Philosophie der Psychologie*, Tübingen, Mohr 1990, s. 115.

<sup>25</sup> Tamże, s. 119.

<sup>26</sup> S. Graham, „Most of subjects were white and middle class”. *Trends in published research on African Americans in selected APA Journals, 1970–1989*, „American Psychologist” 1992, vol. 47, s. 629–639.

<sup>27</sup> Np. J. E. Sieber, M. J. Saks, *A census of subject pool characteristics and policies*, „American Psychologist” 1989, vol. 44, nr 7, s. 1053–1061.

Na ograniczenia eksperymentu w badaniu człowieka wskazywał też Antoni Kępiński:

Margines nieprzewidywalnego jest zbyt duży, by eksperyment był możliwy. Przy zachowaniu tych samych warunków doświadczenia wyniki jego mogą być całkiem odmienne, gdyż inna struktura czynnościowa będzie aktywowana. Eksperyment jest możliwy tylko w przypadkach, gdy liczba potencjalnych struktur czynnościowych jest stosunkowo nieduża i w związku z tym możliwości wyborów niewielkie, np. w badaniu poszczególnych narządów ustroju i ich funkcji, w badaniu czynności autonomicznych i zautomatyzowanych itp.<sup>28</sup>

Psychologia do obróbki zebranego materiału empirycznego posługuje się aparatem matematycznym w postaci metod statystycznych. Oczywiście użyteczność tych metod nie tylko w interpretacji, ale i w fazie przygotowania eksperymentu nie może być podważona. Nie należy ich jednakże przeceniać, a ich bezrefleksyjną reprodukcję przyjmować raczej sceptycznie. Ostatecznie to, co otrzymujemy, to tylko korelacje oraz trendy. Nie jest to odkrywanie nowych praw naukowych, ani tym bardziej gotowych systemów hipotetyczno-dedukcyjnych, tj. teorii naukowych. Faktycznie nie jesteśmy w posiadaniu żadnej metody, która z danych empirycznych prowadziłaby wprost do nowej i jednocześnie inspirującej dalsze badania hipotezy<sup>29</sup>. Wprawdzie bez statystyki pozostalibyśmy tylko przy surowych danych empirycznych, ale kurczowe trzymanie się tej metody nie prowadzi do pożądanego rozwoju psychologii.

Żadne wyrafinowanie statystyczne nie jest w stanie zakryć teoretycznego ubóstwa oraz niechlujności w eksperymentowaniu. Chodzi zatem także o dobre teorie, które umożliwiłyby głębsze zrozumienie człowieka oraz pozwoliłyby ograniczyć stosowanie statystyki<sup>30</sup>. Na niewiele się zda „uważność” badawcza w wykorzystywaniu metod statystycznych, które same w sobie zawierają ograniczenia. Na przykład dla czego należy przyjmować jako wiążącą opinię większości badanych ludzi?

Wszystkie eksperymenty z udziałem ludzi są uwikłane w określony kontekst badawczy, który sam w sobie jest faktorem zniekształcającym

<sup>28</sup> A. Kępiński, *Melancholia*, Kraków 2004, s. 190.

<sup>29</sup> Por. P. Thagard, *Introduction to the Philosophy of Psychology and Cognitive Science* [w:] idem (ed.), *Philosophy of Psychology and Cognitive Science*, Elsevier, Amsterdam 2007, s. xiii.

<sup>30</sup> M. Bunge, R. Ardila, *Philosophie der Psychologie, Philosophie der Psychologie*, Tübingen, Mohr 1990, s. 127–128.

wynik badania. Sytuacja eksperymentalna jest po prostu najczęściej sztuczna. Dotyczy to szczególnie badań neuroobrazowych, w czasie których badany pozostaje unieruchomiony w wielkim skanerze.

Sami filozofowie eksperymentalni coraz bardziej zdają sobie sprawę z tego, że ich badania będą musiały wkrótce stać się badaniami interdyscyplinarnymi, szczególnie jeśli chcą wykorzystywać eksperymenty neuronaukowe. Chodziłoby o współpracę filozofów oraz filozoficznie nastawionych specjalistów innych dziedzin. Mogą to być specjaliści od podejścia behawioralnego, neurofizjologowie, psychologowie poznawczy, którzy będą rozumieli metodologiczne uwikłanie takiego przedsięwzięcia. Tak czy inaczej, filozofia eksperymentalna przestanie być wyłącznie filozofią, choć właściwie od samego początku była bardziej psychologią filozofii zdroworoządkowej.

Mimo odpowiednich ambicji nie jest pewne, czy metodą statystyczną da się poznać ugruntowane przekonania ludzkie (*robust intuitions*). Pozostawienie na boku tego programu maksimum, może się okazać bardziej owocne dla filozofii eksperymentalnej. Przeprowadzanie badań szczegółowych, które mogłyby ujawnić zapomniane albo zaniedbane wątki obecne w potocznych przekonaniach ludzi oraz ich różnorodną dywersyfikację w zależności od kultury, przynależności geograficznej, a nawet płciowej mogłoby dostarczyć bardzo ciekawych inspiracji dla refleksji filozoficznej. Badania takie mogłyby być jednakże z powodzeniem przeprowadzane przez psychologów, antropologów oraz socjologów we współpracy z filozofami.

Obecnie niektórym z filozofów chodzi o coś zupełnie innego – o wykorzystanie wyników nauk szczegółowych w argumentacji filozoficznej. Tym zajmuje się, jak ją określa Jesse Prinz, filozofia empiryczna. Filozofowie empiryczni to teoretycy. Nie zbierają danych, ale raczej konstruują argumenty i teorie, próbując sformułować implikacje wyników badań empirycznych. Filozofowie empiryczni raczej łączą wyniki z różnych dziedzin, niż komentują to, czego dokonano za pomocą podobnych technik i paradygmatów<sup>31</sup>.

Metafizycy korzystają z rezultatów fizyki, filozofowie umysłu i etycy z wyników psychologii, neurobiologii i nauk kognitywnych, filozofowie polityczni z wyników ekonomii i socjologii, i tak dalej.

<sup>31</sup> J. Prinz, *Empirical Philosophy and Experimental Philosophy* [w:] J. Knobe, S. Nichols, *Experimental Philosophy*, Oxford, Oxford University Press 2008, s. 205; cyt. za.: T. Wysocki, *Filozofia eksperymentalna jako nowa metodologia filozofii*, Wrocław 2011, s. 17.

Kiedyś Arystoteles wyciągał metafizyczne wnioski na podstawie własnych obserwacji, których dokonywał z perspektywy lekarza – a więc z perspektywy nauki szczegółowej (medycyny), którą uprawiał. Teraz to filozofowie czekają, aż nauki szczegółowe same dostarczą materiału do interpretacji. Ale cel jest wciąż ten sam.

Mimo że w projektach określanych mianem filozofii empirycznej głównym zadaniem nie jest rozjaśnianie pojęć, analiza pojęciowa nadal odgrywa w nich istotną rolę. Jeżeli pytanie brzmi, czy jesteśmy wolni (a jest to pytanie jednocześnie filozoficzne i, przynajmniej częściowo, empiryczne), nie można na nie odpowiedzieć bez wyjaśnienia, czym jest wolność. Jeżeli pytanie brzmi, jaka jest natura czasu, interpretując wyniki fizyki, trzeba jednocześnie ostrożnie podchodzić do sposobu, w jaki terminem „czas” posługują się fizycy.

Filozofowie eksperymentalni deklarują, że używają metod psychologii eksperymentalnej. Ankiety, główne choć nie jedyne narzędzie badawcze filozofii eksperymentalnej, są rzadko wykorzystywane w psychologii eksperymentalnej; częściej w psychologii społecznej i, przede wszystkim, w badaniach marketingowych. Brian Scholl, psycholog z Yale, w wykładzie *Two Kinds of Experimental Philosophy (and their methodological dangers)* wygłoszonym podczas spotkania *Pre-SPP Workshop on Experimental Philosophy* zaproponował inną metodę badania intuicji i leżących u ich podstaw procesów. Według niego należy raczej rozpocząć badanie od wybrania któregoś ze znanych mechanizmów, potwierdzonych w psychologii przez narzędzia dużo silniejsze niż ankiety, i eksperymentalnie sprawdzić, czy ten mechanizm leży u podstaw danych intuicji. Odwołanie się do rozpoznanych przez psychologię procesów (a więc procesów o znanych własnościach, łatwiejszych do identyfikacji) pozwoli na lepsze, pod względem naukowym, wyjaśnienie wyników eksperymentu filozoficznego<sup>32</sup>.

Filozofowie eksperymentalni są przekonani, że potrafią dostarczyć twardych danych dotyczących potocznych przekonań ludzi dzięki zastosowaniu metod statystycznych, najczęściej kwestionariusza. Nie przyjmują zasadniczo roli refleksji nad treścią pojęć. Analiza filozoficzna powinna brać pod uwagę to, co ludzie mówią na temat, powiedzmy tego, co jest moralnie słuszne, ale nie musi się ograniczać tylko do

<sup>32</sup> B. J. Scholl, *Two kinds of experimental philosophy, and their methodological dangers*. Talk given at the *SPP Workshop on Experimental Philosophy*, University of Pennsylvania, 6/25/08, Philadelphia, PA, <http://www.yale.edu/perception/Brian/bjs-pubs.html> (24-02-2012); zob. też: Tenże, *Object persistence in philosophy and psychology*, *Mind & Language* 22(5) 2007, s. 563–591.



togo i może, a nawet powinna, wykraczać poza przekonania potoczne. Teoretyk może też nie zgadzać się z opinią statystycznej większości. Nie ma zatem prostego przełożenia wyników statystycznych na tezy filozoficzne. Mogą one za to służyć do lepszej klaryfikacji różnorodnych zagadnień szczegółowych oraz przypomnieniu pominiętych w teorii wątków. Nie mogą jednakże stać się aksjomatem budowanego systemu teoretycznego<sup>33</sup>.

Wnioskowanie oparte na statystyce nie wydaje się też być mocną stroną człowieka. Badania wykazały, iż ludzie mają tendencję do uproszczonego wyciągania uogólnień statystycznych bez odnoszenia się do odpowiednio reprezentatywnej liczebnie próbki<sup>34</sup>. Mechanizm ten został nazwany heurazą reprezentatywności (*representativeness heuristics*), gdzie mała próbka staje się w opinii ludzi wystarczająco reprezentatywna. Innym tego typu mechanizmem jest heuraz dostępności (*availability heuristics*). Polega ona tym, że w myśleniu praktycznym poznawcza dostępność przykładów określonego działania jednocześnie zwiększa subiektywne prawdopodobieństwo jego wystąpienia<sup>35</sup>.

Jednym z ciekawych mechanizmów, jakie odkryła psychologia jest racjonalizacja, to jest poszukiwanie przez człowieka uzasadnienia dla swoich zachowań (często irracjonalnych!) w celu uniknięcia poczucia winy. Człowiek z natury, nawet przed sobą samym, dąży do zrozumienia i wyjaśnienia własnych zachowań. Trzeba też zaznaczyć różnicę w racjonalności przekonań dotyczących stanów rzeczy, czy procedur, a racjonalnością stosowaną w etyce. Ludzie wydają się częściej mylić w pierwszym przypadku, a rzadziej w drugim. Moralność oparta na wartościach poważanych przez ludzi jest stąd bardziej stabilna niż przykład przepisu na pieczenie jabłecznika.

Również próby znalezienia algorytmu, który zastąpiłby poszukiwanie rozwiązania problemów w żywym intelekcie programem komputerowym, jak na razie się nie powiodły. Prawdopodobnie przyczyną tego niepowodzenia jest różnica w funkcjonowaniu żywego umysłu

<sup>33</sup> T. Nadelhoffer, E. Nahmias, *The Past and the Future of Experimental Philosophy*, dz. cyt., s. 147.

<sup>34</sup> A. Tversky, D. Kahneman, *Extensional versus intuitive reasoning: The conjunction fallacy in probability judgment*, „Psychological Review” 1983, nr 90, s. 293–315; por. M. Marraffa, *Filosofia della psicologia*, Bari, Laterza 2003, s. 98–99.

<sup>35</sup> J. L. Bermúdez, *Philosophy of Psychology. A contemporary introduction*, New York and London, Routledge 2006, s. 147; por. M. Marraffa, *Filosofia della psicologia*, s. 100.

i maszyny do przetwarzania danych, polegająca na tym, że ludzie na ogół nie zachowują się racjonalnie (zgodnie z algorytmem), często popełniając kardynalne błędy logiczne, a opierając się raczej na intuicji oraz strategiach już im znanych<sup>36</sup>. Ludzkie myślenie wydaje się opierać na analogiach i metaforach, jakości raczej niż przekształceniach ilościowych<sup>37</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Filozofia eksperymentalna w przekonaniu jej twórców ma być nową, uprzywilejowaną metodą badania ludzkich przekonań. Wykazaliśmy jednakże jej poważne ograniczenia. Możemy w tym sensie odpowiedzieć na tytułowe pytanie, że bardziej niż filozofii eksperymentalnej, potrzebujemy raczej dobrej współpracy interdyscyplinarnej specjalistów z różnych dziedzin.

Filozofowie eksperymentalni zdają się być świadomi ograniczeń stosowanej metodologii, jednakże odpowiadają na krytykę w następujący sposób:

Jesteśmy raczej przekonani, że celem większości filozofów eksperymentalnych jest uzyskanie danych na temat ugruntowanych przekonań ludzkich i że jakiegokolwiek niepowodzenia w osiągnięciu tego celu są rezultatem zastosowania narzędzi metodologicznych, które domagają się jeszcze doprecyzowania<sup>38</sup>.

Tego rodzaju myślenie życzeniowe przypomina poglądy wczesnego Freuda, który z początku przyjmował klasyczne rozumienie prawdy: „[...] postawa analityczna opiera się na umiłowaniu prawdy, tzn. na akceptacji rzeczywistości, wyklucza zatem wszelki pozór i fałsz”<sup>39</sup>. Wzywał też do naukowej wierności faktom. Podkreślał nieraz, iż psy-

<sup>36</sup> L. J. Matthews, J. H. Patton, *Failure to shift following disconfirmation in concept identification*, „Journal of Experimental Psychology of Human Learning and Memory” 1975, vol. 104, s. 91–94.

<sup>37</sup> C. A. Hooker, *Toward a Naturalized Cognitive Science: A Framework for Cooperation between Philosophy and the Natural Sciences of Intelligent Systems* [w:] W. O’Donohue, R. F. Kitchener (eds.), *The Philosophy of Psychology*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publications 1996, s. 184–206.

<sup>38</sup> T. Nadelhoffer, E. Nahmias, *The Past and the Future of Experimental Philosophy*, dz. cyt., vol. 10, nr 2, s. 134: „We believe, rather, that the goal of most experimental philosophers is to obtain robust data about robust intuitions, and that any failures to achieve this goal are the result of methodological tools in need of fine-tuning”.

<sup>39</sup> Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2005, s. 167.

choanaliza aspiruje do bycia w pełni nauką i miał nadzieję, że w przyszłości będzie ją można oprzeć na neurofizjologii<sup>40</sup>.

Na podstawie przeprowadzonych analiz filozofię eksperymentalną należałoby nazwać raczej „psychologią filozofii”. Byłaby to nauka, w której psychologowie badaliby przekonania filozofów. W historii mieliśmy już ciekawe tego przykłady. Pośród nich mamy dwóch lekarzy, którzy w późniejszej części swego życia stali się sławnymi filozofami. Chodzi o Williama Jamesa i Karla Jaspersa. Także w obecnych czasach pojawiają się coraz częściej tego typu badania psychologiczne. Odnoszą się one nie tylko do samej filozofii, ale do nauki jako takiej. Podejście to nazywa się „psychologią nauki” (*psychology of science*). Zakłada się w nim, że psychologowie mogą skutecznie współpracować z filozofami w zwalczaniu powtarzających się błędów poznawczych człowieka<sup>41</sup>. Nie tylko teorie filozoficzne mogą być badane w ten sposób. Dotyczy to także teorii psychologicznych. Może to być na przykład analiza genetyczna roli środowiska oraz osobowości twórcy określonej teorii w ukształtowaniu się takiego, a nie innego podejścia psychologicznego czy też teorii filozoficznej<sup>42</sup>.

Wróćmy jeszcze do przywołanych wcześniej postaci. Jako psycholog i filozof w jednej osobie James podjął interesującą analizę wpływu osobowości na sposób uprawiania nauki, a konkretnie filozofii (psychobiografistyka). Na ich podstawie twierdził, że jedni filozofowie są temperamentalnie bardziej dostrojeni do idealizmu, ponieważ ze względu na swą osobowość mogą niejako odczuć, iż cały świat jest wewnątrz ich umysłu; inni natomiast z podobnych przyczyn wybierają realizm czy materializm, ponieważ mogą w ten sposób zmagać się z obcym i nieogarnionym światem, który postrzegają jako znajdujący się na zewnątrz umysłu.

Również Jaspers starał się zrozumieć, w jaki sposób struktura psychologiczna człowieka wpływa na jego sposób myślenia, a szczególnie na wytworzenie się takiego, a nie innego światopoglądu. Jednym

<sup>40</sup> Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. S. Kempnerówna i W. Zaniewicki, Warszawa 2010, s. 276.

<sup>41</sup> Zob. np. M. E. Gorman, *Psychology of science* [w:] W. O'Donohue, R. F. Kitchener (eds.), *The Philosophy of Psychology* [w:] W. O'Donohue, R. F. Kitchener (eds.), *The Philosophy of Psychology*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publications 1996, s. 50–65.

<sup>42</sup> R. I. Watson, *Psychology: A Prescriptive Science* [w:] R. J. Huber, C. Edwards, D. Heining-Boynton (eds.), *Cornerstones of Psychology*, Fort Worth, Harcourt 2000, s. 15.

z najważniejszych elementów jego teorii było wskazanie na istnienie w poznaniu opozycji tego, co subiektywne, oraz tego, co obiektywne. Konkretnie znaczyło to, że ludzka wolność i twórczość napotykają na opór otoczenia. W takim kontekście powstaje światopogląd człowieka, którego rolą jest stworzenie dla człowieka bezpiecznego schronienia pośrodku egzystencjalnej niepewności.

W polskim środowisku analizy wpływu postaw ludzkich na kierunki rozwoju nauki prowadzi na przykład Alina Motycka<sup>43</sup>. Twierdzi, że hipotezy w nauce są uzyskiwane często na drodze intuicyjnej, pozaracjonalnej. W tym sensie trudno oddzielić do końca kontekst odkrycia od kontekstu uzasadnienia, choć wielu chciałoby to zrobić dla obrony racjonalnej czystości nauki.

W praktyce bardzo trudno jest odróżnić wpływ wymiaru pragmatycznego od semantycznego na to, co i jak mówią i twierdzą ludzie<sup>44</sup>. Do rozróżniania tych dwóch wymiarów są zdolne praktycznie tylko odpowiednio przygotowane do tego osoby. Poza tym ludzie w potocznych przekonaniach nie wykazują się odpowiednią dbałością w stosowaniu pojęć. W wielu przypadkach kolejne badania mogą przynieść sprzeczne rezultaty, co nie jest wcale takie rzadkie w psychologii i wskazuje na ograniczenia metod statystycznych, w których nie można wykluczyć błędów kompetencji oraz chwilowych wpływów o charakterze pragmatycznym, czy nastrojowym. Trudno traktować takiego rodzaju wyniki badawcze jako rozstrzygające w dziedzinie pojęć filozoficznych. Widać też jasno, że konstruowanie ewentualnych procedur korygujących nie może odbywać się na zasadach statystycznych, ale apriorycznych (logicznych). Poprawność nie oznacza przecież zwykłej większości głosów! Równie możliwe jest, że poprawnie myśli badana mniejszość. Na podstawie takiej argumentacji można uznać, że badania statystyczne nie mogą doprowadzić filozofa do niepodważalnego poznania przekonań ludzkich. Nie ulega wątpliwości, że mogą to być ciekawe badania, ale będzie to raczej psychologia filozofii, niż filozofia eksperymentalna.

<sup>43</sup> Zob. A. Motycka, *Człowiek wewnętrzny a episteme*, Warszawa 2010.

<sup>44</sup> Por. F. Schroeter, *Experimental philosophers, conceptual analysts, and the rest of us*, dz. cyt., s. 143–149.

DO WE NEED AN EXPERIMENTAL PHILOSOPHY?

Summary

The term „experimental philosophy” refers to a new movement in philosophy which promotes systematic psychological research into common-sense beliefs. This work has yielded interesting results in the field of human intuitions; nonetheless, there are doubts regarding its value for philosophy as such. The aim of experimental philosophy is not so much discover and analyze the latest problems, but to help answer classical questions in the philosophical tradition. Work in this field tends to be an interdisciplinary effort of philosophers, psychologists, and neuroscientist, which is certainly praiseworthy. In this paper we explore experimental philosophy in its various currents, consider its critics in the analytic tradition, and, finally, evaluate it with a view to its possible significance for the future of philosophy.

*Andrzej Jastrzębski*



## SPRAWOZDANIA – RECENZJE – DYSKUSJE

### OSTATNI SOKRATES EUROPY? KRZYSZTOF MICHALSKI (1948–2013)

Krzysztof Michalski polski filozof, tłumacz, nauczyciel akademicki, organizator instytucji naukowych urodził się w 1948 roku, zmarł 10 lutego 2013. Uczeń Leszka Kołakowskiego i Jana Patočki. Przyjaciel między innymi Tischnera i Gadamera. Profesor Uniwersytetu Warszawskiego i Boston University, rektor Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu.

Dnia 10 lutego 2013 roku odszedł od nas Krzysztof Michalski. Odszedł za wcześniej – co najmniej 15 lat za wcześniej.

Profesor Jerzy Szacki zapytany o spuściznę Profesora Michalskiego stwierdza:

Zostawił kilka bardzo dobrych książek, które nie tylko dostarczają ważnych informacji czy interpretacji, ale uczą także sztuki pięknego i jasnego pisania. Przygotował sporo wzorcowych przekładów, które nadążają za oryginałami zarówno treściowo, jak i stylistycznie. Pokazał, że można być niezależnym, nie wycofując się z rynku, a także nie uciekając od uczestniczenia w polityce. Działał ponad podziałami. Ścisłej: ludzi dzielił tylko na mądrych i głupich. Co może najważniejsze Krzysztof Michalski był obywatelem przez bardzo duże „O” i naprawdę troszczył się o dobro wspólne... zależało mu przede wszystkim na tym, aby to co robi miało sens. To rzadka u nas cnota.

Natomiast Tim Garton Ash powiada, wspominając zmarłego filozofa:

Cały czas miał w sobie coś z młodego chłopaka poszukującego i prawdy i zabawy.

By dopełnić tej charakterystyki należy dodać, że miał nadzwyczajny dar dydaktyczny i wychowawczy. Miałam przyjemność obserwować z bliska jak ten dar się realizował na maratonowych seminariach w drugiej połowie lat 90. ubiegłego wieku, gdy po długiej nieobecności w Polsce wrócił ponownie na Uniwersytet Warszawski.

Mimo, że przedmiotem namysłu często były bardzo zawile, abstrakcyjne konstrukcje filozoficzne, potrafił prosto i jasno je wyklądać, a co więcej pokazywać, że filozofowanie jest bliskie życia każdego z nas, pozwala lepiej rozumieć to, czego doświadczamy.

Jego pytania były „prawdziwe” i „żarliwe”. Pytał naprawdę, szukał odpowiedzi razem z innymi. Poważnie traktował głosy dyskutujących studentów. Wielu z nich mogło zobaczyć prawdziwy warsztat filozoficzny – brać udział w narodzinach myśli i doświadczać radości, jaka płynie z przygody poszukiwania rozumienia tego, co jest, tego, co się dzieje, poszukiwania prawdy o kondycji ludzkiej.

Bo właśnie człowiek, jego myślenie i jego uczucia oraz kontakt z tym, co transcendentne były dla Michalskiego nieustającym źródłem niepokoju, fascynacji i poszukiwań. Ale człowiek dla niego nie był czystą abstrakcją, uogólnionym *Homo sapiens*. Jego filozofowanie było myśleniem z wnętrza własnego doświadczenia. Oczywiście zakorzeniło się w wielkiej tradycji filozofii europejskiej, w XIX-wiecznej i XX-wiecznej filozofii niemieckiej (m.in. Nietzsche, Husserl, Heidegger, Gadamer).

Ale jako filozof, odkrywał swoje własne widzenie, przeżywanie i rozumienie świata, szczególnie świata relacji międzyludzkich. Tak jak Kierkegaard, potrafił własne, konkretne, doświadczenie życia, doświadczenie przemijania, przeżywania czasu, dotykania wieczności tu i teraz oraz własne spotkanie miłości ludzkiej i Boskiej przekuć na doświadczenie uniwersalne, zrozumiałe dla innych i innym otwierające dostęp do ich własnych przeżyć i myśli.

Jego znakomicie napisane książki o Heideggerze, Husserlu czy Nietzschem można traktować jako przejrzyste interpretacje tych bardzo skomplikowanych myślicieli. Ale ja osobiście jestem skłonna zgodzić się z wypowiedzią Leszka Kołakowskiego, którą w jednym z wywiadów przywołuje sam Michalski: „*Plomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego* to świetna książka, dobrze się ją czyta. Ale co to ma wspólnego, Krzysiu, z Nietzschem?” Krótko mówiąc: w książkach tych znajdziemy więcej oryginalnej myśli samego Krzysztofa Michalskiego na temat fundamentalnych zagadnień takich, jak czas jako życie, wieczność obecna tu i teraz, lęk i miłość jako siła życia, obecność Boga w nas pozwalająca stawiać opór złu, przezwyciężać lęk i podejmować odpowiedzialność za wspólne dobro.

W zasadzie teksty rozlicznych artykułów i książek należy czytać dwuwarstwowo. Pozwalają one nie tylko usłyszeć opowieść na temat historii filozofii i dynamizmu jej rozwoju i zamierania. Pojęcia, którymi zajmują się filozofowie, powiada Michalski:

[...] to pojęcia, które oznaczają różne strony ludzkiego doświadczenia – a takie pojęcia żyją, zmieniają się, rosną, kurczą. Raz zlepiają się z innymi, kiedy indziej odwracają się od siebie. Złapane w podręcznik umierają.

Czytając spuściznę pozostawioną nam przez Sokratesa Europy XX i XXI wieku możemy jednak skupić się na rekonstrukcji oryginalnej myśli, a właściwie oryginalnie, na nowo stawianych pytaniach o odwieczne kwestie, wobec których każdy konkretny człowiek, w każdym miejscu ziemi i w każdym czasie, nie może być obojętny, nie może ich bezkarnie wyminąć. Są to problemy związane z szeroko rozumianą wizją ludzkiej skończoności i wieczności.

Co miał do powiedzenia Krzysztof Michalski na temat czasu, miłości, Boga i śmierci?

Jego refleksja nad czasem zaczęła się od badania pism Heideggera. Od niego nauczył się dostrzegać ostateczność czasu, w jakim żył, w jakim żyje każdy z nas, rezygnować z marzenia o możliwości przyjęcia punktu widzenia na nasze „teraz” *sub specie aeternitas*, bo jest on niemożliwy. Jak powie dobitnie:

Nawet Bóg przychodzi teraz i tu, a więc w coraz nowej postaci, nie istnieje ponadhistoryczny katalog cech, po których zawsze w każdej sytuacji można go rozpoznać<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Patrz wstęp do drugiego wydania książki: K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1998, s. 11.



Uczył się od niego sztuki wydobywania na jaw ciężaru każdego kroku życia, jaki każdy z nas stawia, odkrywania znaczenia w każdym geście, choćby najbardziej banalnym a nie tylko szukania znaczenia w grubych foliach spoczywających na półkach bibliotecznych.

Kolejnym krokiem było sięgnięcie po Husserla i próba zrozumienia czasu jako wewnętrznej świadomości. Kończąc swoją rozprawę *Logika i czas* powie:

Gra pojęć „świadomości” i „czasu” ... wydobyła na jaw nowe znaczenie... *Świadomość* nie jest już tylko *wnętrzem* w opozycji do świata zewnętrznego, lecz uniwersalną sferą zjawiania się... *Czas* zaś nie jest wyłącznie następstwem chwil lecz przede wszystkim właśnie strukturą tego zjawiania się... pytanie o świadomość czasu to problem uniwersalny: ... w pytaniu tym idzie o wszystko<sup>2</sup>.

Pytanie dotyczące czasu jest według Michalskiego jedynym pytaniem, do jakiego koniec końców sprowadza się filozofia.

Kolejnym krokiem doprecyzowywania pytania o czas było zmaganie się ze spuścizną Nitzscheego, gdzie wyraźnie Michalski bardziej reprezentował siebie niż jego filozofię. Tu natomiast odkryciem była waga chwili i waga wieczności. Jego rozważania jednak były bliższe temu, co na ten temat odkrył już w XIX wieku Kierkegaard. Koło zostało zatoczone. Zaczynając od Heideggera, nie zdawał sobie sprawy, jaki naprawdę dług wobec Kierkegarda zaciągnął Heidegger, gdy zmagał się z zagadnieniem czasu.

W jednym z wywiadów pod koniec XX wieku Michalski podsumuje:

*Czas, życie, śmierć* – to pojęcia, które charakteryzują ludzką kondycję, ludzkie życie; problematyczne, ryzykowne, pełne cierpienia i nadziei, życie, jakie jest. Stąd czas nie jest problemem, który da się rozwiązać... jeśli więc mam rację, że czas i życie to jedno, to czas zawsze pozostanie dla nas problemem. I zawsze będziemy chcieli na ten lub inny sposób od tego problemu uciec.

Według Michalskiego pojęcie czasu niepokoi i uwiera bardziej niż inne pojęcia, szczególnie na przełomie XX i XXI wieku. Czas niepokoi, bo niesie ze sobą naszą śmierć, a nasza kultura chce śmierć wyprosić ze świadomości. Im bardziej jest ona wypraszana, tym bardziej czas uwiera, niepokoi, staje jako wyzwanie.

Żarliwe dociekanie Tajemnicy czasu jako życia, wieczności jako obecności transcendencji tu i teraz w każdej chwili, która ma znaczenie, nieustanne drżenie przed nadchodzącą Apokalipsą w każdej obecnej chwili, i próby przeformułowania pytań o te odwieczne Tajemnice można odnaleźć w tekstach pozostawionych przez profesora Michalskiego. Ale nie tylko. Sądzę, że więcej znajdziemy w wywiadach, seminariach, które prowadził, debatach, w których uczestniczył i w których zawsze był najbardziej niespokojnym duchem, najbardziej żywym myślicielem, w pamięci tych, którzy byli aktywnymi uczestnikami tych wydarzeń. Był on, można powiedzieć korzystając ze sformułowania Heschela, jednym z niewielu już pozostających wśród nas myślicieli ogarniętych pasją prawdy, namiętnością jej poszukiwania, jej odkrywania i budowania nieustannych drogowskazów dla innych na krętych, wyboistych czy stromych ścieżkach wiodących ku niej. Miejmy nadzieję, że pozostały nagrania, które z czasem zostaną spisane, a może przekute na Dialogi Platońskie XXI wieku. Krzysztof Michalski odszedł za wcześnie. Może znajdzie się „Platon” dla tego Sokratesa przełomu XX i XXI wieku.

<sup>2</sup> Patrz: K. Michalski, *Logika i czas*, Warszawa 1988, s. 204.

Gdzie należy szukać oryginalnej myśli Profesora Krzysztofa Michalskiego? Źródłem mogą być nie tylko teksty napisane, zredagowane, wydane, ale i dialogi, które rozbrzmiewały w wielu salach seminaryjnych, wykładowych czy na międzynarodowych debatach.

KATARZYNA WOJTKOWSKA  
(Warszawa)

## LEO STRAUSS REDIVIVUS

Leo Strauss, *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, przełożył i wstępem opatrzył Ryszard Mordarski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012, ss. 301.

### WSTĘP

Prezentowana książka jest zbiorem 18 prac Leo Straussa, jednego z największych i najbardziej wpływowych amerykańskich filozofów politycznych XX w. Obejmuje ona różne, zarówno co do formy, jak i tematyki dzieła autora, które powstały już po wojnie, w drugim i trzecim etapie twórczości filozofa, w trakcie pobytu w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Wszystkie pisane były w języku angielskim. Prace z pierwszego okresu, powstałe przed wojną, wydane zostały w Europie, głównie w języku niemieckim. Warto dodać, że lista wszystkich prac autora obejmuje około 180 pozycji. O wadze twórczości filozoficznej tego autora świadczy jednak nie tyle liczba jego własnych publikacji, co m. in. liczba opracowań na jego temat, obejmująca kilka razy więcej pozycji.

Strauss należy z pewnością do grona największych filozofów polityki ubiegłego wieku – niektórzy uważają go nawet za największego od czasów Nicolai Machiavellego. Jego myśl jest od kilku lat coraz lepiej rozpoznawana w Polsce. Wydano już tłumaczenia kilku jego prac. Ukazała się w języku polskim najważniejsza pozycja tego autora pt. *O tyranii*, wydana w 2009 r. przez Wyd. UJ; praca pt. *Prawo naturalne w świetle historii* wydana została już w 1969 r. przez Wyd. Pax. Ponadto ukazał się w 1998 r. zbiór esejów jego autorstwa pt. *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane* wydany przez Wyd. Aletheia oraz *Historia filozofii politycznej* w 2010 r. przez Fronędę. Opublikowano też listy między Straussem a Löwithem („Arka” i „Kronos”) oraz kilka esejów filozoficznych („Przegląd Polityczny”). Popularność Straussa na świecie rośnie w ostatnich latach lawinowo. Inicjatywę Wydawnictwa Marek Derewiecki wydania zbioru kilkunastu mniejszych, dotychczas nietłumaczonych na język polski, utworów amerykańskiego filozofa w serii *FUNDAMENTA Studia z historii filozofii* należy więc ocenić jako właściwą i na czasie. Przekład podjął się Ryszard Mordarski, autor monografii o filozofii politycznej Straussa pt. *Klasyczny racjonalizm polityczny w ujęciu Leo Straussa*. Dokonał on wyboru prac Straussa i opatrzył dzieło dość obszernym i niezbędnym wprowadzeniem, zatytułowanym *Leo Strauss a problem teologiczno-polityczny*, który daje obraz całokształtu myśli filozoficznej Straussa. Praca zawiera także spis wybranych opracowań, poświęconych myśli amerykańskiego filozofa i skorowidz nazwisk. Ubolewać należy, że wydawca nie załączył spisu jego dzieł, co z pewnością przyczyniłoby się do podniesienia wartości wydawnictwa.

Tytuł recenzowanego zbioru jest zaczerpnięty z artykułu Straussa zatytułowanego *Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections*. Choć zrozumiałe i w pewnym

sensie uzasadnione jest opatrzenie wydanego tomu tytułem pierwszego i najobszerniejszego tekstu autora, stanowiącego treść wykładu inauguracyjnego wygłoszonego w Uniwersytecie Nowojorskim, to można mieć wątpliwości, czy kolejne zamieszczone w nim prace mu odpowiadają. W dodatku nie podano oryginalnych tytułów poszczególnych esejów, które zamieszczono w tomie. Z tego powodu nie wiadomo na przykład, czy jest to pełne, czy skrócone wydanie tego wykładu.

W tomie można w pewnym uproszczeniu wyróżnić cztery typy prac: 1) prace z zakresu teologii politycznej, wśród nich *Interpretacja „Księgi Rodzaju”*, 2) prace z historii filozofii, poświęcone takim myślicielom starożytnym i nowożytnym, jak Platon, Nietzsche i Heidegger; 3) prace dotyczące myśli Mojżesza Majmonidesa, największego przedstawiciela średniowiecznej filozofii żydowskiej; 4) prace z filozofii politycznej oraz 5) teksty prezentujące metody filozofii politycznej i teksty autobiograficzne: *Zapomniany sposób pisania* oraz *Relacje ze spotkania: Jacob Klein i Leo Strauss*. Zwraca uwagę różnorodność tematyczna prac, jak również i to, że po części są to opublikowane w czasopiśmie filozoficznych artykuły Straussa, po części niepublikowane jego przemówienia (nie widnieją w wykazie publikacji Straussa), a jedna praca stanowi w zasadzie sprawozdanie ze spotkania, które odbyło się z udziałem Straussa i Jacoba Kleina w St. John College w Annapolis. Obaj byli zasłużonymi profesorami tej uczelni, a ich przyjaźń datowała się od czasów studenckich w Niemczech.

Trudno doszukiwać się w doborze prac Straussa jakiejś głębszej logiki. Można zapytać, czy nie warto było przełożyć bardziej reprezentatywnych, a niepublikowanych w języku polskim dzieł Straussa, np. znakomitej książki *Thoughts on Machiavelli*. Nie znamy jednak kryteriów, jakimi kierował się wydawca, dobierając teksty do niniejszego tomu. Pozostaje mieć przekonanie, że wybór prac, którego dokonał, nie był zupełnie przypadkowy. Być może zamierzał oddać w ten sposób obraz amerykańskiego filozofa, jako wielkiego nauczyciela lub ukazać wyjątkowość jego filozofii politycznej z perspektywy problematyki teologiczno-politycznej? Szkoda, że we wprowadzeniu wyraźnie nie wypowiedział się w tej kwestii, czytelnik nie byłby wtedy skazany na domysły.

#### SYLWETKA INTELEKTUALNA STRAUSSA

Stephen Holmes napisał o Straussie, że był on „egzotycznym kwiatem przeniesionym z Europy Środkowej na równiny amerykańskiego Środkowego Wschodu”<sup>1</sup>. Bezpośredni wpływ na kształtowanie się poglądów Straussa miała, z jednej strony, nowożytna myśl filozoficzna, zwłaszcza niemiecka, z drugiej myśl judaistyczna. Zaważył na nim szczególnie neokantyzm w wydaniu Hermana Cohena ze szkoły marburskiej, który także osobiście był zainteresowany myślą judaistyczną. Wpływ wywarła także fenomenologia egzystencjalna Martina Heideggera i filozofia Fryderyka Nietzschego. Strauss nie krył powszechnego podziwu do Heideggera, doceniał oryginalność jego myśli, uważał go za największego filozofa XX w., ale nigdy nie uważał się za jego ucznia. Słuchał wykładów Heideggera w trakcie studiów we Fryburgu, jednak nie wykazywał jakiegoś szczególnego zainteresowania w późniejszym okresie swojego życia jego filozofią. Epizod związany z poparciem przez Heideggera NSDAP w 1933 r. osłabił autorytet niemieckiego mistrza. Jak mówi autor wprowadzenia do recenzowanej książki: „Stosunek Straussa do Heideggera był wyraźnie ambiwalentny” (s. 17). Rady-

<sup>1</sup> Cyt. za: R. Mordarski, *Klasyczny racjonalizm polityczny w ujęciu Leo Straussa*, Wyd. UKW, Bydgoszcz 2007.

kalnie odmienny był stosunek Straussa do Nietzschego. Zainteresowanie myślą Nietzschego było u niego intensywne, ale i przejściowe. Jak sam pisał „w okresie młodości Nietzsche go oczarował i zdominował tak, że wierzył we wszystko, co on napisał” (s. 4). Uważał jego filozofię za adekwatną diagnozę sytuacji kulturowej Europy. Strauss był żywo zainteresowany myślą judaistyczną, reprezentowaną przez współczesnych mu myślicieli takich, jak: Franz Rosenzweig, Gershom Scholem, Walter Benjamin, z którymi się spotkał podczas studiów w Akademii Żydowskiej we Frankfurcie nad Menem. Interesowała go zarówno średniowieczna filozofia żydowska, jak i myśl nowożytnych filozofów żydowskich.

Jerozolima i Ateny dla Straussa mają znaczenie symboliczne, wskazują na korzenie cywilizacji Zachodniej. Oznaczają odpowiednio tradycję biblijną i tradycję filozofii greckiej, objawienie i filozofię, rozum i wiarę. Odzwierciedlają także źródła jego własnych inspiracji filozoficznych. Jerozolima i Ateny to dwa heterogeniczne, niewspółmierne i nieredukowalne do siebie nurty konceptualizacji świata i człowieka, które nadają cywilizacji Zachodu szczególny charakter. Nieustannie ze sobą konkurują i rywalizują, napięcie między nimi stymuluje myślicieli do ciągłego poszukiwania konsensusu. Strauss w swoim sądzie na temat dwóch odrębnych pierwiastków cywilizacji Zachodu nie jest oryginalny. Kontrowersje budzi raczej ujęcie ich wzajemnej relacji. W tym względzie idzie bowiem pod prąd utartym i popularnym poglądom, które w cywilizacji zachodniej widzą swoistą syntezę pierwiastka racjonalizmu greckiej filozofii i fideizmu Biblii. Nie jest łatwo powiedzieć, czy źródła te są dla Straussa równorzędne, czy jedno z nich jest ważniejsze i bardziej wpływowe. Lektura prac Straussa nie dostarcza jednoznacznej odpowiedzi na te kwestie. Zdaniem Straussa, już samo pytanie o to, czy bardziej inspiruje filozofia czy Biblia hebrajska, a nawet sama świadomość istnienia tych dwóch nurtów, jest żywotne dla tej cywilizacji (s. 9).

Nie jest łatwo zrozumieć przesłanie filozoficzne Straussa. Zakłada się, że filozofia Straussa jest spójna, ma walor dydaktyczny i wymiar praktyczny. Stanowi swoisty manifest, rodzaj zachęty do działania. Wydaje się, że takie podejście, czy taka interpretacja filozofii Straussa nie jest niezgodna z intencjami amerykańskiego filozofa. Wypowiedź powyższą należy jednak zaopatrzyć dwoma uwagami. Po pierwsze, istnieje jednak kilka interpretacji filozofii Straussa. Wśród nich wymienić należy stanowisko racjonalistyczne, do którego zdaje się przychylić autor wprowadzającego do tomu artykułu. Istnieją także inne interpretacje, tzw. decyzyonistyczna, sokratyczna i fideistyczna. Po drugie, Strauss miał świadomość dwóch typów pisarstwa filozoficznego, tj. egzoterycznego, oficjalnego i popularnego, adresowanego do inteligentnego, ale przeciętnego odbiorcy oraz ezoterycznego, skrytego i najbardziej osobistego, adresowanego do wyrafinowanego, dociekliwego i powiedzielibyśmy wtajemniczonego odbiorcy.

Styl ezoteryczny stosowany przez filozofów, w przeszłości podejmujących zagadnienia o charakterze politycznym, wprowadzany był, aby uniknąć oskarżeń i podejrzeń o nieprawomyślność i rewolucyjność poglądów, z drugiej strony, by ominąć przeciętnego odbiorcę, tzw. obywatela. Obydwa style mogły być stosowane w tym samym dziele przez autorów klasycznych; niejako „między wierszami” znajdowały się wypowiedzi i intencje ukryte. Nie jest wykluczone, że amerykański filozof od czasu dokonania tego odkrycia stosował w swoich pracach także styl ezoteryczny, który uniemożliwia, a przynajmniej utrudnia zrozumienie treści i właściwej intencji autora, jeżeli dokonuje się jego zwykłej wykładni. Jedynie zastosowanie odpowiednich kanonów interpretacyjnych, pozwala dostrzec właściwy sens wypowiedzi. Niespójności, powtórzenia, prze-

milczenia, brak wypowiedzi są jedynie metodami nadania tego właściwego, „skrytego” komunikatu. Do tej sprawy wrócimy jeszcze pod koniec recenzji, aby nakierować uwagę czytelnika na trudności, czy aporie związane z tłumaczeniem tego typu tekstów.

Klein, charakteryzując zainteresowania Straussa z okresu studiów filozoficznych w Niemczech, stwierdził, że dwa problemy wybijały się spośród ogółu jego zainteresowań na czoło, tj. zagadnienie Boga i zagadnienie polityki. Trzeba podkreślić, że chociaż w późniejszym, dojrzałym już życiu Strauss podejmuje szereg innych tematów filozoficznych, np. problematykę moralną, antropologiczną, społeczną, ekonomiczną, a nawet edukacyjną, to zawsze są one podejmowane w odniesieniu czy ze względu na te dwa podstawowe. Moglibyśmy, parafrazując św. Augustyna powiedzieć, Bóg i polityka – nic więcej.

### FILOZOFICZNY I BIBLIJNY OBRAZ BOGA

W literaturze filozoficznej poświęconej Straussowi dyskutowana jest sprawa tego, czy Strauss pozostawał teistą czy ateistą. Nie ulega jednak wątpliwości, że w swoich filozoficznych pismach podążał za biblijnym pojmowaniem Boga. Bóg jest tajemniczy i niepoznawalny. Niepoznawalność dotyczy samego Boga, a nawet Jego Imienia. Jak wiemy, pytający Mojżesz otrzymał odpowiedź „Jestem, Który Jestem”, będącą w istocie sentencją, a nawet tożsamością, a nie określeniem imienia. W opinii omawianego autora ten sposób odpowiedzi jest wyrazem tego, że Bóg nie jest przedmiotem ludzkiej wiedzy, nie można go ujmować tak jak obiekty świata. Posiąść wiedzę bowiem, to w biblijnym sensie także osiąść władzę nad obiektem, który stał się przedmiotem wiedzy. Bóg jest wszechmocny, a wszechmoc wyklucza jakąkolwiek nad nim władzę. Stąd też Bóg nie może być przedmiotem wiedzy, lecz wiary, zaufania i miłości. Strauss wyklucza zatem pozytywny sposób mówienia o Bogu oraz całą tradycję pozytywnego sposobu orzekania o Bogu. Dopuszcza jednak negatywny sposób orzekania o Bogu, tzn. uprawnione jest mówienie. W podejmowaniu problematyki Boga pozostał Strauss wierny tradycji judaistycznej, opartej o księgi Biblii żydowskiej. Bóg Biblii, to dla niego Bóg Stwórca, to Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, to Bóg proroków, to wreszcie Bóg Objawienia (s. 49). Straussowi nieobca była także myśl teologiczna chrześcijańskiego, żydowskiego i arabskiego Średniowiecza. Jego prace dotyczyły filozofów teistycznych, jak św. Tomasz z Akwinu dosyć krytycznie, a nawet nie do końca sprawiedliwie ocenianego, oraz przedstawicieli arabskiej filozofii średniowiecznej, np. Al-Farabiego, Awicenny, czy żydowskiej, jak np. Mojżesza Majmonidesa. Choć poświęcił także swoje prace Spinozie i heterodoksyjnym nurtom religijnym w XVII w., to jednak dystansował się od tradycji nowożytnego deizmu.

Zagadnieniu Boga poświęcone są dwa pierwsze eseje omawianego tomu. Autor podejmuje tutaj temat opisu początków świata zawartego w Biblii i konfrontuje go z kosmogonią i kosmologią filozoficzną pierwszych filozofów greckich. Poszukuje paraleli pomiędzy opisem stworzenia świata a kosmogonią grecką Hezjoda. Ponadto w pracach tych szuka podobieństw i różnic między posłannictwem proroków starotestamentalnych a losem Sokratesa, który stał się symbolem dążeń i misji filozofa. Pierwsza paralela wypada dość niepomyślnie dla filozofii greckiej. Mimo podobieństwa biblijnego opisu stworzenia świata do opisu jego powstania przedstawionego przez Greków – obie wersje mówią bowiem o sprawstwie czynnika boskiego – różnic jest wiele i to w istotnych sprawach. Pierwsza różnica dotyczy przede wszystkim natury Boga i bóstw greckich; Bóg jest wieczny, zaś u Parmenidesa i Empedoklesa „bogowie podob-

nie jak niebo i ziemia powstałi do bycia i kiedyś zginą” (s. 47). Kolejna różnica związana jest z samym aktem tworzenia świata; w Biblii jest to akt stworzenia, o którym nie ma w ogóle mowy w filozofii greckiej, tutaj zaś mamy do czynienia z aktem jedynie nadawania kształtu i ładu temu, co stanowi *arche*. Inny jest także porządek wyłaniania się poszczególnych bytów, a w konsekwencji także miejsce człowieka w uniwersum. Inaczej tłumaczy się także upadek moralny człowieka i pojawienie się zła w jego życiu itd. Porządek czasowy pojawienia się rodzajów bytów w Biblii odpowiada porządkowi ontycznemu, tj. byt doskonalszy powstaje jako późniejszy, w myśli greckiej zaś odwrotnie, to, co doskonalsze „rodzi” to, co mniej doskonałe. To, co najdoskonalsze pojawia się jako czasowo pierwsze. W filozofii greckiej *kosmos*, a właściwie sfera ponadziemską, słońce, gwiazdy itd., ukazana jest jako doskonalsza od ziemskiej. Biblia wskazuje na doskonałość człowieka jako stworzenia ostatniego, który jest złożony w swojej naturze, jest odbiciem świata przyrody i zarazem obrazem Boga.

Bardziej zgodnie niż opis powstania świata wydaje się brzmieć porównanie życia i dzieł proroków z życiem i działalnością filozofa w osobie Sokratesa. Wypada dodać, że choć, zdaniem Straussa, w okresie klasycznego średniowiecza uważano, że nikt bardziej nie zbliżył się do ideału człowieka zarysowanego w Biblii niż Platon, to jednak zważywszy na fakt trudności w zakreślaniu granic między poglądami Platona i Sokratesa oraz tego, że dla samego Platona życie i los Sokratesa posiadały znaczenie symboliczne, paralela prorocy – Sokrates jest bardziej odpowiednia. Wyraźna zbieżność jest widoczna między misją Sokratesa i misją proroków. Zarówno grecki myśliciel, jak i prorocy przejęci są sprawiedliwością lub prawością oraz wizją doskonałego społeczeństwa – sprawiedliwego i wolnego od wszelkiego zła. U Sokratesa jest ono ukazane jako pewna możliwość, a w wizji prorockiej jest zapowiedź, że ziści się ona w czasach mesjańskich. Różnic jest jednak znacznie więcej niż podobieństw i to nie tylko w kwestii zapowiedzi zaktualizowania się doskonałego społeczeństwa. Inaczej rozumie się przede wszystkim doskonałość człowieka. Doskonale sprawiedliwy i prawy człowiek jest u proroków „sługą Boga”, a w rozumieniu Sokratesa jest on Filozofem. Pisownia przez duże „F”, wskazuje na prawdziwego lub rzeczywistego filozofa, a nie rzekomego lub domniemanego. Kim jest Filozof, a raczej kim powinien być? Ten najdoskonalszy z ludzi poświęca swoje życie poszukiwaniu wiedzy, dążąc do wiedzy najwyższej zobiektywizowanej w idei dobra. W związku z tym powinien być władcą doskonałego społeczeństwa. Dla proroków nie istnieje potrzeba poszukiwania wiedzy o tym, co dobre, bo wiedza o dobru została człowiekowi objawiona przez samego Boga. Jedna z aporii dotyczy relacji między Filozofem a społeczeństwem. Czy ostatecznie społeczeństwo jest dla Filozofa, czy Filozof dla społeczeństwa. Dzieła Platona mogą być tak zinterpretowane, że społeczeństwo znajduje swoje usprawiedliwienie w egzystencji Filozofa. Dla proroków doskonały nie jest jednak pojedynczy człowiek, lecz samo społeczeństwo, a raczej ogół ludzi, czyli lud.

W eseju zatytułowanym *Interpretacja „Księgi Rodzaju”* Strauss poszukuje ponownie analogii między myślą filozoficzną grecką a opisami biblijnymi. Dyskutuje kwestie mitycznej interpretacji aktu stworzenia. W sprawie tej zajmuje nieco inne stanowisko niż w poprzednim eseju. Jego zdaniem, „opis świata przedstawiony w pierwszym rozdziale Biblii nie jest w istotny sposób różny od opisów filozoficznych” (s. 67). Potwierdza jednak, że kosmologia, czyli teoria budowy kosmosu, zawarta w Biblii ujmuje w innym porządku wyłanianie się poszczególnych form bytu niż u filozofów greckich. O ile w filozofii mamy przejście od niebios do ziemi, które jest deprecjacją bytu, o tyle

w Biblii taka kolejność jest udoskonaleniem bytu. W Biblii mamy raczej do czynienia z deprecjacją „niebios”, bytów nieożywionych, na rzecz stworzeń ożywionych, a w szczególności na rzecz człowieka. Strauss podkreśla w niniejszym eseju biblijną deprecjację wiedzy w ogóle, zwłaszcza zaś wiedzy o dobru i złu. Wiedza, którą symbolizuje filozofia, jest tutaj przedstawiona jako pokusa dla człowieka. Biblia, zdaniem omawianego autora, konfrontuje człowieka z alternatywą: życie w posłuszeństwie wobec Boskiego objawienia albo życie w wolności, którą proponuje filozofia grecka (s. 74). W pracy *Wzajemny wpływ teologii i filozofii* autor szuka dalszych paraleli i różnic pomiędzy tradycją symbolizowaną przez Jerozolimę a tradycją symbolizowaną przez Ateny. Podejmuje kwestie genezy Biblii i jej relacji do dzieł greckich. Mamy tutaj do czynienia z dziełem szczególnym, któremu brak odpowiednika w kulturze hellenistycznej. W tradycji greckiej mamy do czynienia z wielkimi księgami, które są dziełami autorskimi, dziełami ludzi, których możemy wskazać po imieniu i nazwisku, zaś Biblia jest „kompilacją źródeł” (s. 79); w jej powstaniu udział brało bardzo wielu anonimowych ludzi, piszących z natchnienia Boga, których nazwisk nie da się wskazać. O jej kształcie zdecydował nie geniusz ludzki, a osobiste doświadczenie Boga. Ludzie ci mówią o Jego działaniach i obietnicach, bez spekulacji i argumentacji charakterystycznych dla dzieł filozoficznych. W dziełach greckich mamy do czynienia z uogólnieniami dokonanymi na podstawie danych uzyskanych na drodze percepcji zmysłowej ich autorów. W każdym razie brak w nich powołania się na takie doświadczenie religijne. Wydaje się, że przyznanie racji Straussowi co do różnic w genezie Biblii i wielkich dzieł greckich, nie musi oznaczać zgody na całkowitą odmienną genezę jej treści. Kosmogonia Hezjoda jest podobnie jak opis biblijny stworzenia przesłaniem ustnym, przekazywanym przez kolejne pokolenia. Biblia i dzieła greckie mają naturę dzieł mądrościowych. O ile jednak mądrość grecka polega na uchwyceniu i kontemplacji tego, co niezmiennie w rzeczywistości, o tyle mądrość w rozumieniu żydowskim wyraża się nie w kontemplacji, lecz w działaniu, a przede wszystkim w posłuszeństwie, a więc działaniu zgodnym z nakazami Boga.

W omawianym eseju autor ujawnia, na czym polega w jego rozumieniu filozofia. Docenia sposób i wyniki pracy filozofa, jednak woli widzieć w filozofii, nie tyle doktrynę (zbiór twierdzeń), czy instrument społecznego oddziaływania, a nawet nie „dziedziczną ludzką realizację” (s. 82), lecz raczej sposób życia ożywionego przez szczególnego rodzaju pasję poznawczą – platońskiego erosa. Przy takim ujęciu filozofia, a raczej filozofowanie nie jest w ogóle sprzeczne z żadnym projektem życia, także z biblijnym. Nie jest to jednak podstawowy sposób rozumienia filozofii. Częściej rozumiano ją jako rodzaj, styl czy drogę życia. I jako taka stała w opozycji z biblijnym projektem. W okresie Średniowiecza w chrześcijaństwie to podstawowe, „erotyczne”, znaczenie filozofii jednak zanikło, gdyż stało ono na przeszkodzie realizacji właściwej chrześcijaninowi drogi życia. Wybór filozofii jako drogi życia jest jednak – zdaniem Straussa – oparty na uprzedniej wierze. Nie sposób bowiem wykazać konieczności takiej drogi życia, co jest równoznaczne z niemożliwością uzasadnienia, że jest to jedyna słuszna droga życia (s. 93). Jak mówi autor w innym miejscu „wszystkie rzekome próby odrzucenia objawienia zakładały niewiarę w objawienie, a wszystkie rzekome próby odrzucenia filozofii zakładały uprzednią wiarę w objawienie” (s. 92). Konkluzja z tego jest taka, że filozofowie nigdy nie obalili objawienia, a teologowie nigdy nie obalili filozofii.

W *Uwagach o „Księdze wiedzy” Majmonidesa* Strauss wraca do zagadnienia wiedzy na temat Boga. Wychodzi w swoich analizach od stwierdzenia Majmonidesa, że

„[...] wiedza o istnieniu Boga jest podstawą wszelkich podstaw i podporą nauk [...]” (s. 265). Nie jest ona jednak drogą do poznania ani istnienia Boga, ani Jego jedności i bezcielesności, lecz jedynie drogą do miłości Boga i bojaźni Bożej. W dalszej analizie autor stwierdza, że Majmonides zdaje się sugerować, że „[...] miłość Boga w odróżnieniu od bojaźni Bożej w niczym nie zależy od posiadanej wiedzy” (s. 267). Dodaje jednak za Majmonidesem, że możemy miłować Boga tylko w takim stopniu, w jakim Go znamy, „dlatego musimy się poświęcić studiowaniu nauk i wglądom, które umożliwiają poznanie Boga w takim zakresie, w jakim jest to człowiekowi potrzebne” do jego miłowania (s. 277). W końcowym fragmencie pracy Strauss dochodzi jednak do konkluzji, że człowiek służy Bogu na ogół z bojaźni, a nie z miłości. Obydwa fragmenty wydają się być razem niespójne, jakby pochodziły z dwóch odmiennych kultur, pierwsze z judaistycznej, drugie z filozoficznej, greckiej. Należałoby jednak zapytać, co autor ma na uwadze, używając słowa „wiedza” i „nauki” w pierwszym, a co w drugim przypadku; a może ta pozorna niespójność jest jedynie rodzajem kodu pisarstwa ezoterycznego Straussa? Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, co chciał nam autor przez takie dwuznaczne ujęcie roli wiedzy w naszym ukierunkowaniu i odniesieniu do Boga powiedzieć.

#### KLASYCZNA FILOZOFIA POLITYCZNA A NOWA NAUKA POLITYKI

Polityka stanowi drugi, obok zagadnienia Boga, obszar zainteresowań Straussa. Nie ulega wątpliwości, że na nim najwięcej koncentrował swoją uwagę. Jego poglądy w zakresie filozofii polityki stały się przedmiotem licznych komentarzy i interpretacji. Szczególny wysiłek, a nawet rodzaj misji wiązał Strauss z nauczaniem. Zjednało mu to wielu uczniów, którzy interpretowali i rozwijali myśl mistrza. Ci, tzw. strausiści akademicy, jak Allan Bloom czy Harry V. Jaffa, rozwijali myśl Straussa w różnych obszarach filozofii, np. filozofii edukacji. Inni, jak P. Wolfovitz czy W. Kristol, zwani strausistami politycznymi, zaangażowani w działalność polityczną, w mniejszym albo większym stopniu starali się wdrażać idee Straussa w politykę realną. Filozofia Straussa wywarła poważny wpływ na ukształtowanie się neokonserwatyizmu w Ameryce. Żaden z filozofów amerykańskich nie mógłby się pochwalić równie znaczącym oddziaływaniem na władzę, co omawiany autor. Jego zwolennicy uzyskali spore wpływy w Białym Domu za czasów prezydentury obydwu Bushów. Zbyt wyraźne kojarzenie Straussa z administracją Busha, pomówienia o imperializm, negatywna ocena jego rządów, zwłaszcza w zakresie polityki międzynarodowej, nie pozostało bez wpływu na reputację Straussa i jego filozofii polityki. Nie osłabiło to jednak zainteresowania jego myślą filozoficzną. Podstawy jej popularności tkwią z pewnością znacznie głębiej niż mniej lub bardziej koniunkturalne jej wykorzystanie w walce i praktyce życia politycznego w USA.

Filozofii politycznej w omawianym tomie poświęcono trzy eseje, zatytułowane: *Klasyczna filozofia polityczna*, *Filozofia polityczna i historia* oraz *Filozofia jako ścisła nauka a filozofia polityczna*. Nim przejdzie się do omówienia poglądów filozoficznych Straussa na temat polityki, wypada zwrócić uwagę na samo pojęcie filozofia polityczna. Strauss nie używa terminu „filozofia polityki”, który na ogół używany jest na określenie działu filozofii mającego za przedmiot życie polityczne, także przez przedstawicieli nurtu filozofii klasycznej. Nie jest to jakiś szczególny manieryzm, czy brak staranności i precyzji wysławiania się. Strauss zupełnie świadomie i celowo używa przymiotnika „polityczna”, aby podkreślić nie przedmiot dociekań, ale sposób podejścia do za-



gadnień politycznych (s. 163). Status filozofii politycznej jest dla Straussa najwyższy w całokształcie refleksji filozoficznej. Dla niego jest to zasadniczo filozofia pierwsza. „Dobrobyt wspólnoty politycznej zależy ostatecznie od studium filozofii” (s. 162), co starał się wykazać zarówno Platon w swoim dziele *Państwo*, jak i wszyscy filozofowie klasyczni za nim. Filozofia polityczna osiąga swoje najgłębsze cele poprzez zachętę do życia filozoficznego, albo nawet wprost, poprzez odciąganie swoich najlepszych obywateli od życia politycznego i kierowanie ich do życia filozoficznego.

Poglądy w zakresie filozofii polityki Straussa określa się jako klasyczny racjonalizm polityczny, ze względu na jego próby odnowienia filozofii polityki, reprezentowanej przez takich myślicieli starożytności, jak Platon i Arystoteles. Odnowienie myśli klasycznej wiązało się z przełamaniem dominacji tzw. naukowej myśli politycznej, która wyparła czy stłumiła wpływy myśli filozoficznej na teorię polityki i praktykę polityczną w nowożytności. Upatrywał w niej przyczynę obecnego kryzysu demokracji liberalnych. Jego zdaniem, począwszy od Machiavellego, trwa ciągły proces odchodzenia w teorii polityki od myśli klasycznej. Machiavelli, Hobbes i Nietzsche wyznaczają kolejne etapy (fale) tego procesu. Pierwszy z wymienionych, określany „nauczycielem zła”, (s. 14), zerwał nić, jaka łączyła teorię polityki z etyką. Zastąpił zasady polityki ufundowane na etyce społecznej zasadami wyprowadzonymi z ówczesnej praktyki politycznej, pełnej intryg, podstępów, zdrady i skrytobójstwa. To, jak powinno się postępować, uzasadniano tym, jak się postępuje. Drugi z nich odpowiedzialny jest za hedonizm polityczny i za wyeliminowanie znaczenia cnót publicznych w procesie tworzenia się społeczeństwa cywilnego. Odtąd to nie cnoty obywateli mają zagwarantować dobre rządy, ale odpowiednia metoda i technika organizacji państwa. Ostatni z wymienionych, chociaż oceniany przez Straussa nad wyraz życzliwie i pozytywnie, ukazał jedynie nihilizm, który tkwił w hedonizmie i ateizmie poprzednich fal. Nietzsche przeprowadził osąd nad społeczeństwem, które, w jego mniemaniu, w miejsce natury ludzkiej wprowadziło wolność, a w miejsce wartości uniwersalnych własne projekty i cele. Diagnoza brzmiała: nihilizm. Strauss uważa, że odejście w polityce od moralności i od cnót społecznych miało ostatecznie swoje bolesne konsekwencje we wszelkich totalitaryzmach XX w. Strauss wypowiada więc walkę historycyzmowi, relatywizmowi i moralnemu permisywizmowi, czyniąc te nurty odpowiedzialnymi za upadek myśli politycznej w nowożytności.

Omawiany autor po pierwsze konstatuje fakt zaniku filozofii politycznej w XX wieku. Na Wschodzie została ona zastąpiona ideologią komunistyczną, a na Zachodzie wyparta przez neopozytywizm – modny w kręgach akademickich – i przez egzystencjalizm – modny w kręgach artystycznych i mocniejszy w swoim powszechnym oddziaływaniu na społeczeństwo. Po drugie, filozofia polityczna nie jest refleksją filozoficzną nad realnym życiem politycznym. Jej zadanie polega na „uczynieniu przejrzystymi naszych idei politycznych – po to, aby mogły być one podporządkowane analizie krytycznej”. Idee to swoistego rodzaju skróty, pozostałości myślenia z przeszłości. Idee polityczne państwa i miasta, pochodzące ze starożytności, mają swoją genezę w bardziej jeszcze pierwotnych ideach. Strauss widzi zatem potrzebę uzupełnienia badań w zakresie filozofii politycznej także przez historię idei. To uzupełnienie nie było jednak potrzebne ani filozofom starożytnym, ani nawet średniowiecznym. Filozofowie nowożytnemu już niestety tak, gdyż filozofia nowożytna przekształciła się w filozofię historyczną. Dotyczy to szczególnie nowożytnej filozofii politycznej, gdyż „jej podstawy nie są jej współczesne lub bezpośrednio dostępne” (s. 184).

Strauss przeciwstawia sobie klasyczną filozofię polityczną, której tradycja sięga starożytnej Grecji i trwa aż do XVII wieku i nową filozofię polityczną. Nie wychodzi ona już od doświadczenia codziennego związanego z życiem wspólnoty, nie posługuje się terminami potocznymi opisującymi jej doświadczenie, lecz terminami technicznymi, wynikającymi z refleksji filozoficznej nad życiem politycznym. Klasyczna filozofia polityczna miała zatem za przedmiot kontrowersje związane z przedfilozoficznym życiem politycznym, a nowożytna nauka polityki z filozoficznym życiem politycznym. Starożytni nie pytali, jak nowożytni filozofowie, dlaczego istnieje lub powinna istnieć wspólnota polityczna, lecz raczej – jaki typ ludzi powinien posiadać decydującą władzę w państwie lub jaki ustrój jest najlepszy dla danej wspólnoty politycznej (s. 154). Najbardziej wydatną różnicą pomiędzy nimi jest zatem to, że nowa filozofia polityczna nie poszukuje już rozwiązania zagadnienia najlepszego ustroju politycznego (s. 149). Klasyczna jest w „istotny sposób «praktyczna» z powodu swej bezpośredniej relacji do życia politycznego”, gdyż chodzi o właściwe pokierowanie nim w konkretnej wspólnocie, w przeciwieństwie do nowożytnej zmierzającej jedynie do opisu i zrozumienia życia politycznego. Wydaje się, że kwintesencją Straussa ujęcia różnic między klasyczną filozofią polityczną a nowożytną nauką polityczną jest znaczenie filozofii w refleksji nad państwem i w uprawianiu polityki, szczególnie jej rola w kształtowaniu dobrego państwa. W starożytności życie polityczne zrodziło filozofię polityczną, w nowożytności przeciwnie, to filozofia zrodziła życie polityczne, które stało się przedmiotem tej nowej filozofii (nauki) politycznej.

Fundamentem filozofii polityki Straussa jest teoria prawa naturalnego, ujmowana jako teoria normatywna. Jak pisze Mordarski w swojej monografii o Straussie, teorię prawa naturalnego należy potraktować wręcz jako klucz interpretacyjny dla koncepcji klasycznego racjonalizmu politycznego Straussa (R. Mordarski, *Klasyczny racjonalizm polityczny w ujęciu Leo Straussa*, s. 17). W eseju pt. *Prawo naturalne* Strauss dokonuje wykładni swojego rozumienia prawa naturalnego. W zasadzie w jego wydaniu jest to powrót do nauki o prawie naturalnym, w wersji głoszonej przez starożytnych i średnio-wiecznych mistrzów, takich jak Platon i Arystoteles oraz Św. Tomasz z Akwinu. Twierdzi, że takie rozumienie jest współcześnie „odrzucone przez niemal wszystkich badaczy społeczeństwa, niebędących rzymskimi katolikami” (s. 137). Teoria prawa naturalnego jest uważana współcześnie za kontrowersyjną i z różnych stron atakowana. Ataki na teorię prawa naturalnego w wersji klasycznej idą z dwóch stron. Zwolennicy pozytywizmu odrzucają prawo naturalne, bo sądy wyrażające treść prawa naturalnego są sądami o wartościach, gdy tymczasem sądy o wartościach nie przynależą ich zdaniem do nauki. Ta zajmuje się w ich mniemaniu faktami, o których wygłasza się sądy opisujące, a nie wartościujące. Przedstawiciele historycyzmu z kolei odrzucają prawo naturalne, bo według nich sądy o wartościach są zawsze wyrazem określonego światopoglądu, stanowiącego wytwór określonej epoki. Nie może zatem istnieć prawo naturalne dotyczące człowieka jako człowieka, ale człowieka na danym etapie rozwoju historycznego.

Zdaniem Straussa, w ujęciu klasycznym „przez prawo naturalne rozumiano prawo, które określa to, co słuszne lub niesłuszne, i które posiada zdolność lub jest wiążące przez naturę, czyli jest od niej nieodłączne” (s. 136). Odkrycie natury zawdzięczmy Grekom. Jest ona przeciwieństwem zarówno sztuki (wiedzy o tworzeniu artefaktów), jak i *nomos* (prawo, zwyczaj, konwencja, itd.). Prawo natury jest zatem zbitką pojęciową ujęcia natury i prawa (*nomos*). Nic dziwnego, że wg amerykańskiego filozofa, skoro natura jest przeciwieństwem prawa, to w samym pojęciu prawa naturalnego mieści się

sprzeczność. W pojęciu prawa naturalnego chodzi w zasadzie o oddzielenie naturalnych uprawnień, wypływających z natury człowieka, jako przeciwieństwo uprawnień zwyczajowych czy obyczajowych, przyjętych poprzez konwencje. Spór między zwolennikami i przeciwnikami klasycznego rozumienia pojęcia prawa naturalnego ogniskuje się na poziomie pojmowania sprawiedliwości. Konwencjonalisci podkreślają historyczny charakter sprawiedliwości, ale nie mogą jednak zaprzeczyć, pod groźbą popadnięcia w sprzeczność, że istnieje jakieś stałe jądro sprawiedliwości, które jest powszechnie rozpoznawane, niezależnie od czasu i miejsca życia określonej społeczności. Na potwierdzenie wystarczy przywołać przypadki uciekania się do nieprawdy, kłamstwa i mitu przy obronie niesprawiedliwości, by była ona publicznie akceptowana jako sprawiedliwa. Strauss sprowadza istotę sporu o sprawiedliwość właśnie od tego jądra, powszechnej akceptacji tego, co sprawiedliwe, niezależnie od zmiennych okoliczności historycznych. Spór w istocie dotyczy więc tego, czy wynika ono z natury człowieka, jak chcą zwolennicy teorii prawa natury, czy z jakiejś niepisanej umowy lub porozumienia między ludźmi, rodzaju umowy pierwotnej, jak chcą konwencjonalisci. A także tego, czy obowiązuje z natury, a więc dla niej samej, czy z ustanowienia człowieka, jako wynik ludzkich kalkulacji.

Nowożytni filozofowie polityki, chociaż utrzymali w mocy teorię prawa natury, to dokonali na niej daleko posuniętej manipulacji, która zmieniła zasadniczo jego treść i wymowę. Szczególne znaczenie w erozji klasycznego rozumienia prawa naturalnego miał Hobbes, który zapoczątkował jego nowe ujmowanie. W nowożytnym rozumieniu prawa naturalnego nie wychodzi się już od naturalnej hierarchii ludzkich celów, ale od najniższego z tych celów, tj. samozachowania, czyli zachowania swego życia. Perspektywa zbudowania wspólnoty politycznej na fundamencie takiego, najniższego celu, wydawała się Hobbesowi co prawda mało wzniosła, ale przynajmniej realna, w przeciwieństwie do wielu wspaniałych, lecz utopijnych projektów społecznych jego poprzedników. Zdaniem Straussa, nowożytna doktryna prawa naturalnego charakteryzuje się: (1) autonomicznością prawa naturalnego, czyli odejściem od ujmowania go w kontekście teologicznym (prawo odwieczne, prawo boskie) oraz charakterem formalnoprawnym (prawo pozytywne), (2) upodobnieniem do naturalnego prawa społecznego (tzw. ogólne warunki prawowitości, bez względu na miejsce i czas, np. zachowanie suwerenności, zgoda publiczna na podatki itd.), (3) występowaniem i obowiązywaniem prawa natury w stanie natury, czyli przed pojawieniem się społeczeństwa cywilnego (Rousseau), (4) stopniowym zastępowaniem go przez tzw. prawa człowieka, gdzie nie mówi się już w ogóle o obowiązkach człowieka wynikających z prawa naturalnego, ale jedynie o jego uprawnieniach, (5) przekształcaniem się z „konserwatywnego” w „rewolucyjne” w swoim oddziaływaniu (s. 144).

## ZAKOŃCZENIE

Omawiana książka, pomimo że stanowi zestaw mniej znanych prac Straussa, daje dość dobry wgląd w istotę jego poglądów filozoficznych. Niemniej należy ją traktować nie jako substytut czy zastępnik, a raczej jako uzupełnienie w stosunku do dzieł autora już wcześniej wydanych w Polsce. Tłumaczenie prac filozoficznych nie jest zadaniem prostym i łatwym, zwłaszcza jeżeli ma się na uwadze prace autora oryginalnego i wybitnego. Pierwszy powód wynika jakby z natury dyskursu filozoficznego, w którym stosuje się język naturalny, wzbogacony jedynie o słownictwo specjalistyczne. Styl

pisarstwa filozoficznego jest dość zróżnicowany w zależności od koncepcji i kierunku filozoficznego, reprezentowanego przez autora. Stąd należy mówić raczej o stylach filozoficznych niż stylu. Stanowią one zróżnicowane spektrum od stylu zbliżonego do beletrystycznego, jak w przypadku egzystencjalistów, aż do stylu dzieł naukowych, jak u neopozytywistów. Styl pisarstwa filozoficznego Straussa stanowi jakieś ogniwo pośrednie w łańcuchu łączącym obydwie skrajności. Wydaje się być nieco bliższy piarstwu beletrystycznemu niż naukowemu, ma się nawet wrażenie, że Strauss nie dokłada zbyt wielu starań, jeśli chodzi o formę swoich dzieł. Druga trudność wiąże się z koncepcją piarstwa ezoterycznego. Chodzi o sposób eksponowania prawd filozoficznych o znaczeniu politycznym i społecznym i religijno-moralnym, ze względu na rozbieżności między praktyką (realną polityką) a filozofią (teorią polityczną) w danym okresie historycznym i w danym państwie. Strauss nie miał jednak w Ameryce zbyt wielu powodów, aby go stosować. Czy Strauss uprawiał takie piarstwo w swojej twórczości, czy tylko o nim rozprawał? Sprawa ezoteryczności dzieł Straussa jest dość wątpliwa. Autor wprowadzenia do omawianej pracy wskazuje na zamieszczony w niej esej pt. *Uwagi o planie „Poza dobrem i złem” Nietzschego*, w którym Strauss miałby się posługiwać formą i techniką piarstwa ezoterycznego (s. 17). Nie istnieje wszakże jakaś spójna ezoteryczna interpretacja dzieł Straussa. W jego przypadku mamy na pewno do czynienia ze stosowaniem niektórych technik właściwych dla dzieł ezoterycznych bardziej dla nadania pracom szczególnego waloru dydaktycznego niż z intencją ukrycia niektórych prąd przed cenzurą społeczną czy polityczną.

Niezależnie od tego, czy wszystkie prace Straussa mają podwójne „dno” czy tylko nieliczne z nich, już samo to stanowi poważne utrudnienie dla pracy tłumacza. Trzeba się bowiem liczyć z tym, że tekst może być odczytany inaczej. Tym bardziej w przypadku stwierdzonej ezoteryczności dzieła należałoby nadać tekstowi formę egzo- i ezoteryczną dzieła oryginalnego. Należałoby wtedy dokonać niejako dwóch przekładów równoległe. Powinien on ponadto oddawać nie tylko intencje, czy dwojakie przesłanie tekstu, zarówno sens jawny, jak i ukryty, ale powinien to także czynić w sposób właściwy dla danego języka i kręgu kulturowego. Tłumacz musi się wczuwać, albo raczej projektować to, w jaki sposób wyrażałby swoje myśli w danym okresie dziejów i w danym języku autor. Wymaga to oczywiście najpierw uchwycenia dwóch intencji autora i zastosowania technik piarstwa ezoterycznego na wzór autora dzieła. A zatem tłumacz musi osobiście posiadać sztukę piarstwa ezoterycznego. Czy tak jest w tym przypadku? Należałoby jednak zapytać autora przekładu czy czytelnik uzyskał wystarczające wskazówki dla właściwego zrozumienia dzieła amerykańskiego filozofa. Niezrozumiałe w tym kontekście jest pominięcie objaśnień do tekstu przekładu, tak aby zbliżył się on maksymalnie do intencji i do sensu dzieła oryginalnego. Chodzi zarówno o komentarze językowe, przypisy słownikowe, jak i odpowiednie analizy semantyczne. Trudno jednak doszukać się ich w przypadku recenzowanego dzieła. Pozostaje jedynie zawierzyć tłumaczowi, że oddane czytelnikowi dzieło odzwierciedla w pełni sens myśli samego Straussa. Uwagi te nie podważają jednak w niczym znaczenia i wysiłku, jaki dokonał Mordarski udostępniając rodzimemu użytkownikowi języka polskiego mało znane prace autora nie tylko głębokiego i inspirującego, ale i trudnego w odbiorze.

RYSZARD MACIOLEK  
(Bydgoszcz)

## KSIĄŻKI NADEŚLANE

- Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis, 124, Studia de Arte et Educatione VII. *Tożsamość w literaturze i sztuce czasów nowoczesnych i w epoce postmodernizmu. Ujęcie transdyscyplinarne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2012, s.176.
- Anna Chęćka-Gotkiewicz, *Ucho i umysł. Szkice o doświadczaniu muzyki, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2012, s. 354.
- Cierpienie, starość, śmierć i rola sumienia w pracy pielęgniarki*, pod redakcją Wiesława Szuty, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Medycznej w Sosnowcu, „Śląsk”. Wydawnictwo Naukowe, Katowice–Sosnowiec 2012, s. 202.
- Ruch Filozoficzny, tom LXIX, numer 1, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, s. 208.
- Ruch Filozoficzny, tom LXIX, numer 2, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, s. 209–405.
- Ruch Filozoficzny, tom LXIX, numer 3–4, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, s. 407–868.
- Wiesław Szuta, *Potrójnie o sumieniu*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2013, s. 191.

## NOTY O AUTORACH

**Kamil Moroz** – doktorant w Zakładzie Etyki Instytutu Filozofii UJ; interesuje się etyką, antropologią filozoficzną, filozofią współczesną i polityczną.

**Witold Plotka** – dr, adiunkt w Zakładzie Filozofii Współczesnej w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Jest laureatem „The 2011 CARP Directors’ Memorial Prize in Honor of José Huertas-Jourda”. Publikował m.in. w „Kwartalniku Filozoficznym”, „Przeglądzie Filozoficznym”, „Studia Phaenomenologica”; zajmuje się fenomenologią klasyczną oraz jej współczesnymi przeformułowaniami.

**Wojciech Suchoń** – prof. dr hab., kierownik Pracowni Retoryki Logicznej Instytutu Filozofii UJ, zajmuje się historią logiki i logiką praktyczną, opublikował m. in. książki: *Sylogistyki logiczne, Prolegomena do retoryki logicznej, Teoretyczne problemy logiki praktycznej*.

**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).

**Dariusz Sagan** – dr, adiunkt w Zakładzie Logiki i Metodologii Uniwersytetu Zielonogórskiego, zajmuje się filozofią nauki, zagadnieniami relacji nauka-religia, zwłaszcza metodologicznymi i filozoficznymi aspektami teorii inteligentego projektu. Tłumacz, redaktor

internetowego czasopisma „Filozoficzne Aspekty Genezy”, opublikował książkę *Spór o nieredukowalną złożoność układów biochemicznych* (2008).

**Janusz Sytnik-Czetwertyński** – dr hab., kierownik Pracowni Filozofii na Uniwersytecie Jana Kochanowskiego w Kielcach, jego zainteresowania naukowe koncentrują się na zagadnieniach z zakresu ontologii, psychofilozofii i mistyki okresu średniowiecza, jest autorem ośmiu książek, redaktorem sześciu kolejnych oraz autorem około stu artykułów opublikowanych w polskich i zagranicznych czasopismach naukowych.

**Robert Piotrowski** – dr, pracuje w Zakładzie Logiki i Metodologii Nauk Instytutu Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego, studiował fizykę i filozofię w Warszawie oraz antropologię kulturową w Amsterdamie. Doktoryzował się na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach na podstawie dysertacji o Tomaszu Hobbesie. Opublikował kilkadziesiąt artykułów naukowych i 4 książki. Jego zainteresowania obejmują cybernetykę, filozofię społeczną, historię filozofii polskiej oraz filozofię przyrody. Jest również tłumaczem i redaktorem naukowym.

**Andrzej Jastrzębski** – dr filozofii, teolog, absolwent studium psychoterapii KUL, Oblat Maryi Niepokalanej, w latach 2009–2012 profesor w Papieskim Uniwersytecie Św. Tomasza z Akwinu (Angelicum) oraz wykładowca w interdyscyplinarnym programie STOQ (Science, Theology and the Ontological Quest) w Rzymie. Profesor wizytujący na psychologii w St. Paul’s University (2010). Obecnie wykładowca na UAM, sekcja w Obrze. Prowadzi badania nad integralnym ujęciem człowieka w filozofii, psychologii, psychiatrii oraz psychoterapii, publikując prace z tego zakresu w Polsce i za granicą.

**Katarzyna Wojtkowska** – mgr matematyki UW, licencjat z filozofii PAT w Krakowie, tłumacz, zajmuje się zagadnieniem czasu. Opublikowała kilka rozpraw na ten temat. Przygotowuje rozprawę doktorską: *Horyzonty pytania o czas w XX-wiecznej filozofii i poezji w świetle kategorii czasowości Kierkegaarda – studia przypadków (A. J. Heschel, F. Rosenzweig, E. Lévinas, J. Tischner, Z. Herbert)*.

**Ryszard Maciołek** – dr, profesor Instytucie Kulturoznawstwa Wyższej Szkoły Gospodarki w Bydgoszczy, prorektor WSG. Zainteresowania naukowe: logika klasyczna, filozofia logiki, filozofia praktyczna, filozofia edukacji. Opublikował m.in.: *Problematyka niektórych ujęć przedmiotu logiki formalnej* (2002); *Zasady liberalizmu w świetle filozofii klasycznej (obszary zgodności i sprzeczności)* [w:] *Dylematy współczesnego liberalizmu*, red. P. Kryczka, R. Maciołek (2007).