

TOM XXXIX

2011

ZESZYT 3

KWARTALNIK FILOZOFICZNY

REDAKTOR

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

**POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI
UNIwersytet Jagielloński
KRAKÓW 2011**

KOMITET REDAKCYJNY

Maria Małgorzata Baranowska (sekretarz Redakcji), Włodzimierz Galewicz,
Andrzej Półtawski, Władysław Stróżewski, Beata Szymańska, Jerzy Szymura,
Krystyna Szymurowa, Adam Węgrzecki, Jan Woleński, Bogusław Zmudziński

Adres Redakcji: Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii
ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków
e-mail: Kwartfil@iphils.uj.edu.pl

Redaktor Wydawnictwa: Krystyna Szymurowa
Redaktor techniczny: Rafał Wawrzeń

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności
Kraków 2011

Printed in Poland

TREŚĆ ZESZYTU 3 TOMU XXXIX

Artykuły

Marek Drwięga, <i>O działaniu i relacji dusza-ciało w filozofii Maurice'a Merleau-Ponty'ego w pięćdziesiątą rocznicę śmierci</i>	5
Romana Kolarzowa, <i>Poza dialogiem. Kilka uwag na marginesie kryzysu sztuki</i>	19
Stanisław Buda, <i>Skąd ten lęk przed wolnością?</i>	35
Elżbieta Stawnicka-Zwiahel, <i>„Święta legenda” Izraela, czyli o spotkaniu pomiędzy niebem a ziemią. Martina Bubera studium o Mojżeszu jako próba samorozumienia judaizmu</i>	57
Konferencja: <i>Z zagadnień filozofii współczesnej. Jerzy Perzanowski in memoriam, 28–29 V 2010 Łódź</i>	
Marek Maciejczak, <i>Uwagi o języku w filozofii Kartezjusza, Locke'a, Hume'a, Leibniza, Kanta i Milla</i>	77
Damian Leszczyński, <i>G. E. Moore'a „Dowód na istnienie świata zewnętrznego” raz jeszcze</i>	93

Przekłady

Janusz Sytnik-Czetwertyński, <i>Wątki panteistyczne w koncepcji Isaaca Newtona</i>	125
Isaac Newton, <i>O grawitacji i equilibrium płynów, Nowa teoria światła i barw, Optyka czyli rozprawa o odbiciach, załamaniach i uginaniu światła oraz o barwach</i> (przeł. Janusz Sytnik-Czetwertyński)	134

Sprawozdania – Recenzje – Dyskusje

Iwona Alechnowicz, <i>Egzystencja i byt</i> (Czesława Piecuch, <i>Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa</i>)	161
Paulina Tendera, <i>Interdyscyplinarne dyskusje wokół materii sztuki</i> (<i>Materia sztuki</i> , red. M. Ostrowicki)	164
Andrzej Dąbrowski, <i>Nieusuwalność teoriopoznawczych pytań</i> (Albert Keller, <i>Wprowadzenie do teorii poznania</i> , tłum. A. Ziernicki)	166
Leszek Kusak, <i>Między fascynacją a krytyką: twórczość autora „Zaratustry” w interpretacji Carla Gustava Junga</i> (Carl Gustav Jung, <i>„Zaratustra” Nietzschego. Notatki z seminarium 1934–1939</i>)	169
Leszek Kusak, <i>Historia i współczesność Antropologii Filozoficznej</i> (Joachim Fischer, <i>Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts</i>)	173
Książki nadesłane	183
Noty o autorach	185

ISSUE 3 VOLUME XXXIX

Articles

Marek Drwięga, <i>Human action and the body-soul relationship in the philosophy of Maurice Merleau-Ponty on the fiftieth anniversary of his death</i>	5
Romana Kolarzowa, <i>Beyond dialogue. Remarks on the „crisis of art”</i>	19
Stanisław Buda, <i>Whence comes this fear of freedom?</i>	35
Elżbieta Stawnicka-Zwiaheł, <i>The „Holy legend” of Israel, the meeting of heaven and earth. Martin Buber’s case study of Moses – an attempt at self-understanding in Judaism</i>	57
Conference: <i>The problems of contemporary philosophy.</i> <i>Jerzy Perzanowski in memoriam, 28–29 V 2010 Łódź</i>	

Marek Maciejczak, <i>Remarks on language in the philosophy of Descartes, Locke, Hume, Leibniz, Kant and Mill</i>	77
Damian Leszczyński, <i>G. E. Moore’s „Proof of an External World” revisited</i>	93

Translations

Janusz Sytnik-Czetwertyński, <i>Pantheistic themes in the thought of Isaac Newton</i>	125
Isaac Newton, <i>On gravity and the equilibrium of fluids, A new theory of light and color; Optics or a dissertation about reflections, refractions and the bending of light, and On colors</i> (transl. Janusz Sytnik-Czetwertyński)	134

Reports – Reviews – Discussions

Iwona Alechnowicz, <i>Existence and being</i> (Czesława Piecuch, <i>Karl Jaspers’ Existential Metaphysics</i>)	161
Paulina Tendera, <i>Interdisciplinary discussions about the matter of art</i> (<i>The matter of art</i> , ed. Michał Ostrowicki)	164
Andrzej Dąbrowski, <i>The inevitability of epistemological questions</i> (A. Keller, <i>Introduction to the theory of knowledge</i> , transl. A. Ziernicki)	166
Leszek Kusak, <i>Between fascination and criticism: the works of the author of „Zarathustra” as interpreted by Carl Gustav Jung</i> (Carl Gustav Jung, <i>Nietzsche’s „Zarathustra”. Notes from the 1934–1939 seminars</i>)	169
Leszek Kusak, <i>Philosophical anthropology, past and present</i> (Joachim Fischer, <i>Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts</i>)	173
Books received	183
Notes about the authors	185

ARTYKUŁY

MAREK DRWIĘGA

(Kraków)

O DZIAŁANIU I RELACJI DUSZA – CIAŁO W FILOZOFII MAURICE’A MERLEAU-PONTY’EGO W PIĘĆDZIESIĄTĄ ROCZNICĘ ŚMIERCI

W maju bieżącego roku obchodziliśmy 50. rocznicę śmierci jednego z najciekawszych XX-wiecznych filozofów Maurice’a Merleau-Ponty’ego. Jego życie, przerwane przedwczesną śmiercią, przypadało w większości na pierwszą połowę minionego, niespokojnego stulecia.

M. Merleau-Ponty urodził się w Rochefort sur Mer w 1908 roku. Należał do wcale niemałej generacji wybitnych XX-wiecznych filozofów, podobnie jak J.-P. Sartre i P. Ricoeur, których doświadczenie dzieciństwa naznaczone było dotkliwą stratą, bardzo wcześnie zmarł ojciec Maurice’a. Sartre wiele lat później, wspominając zmarłego filozofa w swoim szkicu psychoanalizy egzystencjalnej, podkreślał ten ważny fakt oraz częściowo wynikającą z tego bardzo bliską więź z matką, która była dla niego najważniejszą osobą. Merleau-Ponty ukończył paryskie liceum Ludwika Wielkiego, następnie zdał egzamin i został przyjęty do sławnej L’École Normale Supérieure. W tym samym czasie, co on, studiował tam między innymi J.-P. Sartre. Zresztą, odtąd drogi obydwu filozofów będą się często przecinały, a relacje między nimi od przyjaźni i szacunku do napięć i zerwań, szczególnie na tle politycznym, staną się przedmiot liczących artykułów i książek. Po zdaniu w 1930 r. *l’agrégation* z filozofii z drugą lokatą, egzaminu umożliwiającego uczenie filozofii w liceach i wyższych uczelniach, Merleau-Ponty w typowy dla jego generacji sposób rozpoczyna swoją filozoficzną karierę od uczenia filozofii w liceach, najpierw na prowincji, później w Paryżu, z przerwą na służbę wojskową w 1939/1940 kiedy to zostaje zmobilizowany i przydzielony do regimentu piechoty. Rok

1945 jest ważny w karierze francuskiego filozofa. Wtedy to właśnie na podstawie dwóch książek: *La Structure du comportement* (1942 r.) oraz *Fenomenologii percepcji* (1945 r.), Merleau-Ponty uzyskuje tytuł doktora. W następstwie zostaje najpierw profesorem filozofii na uniwersytecie w Lyonie, by po trzech latach zostać profesorem psychologii dziecięcej i pedagogiki na Sorbonie, gdzie wykłada do 1952 roku. Rok ten oznacza kolejny, tym razem ostatni, przełom w instytucjonalnej karierze Merleau-Ponty'ego. Wtedy zostaje wybrany profesorem w Collège de France, gdzie wykładać będzie aż do śmierci.

Bycie profesorem w tej szacowanej instytucji jest traktowane we Francji jako najwyższe wyróżnienie. Trzeba też dodać, że Merleau-Ponty został najmłodszym w historii profesorem Collège de France. Przez prawie dziesięć lat liczni słuchacze przychodzili na wykłady, by śledzić rozwój myśli francuskiego filozofa.

Oprócz kariery naukowej Merleau-Ponty uczestniczył aktywnie w życiu intelektualnym i politycznym. W roku 1945 był współzałożycielem czasopisma *Les Temps modernes*. W skład twórców tego wpływowego czasopisma oprócz Merleau-Ponty'ego wchodził m.in. J.-P. Sartre, R. Aron, S. de Beauvoir. Czasopismo było otwarte na filozofów, socjologów, w ogóle na intelektualistów, wśród których nie brakowało także artystów. Na jego łamach ukazywały się teksty J. Geneta, S. Becketta i innych znakomych twórców. Jednakże szybko zaczęły się także pojawiać polityczne różnice. Najpierw czasopismo opuścił R. Aron, następnie w czasie wojny koreańskiej doszło do konfliktu między Sartrem a Merleau-Ponty'm. Na tle konfliktu mającego w tle m.in. stosunek do komunizmu ujawniają się różnice polityczne, intelektualne i osobiste. Ostatecznie Merleau-Ponty opuszcza redakcję czasopisma, a znajomość z Sartrem datująca się od czasów studiów w L'Ecole Normale zostaje zerwana¹. Merleau-Ponty kontynuuje dalej swoją błyskotliwą karierę naukową. Niestety, 3 maja 1961 roku w wieku 53 lat umiera nagle na zawał serca, siedząc w swoim gabinecie nad otwartym tekstem *Dioptryki* Kartezjusza.

Jak można najogólniej scharakteryzować filozofię M. Merleau-Ponty'ego? Przede wszystkim trzeba zacząć od tego, że wpisuje się ona w szeroko rozumianą tradycję zapoczątkowaną przez E. Husserla i określaną jako szkoła fenomenologii. Do tego grona przynależy wielu

¹ W sprawie zerwania patrz: *Sartre, Merleau-Ponty: Les lettres d'une rupture, avec une présentation de F. Ewald* [w:] *Maurice Merleau-Ponty, Parcours deux, 1951–1961*, ed. Verdier, Paris, 2000.

wybitnych współczesnych myślicieli obok E. Husserla m.in.: M. Heidegger, M. Scheler, J.-P. Sartre, E. Lévinas, R. Ingarden, J. Patočka, J. Tischner, M. Henry, P. Ricoeur, J.-L. Marion, M. Richir, R. Barbaras i inni. Jeden z wyżej wymienionych filozofów, P. Ricoeur, mówiąc o Merleau-Ponty' m określił go nawet mianem „najwybitniejszego francuskiego fenomenologa”. Należy dodać, że wprawdzie przynależność do fenomenologii w przypadku Merleau-Ponty'ego nie ulega wątpliwości, ale jak każdy oryginalny filozof dodawał on także coś własnego. Bez wątpienia jedną z jego zasług jest zwrócenie uwagi na zagadnienia językowe w badaniach fenomenologicznych, innym bezspornym jego wkładem jest uczynienie z problematyki cielesności, czy w ogóle ciała ludzkiego, centralnego dla filozofii tematu. W rezultacie kwestie poznawcze blisko związane z metodą fenomenologiczną uzyskały u autora *Fenomenologii percepcji* nową i oryginalną postać skupiającą się wokół zagadnienia percepcji, będącej w bliskim związku z ciałem. Zresztą ciało, szczególnie w późnym okresie jego twórczości, staje się prawdziwym, by tak rzec, narzędziem umożliwiającym dotarcie do zagadnień metafizycznych. Oczywiście nie wyczerpuje to bogactwa poruszanej przez Merleau-Ponty'ego tematyki i każdy, kto próbowałby ograniczyć do tych zagadnień twórczość francuskiego filozofa, spotkałby się z zarzutem śmieszności. Niemniej jednak twórczość ta bywa często z tymi zagadnieniami kojarzona.

Rozwój myśli autora *Prozy świata* zwykle dzieli się na dwa okresy. Pierwszy związany z takimi dziełami, jak: *La Structure du comportement* i *Fenomenologia percepcji* oraz drugi, który wiąże się z niedokończonym dziełem *Widzialne i niewidzialne*². Najczęściej twierdzi się, że różnica między *La Structure du comportement* i *Fenomenologią percepcji* jest nieduża, tak że obydwa dzieła traktowane są jako jeden ciąg rozwojowy, biegnący od analizy zachowania w *La Structure du comportement* do badań pod kątem postrzegania w *Fenomenologii percepcji*³. Niedokończone *Widzialne i niewidzialne*

² M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement* (dzieło to napisane zostało w 1938 r., a ukazało się po raz pierwszy w 1942), wydanie trzecie, Presses Universitaires de France, Paris, 1953, dalej jako S.C.; tenże, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa, 2001; *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc. Wstępem opatrzył, całość przekładu przejrzał i poprawił J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa, 1996.

³ O podobieństwach i różnicach dotyczących punktu wyjścia oraz metody w obydwu wczesnych dziełach francuskiego filozofa pisze T. F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendente. La génèse de la philosophie de Maurice Mer-*

przynosi już całkowicie nową koncepcję⁴ filozofii, w której centralne miejsce zajmuje pojęcie *la chair* umieszczone w kontekście rozważań metafizycznych. Na potrzeby tego tekstu nie będę mówił o całości jego dorobku. Wymagałoby to zresztą napisania lub odwołania się do już obecnych książek poświęconych jego twórczości⁵. Nie będę więc rekonstruować całej koncepcji filozofii Merleau-Ponty'ego. Skupię się głównie na *La Structure du comportement*, tam bowiem pojawia się wiele interesujących wątków rozwiniętych w późniejszej filozofii Merleau-Ponty'ego. Ponadto, dzieło to, jak można sądzić, nie jest w pełni doceniane. A szkoda, zawiera ono bowiem wiele cennych analiz, szczególnie dla toczonych współcześnie sporów dotyczących teorii działania, relacji ciało-umysł i filozofii człowieka. Poza tym, sądzę, że gdyby patrzeć na nie z perspektywy współczesnego czytelnika, żyjącego w drugim dziesięcioleciu XXI wieku, w wielu punktach wciąż zachowuje ważność i może być źródłem inspiracji.

Jedną z cech charakterystycznych filozofii Merleau-Ponty'ego jest jej specyficzny, polemiczny styl. Istotnie, sposób uprawiania filozofii przez francuskiego myśliciela tym się między innymi charakteryzuje, że teorie naukowe: psychologii oraz nauk przyrodniczych, tak jak i poglądy innych filozofów, stanowią przedmiot ciągłych dyskusji i sporów, które autor *Prozy świata* toczy. W tym sensie stanowią one tło, pożywkę jego filozoficznej, krytycznej refleksji. Innymi słowy, jego własna filozofia powstaje w wyniku toczonych sporów z jednej strony z naukami współczesnymi, z drugiej strony z filozofiami, do których pośrednio lub bezpośrednio Merleau-Ponty nawiązuje. Zapytajmy za-

leau-Ponty jusqu'à la „Phénoménologie de la perception”, M. Nijhoff, La Haye 1971.

⁴ W tej kwestii *Maurice Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel*, red. A. T. Tymieniecka, Aubier, Paris, 1988. We wstępie do zbioru prac poświęconych Merleau-Ponty'emu P. Ricoeur podkreśla różnicę, jaka istnieje między głównymi dziełami interesującego nas autora, na s. 12–13.

⁵ Wśród wielu książek poświęconych twórczości Merleau-Ponty'ego szczególną uwagę zwracają prace takich autorów, jak: R. Barbaras, *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Edition J. Millon, Grenoble, 1998 oraz *Le tournant de l'expérience*, Edition Vrin, Paris, 1998, a także E. Saint Aubert, który napisał kilka prac poświęconych filozofii Merleau-Ponty'ego, wśród nich: *Le scénario cartésien: recherches sur la formation et la coherence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris, 2005 oraz *Vers une ontologie indirecte: sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Edition Vrin, Paris, 2006. Należy także pamiętać o polskich autorach, wśród których centralną rolę odgrywa J. Migasiński autor książki o filozofii Merleau-Ponty'ego, artykułów jemu poświęconych oraz wielu przekładów.

tem, jak wobec tego wygląda filozofia Merleau-Ponty'ego we wczesnym okresie i co sprawia, że wciąż może być źródłem inspiracji, mimo że odwołuje się do teorii naukowych, które dzisiaj nie są już w centrum zainteresowania wielu uczonych?

W *Structure du comportement* główne zadanie, które francuski filozof stawia sobie, jest ambitne. We wstępie podkreśla, że celem jest zrozumienie relacji między świadomością a naturą, szerokich relacji organicznych, psychologicznych, czy nawet społecznych. A zatem zakres badania obejmuje rozległe spektrum zagadnień i teorii naukowych, takich m.in., jak: współczesne teorie psychologiczne, tj. behawioryzm, psychologia postaci, psychoanaliza oraz stanowiska rozmaitych zarówno przeszłych, jak i współczesnych filozofów. Rzecz godna uwagi, sposób postępowania Merleau-Ponty'ego tym się charakteryzuje, że rezultaty badawcze różnorodnych dyscyplin zostają poddane krytycznej analizie i zinterpretowane w nowy sposób. Przy tym istnieje jednak centralne dla całego dzieła pojęcie, stanowiące nić przewodnią wszystkich analiz. Tym pojęciem jest zachowanie (*comportement*). Można zapytać: dlaczego właśnie zachowanie? Zdaniem Merleau-Ponty'ego, jego wartość polega na tym, że jest to pojęcie neutralne „w stosunku do klasycznych rozróżnień na to, co ‘psychiczne’ i ‘fizjologiczne’ i może więc dostarczyć okazji do nowego ich zdefiniowania” (S.C., s. 2).

Oprócz zamiaru nowego zdefiniowania, istnieje jeszcze inny powód, który można by nazwać polemicznym. Otóż francuski filozof jest przekonany, że umysł jest umysłem wcielonym i to właśnie chce on przede wszystkim wykazać. Teza ta wymierzona jest – jak sam w innym miejscu mówi – przeciwko:

[...] zarówno doktrynom traktującym spostrzeganie [oraz zachowanie – moje M.D.] jako wynik oddziaływania rzeczy zewnętrznych na nasze ciało, jak i tym doktrynom, które podkreślają samodzielność aktów świadomości. Oba tym rodzajom filozofowania wspólne jest to, że uprzywilejowują czystą zewnętrzną lub czystą wewnętrzną, zapominając o osadzeniu umysłu w ciele, o niejednoznacznym stosunku, który utrzymujemy z własnym ciałem, a w związku z tym – z postrzeganymi rzeczami⁶.

Przeciwko komu występuje francuski filozof? Gdyby spróbować określić przeciwników, o których sam Merleau-Ponty wspomina, to z pewnością dałoby się tutaj umieścić z jednej strony różne odmiany idealizmu i spirytualizmu, a z drugiej rozmaite postacie materializmu.

⁶ M. Merleau-Ponty, *Wyznanie wiary*, tł. St. Cichowicz, w: *Proza świata. Eseje o mowie*. Czytelnie, Warszawa, 1976, s. 25–26.

Inaczej jeszcze całą rzecz ujmując, można by ostrożniej powiedzieć, że filozofia francuskiego autora skierowana była przeciwko wszelkim próbom rozpatrywania relacji dusza-ciało w kategoriach pewnej odmiany dualizmu. Tutaj dualizm typu kartezjańskiego i tego, co jest jego dziedzictwem, byłby stanowiskiem wzorcowym. Chodzi więc o to, by po pierwsze pokazać fałszywość takich ujęć, a po drugie, by przedstawić własne pozytywne stanowisko zdające w pełni sprawę z bogatej problematyki. Ale zanim Merleau-Ponty przedstawi swoje główne tezy przejdzie przez długą drogę polemik z innymi stanowiskami.

Droga, jaką francuski filozof przemierza analizując zachowanie, wiedzie, jeśli można użyć takiego określenia, od dołu do góry. Pierwszym jej etapem jest spór z szeroko rozumianym behawioryzmem. Zgodnie z tym ujęciem, działanie człowieka to działanie quasi-mechanizmu, który reaguje jedynie w sposób pasywny na dochodzące z zewnątrz bodźce. Stanowisko to mówi, że rzeczywistość biologiczna może być rozumiana w oparciu o rzeczywistość bardziej podstawową, fizyczną. Takie mechanistyczne ujęcie sprawia, że każdemu bodźcowi odpowiada fizycznie zlokalizowany obszar wrażliwości, który przyczynowo na niego reaguje. A zatem relacja między człowiekiem i jego organizmem a rzeczywistością musiałaby opierać się na schemacie bodziec-reakcja, który to schemat składałby się z pojedynczych elementów. Jednakże, jak przekonywająco pokazuje Merleau-Ponty, człowiek i jego organizm może stosownie do sytuacji, w której się znajduje, odpowiadać na bodźce środowiska oraz je przekształcać. Innymi słowy, forma bodźca jest tworzona przez sam organizm, przez sposób, w jaki otwiera się on na działania zewnętrzne. Trzeba więc jasno powiedzieć, że relacje między przedmiotami a intencjami podmiotu nie tylko, że mieszają się ze sobą, ale także tworzą z tego pomieszania nową całość. Jako przykład zdolności do „rozwiązywania problemów” można przywołać takie przypadki, w których jedna część organizmu przyjmuje zastępczo funkcje innej, uszkodzonej części. Przytoczony przykład świadczy o tym, że działanie organizmu jest czynnością bardzo złożoną i nie da się w całości sprowadzić do jednego tylko schematu. Ponadto, co ważne, zdaniem Merleau-Ponty’ego na poziomie organizmu można już mówić o znaczeniu, które nie jest ani po stronie bodźców, ani samego organizmu, lecz odnosi się do ich dynamicznego złożenia. Krótko mówiąc, kiedy ujmuje się nie otoczenie samo w sobie, a w nim organizm, lecz organizm jako postrzegający w relacji do otoczenia, a więc w sytuacji, to wówczas lepiej można wyjaśnić zachowanie. W konsekwencji wyjaśnianie to nie opiera się już na re-

dukcyjnym schemacie bodźca-reakcji, lecz na złożonej, dynamicznej strukturze.

Pojęcie struktury wprowadza nas w obręb psychologii postaci. Psychologia ta proponuje odmienne spojrzenie na kwestie zachowania. Zgodnie z tym podejściem rezultat procesów psychicznych jest czymś więcej niż sumą elementów nań się składających. Oznacza to, że pewna strukturalna całość jest czymś więcej niż sumą składających się nań części, lub też inaczej, że nie można zredukować zachowania do sumy jego części. Zaczerpnięte z psychologii postaci takie pojęcia, jak struktura, kształt, postać są bardzo ważne dla Merleau-Ponty'ego. Jest on zdania, że samo zachowanie określić można jako strukturalizujące, nadające kształt otoczeniu, kształt sytuacji. Więcej, pojęcie struktury staje się centralne w analizie zachowania. Merleau-Ponty rozróżnia trzy porządki zachowania w obrębie owej struktury. Te trzy porządki to porządek fizyczny, witalny oraz ludzki. Wszystkie one określane są jako „trzy porządki znaczenia” lub „trzy formy jednej całości”. Rodzi się pytanie: jakie występują zależności między nimi? Główna teza mówi, że w tej całości porządek niższy stanowi warunek rozwoju porządku wyższego, ale też żaden z porządków wyższych nie da się zredukować do sumy elementów z porządku niższego. Relacje między nimi nie są wynikiem oddziaływania przyczynowego, lecz by właściwie te relacje opisać, należy odwołać się do pojęcia dialektyki, w której dany porządek stanowi przestrukturowanie wcześniejszego na wyższy poziom. Innymi słowy, wyższe porządki są oparte na niższych, ale jednocześnie wobec nich autonomiczne.

Mamy więc do czynienia z odmiennym ujmowaniem porządków świata. Na poziomie fizycznym poszukuje się matematycznego prawa, które zapewniałoby jego wewnętrzną jedność. Na poziomie biologicznym z kolei zachowania nie są rozumiane jako funkcje środowiska fizyczno-chemicznego. Ale podczas gdy system fizyczny utrzymuje się w równowadze w stosunku do danych sił otoczenia, podczas gdy organizm zwierzęcy przystosowuje się do środowiska, odpowiadając na a priori potrzeby i instynktu, to za sprawą pracy ludzkiej zapoczątkowana zostaje trzecia dialektyka, w której między człowieka a bodźce fizyczno-chemiczne włączone zostają „przedmioty użytkowe – ubranie, stół, ogród; przedmioty kultury – książka, instrument muzyczny; język – konstytuujące właściwe otoczenie człowieka i sprawiające, że wyłaniają się nowe kręgi zachowania” (S.C., s. 173). A zatem, tak jak nie można było zredukować pary: sytuacja żywego organizmu-reakcje instynktowne do pary bodziec-reakcja w schemacie zachowania, tak

teraz na poziomie ludzkim należy uznać całkowitą nowość, oryginalność pary – postrzeżona sytuacja-praca. Należy przy tym dodać, że Merleau-Ponty używa heglowskiego pojęcia „praca” na oznaczenie całości aktywności, poprzez którą człowiek przekształca naturę fizyczną i żywą. Niemniej raz jeszcze warto podkreślić, że żaden z porządków: fizyczny, witalny i ludzki, w obrębie którego można ponadto wyróżnić składową psychiczną i duchową, nie może być rozumiany jako substancja lub odmienny świat. Relacja każdego porządku do porządku wyższego jest relacją części do całości. Innymi słowy, normalny człowiek nie jest ciałem, które nosi w sobie autonomiczne instynkty, ciałem połączonym z „życiem psychicznym” określanym poprzez takie cechy, jak na przykład: doznawanie przyjemności, przykrości, kojarzenie idei itd., nad którym panowałby „duch”, rozciągający swoje działania nad tą strukturą.

Co godne uwagi, zdaniem francuskiego filozofa o wyraźnym rozróżnieniu na ciało i duszę można mówić jedynie w obrębie patologii. Oznacza to, że nie może służyć do poznania normalnego człowieka. Dlaczego? Jest tak, ponieważ u niego procesy somatyczne nie dzieją się oddzielnie, lecz są włączone w rozleglejszy cykl działania. Merleau-Ponty stanowczo podkreśla, że między tym, co nazywamy życiem psychicznym, i tym, co nazywamy zjawiskami cielesnymi, kontrast jest oczywisty, lecz tylko wtedy, gdy mamy na uwadze ciało wzięte część po części. Zauważa: „już biologia odnosi się do ciała fenomenalnego, to znaczy do centrum działań witalnych, które rozciągają się na segment czasowy, odpowiadają pewnym konkretnym grupom bodźców i sprawiają, że wspólnie pracuje cały organizm” (S.C., s. 195). Wypada zatem powiedzieć, że u normalnego człowieka w codziennej sytuacji ciało nie jest oddzielone od psychiki. Zresztą, podobnie rzecz się ma na poziomie „ducha”. W tym przypadku nie chodzi o różnicę substancjalną między życiem a duchem, lecz o różnicę „funkcjonalną”. Merleau-Ponty jasno stwierdza, że: duch nie jest *differentia specifica*, którą dodawałoby się do bytu witalnego czy też psychicznego po to, by uczynić z niego człowieka. Człowiek bowiem nie jest zwierzęciem rozumnym. Wynika to z wcześniej przyjętego założenia, zgodnie z którym pojawienie się rozumu czy ducha nie pozostawia nietkniętej sfery instynktów oraz tego wszystkiego, co łączy się z porządkiem witalnym. Porządek ludzki – duch, rozum, kultura, praca itd. – przekształca bowiem porządki wcześniejsze. Niemniej jednak zawsze należy pamiętać, że „nie jest on nowym rodzajem bytu, lecz nową formą jedności” (S.C. s. 195).

Zapytajmy, jak wobec tego wygląda problematyka duszy i ciała w tak przygotowanym kontekście? Kwestia ta przykuwa uwagę Merleau-Ponty'ego w ostatnim rozdziale *La Structure du comportement*. Mając na uwadze to, co zostało wcześniej powiedziane, trzeba jasno stwierdzić, że Merleau-Ponty, rozważając delikatne zagadnienie relacji duszy i ciała, odrzuca zawarte w tym sporze dwa skrajne stanowiska. Stanowiska te określić można w rozmaity sposób. Na poziomie epistemologicznym, biorąc za punkt wyjścia spostrzeżenie, czyli bezpośredni kontakt z rzeczami, światem, francuski filozof krytykuje z jednej strony skrajny empiryzm, a z drugiej intelektualizm. Gdy z kolei mowa o poziomie ontologicznym, to, przypomnijmy, występuje on przeciwko redukcyjnej ontologii sprowadzającej zachowanie i w konsekwencji całego człowieka do jakiejś postaci materializmu z jednej strony lub do idealizmu z drugiej⁷. Ujmując sprawę z innego jeszcze punktu widzenia i posługując się metaforycznymi określeniami wziętymi z historii problematyki relacji dusza-ciało można powiedzieć, że Merleau-Ponty odrzuca również z jednej strony porównanie duszy i ciała do sternika prowadzącego statek, czy jak powiadają niektórzy, żeglarza na okręcie, a z drugiej do rzemieślnika posługującego się narzędziem. Jak wiadomo metafory te łączą się z długą tradycją sporów dotyczących relacji dusza-ciało, pierwsza z nich wywodzi się od Arystotelesa, druga zaś odnosi się do Kartezjusza, choć wcześniej można ją odnaleźć także u Platona i św. Augustyna.

Gdy mowa o pierwszej z wymienionych metafor, to francuski filozof jest zdania, że gdy mowa o jedności duszy i ciała, to przy jej opisie nie można do końca posługiwać się wyjaśnianiem przyczynowym, ponieważ jedność, o którą chodzi, jest jednością znaczącą. Na przykład realizm arystotelesowski chciał źródłową relację ze światem, rzeczami, przełożyć na działania celowe i umieścić percepcję w naturze. Percepcja nie jest jednak skutkiem w nas działania rzeczy zewnętrznych, a ciało nie jest pośrednikiem tego celowego działania. Wiadomo powszechnie, że już sam Kartezjusz odrzucał metaforę sternika i okrętu, ponieważ rozumiał on, że tego typu relacja jest relacją akcydentalną, w której składowe raz oddzielone, zostają zredukowane do zwykłego

⁷ A. de Waelhens umieszcza stanowisko francuskiego filozofa pomiędzy dwoma biegunami: z jednej strony ontologią materialistyczną, a z drugiej idealizmem. Pisze on: „Jeśli materializm myli się, redukując człowieka do rzeczy, to idealizm myli się również poważnie, kiedy redukuje go do czystej świadomości”. A. de Waelhens *Une Philosophie de l'Ambiguïté. L'Existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1951, s. 50.

bycia obok siebie. Ponadto, nie bez znaczenia w tej kwestii jest doświadczenie ciała jako „mojego”, które, by tak rzec, ostatecznie „dyskredytuje” arystotelesowską metaforę.

Autor *Fenomenologii percepcji* jednak odrzuca także kartezjańskie określenie relacji dusza-ciało, porównujące ją do rzemieślnika posługującego się narzędziem. Dlaczego? Jest wiele tego powodów. Między innymi dlatego, że, jego zdaniem, nie można porównywać organu do narzędzia, tak jak gdyby istniał on i mógł być pomyślany osobno wobec integrującego funkcjonowania, podobnie jak nie można robić tego z duchem, który byłby w tej metaforze rzemieślnikiem. Takie ujmowanie tej relacji oznaczałoby powrót do całkowicie zewnętrznej relacji. Trzeba jednoznacznie powiedzieć, że duch nie posługuje się ciałem, lecz, jak to ujmuje francuski filozof, „staje się poprzez nie, przenosząc je całkowicie poza obszar fizyczny” (S.C., s. 225). A skoro tak, to wypada zgodzić się z konkluzją mówiącą, że każda metafora, która zaczyna od oddzielonej od ciała świadomości, by następnie próbować złączyć ją z ciałem, pomija fundamentalną dla jedności człowieka kwestię wcielenia. Ponieważ ciało nie jest ujmowane jako nieruchoma i materialna masa, czy jako instrument zewnętrzny, ale jako „żyjąca oprawa” naszych działań, to ich zasada nie potrzebuje być *quasi* fizyczną siłą. Krótko mówiąc, nasze intencje, dla których ciało własne i jego organy pozostają nosicielami lub punktami oparcia, odnajdują w ruchu ciała swoje naturalne przyzwanie, swoje wcielenie i wyrażają się w nim.

Sytuacja wygląda inaczej tylko w przypadkach dezintegracji jedności bytu wcielonego, którym jest człowiek. Wtedy to zostaje rozbita ta pierwotna jedność, zaś dusza i ciało zostają z pozoru rozdzielone. Powtórzmy raz jeszcze – zdaniem Merleau-Ponty’go na tym właśnie opierają się twierdzenia dualizmu. Pod tym względem niezwykle ciekawe są przypadki patologiczne, czyli takie, gdzie świadomość, która nie posiada już swej ekspresji w ciele, znika, zaś ciało, kiedy zostaje odcięte od „źródeł, które je czyni znaczącym”, powraca do stanu biologicznego lub niekiedy fizyczno-chemicznego. Merleau-Ponty zauważa:

Dusza, która nie dysponuje żadnym środkiem wyrazu [...] przestaje w szczególności być duszą, tak jak myśl cierpiącego na afazję słabnie i rozplywa się, z kolei ciało, które traci swoje znaczenie wkrótce przestaje być żywym ciałem i upada do kondycji fizyczno-chemicznej masy (S.C., s. 226).

Szczególnie w chorobie świadomość odkrywa opór własnego ciała. Choroba wpływa także na modyfikację doświadczenia świata. Wtedy

to ciało tworzy ekran pomiędzy nami a rzeczami. „Ciało realne”, jak je określa francuski filozof, będzie tym ciałem, które anatomia lub, ogólnie, metody analizy izolującej pozwalają nam poznawać: będzie to zespół organów, o którym nie mamy pojęcia w bezpośrednim doświadczeniu, a które umieszczają między rzeczy i nas ich mechanizmy. A zatem ta fundamentalna struktura czyni zrozumiałym jednocześnie podział i jedność duszy oraz ciała. Można powiedzieć, że na jednym czy na drugim poziomie istnieje zawsze swoista dwoistość: na przykład głód czy pragnienie przeszkadzają myślom i uczuciom, a integracja tych poziomów nigdy nie jest absolutna i z konieczności posiada różne stopnie. Jest wyższa u pisarza, z kolei niższa u cierpiącego na afazję. Dwoistość ta jednak, jak wiemy, nie oznacza dwoistości substancji, obydwa pojęcia duszy i ciała w stosunku do siebie powinny być „relatywizowane”, mamy zatem do czynienia ze swoistym stopniowaniem szczelności czy stopni wzajemnych oddziaływań: tak więc istnieje ciało jako masa pozostających w interakcji składników chemicznych, ciało jako dialektyka tego, co żyjące i jego biologicznego środowiska, ciało jako dialektyka podmiotu społecznego i jego grupy, a nawet „wszystkie nasze nawyki są ciałem nieuchwytnym dla mnie w każdej chwili. Każdy z tych stopni jest duszą ze względu na wcześniejszy, ciałem ze względu na następny.

Jakie wnioski można wyciągnąć z przywołanych poglądów? Wydaje się, że koncepcję zarysowaną w *La Structure du comportement* śmiało można nazwać antyredukcyjną. Zmierza ona bowiem do wykazania, że człowiek jako byt wcielony stanowi jedność. W konsekwencji nie da się jego zachowania i jego samego sprowadzić ani do czystej świadomości, ani też do najbardziej nawet subtelnego mechanizmu. Nie doświadczamy ciała ludzkiego jako rzeczywistości fizjologicznej, ciało nie jest też zbiorem aparatów przeznaczonych do odbierania i przekształcania danych fizycznych, które przekazywane są następnie świadomości. Ciało zdaje się raczej być tym wymiarem, który jest nierozdzielnie związany z nami samymi. Nie jesteśmy od niego oddzieleni, nie możemy się od niego oddzielić w normalnej sytuacji. Nie czuję w nim ani „ekranu”, ani pośrednika między przedmiotami a mną samym. To dzięki ciału mamy bezpośredni związek z rzeczami, pośród których jesteśmy wraz z innymi ludźmi. Postrzegamy świat według własnego ciała.

Podkreśla się jednak, że w *La Structure du comportement* nie ma jeszcze w pełni rozbudowanej koncepcji, że jest to przede wszystkim dzieło polemiczne. To prawda. Niemniej jednak wypada powiedzieć, że

już w tym dziele wypracowane są główne zarysy późniejszej koncepcji, szczególnie w końcowych jego partiach. Odrzucając formę dualizmu kartezjańskiego, arystotelesowską przyczynowość, skrajny materializm i spirytualizm, Merleau-Ponty próbował usytuować się w takim punkcie, w którym zapewniłby swojemu stanowisku mocniejsze oparcie. Uczynił to, jak mniemał, zakorzeniając swoje analizy w szeroko rozumianym doświadczeniu percepcji. W pełni rozwinie tę problematykę w swoim głównym dziele *Fenomenologii percepcji*.

Rodzi się pytanie: czy Merleau-Ponty'emu udało się zrealizować jego ambitny program nowego ujęcia relacji między świadomością a naturą, duszą a ciałem? Jak pokazuje dalsza jego twórczość zagadnienia te były ciągle w niej obecne. Po napisaniu *Fenomenologii percepcji* francuski filozof zdał sobie jednak sprawę z faktu, że pomimo wysiłków zmierzających do nowego opisanie percepcji, w oparciu o bardziej źródłowe cielesne doświadczenie bycia w świecie, wciąż pozostaje on więźniem postkartezjańskiej terminologii i w konsekwencji obecnego w nim dualizmu. Stąd wywodzi się całkiem nowa, niestety niedokończona, próba ujęcia wspomnianej problematyki w *Widzialne i niewidzialne*.

Pomimo, jak twierdzą niektórzy, zasadniczego niepowodzenia tego projektu, filozofia Merleau-Ponty'ego pozostaje źródłem inspiracji dla wielu współczesnych autorów. Antyidealistyczny nurt postkognitywizmu, którego reprezentantem w Stanach Zjednoczonych jest H. Dreyfus, zasadniczo opiera się na wypracowanych przez francuskiego filozofa analizach kwestionujących, że tak powiem, pozacieleśną czy niewcieloną postać umysłu ludzkiego. Podobnie we współczesnych nurtach filozofii feministycznej doświadczenie, do którego nawiązywał Merleau-Ponty, jest podstawą badania. Przedstawiony w *Strukturze zachowania* antydualizm Merleau-Ponty'ego wyraźnie wpisuje się w obręb badań, które w części stanowią przedmiot filozofii umysłu. Trzeba też dodać, że we Francji tacy autorzy, jak R. Barbaras wiele zawdzięczają filozofii autora *Fenomenologii percepcji*, a są to jedynie wybrane współczesne przykłady, nie wspominałem bowiem o estetyce, w której ślady jego wpływów są także widoczne. Tkwiący w dziełach M. Merleau-Ponty'ego potencjał nie jest bynajmniej ostatecznie wykorzystany i ciągle czeka na swoich odkrywców.

HUMAN ACTION AND THE BODY-SOUL RELATIONSHIP
IN THE PHILOSOPHY OF MAURICE MERLEAU-PONTY ON THE FIFTIETH
ANNIVERSARY OF HIS DEATH

Summary

One of the most original and creative French philosophers, Maurice Merleau-Ponty, who died 50 years ago, still remains to be discovered by contemporary readers. In his philosophical endeavour he developed a thought-provoking conception. Merleau-Ponty was one of the leading figures of the phenomenological movement. In the paper the author would like to draw the readers' attention to some of his illuminating ideas. The paper mainly focuses on the first period of Merleau-Ponty's philosophical development in which this outstanding French philosopher elaborated on a still valid idea concerning human action and the mind-body relation.

Marek Drwiega

ROMANA KOLARZOWA

(Rzeszów)

POZA DIALOGIEM.

KILKA UWAG NA MARGINESIE KRYZYSU SZTUKI

Bezpośrednim impulsem do zastanowienia się, co właściwie spotkało sztukę w tym czasie, co do którego ciągle nie ma zgody, jak go oznaczyć, ale który dość zgodnie jest określany modernizmem, było zetknięcie się z nadmiarem przełomów oraz z nadmiarem kryzysu. Każdy w miarę aktywny uczestnik życia artystycznego, wchodzący w nie w latach 70., zbierający zarówno własne doświadczenia, jak i obcujący ze świadectwem tych, których czynne uczestnictwo rozpoczęło się przynajmniej dekadę wcześniej, w krótkim czasie stawał przed niemożnością pogodzenia sfery faktów i sfery interpretacji. W sferze faktów przychodziło bowiem odnotowywać coraz większą powtarzalność zjawisk artystycznych; mówiąc wprost, po kilku latach obecności na *Warszawskiej Jesieni* i helsińskich *Biennale*, po pracy na warsztatach darmstadzkich pozostawało stwierdzić wszechobecną w tych miejscach rutynę i nudę. Ile razy można bez znużenia śledzić preparowanie instrumentu? Jak szybko to znużenie opanuje samego autora oraz słuchacza/widza obeznanego z instrumentalną anatomią?

Praktyk i słuchacz wiedział, czego się spodziewać. Praktyk niewiele czasu potrzebował, aby zorientować się, że – razem ze znacznie bardziej doświadczonymi kolegami – tkwi w „kredowym kole” kategorycznych zakazów: żadnych wyraźnych motywów melodycznych, żadnych dających się zidentyfikować porządków harmonicznym..., im mniej tradycyjnego użycia instrumentów, tym lepiej. A ze skrzypiec, gdy „nietradycyjnie” wprowadzić smyczkowanie za podstawkiem, niewiele można wydobyć. Zarazem jednak każdej takiej prezentacji towa-

rzyszyły interpretacje, w których nie było ani śladu tych wątpliwości i niepokoju. Były za to słowa-klucze: nowatorstwo, przesunięcie granicy oraz przełom. Każdy z tych kluczy był podchwytywany jako możliwość otwarcia nowych perspektyw i ukazania nowych dróg, które miały(by) wyprowadzić muzykę z kryzysu. Jak pogodzić doświadczenie własne (oraz dane, dające się obserwować) z takim „opracowaniem intelektualnym”?

Że ten stan rzeczy nie jest bynajmniej stanem partykularnym, dotykającym jedynie muzyki, uprzytomniły mi krytyki i refleksje Józefa Czapskiego. Nie mając bowiem żadnej praktycznej wiedzy o sztukach plastycznych, zainteresowana byłam ocenami profesjonalistów. To znaczy tych, którzy nie tylko opiniują i oceniają, ale w danej dziedzinie sztuki działają praktycznie. Baczenie też rejestrują reakcje odbiorców i mają ten przywilej, że mogą to robić przez długi czas. To z krytyki Czapskiego przyszła długo nie dająca się jasno zwerbalizować intuicja, że tym, co istotnie nowej sztuce nadaje ten rys rutyny i nudy, opatrywany diagnozą kryzysu, jest nowy dogmatyzm: kubistyczny, abstrakcjonistyczny, taszystowski... Samo rozproszenie „przełomowych kierunków” jest tu jednak mylące: nowym dogmatem jest dogmat nowości.

Dogmat ten był przyjęty bezdyskusyjnie w tzw. Świecie Sztuki – a najsilniej w tej jego części, która zajmuje się tworzeniem refleksji o sztuce. Do czego prowadził, pisałam wielokrotnie po 1981 r., kiedy to na *Warszawskiej Jesieni* rzeczywiście zdarzył się przełom (w formule utworów, na tym festiwalu akceptowanej) – i został tak zinterpretowany, że na kilka lat jakakolwiek rzeczowa dyskusja o lawinowo następujących przemianach poetyk kompozytorskich stała się niemożliwa. Co więcej, *modus interpretandi*, zastosowany do percepcyjnej i ocennej konfrontacji z *Exodus* Wojciecha Kilara, znakomicie udaremnił samą rejestrację tych przemian. Najprościej: sprawił, że słuchano, nie słysząc. Ale też potwierdziły się w ten sposób intuicje praktyków: że tym, co w nowej muzyce teoretykom „odjęłoby mowę”, byłoby chyba oratorium w C-dur.

Jaki jest rzeczywisty zasięg tego dogmatu, pokazała konferencja w Rogóźnie (1985), zorganizowana przez prof. Jacka Woźniakowskiego i Wydział Historii Sztuki KUL. Problem był, w gruncie rzeczy, techniczny: jak robić sztukę sakralną; przekształcił się jednak w problem filozoficzny: czy jest możliwa nowa sztuka sakralna i nowe odczytanie *sacrum*. Tak, jakby i w tej dziedzinie nowość i możliwość nowości była najpilniejszą potrzebą. Tak postawiony problem najcelniej skwitował

ks. Marek Starowieyski: „Nie była to konferencja naukowa, ale sejmik nawiedzonych sztuką [...]”¹.

Nawiedzenie sztuką, jak każdy rodzaj nawiedzenia, ogranicza horyzont widzenia do „tego, co nawiedza” i takiej jego postaci, jaka nawiedzonemu jest – najpierw – znana, a wedle tego znanego – dana². Pozostawało jednak nadal otwarte pytanie: dlaczego nawiedzenie *sztuką*? Możliwy kierunek poszukiwania odpowiedzi wskazał Ortega: sztuka bowiem – obok bardzo licznych, historycznie ewoluujących funkcji – zawsze spełniała rolę nader istotnego wyznacznika prestiżu społecznego. Utraciwszy zaś swój status funkcjonalny na rzecz autonomii, tym bardziej stała się „najbardziej prestiżowym dobrem konsumpcyjnym”. Ortegowska *Dehumanizacja sztuki*, jakkolwiek wydawałaby się prosta, pozwalała przynajmniej zrozumieć ten szczególny związek autonomizmu i konsumeryzmu, wyrażający się w potrzebie bycia na premierze w Bayreuth, dlatego że *to Bayreuth*; czy posiadania własnego Buffeta (skromniej: Potworowskiego), dlatego że *to Buffet* (*resp.* Potworowski). *Wagner w Bayreuth* oddziałuje magią, nieosiągalną – dla nawiedzonych sztuką – przez *Wagnera w Budapeszcie*. Istotna (w rozumieniu witkiewiczowskim) potrzeba obcowania z ekspresyjnymi komplikacjami muzyki Wagnera pozwalała raczej odkrywać Budapeszt, gdzie w powszednich spektaklach z wielką inteligencją sceniczną ożywiała patetyczne heroiny Eva Merton.

Ale ta istotna potrzeba, wyrażająca się także w pilnym zapoznaniu z operowym librettem (podobnie – z tekstem pieśni czy oratorium), w dążeniu do rozumienia sytuacji dramatycznych, budowanych poprzez słowo i dźwięk..., to ciągle nie była postawa estetyczna. W tej, od czasu spospolitowanego Hanslicka i Tiecka, właściwie już od nietzscheańskich *Narodzin tragedii...*, należało poddawać się raczej ogólnemu wyrazowi i kontemplować harmonijną całość. Dla osiągnięcia tego celu magia *Bayreuth* bywa niezbędna: Być może, ogólny wyraz oraz

¹ M. Starowieyski, *Notatki z sejmiku nawiedzonych*, „Tygodnik Powszechny” nr 11, 1985; przedruk w: *Sacrum i sztuka*, red. N. Cieślińska, Kraków 1989.

² Studia nad formami i treściami nawiedzeń tworzą bardzo obszerny materiał. Tu chce tylko zwrócić uwagę na od dawna w psychologii religii rozpoznany fakt, że każdorazowo forma nawiedzenia jest determinowana przez zbiór postaci, sytuacji i przekazów, możliwych do identyfikacji przez „nawiedzanego”. Nawet postaci w teorii Junga archetypowe (kobieta, starzec, dziecko) zostaną zinterpretowane nieuniwersalnie, lecz zgodnie z patrykularnym kluczem; co więcej, postać taka nie pojawi się ogólnie, ale będzie wyposażona w partykularne paraferalia, umożliwiające konkretną identyfikację.

harmonijna całość *Tetralogii* zyskuje nie na wykonawcach, którzy sami zdołali tę całość ogarnąć, ale na świadomości, że pieczę nad całością sprawuje Wolfgang Wagner. Inna rzecz, że profesjonalista nieuchronnie będzie zdziwiony aspiracją do ogarnięcia ogólnego wyrazu dzieła znacznie skromniejszego niż *Tetralogia*, które miałyby wyrazić się bardziej treściwie, niż w kostatacji, że to monumentalne, wstrząsające itd. Profesjonalista (i wymagający słuchacz także) wie, że nie sposób żadnej rozbudowanej muzycznej całości ogarnąć inaczej, jak tylko przez długie studiowanie odcinek po odcinku.

Poczucie niekompatybilności doświadczenia artystycznego i jego konceptualizacji zradycyzowało się za przyczyną estetyki. A zainteresowanie tą dziedziną wynikło z dążenia do uzgodnienia wcześniej wskazanych rozbieżności... Rychło, bo na etapie zmagania się z Ingar-denowską koncepcją dzieła muzycznego, pojawiło się przeświadczenie, że relacja między sztuką a estetyką jest jeszcze bardziej umowna niż między sztuką a krytyką. I dobrze, gdy relacja jest choćby taka – bo może nie być żadnej; estetyka może zautonomizować się tak dalece, że zgoła nie potrzebuje żadnego przedmiotu badań, poza problemami, które sama wytworzy. Przy czym ten poziom autonomii był – na ogół – eskamotowany. *Expressis verbis* przedmiotem badawczym estetyki była ciągle sztuka. Ale sztuka widziana dogmatycznie – jako enklawa wyłącznie estetyczna. Ten punkt widzenia wydawał się bliski figurze logicznej, znanej jako błędne koło, w którym uporczywie objaśniamy nieznanie przez nieznanie: estetyka jest dyscypliną badającą sztukę, a sztuka jest – *ex decreto aethetico* – dziedziną *stricte* estetyczną.

Figurę tę odnaleźć można nie tylko u podstaw, gdzie określa się podstawowe relacje. Wyraźnie obecna jest również w dociekaniach bardzo wysublimowanych; nie tylko w swojej *Teorii estetycznej*, ale i w artykułach monograficznych raz po raz wikła się w nią Adorno. Usiłując bronić radykalnej suwerenności sztuki:

- podkreśla walor przekraczającej estetykę spontaniczności „gestu artysty”, tego swoistego skurczu i rozprysku, znaczącym – w jego interpretacji – ekspresjonistyczny etap twórczości Schoenberga, gdzie nie ma nic estetycznego (a jednak przynależy on do sztuki);

- wskazuje na społeczne (klasowe) zdeterminowanie twórczości;
- raz apologetycznie – gdy sztuka wyraża najistotniejsze napięcia swoich czasów;

- raz hiperkrytycznie – gdy sztuka rezygnuje z obowiązku krytyki i protestu.

A w każdym z tych przypadków sztuka (i artysta) są nieodmiennie autonomiczni i suwerenni!

Wydawałoby się, że nie można jednym tchem chwalić mecenatu i potępiać merkantylizmu; tym bardziej – bronić autonomii, subiektywnej spontaniczności i wierzyć w ścisłość socjalekonomicznego detremizizmu. (Tak dalece, aby – w *VI Symfonii* Mahlera – gęstość brzmienia orkiestrowego i ostinatowy rytm marsza, porządkujący całość dzieła, interpretować jako... wyraz wiary w nieuchronność i moc masowego ruchu proletariatu; ponieważ dzieło powstawało w latach 1905–1906.) Dla tego samego powodu można odmawiać wartości utworom, które, choć pisane współcześnie, zachowują elementy tradycyjnej harmonii – chociaż wybór techniki pracy jest (a co najmniej może być) suwerenną decyzją twórcy. Jednak (niekiedy – a kiedy, to już suwerenna decyzja teoretyka) okazuje się, że autonomiczny artysta aż takiej suwerenności nie ma; ma natomiast obowiązek krytycznego reagowania na wymogi czasu. Musi więc „wyjść poza Beethovena, gdyż [...] nie same harfy anielskie rozbrzmiewają”. Istotnie, Kongres Wiedeński zamyka epokę, wypełniona brzmieniem samych harf anielskich.

Po warsztatach Bachowskich Rillinga oraz po lekturze Adornowskiej rozprawy o jazzie (a raczej przeciwko jazzowi) stało się raczej jasne, że nie tylko wykonawcy, ale też wymagającemu słuchaczowi ani Adorno, ani Ingarden, ani Dufrenne w niczym nie pomogą do niepowierzchnowego zrozumienia muzyki. Owszem, mogą takie próby mocno utrudnić przez „zainfekowanie” uogólnionym pojmowaniem dzieła muzycznego – ale dzieła romantycznego!

Nadal pozostawała otwarta kwestia nawiedzenia sztuką. Odpowiedź, wskazywana przez Orteę, nie wyczerpywała zagadnienia. Pozwalała jednak określić możliwy obszar poszukiwań. Paradoksalnie, najbardziej inspirująca była tu konserwatywna niechęć autora do wszelkich innowacji o charakterze rewolucyjnym i do wszelkich rewolucjonizujących manifestów. W tym także manifestów emancypacyjnych, humanizacyjnych itp. W odniesieniu do sztuki niechęć ta nastroczała wprost pytanie: co uległo destrukcji wskutek „rewolucjonizowania” tej dziedziny? Oraz: co oznaczała dla samej sztuki koncepcja jej autonomii?

Próbując z samymi tylko pytaniami przeprowadzić jakiś porządek zarówno w doświadczeniach związanych z praktyką artystyczną, jak i w doświadczeniach intelektualnych, nietrudno było spostrzec, że po społu ogniskują się one wokół jednej sytuacji. Najbardziej adekwatnie

opisuje ją zaczerpnięta z neopsychoanalizy kategoria alienacji. Sztuka, permanentnie od dziesięcioleci doświadczana i opisywana jako tkwiąca w kryzysie; samoświadomość artystyczna, odwołująca się do kryzysu, niemocy oraz przełomu jako zjawisk dla siebie konstytutywnych, wreszcie teoretyczna konceptualizacja sztuki, przyjmująca z jednej strony nowość jako dogmat, z drugiej – konstatująca kryzys jako stan oczywisty, niekiedy wręcz fundamentalny, wszystko to razem okazywało się czytelne i spójne jako świadectwo wyobcowania. Rysowała się zwolna odpowiedź na pierwsze pytanie, sprowokowane przez Ortegowski konserwatyzm. Tym, co uległo destrukcji podczas rewolucjonizowania sztuki (*resp.* emancypowania i humanizowania jej) były dotychczasowe projekty antropologiczne, integrujące zarówno praktykę artystyczną, jak i doświadczenie sztuki oraz towarzyszącą im refleksję z pozostałymi formami ludzkiej aktywności.

W nowej, „rewolucyjnej” optyce sztuka była postrzegana jako wyzwolona; w innym wszak znaczeniu, niż było związane z wcześniejszym rozumieniem sztuk wyzwolonych. Tradycyjnie sztuki (a także umiejętności – *artes* jest określeniem dość szerokim) wyzwolone były dziedzinami, w których:

– wiedza techniczna była wtórna wobec intelektualnej znajomości przedmiotu;

– intelektualne rozwiązanie zagadnienia, przynależącego do sztuk wyzwolonych nie wymagało realizacji praktycznej (technicznej).

Stąd traktat muzyczny, teoretyczne studium rozwiązujące jakies zagadnienie z kompozycji, czy też analogiczne studium z zakresu problematyki architektonicznej były dowodami wyższego kunsztu, niż zespół prostych umiejętności wykonawczych. Wprost: dowodziły wyzwolenia od ograniczeń techniczno-mechanicznych. Monteverdi zrewolucjonizował muzykę nie wyłącznie dlatego, że rozwinął technikę madrygalową (pod tym względem znacznie dalej poszli Cipriano del Rore i Gesualdo da Venosa); jednak tylko Claudio Monteverdi komponował nie zważając np. na istniejące instrumentarium – w razie potrzeby dając wskazówki, jak należy pomyśleć instrument, odpowiadający brzmieniem jego wymaganiom ekspresyjnym i znaczeniowym (przykładem: drewniane organy, niezbędne w Orfeuszu)³. Pamiętając o takim rozumieniu sztuk wyzwolonych, znacznie czytelniejsze staje się dążenie Leonarda da Vinci do wyzwolenia malarstwa. „Tajemnicze” przyczyny

³ Charakter i znaczenie intelektualnej części dorobku Monteverdiego nadzwyczaj wyczerpująco omówiła Ewa Obniska. Zob. E. Obniska, *Monteverdi*, Gdańsk 1995.

niekończenia licznych prac stają się zrozumiałe: przedmiotem pracy jest kwestia perspektywy, optyki itp.; rozwiązanie jej oznaczało zamknięcie pracy – bez względu na stan, w jakim znajdowało się to, co było postrzegane jako właściwy cel pracy malarza (a malarstwo nie należało do sztuk wyzwolonych ani w innej typologii: wolnych, w odróżnieniu od mechanicznych), tj. obraz.

Nowe wyzwolenie, jakkolwiek rozpoczynające się w związku z manifestowaniem, wręcz dekretowaniem hegemonii Rozumu, bynajmniej nie oznaczało wzmożenia nastawienia intelektualnego wobec twórczości artystycznej. Wręcz przeciwnie: jak pokazał Harmoncourt, jednym z istotnych rysów tego wyzwolenia (i całej okołoartystycznej ideologii emancypacyjno-rewolucyjnej) było dążenie do uproszczenia, w niektórych dziedzinach zmierzającego aż do niwelacji wiedzy przedmiotowej. W tym dążeniu wyraźnie znać pomieszenie, nieuchronne, zważywszy że natchnieniem wspomnianych ideologii była zarówno encyklopedystyczna hipertrofia racjonalności, jak i sentymentalizm roussofski. Zbyt specjalistyczną wiedzę, która była jednym ze „środków utrzymywania nierówności” (a w konsekwencji „narzędziem ucisku”, stosowanym przez uprzywilejowanych), zastąpić miała wrażliwość na Piękno. Sama kategoria piękna straciła tu swoją dobrze wcześniej ugruntowaną pozycję intelektualną; stała się – z perspektywy nawet rudymentów wiedzy przedmiotowej – dość mgławicowo przedstawianym odblaskiem Idei; czy – w ujęciu późnym, bo heglowskim – zmysłowym przeświecaniem Idei. Ideą odbiorcy tak pojmowanego piękna był wrażliwy dyletant, wiodący swój rodowód od „dobrego dzikusa” (w samej rzeczy, takiemu odbiorcy stwierdzenie monumentalności czy wzniosłości mogło wystarczyć). Uprzywilejowanymi narzędziami poznawczymi była wspomniana wrażliwość i dobry smak. Narzędzia te podlegały „kształceniu immanentnemu”, tzn. miały rozwijać się i doskonalić w kontakcie ze specyficzną kategorią przedmiotów, których rozpoznawanie i właściwą klasyfikację umożliwiały. Przedmioty te, działania potrzebne do ich powstania oraz właściwa wobec nich postawa tworzyły razem zamkniętą klasę, wolną (wyzwoloną) od relacji z pozostałymi formami ludzkiej aktywności.

Jedno z typowych nieporozumień, związanych z ustanowieniem takiej autonomicznej klasy przedmiotów polega na przeoczeniu (a być może i na manipulacji, zmierzającej do zeskatowania) dość oczywistej zależności. Autonomiczna sztuka, a ściślej: piękno, którego obiekty sztuki są „nosicielami”, znajduje i zajmuje (wraz z równie autonomicznym rozumem) miejsce, które nie jest miejscem swoistym. Jest to

miejsce zwolnione wskutek arbitralnej kasacji Absolutu; widać to na przykładzie dość trywialnym: skutkiem dekretu znoszącego kult religijny jest erygowanie Świątyni Rozumu oraz Świątyni Sztuki. Interesujące byłoby przebadanie rozwoju form kultowych, zalecanych w nowym panteonie. To jednak, ze względu choćby na samą obszerność materiału, jest odrębnym zadaniem. Tu należy odnotować tylko niewspółmierność obu kultów: „nabożeństwa” ku czci Rozumu, jakkolwiek w zamyśle najdonioślejsze, w praktyce nie wychodzą poza schematyczność alegorii. Wyraźnie brak jest materialnych desygnatów nowego *sacrum*. Niezbędnych, gdyż zniesienie kultu religijnego w żaden sposób nie wiąże się ani z dekonstrukcją ani rekonstrukcją myślenia religijnego. Waloryzacja dotychczasowego systemu wierzeń jako zabobonu i przesądu ogranicza się do negacji treści wierzeń, natomiast nietkniętą pozostawia ich strukturę. Sama świadomość istnienia takiego zróżnicowania w sferze wiary (niewyłącznie religijnej) pozostaje długo nieuchwytna.

Wnikliwą analizę tej różnicy znajdujemy dopiero w *Dwóch typach wiary* Bubera. Typ, o którym tutaj mowa, charakteryzowany jest jako wiara w coś – wierze tej niezbędny jest przedmiot: osoba, obiekt, manifestacja mocy (cud), dogmat. Nawet najbardziej intelektualny z wymienionych przedmiotów – dogmat – który mógłby, wręcz powinien, stać się przedmiotem dociekań (charakterystycznych dla postawy wiary/zawierzenia czemuś) pozostaje jednak przedmiotem wiary w coś. Jego siłą nie jest bowiem sam przekaz (treść), ale źródło pochodzenia: osoba lub instytucja, która go ustanawia i podaje jako obowiązujący⁴.

W omawianych przypadkach, przy zachowaniu starej struktury wierzeń, kult rozumu wyczerpuje się więc w dogmacie, formułowanym przez instytucje powołane do badania reguł i manifestacji Rozumu. Co nietrudno spostrzec, postawa taka mniej owocuje rozwojem i umocnieniem racjonalności, natomiast znacznie bogatsza jest w fanatyczne przywiązanie do potęgi rozumu, potęgi nauki etc. Wedle tej struktury wierzenia ukształtowany „racjonalista” to ktoś, kto radykalnie i dogmatycznie (zgodnie z instytucjonalną dyrektywą) odrzuca *zabobony* i *wierzy w naukę*. Jest więc takim racjonalistą, który *wierzy*, że jego poglądy „pochodzą z wiedzy”, kimś, kto *wierzy*, że wie, ale nie wie, że *wierzy*⁵.

⁴ M. Buber, *Dwa typy wiary*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 47–48.

⁵ Określenie zawdzięczam dr. M. Drwiędze (Zakład Etyki, Inst. Filozofii UJ).

Inaczej rzeczy się mają w przypadku kultu Piękną. Odmienność ta dotyka oczywiście samej sfery przedmiotowej. Istnieje obfitość obiektów, które mogą być uznane za „nośniki Piękną” i traktowane jako manifestacje (ucieleśnienie) idei, otaczanej kultem. Same więc stają się przedmiotami o szczególnym statusie – przedmiotami obdarzonymi mocą. Jako przedmioty maniczne doznają szczególnej, nabożnej czci. Mnożą się świadectwa o wstrząsach i przełomach duchowych, doznawanych za sprawą zetknięcia się z jakimś egzemplarzem (czy klasą), zaliczanymi do tego wyróżnionego zbioru. Opisy tych symptomów zajmują coraz więcej miejsca, zarówno w tekstach otwarcie przeznaczonych do publikacji, jak i w prywatnych, pisanych wszakże „z myślą o potomności”. Kluczowe zwroty w tych opisach to wstrząs, który przyprawia o niepohamowany płacz/niepohamowane drzenie/bezsensowność i po tym (spotkaniu, lekturze, przedstawieniu...) nic już nie było takie samo, wszystko widziałem nowymi oczami. Są to opisy wprost wzorowane na tekstach epifanicznych, dla których w kulturze zachodniej doświadczeniem archetypowym (wraz z wzorcowym opisem) jest *Spotkanie w drodze do Damaszku!*

Kulminacją nowej epifanii jest tworzenie muzeów. Pod tym względem swoistą doskonałością jest praca Dominika Vivant Denona. Jego celem jest zgromadzenie w jednym miejscu jak największej ilości przedmiotów, w najwyższym stopniu ucieleśniających Piękną, stworzenie najokazalszej świątyni sztuki. Spełnieniem tej ambicji jest Luwr, który istotnie staje się świątynią również w tym znaczeniu, że – jak w starej praktyce kultowej – stanowi cel pielgrzymek. Zabobonny lud podąża do Lourdes, aby znaleźć się w zasięgu Tajemnicy: zobaczyć i dotknąć świętej grotty i świętej wody. Celem nowożytnych, wolnych od zabobonów pielgrzymów, staje się (gdy o Luwr chodzi) uwielbienie *Giocindy*; już nie jako ideału renesansowego malarstwa portretowego, ale jako Tajemnicy: epifanii *das ewig Weibliche*, ponadczasowej zmysłowości, która odsłania mistyczną głębię tego, co idealne (John Ruskin w ten mistycyzm wkomponowywał nawet rys wampiryczny, obecny jakoby w uśmiechu modelki⁶); wreszcie – geniuszu artysty. Jedni i drudzy pożądamy znalezienia się w materialnym zasięgu tego, co jest cudem.

Tu dokonuje się nie tyle autonomizacja sztuki, ile raczej dochodzi do triumfalnego apogeum ikonolatrii, gdzie „ikoną” – czyli znakiem – staje się to wszystko, co może zostać uznane jako naznaczone ideą

⁶ Zwrócił na to uwagę M. Praz; zob. M. Praz, *Zmysły, śmierć i diabeł w literaturze romantycznej*, tł. K. Żaboklicki, Warszawa 1974, s. 113.

Piękna. W tej ikonolatrycznej orientacji gruntuje się kategoria dzieła sztuki – właśnie przedmiotu nacechowanego parasakralnie, niezależnie od jego przynależności gatunkowej. Nowa ikonolatria eksponuje również jako obiekt osobliwego kultu postać twórcy. Ścisłej – jego geniusz. Osobliwość tej ekspozycji polega przede wszystkim na zacieraniu ludzkich cech twórcy, w tym – i to pierwszoplanowo – na zacieraniu jego kwalifikacji intelektualnych. Artysta zyskuje status Wieszcza. Patetyczne określenie odwraca uwagę, wręcz skrywa, nader dwuznaczne realia tego statusu. Wieszcz nie jest kapłanem; nie w tym znaczeniu, aby miał kompetencje pouczania o obiekcie kultu. Analogia Lourdes – Louvre jest nieprzypadkowa: Bernadette Soubirous otrzymała dar widzenia i łaskę uczestnictwa w Tajemnicy. Ale to nie Bernadette naucza i objaśnia swoje widzenie – Bernadette jest badana i przesłuchiwana. Ma powierzyć otrzymany przekaz, swoją wizję, egzegetom. Dopiero ich uznanie uczyni jej wizję prawdziwym objawieniem i włączy w nauczanie wiary. Bez orzeczenia egzegetów wizje Bernadette nie mają żadnej wartości a jej przekonanie o ich prawdziwości nie ma znaczenia.

Wieszcz jest rewelatorem Tajemnicy Odwiecznego Piękną (Piękną transcendentalnego itp.). Tu najlepiej można uchwycić parasakralny charakter tzw. autonomicznego myślenia o sztuce. Coś „nie z tego świata” znajduje sobie medium, poprzez które może zmanifestować się w „tym świecie”. Medium, jak długo jest we władzy tego, co poprzez nie objawia się światu, nie wie, co czyni. Odzyskując siebie, nie jest zdolne zdać sprawy z tego, co i dlaczego uczyniło. Medium – wieszcz jest zatem analogiem proroka, w nader zresztą potocznym rozumieniu, w którym zyskanie mocy profecji jest równoznaczne z zawieszeniem zdolności rozumowania. I dalej analogia jest konsekwentna: tak jak słowa Pytii były niepojęte bez objaśnień wtajemniczonych w sztukę wieszczona, ale nie wieszcząca, tak samo rewelacje twórcy-wieszczka wymagają objaśnień wtajemniczonych w misteria Piękną, acz nie tworzących. Rolę *par excellence* kapłańską i egzegetyczną przyjmują estetycy: prawodawcy, dogmatycy i krytycy nowego kultu.

Należy zwrócić uwagę i na to, że wieszcz sam staje się obiektem adoracji, znowu – na wzór „nosiciela” objawienia religijnego. Jest nieporozumieniem wskazywanie podobieństwa między adoracją twórcy, działającego w obrębie paradygmatu autonomii sztuki, a poważaniem, jakim cieszył się wcześniej. Owszem, Leonarda oblegali adepci; owszem, J. S. Bach przeszedł pieszo setki kilometrów, żeby posłuchać Buxtehudego... Tu jednak analogia jest zwodnicza: Bach nie dlatego

szedł z Lipska do Hamburga, że Buxtehude był niezwykle ciekawym człowiekiem, ale dlatego, żeby nauczyć się od mistrza organów tego, czego sam jeszcze nie umiał. Adoracja wieszczą najmniej związana była z chęcią uczenia się. Chęć taka byłaby zresztą absurdalna, skoro wieszczę jest wybrańcem. Jego sztuka jest zatem nieprzekazywalna – nie można się nauczyć tego, co jest skutkiem działania specyficznej łaski. To tak, jakby od Bernadette chcieć się nauczyć widzenia Madonny. W osobie wieszczą czci się to, co go nawiedza; toteż i dalej analogia rozwija się zgodnie z wzorcem kultu religijnego, zogniskowanego wokół materialnych manifestacji *sacrum*. Przedmiotem czci staje się wszystko, co jakoś fizycznie było związane z wieszczem – tak, jak okrycie świętego samo stawało się relikwią, tak też relikwiami stają się „pracownie mistrzów”, przedmioty osobistego użytku, wreszcie – wszystko, co należy do ich świata prywatnego. Także ludzie, wyróżnieni przez wieszczą bliskością. Nade wszystko zaś obiektem adoracji staje się jedyność dzieła, przedmiot oryginalny.

Tu dochodzimy do źródła radykalizującego się wymogu nowości. Przedmiot oryginalny to ten, którego związek z osobą twórcy jest niepodważalny i który stanowi unikat. Twórca nie może (odtąd) swobodnie przetwarzać swoich własnych dobrych pomysłów; tym bardziej nie może opracowywać pomysłów cudzych. Stosując ten rygor do twórczości czasów przedautonomicznych, należałoby kwestionować rangę „dzieł oryginalnych” w przypadku niemal całej twórczości polifonicznej (gdzie *cantus firmus*, podstawa utworu, jest zawsze cytatem lub autocytaem). Operacja taka dotyczyłaby również przynajmniej połowy kompozycji Vivaldiego i niewiele mniej dzieł Bacha, z tych samych przyczyn. Rezultaty stosowania rygoru unikatowości dzieła – w przypadku muzyki – są doskonale widoczne: zdecydowanie maleje ilość nowych utworów. „Łatwość” komponowania załamuje się u schyłku klasycyzmu: Beethoven jest właściwie ostatnim twórcą, który pozostawia liczne dzieła⁷. Po Beethovenie, mimo rozluźnienia strukturalnych rygorów kompozycji i „zdania się na natchnienie”, obserwuje się zjawisko, które można by zinterpretować jako symptom wzrostu trudności tworzenia muzyki. Występuje efekt paradoksalny: im więcej wolno (a po „konstrukcyjnych” eksperymentach Berlioza wolno coraz więcej – i jest wielu chętnych do poszerzania granic tej swobody) i im

⁷ Tu załamanie jest nader czytelne: Beethoven komponuje jeszcze „z klasyczną łatwością” sonaty fortepianowe, skądinąd najmniej klasyczne pod względem budowy i środków ekspresji. W muzyce symfonicznej porusza się znacznie ostrożniej, więc też i pisze znacznie mniej.

bardziej pożąda się nowych utworów, tym jest ich mniej. I tym mniej są one akceptowane.

Nowa muzyka (począwszy od Wagnera) i nowe malarstwo (zaczynając nie od impresjonistów, a od Delacroix) znajdują jeszcze uznanie. Nie oznacza to zrozumienia – ostatecznie Wagnera (w swoim czasie) nie rozumiał Nietzsche, bo sam przyznał, że w apologii *Gesamtkunstwerku* jako odrodzenia i rozwinięcia „trójjedynnej chorei” więcej było własnego marzenia niż przemyślenia idei wagnerowskich; rozumiał go Hans von Buelow – i rozumiawszy, odżegnał się, w samej rzeczy profetycznie określając te idee jako *Kunstliche Totalitat*. Nowa twórczość ekscytowała nie tyle rozumiającymi jakościami, ale aurą skandaliczności. Stosy zarzniętych odalisk w *Śmierci Sardanapala* bulwersowały nie walorami kompozycyjnymi i zestrojem barw, lecz frenezją nagości i okrucieństwa. A więc czymś z całkiem innej sfery, niż sfera deklaratywnej estetycznej bezinteresowności. Delacroix na długo pozostał jedyny w swojej niepodległości „interpretacjom kanonicznym” – *Sardanapal* do dzisiaj nie poddał się „estetycznej poprawności”.

Skandaliczność jednak jest słabą podniętą; aby była skuteczna, wymaga eskalacji środków; ta zaś rychło czyni się „sztuką dla sztuki”. Uwaga odbiorcy coraz bardziej odwraca się od przedmiotu (który miał być przedmiotem czci), a zwraca ku osobie. To, ostatecznie, wybraniec fascynuje i drażni, aż poza granice odrzucenia. I tak zaczyna się kryzys. Jego uwieńczeniem jest – w praktyce – arbitralne wskazywanie przez wybrańca przedmiotów, które mają podlegać wyróżnieniu i przeniesieniu do sfery parasakralnej. Intelktualnie odpowiada tej arbitralności uznanie, że nie ma innej sztuki, poza tym, co jako sztukę wskaże *Artworld*⁸. Przyjęcie już – jako oczywistości – istnienia „Świata Sztuki”, razem z jego biurokacją i uprawnieniami tej biurokracji, wskazuje rozmiar alienacji i „daje do myślenia” o istotnych przyczynach „estetycznego konsumeryzmu”. Konsekwencje tej oczywistości są znane: z jednej strony jest to ponowna eksplozja obfitości „dzieł”; z drugiej – rozwój rynku sztuki, na którym to, co desygnowane instytucjonalnie jako właściwa nowa sztuka cieszy się znikomym wzięciem.

Jednym ze skutków emancypacji edukacyjnej, także w dziedzinie sztuki, jest trwałe zmniejszanie się liczby odbiorców, nie związanych profesjonalnie ze „Światem Sztuki”, a umiejących poruszać się po tym

⁸ Tak się najprościej klaruje tzw. instytucjonalna definicja sztuki Dickiego i Munro.

rynku wedle własnego rozeznania. Odbiorca nieprofesjonalny szuka bowiem w ofercie artystycznej czegoś całkiem innego, niż wskazuje mu biurokracja *Artworldu*. Biurokracja ta – krytycy, marszandzi, agencje promocyjne, instytucje żyjące ze sprzedaży produktu artystycznego i zarządzania jego dystrybucją – ma jednak swoje zasługi w pomieszczeniu odbiorcy nieprofesjonalnego. W swojej najwyższej warstwie hierarchicznej nadal zachowuje ona i – nawet jeśli już w nie nie wierzy – wkomponowuje w swój wizerunek publiczny „prerogatywy kapłańskie”: namaszczenia wybrańca, uświęcania wytworu lub tylko obiektu wskazanego przez „twórcę”, a także:

- interpretacji charakteru związku, jaki przedmiot uświęcony ma z (parasakralnym) Światem Sztuki;
- ujawniania sensu samego przedmiotu (wytworu);
- „odślaniania racji”, decydujących o naturze tak opisanego związku oraz o własnym sensie obiektu.

Ta ostatnia prerogatywa, zastrzeżona dla strefy najwyższego – bo naukowego – wtajemniczenia, najtrwalej zachowuje analogię z tradycyjną strukturą religijną. Odpowiada ona „oświeceniowo zdezwauowanym” naukowym roszczeniom teologii; ta z jednej strony dostarczała:

- objaśnień sfery *sacrum* – jej natury, struktury, wewnętrznych relacji itd.;
- dowodów, że tak się rzeczy mają, jak wskazują objaśnienia;
- dowodów wtórych – że zarówno podane objaśnienia, jak i ich dowody są tym, do czego rozum dochodzi w sposób konieczny.

Z drugiej strony, aby zachować zasadność w ten sposób prezentowanych naukowych roszczeń, ta sama teologia przedstawia „racje niepodważalne”, dla których:

1. muszą istnieć wierni – sama natura determinuje ich istnienie;
2. wiernym jest ten (i tylko ten), kto *in extenso* przyjmuje doktrynę teologiczną;
3. żaden wierny – poza uprawnionymi teologami – nie może:
 - samodzielnie podejmować kontaktów ze światem *sacrum*;
 - wgłębiać się w lekturę tekstów, uznanych za źródłową prezentację sakralnego kanonu;
 - podejmować takich dociekań, które należą do ich dziedziny.

Analogia ta, przeniesiona na „Świat Sztuki”, pokazuje, że – wbrew samej doktrynie interpretacyjnej – dokonała się nie sekularyzacja, ale

przeciwnie: sakralizacja i teologizacja sztuki. Odbiorca winien dokonywać wyboru z oferty rynku sztuki zgodnie z doktrynalnymi wskazówkami; nieuwzględnianie ich czyni go odbiorcą niewykształconym. Zarazem jednak te właśnie wskazówki przyczyniają się do wspomnianego „pomieszania” odbiorcy (czy też „wiernego” Sztuki). Odbiorca ma bowiem podane:

- dyrektywy, określające właściwe nastawienie wobec sztuki;
- zestaw dzieł kanonicznych o bezdyskusyjnej wartości.

Wiedząc zatem, że:

- winien kierować się na piękno,
- piękno bezdyskusyjnie manifestuje się w dziełach kanonicznych (*arcydziełach*),

poszukuje tego, co wykazuje podobieństwo do obiektów, należących do zbioru kanonicznego. Tym sposobem ustanawia się naraz trzy faktyczne sposoby zachowania w Świecie Sztuki:

- konieczność orientowania się na to, co jest „nacechowane Pięknem”;
- bezdyskusyjnym, powszechnie przyjętym „komunikatem Pięknem” są arcydzieła; tak arcydzieło staje się estetycznym komunalem;
- preferowanie tak postrzeganego arcydzieła jako wzorca, determinującego upodobanie.

Tak wyedukowany odbiorca staje się – o ile spróbuje w poszukiwaniach „rynkowych” zrezygnować z aktualnych dyrektyw instytucjonalnych – albo kimś w rodzaju integrysty na mszy posoborowej, albo wiernym rytualnym, bezrefleksyjnie zachowującym przepisany obrządek. O ile zaś zda się na rozstrzygnięcia instytucjonalne, będzie musiał uzgodnić sam z sobą (a w razie potrzeby wyjaśnić to mniej wtajemniczonym lub mniej uległym), dlaczego zachwyca go Mozart, Wagner, Stockhausen i Fluxus; Dante, Szekspir, Balzac i Joyce; Giotto, Rafael, Klee i *action painting*... itd. O ile, oczywiście, nie zamierza poprzestać na roli znakomicie w tej materii wykształconego dogmatyka, który zna naukę kościoła, potrafi ją biegle referować (a nawet racjonalnie jej bronić), ale jego osobista wiara i stosunek do *sacrum* pozostaje w najlepszym razie sprawą całkowicie prywatną, o ile nie zgoła problematyczną. Taka postawa jest najzupełniej możliwa. Nie należy więc zdumiewać się, że – instytucjonalnie uznany – egzegeta, uświadamiający dylematy sztuki po Auschwitz i ilustrujący je humanistyczną bezradnością poezji

Celana (z nader erudycyjnymi odniesieniami) po wykładzie pośpieszy oglądać 1157 odcinek argentyńskiego serialu. Jemu bowiem sztuka – poza statusem zawodowym – nie oferuje już nic.

Oferta sztuki, ta historycznie znana i ta możliwa, jest bowiem zagłuszona – i nie jest to wyłączną zasługą estetycznej autonomii i samej estetyki, chociaż zasługa ta jest wielka. Głuszenie oferty sztuki w kulturze grecko-chrześcijańskiej jest nurtem trwałym; i długo wynika z doskonałej wiedzy o tym, że w dziedzinie praktyki artystycznej możliwe jest to, co w dziedzinie racjonalnej jest nie do przyjęcia. Możliwe jest bowiem odsłanianie tego, co jest wbrew rozumowi i wbrew temu, co rozum przedstawia/konstruuje jako swój porządek. Rozważania: jest czy nie – jest sztuka kreacją *ex nihilo*, możliwe zresztą dopiero wtedy, gdy „zawiesi się” wszelką wiedzę o uwarunkowaniach materiałowych i technicznych⁹, które przesłaniają niebezpieczną wiedzę o obecności (i możliwości ujawniania się) innego *nihil* – tego, które jest związane z jakimś rodzajem spustoszenia. A co najmniej niespójności lub sprzeczności, których dynamika nie prowadzi – jak pragnąłby tego rozum – do pojednania, ale do spustoszenia właśnie. (Być może, samo takie pragnienie rozumu: widzieć, a gdy to niemożliwe: tworzyć harmonię, jest wyrazem nie samej tylko rozumności; i w tym dążeniu rozum sięga nie tyle do swoich „czystych” praw, ile do „ciemnych korzeni”: pożądań, afektów, namiętności, wyobraźni – co, ostatecznie, ujawniało się, jednakowo, i najbardziej przenikliwym badaczom racjonalności¹⁰, i radykalnym jej kontestatorom.)

Dążenie do przejrzystości przejawiało się nie tylko w klarowaniu własnej sfery, ale również w marginalizowaniu i „odwartościowywaniu” tego, co wyklarować się nie dało lub – klarowane – mogło

⁹ Obecnie zagadnienie artystycznej *creatio ex nihilo* wiąże się obiegowo z „postępującym procesem autonomizacji”, datowanym na dojrzały Renesans. Historycznie jednak dojrzały Renesans eksponuje w praktyce artystycznej empiryczną postawę badawczą. Postawa ta znajduje swoje najbardziej czytelnie „zogniskowanie” w historii kopuły na bazylice św. Piotra w Rzymie: ostatecznie wybrano projekt Bramantego, ponieważ w nim najlepiej łączyły się „wizja artystyczna” i precyzja opracowania technicznego, uwzględniającego już zrealizowaną część konstrukcji. Świadomość wymagań oraz ograniczeń, stawianych przez tworzywo, jest trwałym komponentem twórczości (por. uwagi Stróżewskiego, *Dialektyka twórczości*).

¹⁰ *Ciemne korzenie* racjonalności znane były na długo przed rewelacjami Freuda. Znakomitym studium na ten temat, w związku m. in. z *Namiętnościami duszy* Kartezjusza, są *Podróże do piekiel* B. Micińskiego. Za wskazanie tej lektury i cenne do niej uwagi winna jestem podziękowanie dr. Z. Benedyktowiczowi (Zakł. Historii i Kultury Materialnej PAN) i prof. M. Klingerowi.

ujawnić *wiedzę niepożądaną*. Tu trzeba by szukać racji „głuszenia” tego, co mogła oferować sztuka. Dlatego, ostatecznie, Platon nie tylko „wypędzał” poetów z doskonałego i doskonale pedagogicznego państwa, ale domagał się ocenzurowania mitów i utajnienia części „niecenzuralnej”. Wymóg ten implikuje głębokie przeświadczenie, negujące – deklarowany – intelektualizm etyczny: człowiek, a w każdym razie większość ludzi, nigdy w pełni nie dorosłeje; nie do tego stopnia, aby pozyskiwać wiedzę, jeśli nawet nie zupełną, to przynajmniej nie ocenzurowaną wychowawczo. Wiedza płynąca z ciemnych korzeni i ciemnych źródeł, z mitu i sztuki, jest wiedzą dla – nielicznych – dorosłych. Niedorosłym, jeśli już całkowicie od tej wiedzy odsunąć ich nie można, trzeba ją przedstawić jako bajki, przesady lub iluzje – owszem, piękne (choć częściej odstręczające dzikością), ale nieprawdziwe.

BEYOND DIALOGUE. REMARKS ON THE „CRISIS OF ART”

Summary

The article concerns the evolution of musical practice in the last decades of the twentieth century. The requirements of the art world forced creators and listeners to face the problem of how to reconcile the realm of facts and the realm of interpretation. Facts include the increasing monotony of artistic trends and the obsessive maintenance of the categorical prohibition of establishing a tradition. In the sphere of interpretation those facts were absent. Interpretation conjures reality and highlights *newness* and *showing new roads*. Following Józef Czapski, I write about a new dogmatism, which concerns not only the visual arts. It is a characteristic of the alienation of art, when it loses its traditional function. This alienation, in particular the „breaking out” of the anthropological context, makes the phenomenon of *crisis* permanent. This condition may lead to the triumphant climax of iconolatry, where the „icon”, a sign, becomes anything that can be considered as *marked by the Idea of Beauty*. The price of this new iconolatry and of the forms of education related to it is a systematic decrease in the number of recipients. This phenomenon is institutionally sanctioned by the recognition of „high culture” as the phenomenon of „niche”.

Romana Kolarzowa

STANISŁAW BUDA

(Kraków)

SKĄD TEN LĘK PRZED WOLNOŚCIĄ?

Pytając o wolność w najbardziej podstawowym, źródłowym sensie, i o towarzyszący jej lęk, trzeba nam się zwrócić ku najpierwotniejszym warunkom naszej woli, naszego wolnego chcenia. Wszelka wolność ma bowiem swoje źródło w wolności woli.

FILOZOFOWANIE Z GŁĘBI JA

Mówiąc o wolnej woli, musimy mówić o naszej indywidualności. Indywidualność nie znaczy inności w stosunku do czego- lub kogokolwiek. Inna jest każda substancja, każda jednostka. Ale ta inność może być przypadkowa. Natomiast indywiduum jest koniecznie inne, inne na mocy własnej istoty. Istoty samoświadomej i – w jakiejś istotnej mierze – samostanowiącej o sobie. Tę samoświadomość wyrażamy słowem Ja. I w tym sensie używamy słowa „Ja” w znaczeniu ogólnym. Oczywiście, raczej nie powiemy: „czyjekolwiek Ja” czy „Ja w ogóle”, ale możemy mówić, że każdy ma swoje Ja, że Ja jest takie a takie, że funkcjonuje tak a tak – a więc w trzeciej osobie.

Jeśli chcemy mówić o naprawdę wolnej woli, musimy to czynić z perspektywy Ja. Wola znamionuje indywidualność. Ale funkcjonuje też jako jej narzędzie. Znaczy to, że jestem jej świadom i panuję nad nią. Skoro mam za nią odpowiadać, nie może ona po prostu wynikać z mojej natury. Nie może być mi w żaden sposób wrodzona, konieczna; nie może być po prostu ślełą żądzą¹.

¹ Z tym paradoksem borykał się już Immanuel Kant. Pytając o źródło moralnego zła, stwierdził, że nie może ono być nam wrodzone; to, co wrodzone, nie stanowi żadnej

Jest więc raczej na odwrót: to moja wola stanowi dopiero o mojej indywidualnej naturze. Ale swej natury nie mogę redukować do tego, co moje – do aktów woli i jej skutków. Unikałbym wtedy jakiegokolwiek odpowiedzialności. Trzeba szukać takiego rozwiązania, w którym wolność woli jest wolnością mnie samego. W związku z tym Emmanuel Mounier mówi o „poczynaniu samego siebie w wolności”, Hegel powie: „jestem [...] wolnym, gdy jestem u samego siebie”, zaś Henri Bergson ujmie to tak: „Działać w sposób wolny, to brać w posiadanie siebie”.

Wolna wola w sensie źródłowym nie może być częściowo wolna, a częściowo zniewolona, częściowo autonomiczna, a częściowo zrelatywizowana. Jest po prostu wolna i całkowicie moja (co nie znaczy, że wolności tej nie można stopniować). Jeśli liczę się z wolą innych, decyzja ta wypływa w całości ze mnie samego. I Ja ponoszę pełną za to odpowiedzialność. W tym sensie Emmanuel Lèvinas powie, że odpowiedzialność drugiego człowieka w stosunku do mnie, to jego sprawa. Natomiast moja odpowiedzialność za niego jest bezgraniczna; jestem odpowiedzialny nawet za jego odpowiedzialność.

CO ZNACZY „WOLE”?

Wola jest nie tyle chceniem, co decydowaniem, nie tyle preferowaniem, co ferowaniem, nie tyle sprawnością rozsądzania pośród tego, co jej dane, co raczej mocą generowania palety rozmaitych możliwości i – z drugiej strony – mocą ich realizowania. Píše Karol Tarnowski:

Wybory są możliwe, ponieważ rozpoznaję siebie jako pewną moc: mogę dokonywać wyborów, ponieważ jest mi dana władza inicjowania pewnych działań, „wychodząc od siebie”, traktując siebie jako punkt wyjścia².

Słowo „wolę” ma swoje pochodne i źródłowe znaczenie. W sensie źródłowym nie znaczyłyby ono „wolę to a to”, lecz „wolę w ogóle”, „jestem jako wolący”. Dokładniej znaczyłyby: (1) „jestem zdecydowany używać swej woli”, (2) „mam moc decydowania i skutecznienia swoich decyzji” (3) „niniejszym to czynię”, (4) „utożsamiam się

podstawy do oceny etycznej; czyn, który by wynikał z samych praw natury byłby moralnie obojętny; i nie miałyby sensu stawianie kwestii odpowiedzialności za zło. Jeśli więc człowiek wybiera zło, czyni to z własnej, niczym nieprzymuszonej woli. Towarzysząca nam niezrozumiała, niezgłębiona skłonność do wybierania zła sama jest zła; i – paradoksalnie – trzeba ją traktować jako zawinioną, a nie przyrodzoną.

² K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995, s. 92.

z moim ‘woleniem’”, (5) „biorę za nie pełną odpowiedzialność”. „Wolę”, znaczy więc „chcę chcieć”, ale nie jest to pusta i bezsilna chęć, lecz pełne wysiłku zaangażowanie.

Przedmioty pochodnych aktów naszej woli funkcjonują jako ich przyczyny celowe. Potrafią skłaniać wolę ku sobie, są więc wartościami. Jednak żadna z wartości nie jest w stanie zaangażować całego mego Ja; za żaden pochodny akt mojej woli nie odpowiadam całym sobą. Wielu ludzi angażuje się bez reszty i poświęca całe swoje życie pewnym wartościom; mamy tu do czynienia z poświęcaniem im całego siebie, ale nie znaczy to, że odpowiadamy za nie całym sobą. Było wielu, którzy oddali życie za innego człowieka, za ojczyznę nawet za prawdę – ale jest to tragedia polegająca właśnie na tym, że jest się zmuszonym raz i na zawsze poświęcić swoje Ja pewnej jego części.

Natomiast przedmiot woli w sensie źródłowym nie utożsamia się z konkretnym celem. Biorąc za ten źródłowy akt woli odpowiedzialność całym sobą, krystalizuję jakby całe swoje oblicze. Bo ono wyraża całego mnie, moje Ja. I równocześnie staję twarzą w twarz przed osobą, przed którą odpowiadam. Odpowiadać bowiem można tylko przed osobą rozumianą jako indywiduum. I to właśnie tak pojmowany Bliźni jest przedmiotem mojej źródłowej woli.

CHCENIE CHCENIA A CHCENIE NIE-CHCENIA

Chcenie chcenia nie jest takim samym chceniem, jak każde inne. Jest ono źródłem wszelkich pozostałych naszych chceń, źródłem w dwojakim sensie: po pierwsze, źródłem „że” (w ogóle chcemy cokolwiek), po drugie, źródłem „co” (konkretnie chcemy).

Co jednak jest źródłem chcenia chcenia? Pisze Artur Schopenhauer:

[...] trudno doprowadzić człowieka filozoficznie niewykształconego do tego, aby uchwycił właściwe znaczenie naszego zagadnienia i aby pojął, że teraz pytamy się nie o następstwa, ale o podstawy jego każdorazowego chcenia: jego czynienie zależy wprawdzie jedynie od jego chcenia, ale my chcemy się obecnie dowiedzieć, od czego też zależy samo jego chcenie, czy od niczego, czy też przecież od czegoś?³

Schopenhauer ostrzegał, że człowiek filozoficznie niewykształcony:

Zmuszony cofnąć się aż do rdzenia swojej samowiedzy, znajduje tam swoje „ja”, którego nie może odróżnić od swojej woli, a nie pozostaje mu nic, na mocy czego mógłby osądzić jedno i drugie.

³ A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, Kraków 2004, s. 26.

O tym, że jednak trudno wyjść z tego zakłętego kręgu przekonuje nas Friedrich Schelling:

[...] istota człowieka jest z istoty jego własnym czynem; konieczność i wolność przenikają się nawzajem jako jedna istota, która tylko rozpatrywana z różnych stron jawi się jako jedno lub drugie: w sobie jest wolnością, formalnie koniecznością.

I nawiązując do Fichtego powie dalej, że Ja:

[...] jest swoim własnym czynem, świadomość jest samoustanawianiem – ale Ja nie jest czymś od niego różnym, lecz właśnie samym tym samoustanawianiem [...] Jest realnym samoustanawianiem, prawolą i wolą podstawową, która się sama czymś czyni i stanowi podstawę i bazę wszelkiej istotowości⁴.

Zapytajmy więc: Co oznacza źródłowe decydowanie o swojej woli? W szczególności: Czy da się pomyśleć wolna decyzja woli przesądzająca o jej absolutnym nieangażowaniu się? Zauważmy, że podejmując decyzję o „nie-woleniu” musiałbym utożsamić się z tym swoim „nie-woleniem” i wziąć za nie odpowiedzialność całym sobą (podobnie, jak podejmując decyzję przeciwną). Jak powiedzieliśmy, wraz z taką czy inną pra-decyzją krystalizuje się moja „sobość”, moje oblicze, moje Ja. Przyjęliśmy, że wola jest zawsze ukwalifikowanym jakościowo, pełnym wysiłku zaangażowaniem. Również więc w przypadku decyzji o „nie-woleniu” musiałbym posiadać odpowiednią moc, aby ją w ogóle podjąć, a potem nieustannie podtrzymywać. Nie jest więc tak, że decydując o swoim totalnym nie-chcieniu wyłączałbym swoją wolę, stając się raz na zawsze nie chcącym, „nie-wolącym”. Co więcej, wydaje się, że taka decyzja i jej podtrzymywanie wymagałyby zaangażowania w najwyższym stopniu – chodziłoby przecież o totalną negację wszelkich pobudek, wszelkich wartości.

Postawmy zatem następne pytanie: Czy źródłowo rozumiane moje nie-chcenie różniłoby się czymś od takiegoż ewentualnego nie-chcienia kogokolwiek innego? Otóż, jak się wydaje, taka totalna apatia nie dostarcza podstaw do krystalizowania się indywidualności. Jeśli i Ja i Ty zanegowalibyśmy dokładnie wszystkie wartości, żaden z nas nie byłby naprawdę sobą. Właściwie więc nie mógłbym utożsamić się ze swym „nie-woleniem”, a co za tym idzie, nie mógłbym być za nie odpowiedzialnym. Zresztą, czym można by tłumaczyć owo totalne, negatywne i wymagające najwyższego wysiłku zaangażowanie?

Chcienia chcenia i chcenia nie-chcenia nie możemy przeto traktować jako dwóch równoprawnych podstawowych możliwości. Absolut-

⁴ Tamże, s. 27.

nie źródłowe jest jednak chcenie, a chcenie jest zawsze chceniem chcenia; nawet, jeśli miałyby to być „chcenie chcenia nie-chcenia”. Taka negatywna możliwość zawsze wchodzi w grę. Pisze Karol Tarnowski:

Wydaje się [...], że wolność ma tę właściwość, iż poświadcza się nawet w swojej własnej negacji – w tym sensie wybiera się (albo nie) swoją własną wolność. [...] Oznacza to, że stosunek do własnej wolności jest nie tyle jej stwierdzeniem lub nie stwierdzeniem, ile każdorazowo albo jej współtworzeniem, albo jej niszczeniem⁵.

Trzeba nam więc chyba pytać o chcenie chcenia w ten sposób, aby rozumieć przez nie również dążenie do względnego ograniczania swego chcenia. Wobec tego, mielibyśmy do czynienia z zasadniczą opozycją: albo wola względnie pozytywna, nakierowana na poszerzania swej wolności, albo wola względnie negatywna, nakierowana na jej ograniczanie. Co sprawiam swoim „woleniem” w sensie bycia „wołącym”, a nie „nie-wołącym”? Intuicja podpowiada, żeby zgodnie z sugestią językową, uznać, że owo nie-wolenie skutkuje niewoleniem samego siebie i innych, a więc ostatecznie zawęży czyjąkolwiek wolność.

Czy jednak wynika z powyższego, że w każdym wypadku musimy być chcącymi, musimy czegoś chcieć? Gdybym koniecznie musiał czegośkolwiek chcieć, moja wola nie byłaby wolna. Dlaczego więc chcę chcieć?

DLACZEGO CHCĘ CHCIEĆ?

Wydawałoby się, że źródłem woli musi być jakieś pobudzające ją (czy nawet rozbudzające) odczucie, doświadczenie, które zarazem konstytuuje nasze Ja. Sam byłem kiedyś zdania, że warunkom takim najlepiej odpowiadałoby doświadczenie urzeczenia, które pociągałoby za sobą poczucie niezaspokajanego pragnienia (tak, jak opisuje je Lévinas). W ten sposób moja indywidualność konstytuowałaby się jako samoświadomość urzeczonego i zarazem reagującego całym sobą na owo urzeczenie. Wielu współczesnych myślicieli sugeruje konieczność doświadczenia, które nieustannie rozbijając skorupiejące i zastygające w jakimś marazmie Ja, wymuszałoby nań odbudowującą je w sposób twórczy aktywność. Owo doświadczenie nie musiałyby być doświadczaniem czegoś względem mnie zewnętrznego, ale jego źródło musiałyby pochodzić z zewnątrz i – co ważniejsze – nieskończenie mnie przerastać. Źródłem tej dynamiki mogłoby być też, na przykład, doświadczenie nieskończonego wymykania mi się własnego Ja, co (przy

⁵ K. Tarnowski, dz. cyt., s. 94.

pewnych dodatkowych założeniach) powodowałyby moje niekończące się podążanie w głąb siebie, aby w ten sposób nieustannie odbudowywać swoją tożsamość.

Wobec tego typu koncepcji rozbudzania i pobudzania naszej woli powstaje następujące zastrzeżenie: wola rodząca się i wzrastająca wskutek pewnego pra-doświadczenia nie byłaby wolą wolną. Takie doświadczenie, a szczególnie pierwotne doświadczenie fascynacji czy urzeczenia, przesądzałyby o tym, że wola byłaby wolą spontaniczną, a więc mimo-wolną, a więc nie-wolną. Pomiedzy jej źródłem a nią samą nie byłoby żadnego dystansu, żadnej przestrzeni, która umożliwiałaby swobodny gest, np. gest wyciągnięcia do kogoś ręki.

Poza tym owo odczucie czy doświadczenie, o którym tu mowa, miałyby charakter pasywny. Nie sposób wytłumaczyć, w jaki sposób jakiegokolwiek doświadczenie mogłoby przełamać moją pierwotną pasywność. Podobną trudność mielibyśmy z pytaniem, czym miałyby być ta pasywność i kim byłoby takie absolutnie pasywne Ja. Źródłem woli nie może być zakłócenie jakiegokolwiek równowagi; nie może nim też być sama równowaga jako przyczyna celowa woli.

Trzeba się zgodzić, że źródłem mojej woli nie jestem ja sam. Utożsamiam się z moją wolą, ale nie z jej źródłem. Ale mogę pragnąć, aby źródło to biło w moim wnętrzu, i właśnie owo „pragnę” wydaje się być najpierwotniejszym moim chceniem i źródłem wszystkich innych chceń. Cała moja wola podporządkowana jest jednemu zasadniczemu celowi: aby jej źródło biło z mojego wnętrza. Tylko wtedy i tylko na tyle jest wolna – to znaczy, tylko wtedy i tylko na tyle, na ile jest podporządkowana temu celowi. Pragnienie, aby źródło mojej woli biło w moim wnętrzu, pochodzi z mojego wnętrza. Jeśli jest to pragnienie, z którym się utożsamiam, wówczas jest ono pragnieniem samospełniającym się.

Oczywiście, wola nie może tego sytuowania się jej źródła we własnym wnętrzu wymusić. Może jedynie do niego o to apelować. Wszelkie akty mojej woli zasadzają się więc na trzech elementach: (1) przygotowuję swe wnętrze tak, aby mogło zeń wytryskiwać źródło mojej woli, (2) apeluję do owego źródła o zawierzenie temu miejscu jako odpowiedniej dlań przestrzeni, (3) biorę wobec tego źródła pełną odpowiedzialność za jego obecność w moim wnętrzu.

Z powyższego można by wnosić, że czym innym jest dla nas ów pierwotny akt woli (pragnienie, aby źródło mojego chcenia biło we mnie samym), czym innym zaś faktyczne jego spełnienie; że więc funkcjonuje tu rozróżnienie: wola zachodzenia pewnego stanu rzeczy –

faktyczne jego zachodzenie; lub inaczej: decyzja – jej realizacja. Tymczasem ani w pierwotnym, ani w pochodnych aktach woli nie ma miejsca na te rozróżnienia. Akt woli nie jest pobożnym życzeniem czy zachcianką. Akt woli i akt jej uskuteczniania, to dwa nierozłączne aspekty jednego i tego samego. Miarą chcenia jest siła potrzebna do jego realizacji, zaś miarą siły – chcenie. Wola jest pełnym mocy zdecydowaniem. Dlatego „chcieć chcenia” znaczy po prostu „chcieć”.

Jeśli więc pragnę, by źródło mojej woli znajdowało się we mnie samym – to tym samym znajduje się ono we mnie samym. Nie oznacza to jednak, że moja wola jest nieograniczona. Nie mogę więc powiedzieć, że źródłem mojej woli jestem ja sam. Jak stwierdziliśmy – nie mogę wymusić na źródle mojej woli jego sytuowania się w moim wnętrzu. Ale też pierwotny akt woli nie ma nic wspólnego z wymuszaniem. Wszystkie trzy wymienione wyżej jego elementy ograniczają się do przekształcania własnego wnętrza.

BLIŹNI ŹRÓDŁEM I RACJĄ MOJEJ WOLI

Skoro nie ja jestem źródłem własnej woli, może nim być tylko ktoś drugi. Pojęciowym korelatem ogólnie rozumianego Ja niech będzie ogólnie rozumiana jakakolwiek inna indywidualna osoba – Bliźni. To właśnie Bliźni jest źródłem i racją mojej woli. Rodzi się ona i funkcjonuje jako uprzedzająca jego wolę, jako zapraszająca go do wejścia w moje wnętrze, jako przygotowująca to wnętrze na jego osobę. Więcej: rodzi się jako uprzedzająca wolne pograżanie się Bliźniego w moim wnętrzu. W ten sposób konstytuuje się moje Ja i moja wola. Podobne intuicje wyraża Emmanuel Lévinas:

[...] wychodzę ku innemu, nie troszcząc się o ruch innego w moją stronę, [...] ja zawsze wykonuję w jego stronę o jeden krok więcej (co możliwe jest tylko wtedy, gdy ten krok jest odpowiedzialnością) [...] w odpowiedzialności, jaką ponosimy jeden za drugiego, ja zawsze muszę dać o jedną odpowiedź więcej, odpowiadać nawet za odpowiedzialność innego⁶.

Wola jest inicjowaniem wolnej decyzji Bliźniego, jest budowaniem własnego wnętrza z jego perspektywy, tzn. jako wnętrza, w którym jego wolność może funkcjonować i rozkwitać. Nie rodzi się więc z jakiegokolwiek doświadczenia i – wbrew pozorom – wcale nie polega na inicjowaniu takowego. Nie rodzi się ze spotkania z Bliźnim ani

⁶ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, Warszawa 2000, s. 141.

z wychodzenia naprzeciw takiemu spotkaniu. Wręcz przeciwnie – jest drażnieniem własnego wnętrza w celu poszerzenia w nim przestrzeni wolności Bliźniego.

Buduję swoje Ja jako przestrzeń podporządkowaną wolności Bliźniego. Uprzedzając jego wolność konstytuuję samego siebie. Właśnie to uprzedzanie jest źródłem wszystkich moich chcień.

Niektórzy są zdania, że nasza wola, wolność, a równocześnie samoświadomość i indywidualność rodzą się w reakcji na spotkanie z Bliźnim – mianowicie jako akt buntu. Pisze Henryk Szabała:

Symptodem pierwszego poczucia wolności jest akt buntu, niezgody wymierzonej wobec kogoś lub przeciw czemuś. Ten swoisty wybuch nieafirmacji, skierowanej na osaczającą nas cudzą wolę, rodzi w tym właśnie momencie wolę własną istoty zbuntowanej. Dziecko, wrywające dłoń z dłoni matki, odkrywa swą niepowtarzalną drogę do własnej wolności.

Zaranie wolności ma nihilistyczne korzenie, ponieważ kiełkuje z ziarna negacji. Zarzewiem wolności jest bowiem walka o własny grunt aksjologiczny, który ma się dopiero zrodzić w przymacie indywidualności własnej. Buntownik bez powodu to właśnie człowiek trawiony chorobą wolności. Odkrycie wolności własnej jest bowiem ko incydentalne z odkryciem własnej indywidualności. [...] Bunt w tym wypadku jest postawą kreatywną, twórczą, albowiem zrywa w danej chwili kajdany zniewolenia zewnętrznego lub wewnętrznego, ukazuje zbuntowanemu, że fundamentalna wartość tkwi w nim samym, stanowi wartość jego niepowtarzalnej egzystencji, jego własnej wolności. [...] Świadomość rodzi się wraz z buntem, bunt zaś to drugie imię wolności⁷.

Przytoczona wypowiedź sugeruje, że źródłem mojej woli jest próba jej zniewolenia ze strony kogoś innego, że więc rodzi się ona jako wola buntująca się. Czy jednak podjęcie buntu w imię wolności nie zakłada już pewnej wolności? Czy doświadczanie osaczania mnie nie zakłada już rozróżnienia na moje i nie-moje, ja (osaczany) i inny (osaczający mnie)? Budowanie własnej indywidualności inicjowane przez czysty sprzeciw wobec narzucania mi jej przez kogoś innego prowadziłoby do zupełnie przypadkowych efektów. Źródło tego buntu nie tkwiłoby we mnie samym, lecz na zewnątrz, w kimś innym; racją zaś owego buntu nie byłaby wcale moja indywidualność, lecz indywidualność jakakolwiek – byleby nie narzucana z zewnątrz. A więc: źródło na zewnątrz, racja wewnątrz. Dziecko wrywające swą dłoń z dłoni matki wcale nie buntuje się w imię samostanowienia o sobie; ono raczej apeluje

⁷ H. Szabała, *Gorzki smak wolności w: Deklinacja wolności*, red. H. Szabała, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 1997, s. 12–13. Autor przytacza też Alberta Camusa: „Z buntu rodzi się świadomość, jakkolwiek mglista: nagle i olśniewające spostrzeżenie, że w człowieku jest coś, z czym się można utożsamić, choćby na pewien czas” (A. Camus, *Eseje*, Warszawa 1974, s. 274).

o zaufanie mu. Nie chce powiedzieć matce: „jeśli chcesz, nie puszczaj mojej ręki, ale teraz ja będę decydować, gdzie pójdę, czy pójdziemy”; chce raczej powiedzieć: „patrz, mimo że mnie nie trzymasz, mimo że nie idę z tobą krok w krok, to jednak nie czynię nic wbrew temu, co nas tak naprawdę łączy”.

SAMOZGLEBIANIE

Jak mamy wyobrażać sobie kreowanie we własnym wnętrzu przestrzeni wolności Bliźniego? Mówimy o przestrzeni wypełnianej przez Ja. Otóż bezzasadne byłoby traktowanie tej przestrzeni jako dającej się poszerzać. Podobnie bezzasadne byłoby rozwiązanie uznające stałość jej rozmiarów, a dopuszczające możliwość wydzielenia w niej części oddawanej do dyspozycji Bliźniego. Jedynym kierunkiem, w jakim Ja może wykonywać ruch, jest zwrot w głąb – samozgłębianie. Próbując odpowiedzieć na pytanie, czym jest głębia Ja, trzeba wykluczyć pojmowanie jej jako gotowej i oczekującej na eksplorowanie. Powstaje raczej – jak studnia – dopiero w momencie jej drażenia, ale nigdy nie jest gotowa, zakończona. Istnieje tylko o tyle, o ile jest zgłębiana, tzn. jest głębią zgłębiania, nie po prostu zaś głębią zgłębianą. Istnieje zarazem realnie i potencjalnie – jak rezultat nieskończonego procesu, jak nieskończona droga, którą wytyczamy dopiero przemierzając ją. Istnieje realnie – jako względnie już ukonstytuowane, płysze poziomy Ja; istnieje potencjalnie – jako ekstrapolacja tychże poziomów wzdłuż zarysowanej przez nie osi wertykalnej. Powie Karol Tarnowski:

Jestem naprawdę sobą, to znaczy odkrywam, a zarazem tworzę prawdę mnie samego, równocześnie daną i zadaną⁸.

WOLNOŚĆ JAKO PO-WOLNOŚĆ

Budowanie siebie w imię Bliźniego znaczy, że buduję je dosłownie w jego imieniu. Odnajduję siebie w jego imieniu i odpowiadam przed nim w swoim imieniu. Co to znaczy?

Na co dzień angażuję się w różne działania, czyniąc to w imię rozmaitych zasad, wartości czy wreszcie osób. Robię coś na przykład w imię łączącej mnie z kimś przyjaźni; mając czyjeś pełnomocnictwo, występuję w jego imieniu. Takie przypadki nie angażują jednak całej mojej osoby. Owszem, używam tutaj swojego imienia, stawiam nawet

⁸ K. Tarnowski, dz. cyt., s. 101.

na szali swoje dobre imię, jednak Ja i Bliźni występujemy tutaj jako niezależne od siebie człony pewnej relacji, co sprawia, że nasze imiona funkcjonują tu jako maski.

Zgłębiając siebie, uprzedzając w swym wnętrzu wolność Bliźniego, zapraszam go do postępowania za mną. Zdawałoby się więc, że zapraszam go do kroczenia moim śladem. Ale to przecież jego wolność jest racją mojego samozgłębiania. Jestem sobą na tyle, na ile jestem w stanie i na ile jestem zdecydowany otwierać Jego wolność. Aby być dla niego autentycznie wiarygodnym, nie mogę przychodzić do niego z zewnątrz. Muszę się od początku sytuować w jego głębi. Wydaje się to możliwe tylko w jeden sposób: kreuję własną głębię, przemieszczam się w nią, aby w ten sposób poświadczając Bliźniemu wartość jego głębi. W ten sposób Bliźni nie pojawia się z zewnątrz; on zawsze chroni się i wyczekuje na mnie już w najgłębszym moim wnętrzu. To Jego obecność w niezgłębionym jeszcze przeze mnie moim własnym wnętrzu czyni sensownym moje samozgłębianie. To właśnie jego – nie doświadczana, ale zgłębiana przeze mnie – obecność, ufność i nadzieja prowadzi mnie nieustannie w głąb siebie, będąc dla mnie nieustającym wezwaniem i wyzwaniem. Nie mogę odnaleźć siebie w sobie samym – mogę to uczynić jedynie za pośrednictwem Bliźniego, a dokładniej: w Bliźnim. Stąd mogę powiedzieć, że jest on i racją i źródłem mojego samozgłębiania, a więc i mnie samego. Bliźni oczekuje ode mnie poświadczenia swojej wolności. Skoro taka jest jego wola, moja wola podąża w istocie za nią, jest jej po-wolna.

Podobne intuicje wyraża Lévinas. Z jednej strony uznaje, że:

Wspólnota łącząca mnie z [bliźnim] [...] bierze początek w moim zobowiązaniu wobec niego,

jednak

Bliźni wyznacza mnie, zanim ja go wskażę [...]. W bliskości słyzy się przykazanie pochodzące jakby z niepamiętnej przeszłości, która nigdy nie była terażniejsza i której początkiem nie była żadna wolność. [Inny] Domagał się mnie, zanim przyszedłem⁹.

Moja intencja jest jedna: drażyć siebie jako przestrzeń wolności Bliźniego. Drażyć tak, aby Bliźni zawierzył tej drażonej przestrzeni jako własnej. Drażę więc siebie w nim samym i dla niego. W ten sposób kształtuje się moja sobość. Źródłem i racją owego drażenia, które

⁹ E. Lévinas, dz. cyt., s. 145–149.

można określić jako źródłowanie, jest Bliźni. Źródłuję, by z woli Bliźniego pozostawać wypełnionym przezeń po brzegi.

Cała moc mojej woli bierze się z po-wolności Bliźniemu. Miarą głębi Ja, miarą odległości kolejnych jego poziomów, jest siła, rozmach, wewnętrzne zdeterminowanie, z jakim moja wola uprzedza wolność Bliźniego. I właściwie jestem sobą tylko w tym uprzedzaniu.

PIERWOTNA BIERNOŚĆ CZY AKTYWNOŚĆ?

W tym miejscu nasz tok myślenia wyraźnie rozchodzi się z myśleniem Lévinasa, który za punkt wyjścia konstytuowania się wolności (i samego Ja) uznaje bierność. – „Wolność? Tak, ale wolność, która nie jest wolnością inicjatywy”¹⁰. Logika jego argumentacji zdaje się być następująca. Moje Ja, moja aktywność, nie mogą być czymś przemijającym, mającym tylko względny walor, czymś, co mogłoby rozbłysnąć, wypalić się, spełnić, a potem niejako wygasnąć; byłyby wtedy przypadkowe, niewarte swej wolności, więc w istocie nie-wolne. Źródło i racja mojej aktywności musi być nieskończone. Sam jestem istotą skończoną, więc moja aktywność nie może mieć źródła we mnie samym. W sensie źródłowym pozostaję więc bierny. Trzeba przeto, by jakiś czynnik zewnętrzny wyrwał mnie trwale z bierności. Aby moja aktywność była wolna i samoświadoma, czynnik inicjujący ją musi mnie zarazem konstytuować jako takiż – wolny i samoświadomy – podmiot. Wymaga to, aby konstytuował moją indywidualność. Moja samoświadomość i wola nie bierze więc początku w samoświadomym i wolnym akcie, lecz rodzi się jako uprzedzające wszelkie moje decyzje ugodzenie w moją bierność¹¹. Wyrwać mnie z tej pierwotnej bierności i nieokreśloności może tylko uświadomienie sobie swej nieskończonej odpowiedzialności¹². Uświadamiam ją sobie jako absolutnie mnie poprzedzającą, jako nie do odrzucenia, jako odpowiedzialność za wszystkich i za wszystko i jako odpowiedzialność, która może być tylko moja. Co więcej, odpowiedzialność ta ma charakter niezawinionej winy¹³. Tylko

¹⁰ Tamże, s. 193.

¹¹ „Sobość nie może się stworzyć, lecz jest już stworzona z absolutnej bierności [...]” (tamże, s. 175).

¹² Przy czym powstanie sobości nie jest „odwrotną stroną żadnej aktywności [...], nie jest ujmowaniem siebie w świadomości [...]” (tamże, s. 177); sobość jest „niewspółmierna ze świadomością” (tamże, s. 179).

¹³ „Skrajne oskarżenie ciąży na sobości jako sobości, jest wymogiem nie mającym dla niej żadnych względów” (tamże, s. 190); i dalej: „nie zabiłem, a zawsze byłem

taka nieskończona odpowiedzialność jest w stanie ugodzić w moją bierność i zrodzić mnie samego jako indywiduum¹⁴.

Logika naszej argumentacji jest dokładną odwrotnością powyższej. Chcę, aby moja aktywność posiadała źródło we mnie samym; jest to moje najpierwotniejsze, źródłowe chcenie. Wytryskiwanie źródła mej aktywności z mojego wnętrza, a nawet wypełnianie go przez nie po brzegi, nie oznacza, że źródłem tym jestem ja sam. Jest nim Bliźni. Moje najpierwotniejsze chcenie jest po-wolne woli Bliźniego, aczkolwiek uprzedzające Jego zawierzenie. Również tutaj mamy do czynienia z nieskończoną odpowiedzialnością i bezwzględny poprzedzaniem. Jednak stanowią one reguły gry, które sam tworzę i którym się podporządkowuję – gry, z którą się utożsamiam. Oczywiście reguły te mają swoje filozoficzne presupozycje, swoje racje i następstwa. Akceptuję te reguły nie dlatego, że uświadamiam sobie, że jestem stworzony właśnie jako podmiot takiej gry, lecz dlatego, że akt ich akceptacji jest aktem generującym mnie samego i moją wolność. Wydaje się, że właśnie pierwotność aktu miał na myśli Gabriel Marcel, pisząc:

Moja wolność nie jest, i nie może być czymś, co konstatuję, lecz czymś, o czym decyduję, i to decyduję bezapelacyjnie. Nie leży w niczyjej mocy odrzucić dekret, przez który afirmuję moją wolność, a ta afirmacja jest w ostateczności związana ze świadomością samego siebie¹⁵.

MOC I DOBROĆ WOLI

Poświadczenie przed Bliźnim wartości jego głębi jest jej poświadczeniem jako pozytywnej; i samo to poświadczenie również nabiera charakteru pozytywnego. Oznacza to nierozzerwalny związek naszej źródłowej woli z dobrem.

Rozważając ów związek, i nawiązując do myśli św. Augustyna i Mistra Eckharta, ksiądz Józef Tischner pisze:

wzywany, oskarżany, pociągany do odpowiedzialności: zawsze byłem prześladowany” (tamże, s. 192); moja sobość odnosi się do siebie „w drażącym wyrzucie sumienia” (s. 194).

¹⁴ „Moja odpowiedzialność jest nieusuwalna. Nikt nie mógłby mnie zastąpić. Istotnie chodzi o stwierdzenie samej identyczności ludzkiego ‘ja’, wychodząc od odpowiedzialności [...] Niezastąpionym ‘ja’ jestem tylko o tyle, o ile jestem odpowiedzialny. Mogę zastąpić wszystkich, ale nikt nie może zastąpić mnie. Taka jest moja niezbywalna tożsamość podmiotu” – E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, Kraków 1991, s. 57.

¹⁵ G. Marcel, *Le Mystère de l'être*, t. II, Paris 1951, s. 141 (cyt. za K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriele Marcela*, Kraków 1993, s. 88).

Na czym polega wyjątkowość i pierwotność owego [prostego, pierwotnego, elementarnego] ‘chcę’? Polega na jego związku z dobrem [...] Człowiek, który chce tego lub owego, chce dlatego, by być dobrym [...] Wola, chcenie jest siłą, która przyswaja człowiekowi dobro i człowieka przyswaja dobru [...] Wola to władza przyswajania dobra [...] Wola jest pierwotnie poza mocą i niemocą. Jest chceniem dobra, właśnie dobra – ze względu na możliwość jego przyswojenia¹⁶.

W innym miejscu Tischner uzna nawet wolność za sposób istnienia dobra¹⁷.

Oczywiście, moc pojmowana w sposób ontologiczny nie przysługuje źródłowo rozumianej woli. Jednak wola nierozzerwalnie wiąże się z mocą. Wystarczy przywołać takie słowa, jak: pozwolić, dozwoić, zezwolić, wyzwolić. Mówi się o woli niewzruszonej, niezachwianej, niezłomnej. Aleksander Brückner wiąże etymologię słowa „wola” ze słowem „wielki”, które pochodzi od „wiele”. To zaś oznaczało moc, siłę.

Przyjmijmy więc, że ów rozmach i wewnętrzne zdeterminowanie, z jakim moja wola uprzedza wolność Bliźniego, to właśnie miara jej siły, a zarazem dobroci i wolności. A pewnie i prawdy. W źródłowej woli ich miara jest jedną i tą samą miarą.

TWARZ

Odnajduję siebie w Bliźnim, czyli w imieniu Bliźniego; poświadczając zaś przed nim jego wartość całym sobą, czynię to we własnym imieniu. Możemy powiedzieć: odpowiadam przed nim własnym imieniem. Poznają w ten sposób swoje imię jako różniące się od wszelkich innych możliwych imion, bo Bliźni jest właśnie synonimem wszelkich możliwych imion.

Bardzo przydatna będzie tu dla nas, pochodząca od Rozenzweiga i Lévinasa, wykorzystywana również przez ks. Tischnera idea twarzy. O ile imię wyraża indywidualność w sposób symboliczny, a więc abstrakcyjny, o tyle twarz wyraża ją w sposób epifaniczny, a więc wprost, bez żadnej umowności. U wspomnianych myślicieli twarz jest pewnym doświadczeniem, przeżyciem, spotkaniem, które inicjuje w człowieku całą jego aktywność. Dla nas nie może ona mieć jednak charakteru doświadczenia (nie jest doświadczeniem, nie jest doświadczana), ponieważ wola rodzi się w sposób uprzedzający wszelki

¹⁶ J. Tischner, *Wędrowki w krainę filozofów*, Kraków 2008, s. 86–87.

¹⁷ Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*.

inny akt. Nie jest też epifanią, ale raczej projekcją. Jest moją indywidualną projekcją Bliźniego. Jego twarz nie apeluje do mnie. To moja twarz apeluje do niego, warunkując moje sytuowanie się „wobec” niego. Twarz jest warunkiem owego „wobec”, umożliwia więc nasze spotkanie.

Muszę być zawsze przeświadczony o wartości głębi Bliźniego w sposób głębszy niż on sam. I będzie mi chodziło o to, by jej wartości zawierzył. Przeglądając się we mnie, Bliźni powinien widzieć wyłaniającą się z jego głębi moją twarz, którą poświadczam o nim całym sobą. Moja twarz apeluje do niego, aby mi zawierzył: zawierz mi, a zawierysz jeszcze bardziej. Zaś jego twarz jest moją własną projekcją jego zawierzenia.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ I ZAWIERZENIE

Konstytuuje mnie odpowiedzialność wobec Bliźniego za niego samego. Jestem sobą na tyle, na ile jestem w stanie, na ile jestem zdecydowany i na ile faktycznie gwarantuję mu jego wartościowość. Poświadczanie Bliźniemu wartościowości jego głębi wyraża się apelem: zawierz mi, że twoje wnętrze warte jest zgłębiania; zawierz, że droga, która ci otwieram, jest najlepsza, tzn. że prowadzi cię najefektywniej do jeszcze większych twoich głębi; zawierz mi, że twoje samozgłębianie warte jest tego zawierzenia; zawierz, a zawierysz jeszcze bardziej, nieskończenie bardziej.

Podstawowym dla mnie wyzwaniem jest nieustanne czynienie siebie bardziej wartym i godnym zawierzenia Bliźniego; czyli – nieustanne uprzedzanie jego zawierzenia. Tylko w ten sposób mogę się sytuować we własnej i jego głębi niejako głębiej niż on sam.

Ta przestrzeń, która rodzi się w uprzedzaniu przeze mnie Bliźniego w Jego własnej głębi stanowi również moją głębię. Możemy ją określić jako przestrzeń zawierzenia, odpowiedzialności lub wolności. Odpowiadam Bliźniemu, otwierając się nań, co oznacza również otwieranie Jego na niego samego. Chcę, aby Bliźni zawierzył mi, że wspólnie źródłujemy Jego własną głębię, i że również dla mnie stanowi ona bezwzględny dar.

PRZESTRZEŃ ZAWIERZENIA

Przestrzeń zawierzenia Bliźniemu jest dystansem konstytuującym się pomiędzy wartościowością Bliźniego podług mnie i podług niego samego. Zawierzam jego wartościowości w sposób nieskończony;

i jest on dla mnie zawsze bardziej wartościowym, niż sam dla siebie. Natomiast miarą przestrzeni zawierzenia Bliźniego jest jego głębia, z której apeluję do niego, by mi zawierzył. To, czy faktycznie mi wierza, czy nie, nie ma w tym momencie żadnego znaczenia. Jak pisze Lévinas:

Więź z drugim zawiązuje się tylko jako odpowiedzialność, niezależnie od tego, czy jest ona przyjęta czy odrzucona, czy się wie, czy nie, w jaki sposób przyjąć ją na siebie, czy można, czy nie, zrobić coś konkretnego dla drugiego.

Nie ma też znaczenia, czy Bliźni czuje się odpowiedzialny w stosunku do mnie:

Być może, lecz to jego sprawa [...] jestem odpowiedzialny za bliźniego, nie czekając na wzajemność, nawet jeśli miałbym przyplacić to życiem. Wzajemność jest jego sprawą¹⁸.

W tym sensie, mówiąc wyżej o budowaniu przestrzeni zawierzenia, mówiliśmy o uprzedzaniu zawierzenia Bliźniego. Tylko wtedy, gdy uprzedzam jego wolę, ma sens mój apel, aby mi zawierzył. Miarą przestrzeni zawierzenia Bliźniego nie jest więc po prostu aktualnie osiągnięty przeze mnie poziom jego zgłębiania, lecz siła mojej woli dalszego zgłębiania. Tutaj wola uprzedza wszystko inne; dotychczasowe moje działania, upływ czasu, historia – nie odgrywają w tym źródłowym sensie żadnej roli. Przestrzeń zawierzenia ma więc naturę na wskroś dynamiczną.

POMIĘDZY WOLĄ ŹRÓDŁOWĄ A POCHODNĄ

Wolę źródłową możemy określić również jako wolę czystą, bowiem jej przedmiotem nie są żadne konkretne wartości. Jak powiedzieliśmy, można ją stopniować, może ona posiadać większą lub mniejszą siłę, rozmach. Ta siła woli źródłowej przekłada się bezpośrednio na siłę woli pochodnej, czyli ukierunkowanej na określone wartości.

Ale siła woli źródłowej zależy również od tego ukierunkowania woli pochodnej – tyle, że już pośrednio i w sposób odwleczony w czasie. Powiedzieliśmy, że ta ostatnia może ukierunkowywać się względnie pozytywnie lub względnie negatywnie, czyli albo na poszerzenie wolności źródłowej, albo na jej ograniczanie (wola nie-woląca). Oczywiście ta druga możliwość musi być przez nas specjalnie dowiedziona,

¹⁸ E. Lévinas, *Etyka...*, dz. cyt., s. 55–56.

intencją woli wszak – niejako z definicji – jest jej maksymalne potęgowanie się. Wola, jak słusznie zauważył Nietzsche, jest wolą mocy.

W jaki więc sposób wola może się sama nie-wolić? Jeśli nie może to być jej intencją, to może nie-woli się za sprawą jakiegoś pozoru, złudzenia, iluzji? Może przez błąd lub nieświadomość? Może przez jakąś niepewność czy lęk? A może przez pokusę? Tego typu sugestie należałoby rozpatrywać pamiętając, że złudzenie, błąd, lęk czy pokusa mogą mieć znaczące konsekwencje tylko wewnątrz otwierającej się przestrzeni zawierzenia. Trzeba by więc odpowiedzieć na pytanie, jak w tej przestrzeni mogą się one pojawić. Odpowiedź powinna wskazać taką właściwość tej przestrzeni, która wprawdzie nie wymusza, lecz umożliwia owo złudzenie, błąd, lęk czy pokusę.

DWIE STRATEGIE ŹRÓDŁOWANIA

Przezeń zawierzenia Bliźniego rodzi się w przestrzeni zawierzenia Bliźniemu. Najpierw to ja zawierzam Jego nieskończonej wartościowości (czyli wartości jej zgłębiania), aby móc mu ją poświęcać. Zawierzenie nieskończonej wartościowości Bliźniego nie musi jednak oznaczać nieskończonego jej poświęcania. Zachodzi ono tylko wówczas, gdy wola nie jest przez samą siebie niewolona, gdy jest w stanie nieskończenie się wzmacniać.

Co znaczyłoby owo nieskończone wzmacnianie woli, dokładniej: wola nieskończenie się wzmacniająca, jeszcze dokładniej: wola nieskończonego wzmacniania się? Chodzi o wolę skoncentrowaną na jednym nadrzędnym celu: na maksymalnym wzroście jej mocy. Podstawowe założenie jest takie, że w nieskończonym czasie moc ta może nieskończenie wzrastać. To jednak za mało. Chodziłoby o jej maksymalne wzrastanie, tak w czasie nieskończonym, jak i w dowolnym (choćby najkrótszym) czasie skończonym. Do tego potrzebna jest strategia godząca moc służącą temu wzrostowi i moc znamionującą ten wzrost. Wola ulega tu bowiem rozdzieleniu: z jednej strony chodziłoby o maksymalny wzrost mocy woli, z drugiej – o maksymalną wolę wzrostu jej mocy. Zwrot „wola maksymalnego wzmacniania się” oznaczałby z jednej strony „wolę maksymalizacji mocy”, z drugiej – „maksymalizację woli mocy”. Chodziłoby o to, bo – mówiąc kolokwialnie – chcieć z całej siły chcenia z całej siły.

Natomiast w przypadku, gdy wola samą siebie nie-woli, jest ona wprawdzie wolą zgłębiania, lecz przyjmuje strategię jego minimalizacji: nie muszę powiększać przestrzeni zawierzenia Bliźniego, bo

wystarczy mi taka, jaka jest. Wystarczy, że będę ciągle uprzedzał jego wolę „o krok”. Wystarczy mi to do budowania własnej tożsamości. Cóż to za tożsamość? Buduje się ona na apelowaniu do woli Bliźniego, ale jest to szczególny apel: „Zawierz mi, a ja uczynię wszystko, abyś zawsze chciał mi zawierzać”. Na czym będzie polegała moja strategia? Na uprzedzaniu woli Bliźniego jak najmniejszym kosztem, czyli na minimalizowaniu mocy własnej woli. Owszem, również wtedy muszę zgłębiać Bliźniego (i samego siebie), ale tylko na tyle, by być w stanie stwarzać mu iluzję jego wertykalnej głębi, prezentując mu faktycznie perspektywę horyzontalną.

Ale i ja sam żyję wtedy iluzją: przede wszystkim iluzją, że strategia ta posiada w ogóle sens. Zawierzam bowiem w głębi Bliźniego, ale nie posiadam bezwzględneho kryterium zgłębiania. Okazuje się, że takim bezwzględnym kryterium może być tylko towarzysząca źródłowaniu wola jego nieskończonego i maksymalnego wzmaganie się. A więc: albo-albo. Jeśli wola nie idzie „na całość”, wówczas traci swą bezwzględną miarę i w ogóle traci jakąkolwiek miarę. Kryterium zgłębiania przestaje być wtedy siłą woli, a staje się nim siła roztaczanej przed Bliźnim iluzji. Największą zaś siłę posiada taka iluzja, która sięga po same horyzonty – wówczas Bliźni nie ma żadnych niezależnych punktów odniesienia.

Ale blokując Bliźniemu jego horyzonty, blokuję również własne: moim jedynym odniesieniem staje się jego powolność względem mojej woli. Powolność ta rozstrzyga się w sposób praktyczny. Takie pragmatyczne w swym charakterze kryterium sprawia, że nie staram się już uprzedzać woli Bliźniego, lecz na odwrót: staram się kierować nią. Ale ponieważ nie mogę tego czynić „z zewnątrz”, jego iluzja jest moją iluzją: wciągam go w tę iluzję, kuszę go jej pozorną głębią. Wszystko, co robię, cały mój sposób bycia, i ja sam staję się w ten sposób iluzorycznym i kuszącym. Tak rodzi się nieprawda i zło. Taka jest natura niewolenia. Oczywiście dopuszczam sytuację, że Bliźni przestanie mi być powolny. Jest to jedyny moment, kiedy dociera do mnie jakaś względna o nas obu prawda. Tylko ona pozwala na skorygowanie mojej strategii, a nawet wymusza ją, ale bynajmniej nie gwarantuje, że korekta owa zbliży nas obu do naszego źródła.

ZAWIERZENIE SIĘ NIESKOŃCZONEMU

Szukając odpowiedzi na pytanie, co skłania wolę do samo-niewolenia, zakreślmy szerszą, metafizyczną perspektywę naszych rozważań. Nieskończone zawierzenie, o którym mówiliśmy, jest możliwe tylko

przy założeniu, że ja i Bliźni jesteśmy sobie wzajemnie za-dani. Postrzegając siebie i Bliźniego w kategoriach za-dania, uświadamiam sobie, że ów dar i owo za-danie nie pochodzi od nas samych. Uświadamiam sobie, że i ja i Bliźni po prostu istniejemy jako wzajemny dar i wzajemne za-danie. Na pytanie, kto nas sobie wzajemnie za-dał i kto nas sobą wzajemnie obdarował, odpowiedź może być tylko jedna: nasz Stwórca.

W następnym kroku odkrywam siebie i Bliźniego i Stwórcę jako nasze wspólne za-danie; odkrywam Stwórcę jako osobę, która nas sobie za-daje; znaczy to: za-daje moje Ja mnie samemu, za-daje mi Bliźniego i Bliźniemu mnie, za-daje każdemu z nas nasze „My”; ale za-daje również sobie nas i za-daje nam siebie samego. Jest to więc za-danie z gruntu nieskończone i absolutne. I tylko ono może być źródłem i racją mojego nieskończonego zawierzenia Bliźniemu.

Rodzi się dalej myśl, że akt Stwórczy jest niczym innym, jak aktem zawierzenia się Stwórcy swemu stworzeniu – człowiekowi, a dokładniej: mnie i tylko mnie; myśl, że to On mi się wpierw zawierzył, a więc że takie lub inne moje postępowanie dotyka w jakiś sposób Jego samego, a więc, że posiada walor absolutny; myśl, że to On apeluje z mojej głębi o absolutne zawierzenie Bliźniemu, a przez to Jemu samemu. Chodziłoby więc ostatecznie o moje absolutne odnajdywanie się w Bliźnim i zarazem odnajdywanie się w absolutnym Stwórcy jako Bliźnim. Bliźni jest nikim innym, jak twarzą Stwórcy¹⁹. Moje poświadczanie Bliźniemu jego głębi jest w istocie poświadczaniem głębi Stwórcy Jemu samemu. To samemu Stwórcy poświadczam wartość aktu Stwórczego. To jest moja odpowiedź na gest stworzenia, gest Stwórczego zawierzenia, Stwórczej miłości. To jest gest poświadczający moją doń miłość; gest Współstwórczy, bo miłość zawsze domaga się jej współstwarzania.

LEK

Prawdziwą wolność uzyskuję wraz z moim zawierzeniem się Stwórcy. Otwiera ono przede mną nieskończoną perspektywę. Nieskończoność ta jest nieskończoną tajemnicą i nieskończoną odpowie-

¹⁹ Przypomnijmy sobie w tym miejscu zdanie z Ewangelii św. Mateusza: „Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili”. I dalej: „Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i Mnie nie uczynili”.

działnością, ale to nie one stanowią przyczynę mojego nieskończonego lęku.

Świadomość, że Stwórca zawierzył się swemu stworzeniu, że zawierzył się mnie samemu, może być dla mnie porażająca. Zawierzenie Stwórcy mojej osobie trzeba nam rozumieć jako nieskończoną miłość. I to właśnie o ową miłość zaczynam się lękać. Dlaczego lękam się o nieskończoną miłość? Wydaje się, że ten mój lęk uczestniczy w lęku samego Stwórcy (akt mojego zawierzenia Stwórcy jest przecież aktem Współstwarzania).

Na czym polegałby lęk Stwórcy? Nie jest to lęk o coś, co Nieskończony może utracić, ani o coś, czego może nie zyskać. I nie jest to lęk Nieskończonego o to, co ja jako skończony mogę utracić lub zyskać. Jest to lęk Stwórcy o mój lęk jako istoty skończonej: o to, aby Jego nieskończona miłość nie poraziła mnie w stopniu nieskończonym. Lęk Nieskończonego zawierzającego się skończonemu musi być nieskończony. Zawierząc się Stwórcy zaczynam przeczuwać Jego miłość i ten Jego lęk o mój lęk. I staje się on również moim lękiem, lękiem nieskończonym – bo lęk skończonego zawierzającego się Nieskończonemu także musi być nieskończony.

Czym może mnie porazić otwierająca się przede mną perspektywa nieskończonej miłości? Nie sparaliżuje mnie obawa, że miłości tej nie podołam, że ją zawiodę, czy wręcz odrzucę; nie sparaliżuje mnie nieskończona odpowiedzialność. Wszak zawierzyłem Stwórcy, a to daje mi nieskończoną moc. Ale paraliżująca może być dla mnie właśnie świadomość, że wpieryw Stwórca zawierzył się mojej osobie, dając mi, skończonemu, moc nieskończoną. Moc ta wyrasta bowiem z jego najgłębszego wnętrza i jest w stanie poruszyć Jego najgłębsze – nieskończone – wnętrze. Jego bezbronność wobec mnie-skończonego jest więc Nieskończona. Tak w przypadku Stwórcy, jak w przypadku mojej osoby, nie chodzi więc o lęk przed zawierzeniem się. Chodzi o lęk wynikający z zawierzenia. I nie chodzi o lęk Stwórcy o siebie samego, ani też o mój lęk o mnie samego. Chodzi o lęk o tę drugą – zawierzającą się osobę. Ja lękam się o tę Jego nieskończoną bezbronność; On lęka się o ten mój lęk – aby nade mną nie zapanował.

Co mogę począć z tym swoim nieskończonym lękiem? Nic. On po prostu jest. O naszym zwyczajnym, ale może również o tym niezwykłym lęku tak pisze siostra Virginia Ann Froehle:

Lęk jest cząstką każdego z nas, naszego człowieczeństwa. Jednak my nie jesteśmy naszym lękiem. [...] Gdy doświadczamy lęku, a jednak działamy, jednak dokonujemy

wyborów, to stajemy się odważni i wzmacniamy tę naszą cząstkę, którą nazywamy ufnością²⁰.

Nad lękiem nie mogę więc po prostu zapanować, ale mogę nie dopuścić, by on zapanował nade mną.

EKSPLORACJA SŁABOŚCI

Mój metafizyczny lęk zaczyna nade mną panować, gdy moc, którą daje mi moje zawierzenie się Stwórcy zostaje w mej świadomości zdominowana przez moc, którą daje mi zawierzenie się Stwórcy mojej osobie. Akt Stwórczy zaczynam postrzegać wyłącznie jako uczynienie się bezbronnym wobec swego stworzenia celem prowadzenia z nim jakiejś nieskończonej ryzykownej gry; zaś każdy akt swej woli postrzegam jako wykorzystujący tę słabość, wręcz pasożytujący na niej. Wówczas rodzi się we mnie pokusa podobna pokusie, jakiej czasem doświadczam – tak się przynajmniej wydaje – bezgranicznie zakochany w drugiej osobie i podobnie przez nią kochany młody człowiek. Jest to pokusa zgłębienia siły tej miłości poprzez zgłębienie bezbronności zawierającego się partnera; poprzez zadanie mu takiego cierpienia (a przez to i sobie), jakie tylko ich miłość zdoła wytrzymać. Kto wie, czy za tego typu pokusą nie poszli zbuntowani aniołowie... Oczywiście, chodziło im nie tyle o zgłębienie miłości Stwórcy do nich samych, co raczej do człowieka. Z tego względu ich cierpienie trzeba pojmować zupełnie inaczej. Drogę wiodącą Mesjasza na krzyż można by z kolei rozumieć jako poddanie się przez miłującego Stwórcę największemu możliwemu cierpieniu.

Jedną ze strategii usiłujących zaradzić pokusie zgłębienia bezbronności Bliźniego jest wspomniane wyżej samoniewolenie, usiłowanie ograniczenia mocy własnej woli. Jak widzieliśmy, oznacza ono niechybnie próbę zapanowania nad wolą Bliźniego, utratę bezwzględnego odniesienia i pograżenie siebie i Bliźniego w iluzji. Uosobieniem metafizycznej pokusy, mistrzem zawierzania się naszej bezbronności, mistrzem iluzji – jest zapewne Szatan.

WOLNOŚĆ TRAGICZNA

Tytułem wyrażenia naszego ujęcia wolności i lęku, pewne jego aspekty warto byłoby szczegółowo odnieść m.in. do poglądów Sorena Kierkegaarda. Tutaj tylko sygnalizuję tę kwestię. Wedle duńskiego filo-

²⁰ V. A. Froehle, RSM, *Dar wolności*, przeł. M. Rusiecka, Kraków 2003, s. 48.

zofa możliwość wolności otwiera przed człowiekiem perspektywa Nie-
skończonego, ale perspektywa ta jest dlań źródłem nieustającego lęku,
a nawet rozpaczy, ponieważ przesłania nam ją rzeczywistość skoń-
czona. Filozof z Kopenhagi określi lęk jako „zawrót głowy spowodo-
wany przez wolność”, kiedy to nasz duch „chwytą się skończoności,
by się na niej zatrzymać”²¹. Współmyśląc z Kierkegaardem zauważmy,
że lęk jest specyficznym uczuciem²². Jest w nas, ale jakby nie z nas²³;
rodzi się z pewnego rozeznania, ale nie posiada konkretnego przedmiotu;
albo pobudza nas do działania, albo raczej wstrzymuje; przyciąga
nas i zarazem odpycha. Lęk wiąże się z niepewnością, ale niepewność
ta dotyczy po części jego samego: właściwie nie wiemy, czy w danym
wypadku należy się lękać. Lęk nie jest ani dobry, ani zły, jednak zakłada
pewną świadomość aksjologiczną: gdy się lękamy, obawiamy się o bli-
żej nierozpoznawalne dobro, obawiamy się bliżej nierozpoznanego
zła. Lęk, to obawa, przeczucie wynikające z naszego zaangażowania,
z naszej woli. Dostrzegamy rysujące się przed nami możliwości, ale
nie mamy dostatecznego rozeznania, dokąd one prowadzą. Lękamy się
więc, po pierwsze, podjęcia konkretnej decyzji, po drugie – podjęcia
jakiegokolwiek decyzji, po trzecie – nie podjęcia żadnej. Lęk wiąże się
więc z naszym doświadczeniem wolności, lub raczej jej możliwości,
bo – jak powie Kierkegaard – jest on „wolnością skrepowaną”, i „nie
z konieczności, lecz w sobie samej”²⁴. Powiedzielibyśmy, że lękając się,
boimy się wypłynąć na szerokie wody lub – bardziej w duchu naszych
ustaleń – obawiamy się pełnego zawierzenia się Nieskończonemu.

Jednak u Kierkegarda temu naszemu lękowi nie towarzyszy, ani
tym bardziej nie uprzedza go, lęk samego Stwórcy o człowieka. Po-
zostając sami z tym naszym lękiem, możemy oczywiście zawierzyć
Boskiej Opatrzności²⁵ i wyzwolić swoją wolność, jednak decyzja ta
będzie miała charakter tragiczny. Dlaczego? Wprawdzie nie prowadzi
nieuchronnie do grzechu, ale jej rezultat – pozostawanie w stanie nie-
winności bądź grzech – ma charakter przypadku²⁶. Sytuację tę okre-

²¹ S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, przeł. A. Szwed, Kęty 2000, s. 67.

²² „Nie ma na świecie nic bardziej dwuznacznego od lęku” (tamże, s. 50).

²³ „Lęk można porównać do zawrotu głowy. Ten, kto zwraca oczy ku przepastnej
głębi, doznaje zawrotu głowy. Lecz przyczyną jest zarówno jego oko, jak i przepaść,
w którą spojrzal” (tamże).

²⁴ Tamże, s. 55.

²⁵ Tamże, s. 163.

²⁶ Kapitałnym sprawdzianem każdej, odpowiednio głębokiej, koncepcji wolności
jest zastosowanie jej do interpretacji mitu adamicznego (to zadanie stoi przed nami).

ślilibym jako zawierzenie „na oślepek” albo zawierzenie „negatywne”. Jego źródłem nie jest Nieskończona miłość, ale właśnie towarzyszący skończonemu lęk. Zawierzenie takie wynika z faktu, że – jak przyjmuje Kierkegaard – jesteśmy paradoksalną syntezą skończoności i nieskończoności, nie zaś z tego, że – jak tu przyjmujemy – jesteśmy skończonością zanurzoną w Nieskończonym.

WHENCE COMES THIS FEAR OF FREEDOM?

Summary

When we ask about freedom in the most basic sense, we must turn to the primordial conditions of our volition. My will is born as forestalling a fellow human being's gradual sinking in my inside. My primary challenge is a continuous struggle for self-improvement as well as making myself worthy of his trust. This, in turn, requires trust in his infinite value to endlessly bear him witness. The Creative Act consists the Creator's in putting faith in his creature – a human being. It is the Creator who calls out of my depth for absolute entrusting a fellow human being and thus himself. Therefore, my actions and behaviour also affect him to some extent. The Creator's faith in my person must be understood as an infinite love. And honestly, the notion of infinitive love is one for which I begin to fear. My anxiety becomes a part of the Creator's. This is his fear of my fear, the fear which belongs to me as to a finite creature, and the fear of being paralysed by the infinite extent of his infinite love. The fear of the infinite Creator who puts his faith in a finite creature must be infinite. By trusting the Creator I begin to sense his love and his fear of my anxiety. Then his fear becomes my fear which turns out to be infinite as the fear of an infinite creature who trusts an infinite Creator also has to be infinite.

Stanisław Buda

Wypowiadając się na temat interpretacji dokonanej przez Kierkegaarda w *Pojęciu lęku* Marian Grabowski pisze: „Wprawdzie Kierkegaard otwarcie stwierdzi, że nie uważa, by upadek był konieczny, niemniej jednak, czytając jego analizy, trudno oprzeć się wrażeniu, że, jego zdaniem, ludzka wolność, samoświadomość, aktywizuje się dopiero w momencie upadku” (M. Grabowski, *Wstęp* [w:] *Antropologia filozoficzna – inspiracje biblijne*, red. M. Grabowski, A. Słowikowski, Toruń 2009, s. 13).

ELŻBIETA STAWNICKA-ZWIAHEL

(Żary, Zielona Góra)

**„ŚWIĘTA LEGENDA” IZRAELA,
CZYLI O SPOTKANIU POMIĘDZY
NIEBEM A ZIEMIĄ.**

**MARTINA BUBERA STUDIUM O MOJŻESZU
JAKO PRÓBA SAMOZROZUMIENIA JUDAIZMU**

Nie wolno nam [...] pomijać faktu, że siły, które ukształtowały legendę (o Mojżesz – E.S.-Z.) są wewnętrznie tożsame z siłami działającymi w historii: są to siły wiary. Wiara ta bowiem, będąca zgodnie ze swą naturą wiarą historyczną [...], nie zbliżyła się w późniejszym okresie do materiału zachowanego w przekazie – to raczej ten materiał trudno sobie bez niej wyobrazić, zachowane w przekazie wydarzenia są nią przeniknięte, wyznawały ją osoby, które uczestniczyły w wydarzeniach, czyniły w niej to, co należało czynić, i w niej doświadczały tego, czego można było doświadczyć. [...] I właśnie ta wiara ukształtowała legendę bliską historii [...]. Owa legenda zgodnie ze swoją naturą jest „świętą legendą”, ponieważ fundamentalna jej część stanowi stosunek do Boga ludzi, o których opowiada; jednak również owa historia zgodnie ze swą naturą jest „świętą” historią, ponieważ ludzie, którzy w niej działają i cierpią, tak właśnie działają i cierpią w kontekście swego stosunku do Boga¹.

Mieli przywódcę, prawodawcę i proroka. Wizjonera, który dojrzał w krzaku ognistym Tego, co tylko Jest i Trwa, a który jest Przedwiecznym; prorok mistycznie z Nim obcował na górze Synaj [...], i umocnił pośród ludu wiarę w Jedyne, Niematerialnego i Wszchemocnego, odnowił też zawarte przed pokoleniami przymierze Boga i Człowieka. [...] to ciemne koczownicze plemię posiadało najczystsze, najbardziej egzystencjalne pojęcie Absolutu. Stwarzając się, ulegając, koczując w prymitywnej ciemności pozostało Jemu wierne. I to jest właśnie cud, taka jest tajemnica narodu wybranego².

¹ M. Buber, *Mojżesz*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 1998, s. 15–16.

² A. Gołubiew, *Z notatnika literackiego* [w:] Znak, 1980, nr 313, s. 817.

Dwie przytoczone wypowiedzi dotyczą problemu historii Izraela, która od jej zarania została tak integralnie połączona z historią wiary żydowskiej, że nie sposób oddzielić ich od siebie. Najistotniejszą rolę w tej historii, zwanej też „świętą legendą” czy „tajemnicą narodu wybranego”, odegrał Mojżesz, który nie tylko stał się przywódcą ludu, a potem narodu Izraelitów, ale przede wszystkim zainaugurował wiarę i pobożność, zwaną od jej przywódcy właśnie mozaizmem, a dopiero znacznie później judaizmem³.

Zamiarem M. Bubera względem dzieła *Mojżesz* było zatem nie tylko „przedstawienie Mojżesza jako konkretnej osobowości i przytoczenie tego, co stworzył i co jest dziełem historycznym”⁴, ale także ukazanie dziejów wyznania, nie w sensie tradycyjnych rozważań z zakresu historii religii, lecz w kontekście wpływu judaizmu na całokształt życia narodu izraelskiego „we wszelkich jego funkcjach społecznych, politycznych i duchowych”⁵.

Opowiadając, a jednocześnie badając historię zdarzeń, w której uczestniczył naród pod przywództwem Mojżesza, Buber zachowuje zarówno pozycję badacza, jak i zaangażowanego wierzącego Żyda, który próbuje sam zgłębić fenomen swojego osobistego i narodowego

³ Ks. Waldemar Chrostowski nazywa ten etap judaizmu biblijnym. Po reformach podjętych przez Ezdrasza i Nehemiasza (ok. 539 r. przed Chrystusem), które spowodowały powrót Żydów do Tory. Por. W. Chrostowski, *Judaizm jako religia Księgi* [w:] *Życie duchowe*, Lato 51/2007. Buber zdecydowanie mówi o tej postaci judaizmu (np. w odróżnieniu od judaizmu rabbinicznego opartego na tradycji różnych „szkół”, które licznie powstawały po 70 r. n.e., kiedy świątyni zabrakło).

⁴ M. Buber, *Mojżesz*, dz. cyt., zob. *Przedmowa*, s. 9.

⁵ Tamże. Buber bardzo wyraźnie nakreśla swoje stanowisko odnośnie do źródeł historycznych dostarczających materiału badawczego w kwestii postaci Mojżesza: „Kto chce dowiedzieć się z pierwszej ręki, kim był Mojżesz i czym było jego życie, ten powinien przeczytać Biblię. Inne źródła nie wchodzi poważnie w rachubę. [...] Wszelkie informacje o pierwszym okresie dziejów Izraela zachowały się w tej jednej księdze; po ludach, z którymi Izrael zetknął się podczas opisanej w niej wędrówki z Egiptu do Kanaanu, nie zachowały się nawet fragmenty kronik z owych czasów, a w starszym piśmiennictwie egipskim nie można znaleźć żadnej wzmianki o tych wydarzeniach. Jednakże sama opowieść biblijna różni się istotnie charakterem od tego wszystkiego, co skłonni jesteśmy nazywać użytecznym źródłem historycznym; relacjonowane w niej zdarzenia nie mogły się rozegrać tak, jak zostały opisane w znanym nam z historii ludzkim świecie”, zob. M. Buber, *Mojżesz*, s. 11. Buber podejmuje intelektualny trud uzasadnienia swojego podejścia do biblijnego źródła, bazując na znanych już prekursorskich poglądach (Ernsta Herzfelda), że „legenda i historiografia mają ten sam punkt wyjścia: zdarzenie”, i że właśnie legenda przechowuje wspomnienie historyczne”. Tamże, s. 12.

wierzenia. Będąc wykształconym obywatelem narodu niemieckiego, obeznanym z jego europejską kulturą i filozofią, ma odwagę preferować żydowski sposób myślenia, tak różny od naukowo-objektywistycznego stylu myślenia⁶, stanowiącego dziedzictwo greckiej filozofii. Twierdzi, że „odzierając legendę z funkcji entuzjazmu, nie dotrzemy do rdzenia historii”⁷, a badacz „niezaangażowany”, wolny od osobistego zachwytu, wcale nie jest bardziej wiarygodny niż ten pierwszy, który właśnie rozumiał, iż racjonalność to coś więcej niż naukowość, oraz że każde głębsze badanie historii, a historii religii w szczególności, zaczyna się tam, gdzie „małe *ratio* musi zawsze ustępować większemu”⁸.

Małe *ratio* to nasz ograniczony rozum, który z racji naturalnych granic nie jest w stanie dotrzeć do całego obszaru rzeczywistości nadprzyrodzonej⁹, stanowiącej sedno poszukiwań wiary. Natomiast to coś większego w nas to głębsza sfera ducha ludzkiego, która nie tylko intuicyjnie przeczuwa „coś więcej”, ale próbuje uchwycić cały widzialny świat wraz z człowiekiem w szerszej perspektywie, jako drogę do odkrycia obecności Boga oraz „pojąć odpowiedź, jaką daje nam Biblia [...], by w końcu dojść do zrozumienia, iż, człowiek jest zdolny przekroczyć samego siebie; że jako cząstka tego świata może wejść w relację z Tym, który jest większy niż świat”¹⁰.

„Święta legenda” jest dla Bubera historyczno-religijnym faktem zaistnienia judaizmu jako bardzo znaczącej – żywej i nośnej w konsekwencje aksjologiczne i pragmatyczne – relacji pomiędzy Bogiem

⁶ Zasadniczą różnicę między greckim a żydowskim sposobem myślenia Heschel określa poprzez stosunek człowieka do rzeczywistości: „Grecy uczyli się, po to, by zrozumieć. Żydzi uczyli się po to, by czcić”, stąd też „wniosłość jest jakąś osobliwą cechą żydowskiej Biblii nieznaną greckim autorom klasycznym”. A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 48, 51. Por. także, C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996.

⁷ M. Buber, *Mojżesz*, wyd. cyt. s. 13.

⁸ Tamże, s. 14.

⁹ Sfera nadprzyrodzona jako „coś, co nie mieści się w podległym empirycznemu poznaniu porządkowi natury. Coś, co porządek ów przekracza, albo, nie mieści się w nim, albo go kwestionuje. Coś, co nie może być osiągnięte siłami właściwymi naturze; coś, co leży poza granicami jej możliwości”. „Rzeczywistość nadprzyrodzona”; coś czego nie są w stanie uchwycić aktualne i „przyrodzone” narzędzia poznawcze”. Jest to dobra definicja nadprzyrodzonego. O trudnościach w rozgraniczeniu tego, co naturalne, od tego, co ponadnaturalne ciekawie pisze T. Zychiewicz, *Przyrodzone? Nadprzyrodzone?* [w:] Znak 1989, nr 408, s. 54.

¹⁰ A. J. Heschel, *Bóg szukający...*, wyd. cyt., s. 47.

a człowiekiem, w tym konkretnym przypadku Mojżeszem, Hebrajczykiem wychowanym na dworze faraona, wedle wzorców kultury egipskiej, ale w pewnym momencie swej biografii, odzyskanym dla swego narodu do misji wyprowadzenia rodaków z niewoli.

Buber twierdzi, że:

[...] judaizm jest rzeczywistością, dramatem wpisanym w historię, faktem, a nie jedynie sferą uczucia czy doświadczenia. To zakłada, iż miały miejsce pewne niezwykle zdarzenia, których judaizm był źródłem; to pociąga za sobą istnienie pewnych podstaw nauczania; mówi nam, że istnieje pewne zobowiązanie ludzi wobec Boga¹¹.

A to znaczy, że nie można oderwać historii Żydów od ich wiary, ani wiary żydowskiej rozpatrywać w oddzieleniu od wydarzeń historycznych, które ją konstituowały.

W tym sensie „święta legenda”, jak ją nazywa Buber, jest niezwykłą i fantastyczną historią wiary żydowskiej, którą można wyjaśnić tylko w oparciu o element nadprzyrodzony – świętego Boga wkraczającego w historię. Dlatego jest ona legendarna i święta. Legendarna, gdyż wkroczenie rzeczywistości nieba w obszar ziemskości nadaje jej znamiona historii fantastycznej i cudownej, przy czym cud staje się widzianym wydarzeniem¹². Święta, bo święty Bóg przenika w sferę czasu i przestrzeni, „świętość przenika historię nie naruszając jej praw”¹³,

¹¹ M. Buber, *Mojżesz*, s. 31. Ta samodzielna postawa intelektualna Bubera wobec wiary sprawiła, że wśród Żydów ortodoksyjnych odrzucony był jako liberalny myśliciel nie mieszczący się w ramach tradycyjnego judaizmu, a w kręgach niemieckich intelektualistów jako żydowski pisarz – filozof afirmujący judaizm i próbujący go uniwersalizować jako filozofię dialogu. W podobny sposób odbywała się recepcja „kontrowersyjnych” poglądów Rosenzweiga, którego *Gwiazda Zbawienia*, obok późnych pism Hermana Cohena, stała się źródłem intelektualnego przebudzenia całej generacji świetnie wykształconych młodych niemieckich (później również francuskich, polskich i amerykańskich) Żydów.

¹² W taki właśnie sposób postrzega Buber historię swojego narodu, np. wyjście Izraela z Egiptu. Wiary Izraela nie separuje się od jego historii: „Spotkanie narodu ze zdarzeniami, które są tak potężne, że nie może on ich przypisać własnym planom i dokonaniom, lecz musi w nich dostrzegać działalność mocy niebieskich, jest czystą substancją historyczną”. Tamże, s. 13.

¹³ Por. M. Buber, *Biblia żydowska a człowiek współczesny* [w:] „Znak” 1988, nr 396–397, s. 5: „Naród Boży nie poddaje się ‘tchnieniu historii świata’. Ów naród jest wezwany do stworzenia wspólnoty, która ma służyć jako wzór dla tak wielu i tak różnych ludów” (s. 4). Por. Ks. W. Chrostowski, *Judaizm jako religia Księgi*, wyd. cyt. „Nie była ona święta w tym sensie, że dotyczyła wyłącznie spraw religijnej i moralnie czystych, niewinnych i wzniosłych, ale w tym, że punkt odniesienia dla niej stanowił Bóg i Jego świętość pojmowana jako radykalna inność, odmiennosc od świata”.

wzywając określony naród do świętości reprezentowanej wobec innych narodów jako swoisty standard funkcjonowania ludzi w historii. Standard świętości jako życia w świętej (oddzielonej) relacji ze swoim Bogiem oraz idących za tym wartości, postaw, zachowań, jakie wynikają z niej jako prosta konsekwencja posłuszeństwa względem Niego. Myśl o Bogu, który wkracza w historię ludzką jako byt osobowy poszukujący innych osób, Buber artykułuje w kategoriach indeterminizmu:

Bóg działa w historii, a Bóg nie jest mechanizmem, który raz nakręcony, porusza się równomiernie dopóty, aż się wyczerpie napęd; jest On Bogiem żywym¹⁴.

Buber reprezentuje zatem takie podejście do historii swojego narodu, w którym teologiczna interpretacja dziejów wyjaśnia w pełni to, czego świecka perspektywa nie ogarnia, a mianowicie, rzeczywistość wiary. Zaliczana jest ona, na równi z wydarzeniami empirycznymi, do sfery faktów. Wiara różni się wszakże od sfery faktów tym, że rezygnuje ze sprawdzania, a zadowala się byciem uznaną za

[...] coś niewytłumaczalnego, jak i nieprzekładalnego, coś, czego nie jestem w stanie wyjaśnić sobie ani zrozumieć; [...] pozostaje wciąż zagadnięciem owej chwili, od niej nieoddzielnym, pytaniem pytającego, które domaga się odpowiedzi¹⁵.

Takie rozważania na temat fenomenu wiary reprezentują pewien rodzaj perspektywy egzystencjalnej, która nie zgadza się z tym, by sprowadzić wiarę do kategorii bądź to subiektywności manifestującej się w jakiś formach osobistej pobożności i kultu, bądź umieścić ją tylko w obszarze obiektywności jako zorganizowanej formy religii, w której ludzie uczestniczą nie do końca świadomie; często powodowani „siłą” tradycji. Buber umieszcza ją właśnie wymiarze ludzkiej egzystencji, w której jest ona żywym i głębokim doświadczeniem ludzkim, ale jednocześnie doświadczeniem specyficznym dla Żydów. Wiara „Mojżeszowa” przynależy do ontologicznego porządku faktyczności żydowskiej egzystencji i ją w dużej mierze determinuje.

Abraham Heschel nazywa taki styl rozumowania myśleniem sytuacyjnym. W odróżnieniu od greckiego pojęciowego myślenia stanowiącego efekt rozumowania:

[...] myślenie sytuacyjne wymaga wewnętrznego doświadczenia. [...] Filozof jest zatem świadkiem – nie zaś zarządcą – spraw innych ludzi. Dopóki nie jesteśmy z czymś

¹⁴ M. Buber, *Falszywi prorocy* [w:] „Znak” 1988, nr 399, s. 834.

¹⁵ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wstęp J. Doktor, Warszawa 1992, s. 219.

związani, problem się nie uobecnia. [...] W głębszym sensie, filozof nigdy nie jest czystym obserwatorem. Jego mądrość to nie towar, który można wyprodukować na żądanie, a jego książka to nie *responsa*. [...] Dusza przemawia tylko wówczas, gdy poruszone jest serce. Rozterki stukające do serca filozofów stanowią bodziec, który skłania ich do trudu prawdy. Każda filozofia to *apologia vita sua*¹⁶.

Żydowski sposób myślenia, w tym także filozofia Bubera, zgodnie z tym opisem, wynika z jego bezpośredniego doświadczenia wiary. Ta zaś jest „motorem” napędowym jego rozważań i twórczości¹⁷. W taki właśnie sposób Buber odnosił się do Biblii żydowskiej, jako księgi, która rzuca wyzwanie każdemu pokoleniu, by „przedzierżgnąć się od nowa do wnętrza Biblii i dochodzić z nią do porozumienia”¹⁸, by osobiście zmierzyć się ze słowem Pisma, konfrontując z nim swoje życie, a następnie potraktować je na tyle poważnie, aby podjąć odpowiedzialność wobec Słowa jako prawdy, która wymaga urzeczywistnienia¹⁹. Tę drogę zmagania z Biblią hebrajską, od osobistych studiów biblijnych, po pozwolenie, „aby pomiędzy księgą a nim działo się to, co zechce się dziać”²⁰ przeszedł sam, jako żydowski intelektualista, który od rozczarowania żydostwem w Niemczech, poprzez osobiste kontestacje autorytetów rabbinicznych, szukał „prawdziwego judaizmu” w Biblii hebrajskiej oraz chasydyzmie. Pisanie Bubera wynika zatem z tegoż „wewnętrznego doświadczenia” i zbudowanego na nim myślenia sytuacyjnego, w którym pisarz staje się świadkiem przekonania, głęboko osadzonych w nim samym.

¹⁶ A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka...*, dz. cyt., s. 11, 12. Stanowisko Heschla w kwestii klasycznego stosunku wiary do rozumu jest próbą ustawienia wzajemnych zależności względem nich, który określa jako zależność dwustronną: „Kult rozumu jest arogancją i zdradza brak inteligencji. Ale odrzucenie rozumu jest tchórzostwem i świadczy o braku wiary”. Tamże, s. 29.

¹⁷ W taki też sposób, jako głęboko zakorzenioną w Biblii, postrzegają filozofię żydowską dwaj współcześni badacze filozofii żydowskiej: „Jedynie spotykając się z Biblią na jej własnym gruncie, odczytując jej rzeczywistą treść, która stanowi kompendium prawa Bożego, opowieść o spotkaniu Boga z ludzkością i z pojedynczym ludem, dramat ludzkiej tęsknoty za Stwórcą i objawienia Boga ludzkości – możemy zdobyć moc potrzebną do zinterpretowania tekstu w świetle informacji intelektualnej nadchodzących pokoleń i ich egzystencjalnych trosk”. D. Frank, O. Leaman, *Czym jest filozofia żydowska?* [w:] *Historia filozofii żydowskiej*, Kraków 2009, s. 47–48.

¹⁸ M. Buber, *Biblia żydowska a człowiek współczesny*, dz. cyt., s. 3.

¹⁹ Por. M. Buber, *Abraham der Seher* [w:] *Werke II, Schriften zur Bibel*, München 1964, s. 899. Buber odpowiada współczesnemu sceptykowi na pytanie: Co zrobić dziś z 10. przykazaniem? – Należy wziąć się za nie, tzn. zacząć nimi żyć.

²⁰ Tamże, s. 6.

Owa wierność Biblii jako księdze życia jest rysem charakterystycznym całej, rozległej twórczości Martina Bubera:

Chodzi o to, aby w postawie wierniej wobec Biblii, otwartej wiary, stawić czoło naszym dzisiejszym sytuacjom, podejmując dialogiczną odpowiedzialność²¹.

Drogą Bubera do ponownego (po okresie dzieciństwa i czasie studiów) odkrycia i powrotu do judaizmu przez siebie samego już zdefiniowanego i „przerobionego”, było przeczytanie zredagowanych pism Baal Szem Towa, Pana Dobrego Imienia, który był twórcą wschodnio-słowiańskiego chasydyzmu. Lektura myśli i poglądów cadyka z Międzyrzecza otworzyła młodego poszukiwacza na „doświadczenie chasydzkiej duszy”, które urzekło go swoją uniwersalnością, a jednocześnie skłoniło do przekonania, że sednem judaizmu samego nie są rygorystyczne zasady Prawa i wiedza o nich, lecz przekładalna na praktykę życia „pobożność” jako *chasiduth*²². Według opinii M. Bubera:

[...] ruch chasydzki stał się jednym z największych znanych nam przejawów żywej i owocnej wiary oraz, jak dotąd, ostatnim wspaniałym wykwitom woli judaizmu, aby służyć Bogu w świecie i uświęcając Jego przykazaniami dzień powszedni²³.

²¹ S. Schreiner, „*Błogosławieni, którzy sięją, a nie zbierają*” [w:] „Znak” 1980, 313, s. 829. Podobną postawę reprezentuje Abraham Heschel, mając afirmatywny stosunek do Biblii, którą uważa za „największy przywilej ludzkości. [...] Żadna księga nie kocha i nie szanuje tak bardzo ludzkiego życia. [...] Ma ona wielką moc nad duchem człowieka nie dlatego, że przydano jej etykietkę „Słowa Boga” i wlano w ludzkie umysły w postaci dogmatu, lecz ponieważ niesie ze sobą światło, które rozpała duszę. [...] Dlaczego nie istnieje żaden substytut Biblii, żaden jej odpowiednik w dziejach świata? Dlaczego wszyscy, którzy szukają Boga żywego, muszą zwrócić się ku jej słowom”. A. J. Heschel, *Bóg szukający...*, dz. cyt., s. 300, 301. Por. M. Buber, *Biblia żydowska a człowiek współczesny*, dz. cyt., s. 3–13.

²² Pobożność żydowska opiera się na jedności wiary i czynu (moralności): „Dojrzałem to, co prażydowskie: podobieństwo człowieka do Boga jako czyn, jako stawanie się, jako zadanie. I to prażydowskie stało się dla mnie tym, co praludzkie, treścią najbardziej ludzkiej religijności. Zobaczyłem judaizm jako ‘pobożność’, jako *chasiduth*. Nagle wynurzyły się obrazy z mojego dzieciństwa, wspomnienia o cadyku i jego wspólnocie, i oświeciły mnie: poznałem ideę doskonałego człowieka, usłyszałem wezwanie, by głosić ją w świecie”. Zob. M. Buber, *Autobiographische Fragmente* [w:] *Philosophie of Martin Buber*, Evanston 1963, s. 11. Cytuję za: J. Doktor, *Wstęp* do: M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 12. To przekonanie Bubera o tym, że chasydyzm „najlepiej ze wszystkich prądów żydostwa uosabia istotę judaizmu, musiał doprowadzić do otwartego konfliktu nie tylko z rabinicznym autorytetem, ale także judaistycznym establishmentem, do konfliktu, który w gruncie rzeczy nie wygasł do końca życia”. J. Doktor, *Wprowadzenie* [w:] M. Buber, *Problem człowieka*, Warszawa 1993, s. X.

²³ M. Buber, *Opowieści chasydów*, dz. cyt. s. 26–27. Wbrew utartym mniemaniom ruch chasydzki miał charakter heterodoksalny. Sam Buber twierdził, że cha-

Rozprawa M. Bubera o Mojżeszu mieści się w paradygmacie myślenia sytuacyjnego, w którym udaje się Buberowi niezwykła sztuka pogodzenia nieprzeciętnej erudycji z zakresu historii, religioznawstwa, biblistyki z byciem świadkiem wiary żydowskiej (*emuna*), przy pogłębionym jej zrozumieniu, wynikłym z rzetelnego studium nad samą postacią Mojżesza oraz historycznie potwierdzonymi faktami, które ją kształtowały.

Mamy więc w rozważaniach Bubera o Mojżeszu dwa metodologiczne powiązania: (1) historii z teologią²⁴, (2) teologii z filozofią.

W pierwszym sprzężeniu nie sposób zrozumieć historii narodu żydowskiego, oddzielając ją od elementu nadprzyrodzoneści, boskości oraz pozbawiając ją powiązań z Absolutem, który ingeruje w historię narodu stając się jego Bogiem. Stosowanie tylko metodologii historii jako nauki, z całym jej aparatem pojęciowym, jest co najmniej niestosowne, a na pewno nieprzydatne w opisie i wyjaśnianiu wydarzeń historycznych Izraela. Stąd też termin „święta legenda” w stosunku do historii Izraela adekwatnie odzwierciedla przenikanie się dwóch porządków ontologicznych – czasowego, historycznego, oraz boskiego, ponadziemskiego. A także dwóch metodologii – historycznej, badającej fakty, i teologicznej – wyjaśniającej ich pełny, całościowy sens.

W drugim zaś połączeniu – aby pełniej zrozumieć istotę związku religijnego łączącego jednostkę (np. Mojżesza) z Bogiem, trzeba umieścić ją w kontekście filozoficznej zasady dialogicznej, której Martin Buber staje się oryginalnym, choć nie jedynym prekursorem (trzeba tu wymienić w jednym szeregu Ebnera, Rosenstock-Huussy’ego oraz Rosenzweiga). Fundamentalnym wyzwaniem dialogiki, jako filozofii powiązanej z teologią, jest obszar wzajemnych odniesień, kiedy do-

sydzym „włącza zaświaty w świat doczesny i daje im w nim działać i go kształtować, tak jak dusza kształtuje ciało. Jądrzem chasydyzmu jest w najwyższym stopniu realistyczne wprowadzenie w ekstazę jako szczyt istnienia [...], tylko w radości może rosnąć, spełniać się, by wreszcie, wolna od wszelkiej skazy, dojrzała do boskości”. M. Buber, *Die jüdische Mystik* [w:] *Gesammelte Werke*, t. 3, München 1963, s. 16.

²⁴ Teologia, tak jak ją pojmują żydowscy myśliciele, m.in. Abraham Heschel i M. Buber, nie powinna zajmować się tylko pojęciami i ideą Boga (tak jak teologia na gruncie kultury europejskiej), lecz głównie doświadczeniem wiary, zgłębianiem świadomości człowieka pobożnego, czyli obszarem „rzeczywistości wiary”, „zbada-aniem głębi wiary, najgłębszego podłoża, z którego się wyłania. [...] Wyrwana z otoczenia ludzkiego bytowania, usycha jak róża wciśnięta w stronicę księgi”. W tym sensie teologia żydowska najbliższa nurtowi teologii głębi. Por. A. Heschel, *Bóg szukający...*, dz. cyt. s. 14–15.

chodzi do spotkania i dialogu pomiędzy ograniczonym ludzkim „ja” a wielkim „ty” bóstwa.

Buber świadomy biblijnego myślenia rozpoznał, że zasadniczym „tematem Biblii jest spotkanie grupy ludzi z Panem tego świata”, a „opowieści biblijne są świadectwem owego spotkania”²⁵.

Pytanie o możliwość i realność rzeczywistej, bezpośredniej relacji oraz dialogu między Bogiem a człowiekiem stała się osnową Buberowskich rozważań na bazie tekstów biblijnych:

Pytanie o możliwość i rzeczywistość związku poprzez dialog między człowiekiem a Bogiem, a więc pytanie o swobodne uczestnictwo człowieka w rozmowie między niebem a ziemią [E.S.-Z.], gdzie zdarzeniem jest samo mówienie i odpowiadanie dokonujące się z góry na dół, od młodości stanowiło dla mnie wyzwanie²⁶.

To dialogiczne spojrzenie staje się ogniwem scalającym owe metodologie. Buber nazywa je spojrzeniem „od dołu” na historię, gdzie odpowiedzialność za dzianie się historii rozłożona jest po obu stronach. W tej perspektywie Bóg nie jest sprawcą wszystkiego na tej ziemi, w tym także cierpienia i zła. Nie można zatem zrzucić na Niego całości odpowiedzialności za losy świata, narodu, czy poszczególnych jednostek oraz „posadzić Go na ławie oskarżonych”, gdy źle się dzieje. Dlaczego? Ano dlatego, że człowiek jako byt obdarzony wolnością

²⁵ M. Buber, *Biblia żydowska a człowiek współczesny* [w:] „Znak” 1988, nr 396–397, s. 3. Według Bubera życie z tej dialogicznej zasady jest wielkim odkryciem Izraela: „Izrael pojmował życie jako kierowany do siebie głos i swoją nań odpowiedź, jako swój głos i odpowiedź na niego – a raczej żył takim właśnie życiem [...]”. S. Schreiner, *Błogosławieni, którzy sieją, a nie zbierają*, dz. cyt., s. 829. Schreiner zwraca uwagę na to, że „dialogiczna zasada” Bubera jest związana z wyraźnym odrzuceniem „ja zbiorowego” jako partnera „Ty” (tamże, s. 830), co wydaje mi się istotną wskazówką na drodze wyjaśnienia faktu „pośrednictwa” osób, które stają pomiędzy Bogiem a ludem. Bóg „wybiera” sobie spośród wybranego ludu jednostki gotowe do wejścia z Nim w dialog (np. Z Abrahamem, Izaakiem, Jakubem, Mojżeszem itp.). Por. K. J. Illman, *Buber and the Bible: Guiding Principles and the Legacy of his Interpretation* [w:] P. M. Flohr, *Martin Buber. A Contemporary Perspective*, The Israel Academy of Sciences and Humanities 2002, s. 96. Karl Illman twierdzi, że zasada dialogiczna jest w podwójnym sensie dialogiczna: 1. Jest głównym motywem stosunku Boga do człowieka, a dowodzi tego cała Biblia – od historii Adama po objawienia św. Jana; 2. jest zasadą egzegezy tekstu biblijnego, który czytany w myśl tej zasady wciąga czytelnika do rozmowy z tekstem, a raczej z Tym, który za nim stoi i przezeń przemawia. Zasada dialogiczna jest, wedle Illmana, największym dziedzictwem dorobku M. Bubera.

²⁶ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Martin Buber i dylematy subiektywności* [w:] „Znak” 1988, nr 399, s. 881.

odgrywa niebagatelną rolę w dialogu, odpowiadając czynnie Bogu, stając się współsprawcą kształtu historii.

Bóg, który jest wszechmocą, w akcie stwórczym udzielił swemu stworzeniu zdolności działania samodzielnego, dzięki której może ono działać zarówno zgodnie z zamiarem Boga, jak i przeciw niemu. Historią jest to, co się odbywa między Bogiem a Jego ustanowionym przezeń suwerennym rozmówcą. (E.S.-Z.) Człowiek możliwy jest uczestnikiem dialogu dziejowego zupełnie tak samo jak ten, który nie ma żadnej władzy²⁷.

Traktowanie historii Izraela jako żywej wiary w kategoriach dialogicznych stwarza podwaliny oryginalnej interpretacji tekstu biblijnego. Jak ujmuje to Stefan Schreiner:

Szczególnie w odniesieniu do Biblii zasada dialogiczna jest dla Bubera jedynym kluczem umożliwiającym zrozumienie. Dlatego to jego egzegeza tak wyraźnie odbiega od współczesnej biblistyki [...]. Ważne jest jedynie (nieomal przez niego hipostazowane) słowo w swym pierwotnym „wypowiedzeniu” i w swej pełni znaczeniowej – słowo, które się zwraca do tego, kto gotów jest słuchać, słowo, którego sens należy zgłębiać. Posłanie słowa ten tylko wszakże potrafi dostrzec, kto podchodzi do Pisma z otwartą duszą²⁸.

Swoją postawę względem wiary ojców określa Buber jako tą pomiędzy ślepą wiernością tradycji, która sama w sobie jest niejednoznaczna, gdyż tworzy własne jej interpretacje zależne od szkół rabinicznych (do tej podchodzi z dystansem i krytyką), a laicką perspektywą sprowadzającą tekst Biblii wyłącznie do literatury (z tą się nie zgadza).

Jego osobisty stosunek do biblijnych historii sytuuje go w gronie badaczy wierzących w wiarygodność przekazu biblijnego jako dokumentu historycznego, który opowiada historie niezwykle, a jednocześnie objawiające głębokie prawdy duchowe, przyswajalne bardziej duchowo niż racjonalnie.

Podobne podejście do tekstu biblijnego preferuje Franz Rosenzweig jako rodzaj nowego myślenia. W *Gwieździe zbawienia* ukazuje metafizyczne zagadnienia Boga, świata i człowieka w sposób nietradycyjny, całkiem nowy w stosunku do dogmatycznej teologii jako doświadcze-

²⁷ M. Buber, *Historia, która się dzieje* [w:] „Znak”, dz. cyt. s. 838.

²⁸ Tamże, s. 830. Por. Także uwagę Bubera na ten sam temat: „stara się być otwarty. W nic nie wierzy a priori. Nie przeczy niczemu a priori. Czyta głośno słowa zapisane w księdze rozłożonej przed nim, słyszy słowa, które wypowiada. [...] Strumień czasu przepływa i charakter człowieka staje się przyjmującym naczyniem”. M. Buber, *Biblia żydowska a człowiek współczesny*, dz. cyt., s. 6.

nia otwierającego się i otwartego „dla mnie”, jako prawdy, które nagle ożyły, a w związku z tym:

[...] człowieka już coś kosztują [...], których nie może on sprawdzić inaczej niż przez ofiarę swego życia [...]. Nie wiemy, czym „jest” Bóg, świat i człowiek, znamy tylko to, co czynią, i to, co się z nimi dzieje. Lecz możemy wiedzieć całkiem dokładnie, jak wygląda żydowski i chrześcijański Bóg, żydowski i chrześcijański świat, żydowski lub chrześcijański człowiek²⁹.

Filozofia dialogu Bubera wychwytuje najistotniejszą intuicję całej Biblii – Bóg szuka żywej relacji z człowiekiem, którego stworzył i ukochał.

W prawdziwej osobowej relacji imię Boga nie stanowi jakiejś magicznej formuły, lecz –

[...] konieczność czarów staje się wówczas intymnością modlitwy, noszącą imię osoby, wiązką użytecznych sił zamienia się w „Ty”, następuje odmagicznienie bytu³⁰.

²⁹ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, przekład i wstęp T. Gadacz, Znak, Kraków 1998, s. 680. Sam Rosenzweig przykleja jej symboliczną etykietkę „empiryzmu absolutnego”, w którym chciałby objąć „ów swoisty stosunek nowego myślenia do wszystkich trzech dziedzin: przedświata pojęcia, świata rzeczywistości i nadświata prawdy. Stosunek, który także o sferze niebiańskiej nie potrafi poznać nic prócz tego, czego doświadczył – ale to doświadczył rzeczywiście, choćby nawet filozofia dyskredytowała to jako wiedzę ‘spoza’ wszelkiego ‘możliwego’ doświadczenia; [...] To, czego nowe myślenie może nauczyć i co może przekazać, to niewątpliwie owo zaufanie do doświadczenia, o ile samo to nowe myślenie nie jest już, czego się obawiam, znakiem odnowionego myślenia...” Tamże, s. 689, 682.

³⁰ Tamże, s. 42. Dalej (s. 43) Buber dodaje, powołując się na historię powołania Mojżesza opisaną w II Księdze Mojżeszowej 3: „Podczas rozmowy przy krzaku gorejącym religia zostaje odmagiczniona”. Ciekawą kwestią zawartą w tym stwierdzeniu jest związek religii z magią, który można by określić jako istotowo doniosły w takim sensie, że każda religia jako zbiór rytów, obrzędów i praktyk pragnących pozyskać bóstwo, opartą zatem na strachu przed nim, jest swoistą magią – instrumentalnym sposobem pozyskania bóstwa. Wiara jest przeciwieństwem takiej postawy. Jej istotą jest bowiem zaufanie Bogu i osobowa, niepowtarzalna relacja z Nim. Przyjmując hebrajski czasownik *ha'amin* (wierzyć) tłumaczony jako zaufanie M. Buber tworzy koncepcję wiary *emuna*, jako rodzaj wierności Bogu. Żydowska *emuna* przeciwstawiona jest chrześcijańskiemu typowi wiary *pistis* jako wiary „w” Chrystusa. Wymaga ona racjonalnej akceptacji tego, co uważam za prawdziwe. Nie wnikając w zasadność tego rozróżnienia (poddawaną rozlicznym krytykom i ze strony chrześcijańskiej i żydowskiej) odsyłam zainteresowanych do wypowiedzi samego Bubera na temat problematyki wiary i jej hermeneutyki „wierzyć w coś oraz wierzyć czemuś (komuś)”. M. Buber, *Dwa typy wiary*, wyd. cyt. oraz rozsądnej krytyce tegoż rozróżnienia dokonanej z pozycji żydowskiego myśliciela i przyjaciela M. Bubera, D. Flussera, *Bubera dwa typy wiary*, s. 165–210.

Buber uświadamiał sobie, z coraz większą odpowiedzialnością, powagę relacji człowieka z Bogiem, jej gatunkowy „ciężar” oraz przeobrażający jej wpływ na wnętrze zaangażowanego w nią człowieka. Istotą każdego prawdziwego spotkania człowieka z Bogiem jest przeżycie doświadczenia Bożej obecności, które samo w sobie, bez specjalnej nawet treściowej zawartości sprawia, że nikt

[...] nie wychodzi taki sam, jaki weń wszedł. Moment spotkania nie jest „przeżyciem”, które budzi się i rozkosznie dopełnia we wrażliwej duszy: tutaj dzieje się coś z człowiekiem. Niekiedy jest to jak tchnienie, niekiedy jak zapasy, tak czy inaczej – dzieje się. Człowiek wychodzący z istotowego aktu czystej relacji ma w swej istocie pewne więcej, jakiś przyrost [E.S.-Z.], o którym wcześniej nie wiedział i którego pochodzenia nie jest w stanie prawidłowo określić. [...] Rzeczywistością jest to, że otrzymujemy coś, czego przedtem nie mieliśmy, i otrzymujemy w taki sposób, że wiemy: to zostało nam dane. Mówiąc językiem Biblii: „Ci, którzy tęsknie oczekują Boga, wymieniają siły”. Mówiąc językiem Nietzschego, który w swym opisie wierny jest jeszcze rzeczywistości: „Bierze się, nie pytając, kto daje”³¹.

Rozprawa na temat kluczowej postaci judaizmu, Mojżesza, była dla Bubera okazją do samo-zrozumienia religii w kategoriach jej własnej istoty³², która otwiera się szerzej, gdy poddamy ją badaniom pod kątem historycznym jako badanie religijnej egzystencji narodu.

Historia Hebrajczyków sprzężona jest z dziejami owej relacji do tego stopnia, że nie sposób rozumieć jednego bez drugiego. Buber wyraził to następująco:

Przez dzieje wiary Izraela rozumiem zatem historię znanego nam udziału Izraela w tym, co się wydarzyło między Bogiem a Izraelem³³.

Stąd też Buber, opowiadając o wydarzeniach historycznych stwarzających w konsekwencji państwowość Izraela³⁴, wie, że mit oraz wpisana weń cudowność, związana z Bogiem, przenika ową historię nadając jej swoisty, niepowtarzalny wobec innych historii narodowych, można by rzec „sakralny”, święty charakter.

W żydowskim świecie przenikają się bowiem dwa porządki *sacrum* i *profanum* na zasadzie przeciwieństw, które „mieszkają w jednym domu”. Mentalność żydowska ukształtowana przez antynomizm, tak

³¹ M. Buber, *Ja i Ty, Wybór...*, wyd. cyt. s. 108.

³² Tamże, s. 15.

³³ M. Buber, *Dwa typy wiary*, wyd. cyt. 22.

³⁴ Choć wokół państwowości Izraela narosły liczne kontrowersje, to wraz z nawiązaniem instytucji sędziów, a następnie króla Izraela (Saula, a potem Dawida) możemy mówić o powstawaniu zrębów państwowości narodu żydowskiego.

obcy „racjonalnej” logice greckiej, całkiem spokojnie godziła sprzeczności i obcość dwóch światów – ziemskiego i wiecznego w taki sposób, że zwykle rzeczy i wydarzenia codziennego życia były uświęcone i ożywione duchowością, a doniosłe przeżycia duchowe (modlitwy, studiowanie wiecznej *Tory*, błogosławienie każdej rzeczy itp.) były nawykową zwyczajnością egzystencji, normalnością uobecniania się Boskiej Szechiny, rozświetlającej nieznośną, w przeciwnym wypadku, szarość i rutynę codziennego bytowania³⁵. Znaczące jest, że ten styl myślenia i życia znamieny dla tradycji żydowskiej przetrwał czasy archaiczne, a w najtrudniejszych warunkach diaspory „zdał egzamin”, nie tylko wytrzymując presję wyrafinowanego racjonalizmu europejskiego, ale przyczyniając się do przetrwania narodu żydowskiego, który nauczył się zjednoczenia w milczeniu³⁶.

W perspektywie dialogicznej studium M. Bubera o Mojżeszu przebiega niejako w dwóch porządkach: (1) indywidualnego doświadczenia samego Mojżesza, który wchodzi w znaczący żywy i dialogiczny stosunek z Bogiem praojców. Relacja ta zmienia biografię samego Mojżesza wprowadzając go na drogę przeznaczenia. (2) Dziejów całej grupy Hebrajczyków³⁷, gdzie w objawieniu się Boga na Synaju następuje niepowtarzalne związanie się ich z tym objawiającym się Bogiem. Przybiera ono coraz bardziej świadomy charakter przy-

³⁵ Por. wypowiedź F. Rosenzweiga w: *Gwiazda zbawienia*, wyd. cyt., s. 485: „To wszystko, co się w nim dzieje [świecie żydowskim – E.S.-Z.] ma podwójne odniesienie: z jednej strony do ‘tego’ świata, z drugiej do świata, ‘który nadejdzie’. Ta obecność w dwóch, położonych obok siebie światach, tego i tamtego, określa wszystko. Nawet sama rzecz ożywiona przez błogosławieństwo ma podwójne przeznaczenie: w ‘tym’ świecie służy do wspólnego użytku, zupełnie tak, jakby nie była pobłogosławiona, lecz równocześnie stała się teraz jednym z kamieni, z których buduje się świat ‘nachodzący’. Błogosławieństwo dzieli świat na dwoje, aby zjednoczyć go na nowo w przyszłości”.

³⁶ Trzeba przyznać rację F. Rosenzweigowi, że bardzo trafnie uchwycił związek pomiędzy słuchaniem a milczeniem. Żydzi jako zaprawieni w słuchaniu Słowa *Tory*, wychowani w szacunku do Słowa Boga mieli niejako predylekcję, by stawać się społecznością silną w jedności wobec „innych”. „Odczytywanie słowa Pisma jest sprawą zasadniczą, gdyż jedynie w nim zostaje utworzona wspólnota słuchania, a wraz z nią trwałą podstawa wszelkiej wspólnotowości zgromadzonych”; F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, wyd. cyt., s. 488.

³⁷ Buber wyjaśnia nazwę plemienia Hebrajczyków jako „wędrowców”: „[...] Są to ludzie bez ziemi, zapewne w dużej części zbiegowie, którzy utracili związek z własnymi ludami bądź połączyli się w celu wspólnych wypraw pasterskich i wojennych, a więc stosownie do tego hodowcy bydła lub członkowie zbrojnych gromad”. M. Buber, *Mojżesz*, wyd. cyt., s. 21.

mierza, którego istota zasadza się na wzajemnej relacji i zobowiązaniu stron, tak jak ma to miejsce w małżeństwie³⁸. To przymierze zaś staje się elementem konstytuującym ich jako naród wybrany, jako naród Boga, proroczo manifestujący Jego rządy wobec innych narodów³⁹. Na tym drugim poziomie ujawnia się zarówno imię, charakter oraz moc Boga Izraela, jak i cała historia upadków, odstępstw i powrotów „wybrańca” charakteryzujące „dialektyczny”⁴⁰ przebieg jego niepowtarzalnej wiary.

2. CUD WYPROWADZENIA IZRAELA Z EGIPTU. BÓG WSZECHMOCNY OJCEM NARODU?

Opowiedzenie i rozważenie przez Martina Bubera historii opisanej w Biblii w II księdze Mojżeszowej, jako faktycznego wyjścia, *exodusu* całego narodu z Egiptu, służy mu do głębszych rozważań o charakterze historyczno-religioznawczym oraz do nowych „odsłon” na temat całego dramatu spotkania między niebem i ziemią, i dynamiki wiary judaistycznej. Rozważania te zawarte są w trzech rozdziałach: (1) Mojżesz i faraon, (2) Pascha, (3) Cudowne przejście przez morze.

Pytanie, które stawia sobie Buber w związku z misją Mojżesza, dotyczy historycznej jego funkcji jako proroka narodu. Dopiero uchwylenie związku przyczynowo-skutkowego pomiędzy Bogiem, który „ujął się” za Izraelitami, a Mojżeszem, który staje się swoistym pomostem pomiędzy sferą nieba i ziemi, jako *nabi*, „prorok”, jest w stanie rzetelnie wyjaśnić fenomen niezwykłego, w swoim przebiegu, faktu wyjścia

³⁸ Martin Buber opisuje ów intymny rodzaj więzi, jaki zachodzi między Bogiem a ludem wybranym jako „*Erkennen*”, przyrównując go do miłosnej relacji małżeńskiej, gdzie obie strony związują się przymierzem wierności wobec siebie oraz świadczeniem sobie miłości wzajemnej. Por. M. Buber, *Erwahlung Israels* [w:] *Werke II, Schriften zur Bibel*, München 1964, s. 1039–1040.

³⁹ Buber nazywa dzieje wiary Izraela, kształtujące jego losy narodowe, zasadą teopolityczną, która określa sposób władzy w Izraelu jako prymitywną teokrację. Są to bezpośrednie rządy Boga jako Króla narodu, który pragnie totalnego wpływu na całokształt życia jego mieszkańców. Izrael pod rządami Boga, we współpracy z Nim jako władcą dobrym i sprawiedliwym zapowiadają i zapoczątkowują Królestwo Boże na ziemi. Pisze o tym, m.in. K. J. I., *Buber and the Bible: Guiding Principles and the Legacy of his Interpretation* [w:] P. M. Flohr, *Martin Buber. A Contemporary Perspective*, The Israel Academy of Sciences and Humanities 2002, s. 97–99.

⁴⁰ K. Mech, *Martin Buber: Bóg, człowiek, dialektyka* [w:] „*Nomos*” 15 (1996), s. 57–72. Dialektyka dialogu polega na następowaniu po sobie pradystansowania się i relacji Ja–Ty.

Żydów z niewoli Egipcjan. To, co łączy Mojżesza z innymi prorokami, którzy działali już po nim, to ich ingerencja w historię narodu w postaci przeciwstawienia się doraźnemu politycznemu *status quo* poprzez stanięcie wobec władzy (reprezentowanej przez faraona) z przesłaniem od Boga. Prorocy starotestamentowi, od Samuela po Jeremiasza

[...] występują przeciwko władcy z krytycznym słowem i krytycznym znakiem. Słowo obejmuje żądanie, w imieniu Boga i jego „sprawiedliwości”, zapowiedź konsekwencji na wypadek odmowy oraz interpretację niepomyślnego zdarzenia, jakie wtedy, wcześniej czy później, nastąpi; znak jest ucieleśnieniem słowa⁴¹.

Tak i Mojżesz staje w scenerii dworu egipskiego, wobec faraona ze słowem od Boga, mającym charakter imperatywnego nakazu: „wypuść mój lud!”, uwiarytelniając swoje posłannictwo znakami niezwykłymi, jak choćby przemienienie laski w węża (II Mojżeszowa 6, 10–12). Droga, jaką musi pokonać Mojżesz, by osiągnąć widzialny, a przecież zapowiedziany przez samego Boga, efekt w postaci wypuszczenia Izraela, którego staje się przywódcą, jest rodzajem „fenomenologii ducha” ludzkiego wobec wyzwań wiary. Z jednej bowiem strony obserwujemy walkę wiary Mojżesza z oporem serca faraona, z drugiej zaś, niekwestionowane wewnętrzne zmaganie, by konsekwentnie egzekwować wyroki Pana, by nie zwątpić w skuteczność działań i słów nie-swoich, których staje się przekazicielem. Bóg, który prowadzi Mojżesza raz za razem przed oblicze faraona, jest jednocześnie tym samym, który „zatwardza” i znieczula serce władcy Egiptu tak jakby pragnął „podnieść poprzeczkę”, by zwycięstwo i Jego chwała były jeszcze większe. Dziwność Boga polega na tym, że celowo niejako „za-gęszcza” zarówno sferę psychologiczno-duchową (wnętrze faraona), jak i faktyczną (okolicznościową), gdy zsyła kolejne plagi na państwo faraona, eskalując je w sposób zbliżony do prawdziwego horroru (bo czyż na taki nie zakrawa historia z wodą zamienioną w krew, albo plagą wrzodów i pryszczycy, które w jednej chwili okrywają zarówno ludzi, jak i bydło?).

Innym aspektem Boga objawiającego się przez Mojżesza, który „staje się Jego ustami”, użyczając siebie jako ciała, jest moc wypowiedanego Słowa. Słowo Boga jest nieodwołalne – wypowiedziane staje się rzeczywistością. Po każdej zapowiedzi klęski, która jest reakcją na upór i niezgodę faraona, następuje urzeczywistnienie słów zapowiedzianych w dokładnie określonych realiach czasowo-przestrzennych.

⁴¹ Tamże.

„Słowo Boże wykonuje pracę, z którą zostało posłane”, co w tej konkretnej historii konfrontacji dwóch wolności – faraona i Mojżesza, doprowadziło do złamania oporu przeciwnika i urzeczywistnienia się Słowa Boga wypowiedzanego po wielokroć przez Bożego wybrańca. Podobnie wyglądały inne historie Bożych proroków (np. Jeremiasza), którzy napominali, wzywali do zmiany serca i życia królów. Ignorowani i poniżani, ale zawsze będący świadkami wypełnienia się Słów wypowiedzanych jako Słowo od Boga. To oglądanie wypełnienia proroczych słów głoszonych swoimi fizycznymi ustami było czymś w rodzaju swoistej gratyfikacji za ich wierność i poniesione straty jako sług Boga żywego. Mimo niełatwego, często dramatycznego losu Bożych proroków, ostatecznie okazywało się, że ich wrogowie nabierali respektu, gdy doświadczali gniewu Bogu. W taki także sposób, gdy wypowiedziane Słowo Boga staje się ciałem, bezwzględną realnością zapowiadanych stanów rzeczy, rodzi się bojaźń Boża⁴², zarówno u „Mojżeszów” sług Pana, jak i oportunistów, którzy nie chcą się Mu poddać, nie mówiąc już o jawnych wrogach Boga.

Stąd płynie nauka uniwersalna, iż ucieleśnienie Słowa Boga, jego faktyczne wypełnienie nigdy nie obchodzi się bez walki człowieka, który staje wobec trudności, czy wręcz niemożności i wypowiada z głębi wierzącego serca: „Tak powiedział Pan”. Bóg Mojżesza staje za swoim Słowem w taki sposób, że uwiarygodnia je faktami wcześniej zapowiadany.

Najciekawszym wątkiem, niejako kulminacyjnym, w całym ciągu „nachodzeń” Mojżesza wraz Aaronem na dworze faraona jest „rozgrywka” ostateczna, w której Bóg zachowuje się wprost jak ojciec narodu odwołujący się do faraona na poziomie jego ojcostwa. Natura ojcowska Boga wychodzi na plan pierwszy, kiedy przemawia do ojcowskich uczuć faraona, odwołując się do jego empatii jako tego, który zna wagę ojcostwa i jego niezłomność, gdy chodzi o syna:

⁴² „W dawnych czasach mawiano o ludziach wiary, że ‘chodzą w bojaźni Bożej’ i ‘służą Panu z bojaźnią’. Mimo ich bliskiej zażyłości z Bogiem i mimo śmiałości ich modlitw, podstawa życia religijnego owych ludzi była koncepcją Boga budzącego strach i przerażenie swoją niedostępnością i niepoznawalnością. Koncepcja Boga transcendentalnego przewija się przez całą Biblię przydając barw i tonów postaciom świętych. Bojaźń Boga była czymś więcej niż obawą przed niebezpieczeństwem. Był to irracjonalny strach, dominujące uczucie całkowitej zależności w obliczu Boga Wszechmocnego. [...] Gdy Mojżesz zobaczył Pana w gorejącym krzaku, obawiając się spojrzeć na Boga zasłonił swą twarz”. A. W. Tozer, *Poznanie Świętego*, Poznań 1985, s. 102–103.

Tak mówi JHWH: Moim synem pierworodnym jest Izrael. Mówię ci: Wypuść mojego syna, aby mi cześć oddawał; bo jeśli wzbraniać się będziesz od wypuszczenia go, Ja zabiję twojego syna pierworodnego⁴³.

Ten obraz Boga jako ojca, który bezkompromisowo i żarliwie walczy o swojego syna Izraela, łamie stereotyp Boga starotestamentowego, jako „bezdusznego” tyрана, w odróżnieniu od Boga Nowego Testamentu. To jest ten sam Bóg, o którym Jezus mówi jako o Ojcu, nie tylko swoim jedynie, ale ojcu całego Izraela i wszystkich, którzy zaakceptują Go poprzez Syna (Nowy Testament). Relacja ojcowska wobec Izraela jako zaadoptowanego syna dowodzi, że Bóg w kwestii syna sięgnie do najpotężniejszych argumentów, by go obronić i wydobyć z nieszczęsnego położenia. I nie zmieniło się to w żadnej mierze do czasów nam współczesnych. Bóg jako ojciec stanie w obronie i użyje swojej mocy, by ocalić tych, którzy zgodzili się być jego synami.

Katastrofa Holocaustu drastycznie załamała tę pewność, a kolejne pokolenia Żydów próbują rozprawić się z traumą zagłady zawartą w pytaniu: Gdzie wtedy był ich Bóg? Jak wyraził to Abraham Heschel:

Jestem gałązką wydobytą z ognia na ołtarzu szatana, gdzie miliony istnień ludzkich zostały zgładzone na większą chwałę zła. Jak wielu ten ogień strawił, niszcząc obraz Boga w tylu ludzkich istotach, niszcząc wiarę tak wielu ludzi w Boga sprawiedliwości i współczucia, niszcząc tak znaczną część tajemniczej siły przyciągania, jaką Biblia miała w sercach ludzkich przez niemal dwa tysiące lat⁴⁴.

Wielu intelektualistów pochodzenia żydowskiego podjęło próbę ponownego przemyślenia tradycyjnego pojęcia Boga, gdyż żydowskie doświadczenie Holocaustu „rzeczywiście dodaje coś, czego nigdy

⁴³ II Mojżeszowa 4, 22–23.

⁴⁴ J. Lichten, *Abraham Joshua Heschel – życie, dzieło i posłannictwo* [w:] „Znak” 1988, nr 399, s. 517. W innym miejscu A. Heschel pisze: „Jaka powinna być nasza odpowiedź na Oświęcim? Czy ci ludzie – nazwani świadkami Boga miłosierdzia i współczucia – wytrwają w swoim świadectwie i przyłgną do słów Hioba: ‘Choćby mnie i zabił, w Nim ufać będę’ (Hiob 13,15) [...] My nie bluźnimy, lecz budujemy. Nasz naród nie oderwał się od Boga. Wręcz przeciwnie, w tym momencie historii zobaczyliśmy początek nowego przebudzenia, pojawienie się nowej troski o teologię Żywego Boga. Ucieczka od judaizmu coraz bardziej ustępowała miejsca nowemu przywiązaniu, odkrywaniu naszego dziedzictwa”. H. Hałkowski, *Oświęcim w oczach Żydów* [w:] „Znak” 1983, nr 339–340, s. 118. Por. np. I. Maybaum, *The Face of God After Auschwitz*, Amsterdam 1965; H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tł. G. Sowiński, Kraków 2003.

wcześniej nie było – coś, z czym nie sposób się uporać za pomocą dawnych kategorii teologicznych”⁴⁵.

Gdy pewność wiary, w znaczeniu *emuna*, jako pierwotnego żydowskiego zaufania Bogu, ulega dramatycznemu załamaniu, a uległa takiemu niewątpliwie, gdy zamiast cudu pomocy Izraelowi „przez lata oświęcimskiego szału Bóg milczał”⁴⁶, kwestia porzucenia wiary w Boga, zareagowania ateizmem wydaje się najprostszym odruchem. Przy czym dla wielu Żydów ateizm wydaje się „nienaturalny”, gdyż „myśl o nieistnieniu Boga wykracza poza sferę jego myślowego horyzontu”⁴⁷. Chodzi zatem nie o zwykłą negację istnienia Boga, lecz raczej o pewien rodzaj postawy, którą można scharakteryzować za Buberem jako odwrócenie się „plecami do Boga”, jako odmówienie zaufania Mu, a tym samym potraktowania Boga jako kogoś obcego, z kim zrywam dotychczasowe więzy.

Stąd też, z kolei, wysiłek „ratowania” wiary żydowskiej, który zawsze dotyka jednak fundamentalnej kwestii „idei” dobrego i wszechmocnego Boga, troszczącego się o świat stworzeń, zakorzenionej w ortodoksyjnej wierze współczesnego judaizmu. Zatem walka o żydowską wiarę toczy się na poziomie obrony koncepcji dobrego Boga zainteresowanego żywotnie człowiekiem i jego życiem. Buber wspomina o trzech rodzajach negacji, które przypisuje trzem kategoriom ludzi:

[...] tym, którzy negują zmartwychwstanie umarłych, którzy zaprzeczają niebiańskiemu pochodzeniu Tory, oraz „epikurejczykom”, tzn. tym, którzy zgodnie z nauką

⁴⁵ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, wyd. cyt. s. 33.

⁴⁶ Tamże, s. 43. Dla Hansa Jonasa milczenie Boga wobec męczonych Żydów w Oświęcimiu nie podważa zasadniczo dobroci Boga, lecz „wskazuje na Jego wyrzeczenie się własnej mocy. [...] albowiem Bóg zrezygnował ze swojej mocy, abyśmy mogli istnieć. Jak sądzę, odpowiedzią dla Hioba jest również moja koncepcja: że cierpi w nim sam Bóg”. „Samo dopuszczenie ludzkiej wolności wymagało wyrzeczenia się wszechmocy. [...] Skurczenie się jest totalne, jako całość Nieskończony wyzbył się siebie, pod względem swej mocy, ku skończonemu bytowi, a tym samym wydał się w jego ręce. Czy pozostaje tu coś jeszcze do powiedzenia w kwestii relacji człowieka do Boga?” Tamże, s. 44, 45, 46.

⁴⁷ M. Buber, *Dwa typy wiary*, dz. cyt., s. 43. Cały problem niewiary żydowskiej sprowadza się do tego „czy ktoś pojmuje fakt istnienia Boga również w pełni jako fakt jego istnienia tu oto, jego obecności, i czy ze swojej strony urzeczywistnia wynikający stąd dla niego jako osoby ludzkiej stosunek do Boga – jako prawdziwie swego Boga – ufność. [...] W świecie Izraela brak jest przesłanki dla decyzji o wierze i niewierze; brak jest dla niej niejako miejsca, świat Izraela bowiem wyrósł z aktów przymierza z Bogiem. [...] Jest on podziałem na tych, którzy swoją wiarę urzeczywistniają, i tych, którzy jej nie urzeczywistniają”. Tamże, s. 44, 45.

Epikura odmawiają Bogu jako istocie doskonałej zainteresowania sprawami ziemskimi⁴⁸.

H. Jonas „ratuje” wiarę w Boga Izraela przez koncepcję samograniczenia się Boga, który „zrezygnował” ze swojej wszechmocy, by dać przestrzeń na wolność człowieka. Jej przekonanie mocno koresponduje z dialogiczną koncepcją dziejów Izraela Martina Bubera, który widzi w całej logice dialogu między niebem a ziemią, między ograniczonym człowiekiem a nieskończonym Bogiem coś w rodzaju „oddania się Go w ręce człowieka”:

Laska boża polega właśnie na tym, że Bóg sam chce być pokonany przez człowieka, że w pewnym sensie oddaje się w ręce człowieka. Bóg pragnie przyjść do swojego świata, ale chce przybyć przez człowieka. Taka jest tajemnica naszej egzystencji, ponadludzka szansa ludzkości⁴⁹.

Problem tradycyjnej teodycei został rozstrzygnięty przez M. Bubera w duchu chasydzkiej mądrości – zło na świecie jest rezultatem zagubienia relacji człowieka z Bogiem. Stąd dramatyczne pytanie Boga „Gdzie jesteś?”, skierowane do Adama, jest ciągle aktualnym zagadnięciem do każdego z nas o drogę człowieka w perspektywie jego relacji z Nim. Jeśli faktycznie zgodzimy się ze stwierdzeniem, że „Bóg mieszka tam, gdzie człowiek Go wpuści”⁵⁰, przybliżymy się, być może, do kryzysu współczesnego świata – Bóg przestał zamieszkiwać wśród ludzi, a wraz z Nim prawdziwe dobro.

⁴⁸ Tamże, s. 46.

⁴⁹ M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, tł. Gwido Zlatkes, Warszawa 2004, s. 47. Podobnie H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, wyd. cyt., 39, 40: „[...] troskający się Bóg nie jest czarodziejem, który w akcie troski jednocześnie prowadzi do spełnienia się jej celu – że pozostawił coś do zrobienia innym aktorom, a tym samym od nich uzależnił swą troskę. Dlatego jest zagrożonym Bogiem, który podjął swoje ryzyko. [...] W jakiś sposób, aktem niezbadanej mądrości czy miłości [...], zrezygnował z tego, by zadowolenie zapewnić sobie własną mocą, tak jak aktem stworzenia zrezygnował z tego, by być wszystkim”.

⁵⁰ M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, wyd. cyt., s. 48.

THE „HOLY LEGEND” OF ISRAEL, THE MEETING OF HEAVEN
AND EARTH. MARTIN BUBER’S CASE STUDY OF MOSES –
AN ATTEMPT AT SELF-UNDERSTANDING IN JUDAISM

Summary

The article is an attempt to understand Martin Buber’s thought about the Jewish faith as the history of a nation. The originality of Buber’s work lies in his attempt to find a personal interpretation of the existence of the Jewish religion. His personal study of the figure of Moses leads to the discovery of this figure, portrayed as fact and „drama written down in the history of Israel”, which is also the beginning of its identity as a nation. Referring to the Hebrew Bible as the most important source of knowledge about Judaism, Buber points to the unusual event of Moses’ meeting with God in the burning bush. In this story, God becomes involved in the day-to-day life of the descendants of Abraham, entering into an eternal covenant with them on Mount Sinai. In Hasidism, Buber perceives the Jewish faith more universally as man’s meeting with God, which is available everyone, both as a spiritual road and as the possibility of a personal relationship with the God of history.

Elżbieta Stawnicka-Zwiahel

**KONFERENCJA: Z ZAGADNIENÍ FILOZOFII
WSPÓŁCZESNEJ. JERZY PERZANOWSKI
IN MEMORIAM, 28–29 V 2010, ŁÓDŹ**

MAREK MACIEJCZAK

(Warszawa)

**UWAGI O JĘZYKU W FILOZOFII
KARTEZJUSZA, LOCKE'A, HUME'A, LEIBNIZA,
KANTA I MILLA**

Główne pytania najważniejszych dzieł filozofii nowożytnej: *Rozprawy o metodzie* Kartezjusza, *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* Locke'a, *Traktatu o naturze ludzkiej i Badań dotyczących rozumu ludzkiego* Hume'a, *Nowych rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* Leibniza, *Krytyki czystego rozumu* Kanta, *Systemu logiki dedukcyjnej i indukcyjnej* Milla, dotyczyły wartości, źródeł i granic wiedzy. Poszukuje się w nich uzasadnienia roszczeń do obiektywności i prawdziwości wiedzy na drodze krytyki (analizy) struktury i funkcji umysłu. Chociaż dociekania koncentrują się zasadniczo na problemach epistemologicznych, to sporo miejsca zajmuje kwestia języka. Nie twierdzono, jak było przyjęte w okresie klasycznym filozofii, że język odzwierciedla prawidłowości zachodzące w przyrodzie, lecz że jego znaczenie ma swoją genezę w rozumie i/lub doświadczeniu. Dokonujący się w tym okresie gwałtowny rozwój matematyki, geometrii i fizyki sprawił, że również w stosunku do języka zastosowano metody pochodzące z tych nauk.

René Descartes (1596–1650) uczynił punktem wyjścia swoich badań świadomość i w niej poszukiwał podstaw pewności wiedzy. Jego nauka o świadomości, a szerzej człowieku, wyznaczyła na kilka stuleci sposób uprawiania nauki i myślenia o człowieku.

Kartezjusz głosił dualizm, pogląd, zgodnie z którym istnieją dwa odrębne światy: fizyczny – świat materii i energii, świat ciał rozciągłych, w tym także ludzkich, oraz świat psychiczny – stanów i procesów umysłowych. Substancją rozciąglą, światem materialnym jest wszystko, co posiada kształt, wielkość, jest podzielne itd. Człowiek

natomiast jest przede wszystkim substancją myślącą – umysłem. „Czym że więc jestem? Rzeczą myślącą; ale co to jest? Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje”¹. Umysł (*intuitus*) to władza bezpośredniego ujmowania z oczywistością. Umysł jest bezpośrednio dostępną świadomością własnych myśli i ich przedmiotów: „[...] niczego łatwiej lub oczywiście ująć nie mogę niż własny mój umysł”². Istotą umysłu jest myślenie (*cogitatio*), czyli umiejętność pojmowania aksjomatów i dedukcyjnego wyprowadzania z nich konsekwencji, oraz zdolność bezpośredniego oglądu. Dedukcja polega na budowaniu nowych przedmiotów przez zestawienie ze sobą oglądów, natomiast intuicyjnie, duchem, każdy może pojąć, że istnieje, że myśli, że trójkąt jest ograniczony tylko trzema bokami³. Dwa rodzaje poznania, ogląd i dedukcję zasadniczo można sprowadzić do oglądu, definiując dedukcję jako równoczesne ujmowanie przesłanki i jej związku z wnioskiem – tworzenie nowego przedmiotu przez zestawienie oglądów. Wzorem takiego postępowania jest matematyka i geometria. Kartezjusz był przekonany, że reguły matematyczne można stosować we wszystkich naukach:

[...] ściśle do matematyki odnosi się wszystko, w czym bada się porządek i miarę, bez względu na to, czy owej miary szukać w liczbach czy figurach, gwiazdach, dźwiękach, czy w jakimkolwiek innych przedmiocie⁴.

Całą wiedzę można, zasadniczo rzecz biorąc, przedstawić w postaci łańcucha oczywistych wniosków dedukcyjnych, wychodząc od najprostszych prawd i przechodząc do coraz bardziej złożonych. Metody stosowane w matematyce, zwłaszcza w geometrii, z racji przejrzystości, jasnych definicji, małej liczby aksjomatów i intuicyjnej gwarancji swych pojęć, były dla Kartezjusza wzorcem postępowania naukowego. Priorytet metody dedukcyjnej znalezionej w geometrii i utożsamienie jej przedmiotu z przedmiotem nauk fizycznych, doprowadził go do przekonania, że jedynymi ważnymi cechami przedmiotów w świecie są własności przestrzenne, badane przez geometrię. Myśl ta uutorowała drogę nauce współczesnej, pozwalając powiązać metodę eksperymentalną i matematyczną.

¹ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, t. 1, s. 36.

² Tamże, s. 43.

³ R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem. Poszukiwanie prawy przez światło przyrodzone rozumowi*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1958, s. 14.

⁴ Tamże, s. 21.

Dla Kartezjusza poznanie było przedstawieniem wewnętrznym, a umysł sceną, na której ukazują się przedstawienia, idee, myśli, uczucia itd. Kartezjusz ze względu na źródło pochodzenia wyróżnił idee wrodzone (*innatae*), nabyte (*adventiciae*) i urobione przez siebie samego (*a me ipso factae*)⁵. W bezpośrednim oglądzie można pojąć treści umysłu, rozłożyć je na elementarne składniki, najprostsze idee, uporządkować i oznaczyć słowem. W ten sposób otrzyma się język uniwersalny, w którym każda z idei prostych będzie przedstawiona przez odpowiedni znak. Kartezjusz utożsamiał idee i pojęcia – idee to „jakby obrazy” tkwiące w umyśle, które reprezentują, przedstawiają rzeczy. Składając proste idee w pewne kombinacje otrzyma się pojęcia złożone, a rozkładając je, pojęcia proste.

Zasada konstrukcji takiego języka uniwersalnego byłaby jednocześnie podstawą systemu filozoficznego adekwatnie opisującego umysł ludzki – pozwoliłaby na rozróżnienie, wyliczenie i uporządkowanie wszystkich ludzkich myśli. Należało jedynie ustalić pojęcia proste, następnie zdefiniować je, uporządkować i zapisać w postaci znaków. Jasność i wyrazność miały świadczyć o ich wiarygodności. Postępując w podany sposób, ludzki umysł osiągnąłby ten sam ideał rzeczywistej wiedzy (wolnej od możliwości błędu), z jaką ma do czynienia w geometrii i matematyce. Poprawne wyjaśnienie idei prostych, z których składa się wszystko, co ludzie myślą pozwoliłoby utworzyć uniwersalny język, łatwy do opanowania zarówno w mowie jak i piśmie. Formułując sądy w tak jasnym języku, nie moglibyśmy się mylić.

W tym świetle Kartezjusz określił jako zadanie filozofii zbudowanie języka, który umożliwiłby uporządkowanie i rozkład wszystkich ludzkich myśli tak, aby stały się one jasne i proste. Niestety, problem leży w tym, że nie wiemy, jakie są owe idee proste, których złożenia oddają słowa o tak pojemnym sensie jak: myśl, rozciągłość, wolność, Bóg itd. Nasz umysł przyzwyczał się do niejasnych znaczeń słów „[...] przeto z tej przyczyny nic prawie nie rozumie w sposób doskonały”⁶. Gdyby więc istniał język uniwersalny, byłby tożsamy z myśleniem. Tezę o pierwszeństwie myślenia wobec języka Kartezjusz uzupełnił tezą o jego konwencjonalnym charakterze. Tłumaczy w ten sposób możliwość wyrażania tej samej myśli w różnych językach. Języki są wynalazkiem człowieka i nie ma żadnej naturalnej zależności

⁵ Tamże, s. 48.

⁶ Kartezjusz, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1960, s. 48.

między słowami (materialną stroną znaku) a ich znaczeniami. Słowo (język) w niczym nie pomaga myśleniu:

Język więc istnieje wtórnie i zależnie od rzeczywistości wewnątrz umysłowej. Jest w jakiejś mierze narzędziem poznania, ale tylko dzięki temu, że pozostaje w naturalnej relacji do świata idei, a poprzez nie – do świata ich przedmiotów⁷.

Myślenie stanowi swoisty proces działania na ideach, poprawne myślenie wymaga stosownej metody, jaką dla Kartezjusza były intuicja i dedukcja, a nie języka, bowiem umysł ujmuje rzeczy wprost, przez jej idee, a nie przez słowo. Różnice w naszych sądach spowodowane są nie tyle niejasnym językiem, co niewłaściwym użyciem naszego umysłu⁸. Ciekawe jednak, że Kartezjusz chwalił umysł ludzki jako „wszechstronne narzędzie”, właśnie ze względu na jego zdolność do oznajmiania innym naszych myśli za pomocą języka, co przecież sugeruje ścisły związek myślenia i języka⁹.

John Locke (1632–1704), wybitny przedstawiciel brytyjskiego empiryzmu, zerwał częściowo z metodą kartezjańską i w miejsce analizy idei i dedukcyjnego postępowania, odwołał się do zmysłów. Źródłem wiedzy jest doświadczenie, dokładniej mówiąc, przedmiotem poznania są idee proste, które umysł odbiera w następstwie doznań zmysłowych i na ich podstawie tworzy nowe idee – złożone¹⁰. Zmysły zewnętrzne dostarczają treści dla umysłu, a wewnętrzne, refleksja – idei.

Z tego punktu widzenia Locke rozważa język:

Nie wątpię, że gdybyśmy mogli dotrzeć aż do samych początków słów, to we wszystkich językach stwierdzilibyśmy, iż nazwy, które reprezentują rzeczy nie podpadające pod zmysły, powstały ostatecznie z idei zmysłowych¹¹.

⁷ J. Kopania, *Stanowisko Descartes'a w kwestii języka uniwersalnego* [w:] *Znaczenie i prawda. Rozprawy semiotyczne*, red. J. Pelc, Warszawa 1994, s. 156, s. 149–162.

⁸ Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przekład A. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 3.

⁹ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1970, s. 65.

¹⁰ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. J. Gawęcki, Warszawa 1955.

¹¹ „Mamy tylko takie idee, które pierwotnie pochodzą bądź z rzeczy zmysłowych poza nami, bądź z tego, co czujemy wewnętrznie, dzięki wewnętrznym działaniom naszego ducha”. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, dz. cyt., s. 11–12. „Korzyść, jaką dają słowa, polega więc na tym, że są one zmysłowymi znakami idei; idee zaś, którym odpowiadają, stanowią ich właściwe i bezpośrednie znaczenie”, dz. cyt., s. 13.

Znak językowy przedstawia w dwóch krokach przedmiot przez ten znak oznaczony: odpowiednikami słów są najpierw treści świadomości (*ideas*) i one następnie odpowiadają rzeczom. Napis, słowo mają znaczenie, gdyż są wytworem pewnej idei, którą odnajduje się w umyśle, rozszyfrowując napis lub słyszając słowo. Znaczenia słów i strukturę języka Locke wyjaśnia przez odwołanie się do umysłowych czynności, takich jak kojarzenie, abstrahowanie i do przedmiotów, takich jak idee. Związek znaczenia i dźwięku słowa jest konwencjonalny, a jego podstawą jest asocjacja. Wiąże ona określone dźwięki lub napisy (dokładniej ich psychiczne obrazy) z ideami w umyśle i te ostatnie stanowią właśnie znaczenia słów. Ucząc się języka w istocie przyswaja się powiązania między słowami i ideami; wielokrotne powtarzanie tych samych dźwięków w obecności nazywanych przez nie przedmiotów, ściśle wiąże obraz zmysłowy tych dźwięków z ideą odpowiadającego mu przedmiotu tak, że wystąpienie nazwy wywołuje w umyśle jednocześnie wyobrażenie przedmiotu. Mówienie i rozumienie opiera się na dyspozycji do kojarzenia dwóch elementów: wyobrażenia lub idei przedmiotu oraz czynności albo zjawiska, o którym chcemy mówić, z odpowiednimi brzmieniami lub napisami słów. Wypowiadane zdania oznaczają rzeczy, fakty i zjawiska za pośrednictwem pojęć. Ostatecznie pojęcie wiąże zatem ze sobą słowo i rzecz¹².

Locke podkreśla, konieczność doświadczenia jako źródła idei prostej. Kto nigdy nie przeżył bólu, nie może znać znaczenia słowa „ból” i w konsekwencji nie zrozumie nazw ogólnych, nazw gatunków itd., które powstają dzięki powiązaniu i doborze idei. Ponieważ umysł nie kieruje się przy tym jakimś prawidłem czy wzorcem, przeto jest rzeczą nieuniknioną, że znaczenie nazwy odpowiadającej takiemu dowolnemu zbiorowi często jest różne w umysłach różnych ludzi, którzy nie mają stałej reguły w tworzeniu pojęć, ale zależny od ich woli¹³. Locke starał się używać języka z należyłą jasnością i przejrzystością. Był przekonany, że tego, kto tak nie postępuje, nie należy traktować poważnie, bo nie chce być zrozumiany – zdań o nieuchwytnym sensie nie można bowiem zakwalifikować pod względem prawdziwości.

David Hume (1711–1776) utrzymywał, podobnie jak Locke, że zmysły zewnętrzne dostarczają umysłowi impresji, zmysły wewnętrzne idei: *nil est in intellectu, quod prius fuerit in sensu* (nie ma niczego

¹² Pojęcie obecne w umyśle użytkownika może być rozumiane jako indywidualna myśl, wyobrażenie lub jako typ myśli czy wyobrażenia niezależny od jednostkowej, indywidualnej realizacji.

¹³ Tamże, s. 126.

w umyśle, co nie byłoby najpierw w zmyśle). Współpraca zmysłów tworzy podstawę całej naszej wiedzy o świecie.

Hume wyróżnił dwie klasy zdań: zdania wyrażające sądy *a priori* – ich prawdziwość zależy od znaczenia znaków zawartych w tych zdaniach (dotyczą one relacji między ideami) i sądy *a posteriori* – dające się zweryfikować empirycznie, obalić lub potwierdzić przez doświadczenie zmysłowe (dotyczą one faktów). Wiedza przyrodnicza jest oparta o doświadczenie zmysłowe, jej podstawowe pojęcia, o ile są sensowne, muszą wywodzić się z doświadczenia, np. główne dla fizyki pojęcie ciała, otrzymujemy przez powiązanie z nim określonej wiązki wrażeń zmysłowych.

Posługiwanie się językiem Hume wyjaśniał za pomocą praw asocjacji: podobieństwa, styczności i następstwa. Podzielił treści umysłu na impresje i idee¹⁴. Impresje są bardziej intensywne i narzucają się ludzkiej uwadze, dzielą się na zmysłowe i refleksyjne; idee natomiast są ich niedokładnymi obrazami i dzielą się na proste i złożone¹⁵. Każda idea prosta ma swój odpowiednik w jakiejś impresji i odwrotnie, jeśli jakaś impresja pojawi się po raz pierwszy w ludzkim umyśle, to powstaje także odpowiadająca jej idea – a więc każda impresja ma również swoją ideę¹⁶. Pierwotne są impresje zmysłowe, idee są późniejsze w sensie genetycznym. Przyczyny ich powstania w duszy są nieznane¹⁷. Z przedstawianych w pamięci lub wyobraźni odbitek „idei prostych” składane są pojęcia, tworzy się obraz świata. Język odnosi się wyłącznie do percepcji znajdujących się w ludzkim umyśle – impresje i idee nadają znaczenie wyrażeniom języka.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) napisał *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* jako polemikę ze stanowiskiem Locke’a. Twierdził, że do wyjaśnienia genezy i struktury poznania nie potrzeba odwoływać się do wpływu świata zewnętrznego. Jednak, zgodnie z Locke’em, przyjmował, że najpierw poznajemy idee konkretne, a dopiero potem abstrakcyjne. Leibniz zmodyfikował maksymę empiryzmu *nihil est in intellectu, quod non prius in sensu fuerit*, dodając – *nisi intellectus ipse* (ale z wyjątkiem samego umysłu)¹⁸.

¹⁴ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Zamierowski, Warszawa 1963, t. 1, s. 13.

¹⁵ Tamże, s. 14.

¹⁶ Tamże, s. 16.

¹⁷ Tamże, s. 21.

¹⁸ G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1955.

Źródłem poznania jest rozum (umysł), jego zdolności poznawcze. Treści umysłu stanowią idee i wrażenia. Idee wyrażają własności i istotę rzeczy. Treści są bezpośrednio dostępne, chociaż nie wszystkie są jasne i zrozumiałe – wrażenia są zazwyczaj niejasne i mętne. Z niejasnych elementów umysł tworzy jasne i wyraźne idee działając w sposób matematyczny. Pojęcie jest niejasne, gdy nie wystarcza do przedstawienia jakiejś rzeczy jako różnej od innych, dzięki jasnemu pojęciu natomiast potrafi się rzecz rozpoznać. Mętnie poznajemy rzeczy, gdy nie potrafi się ani wyliczyć, ani wskazać składników tej rzeczy. Zazwyczaj posługujemy się pojęciami złożonymi z innych pojęć, których definicja bywa mętna, pojęcia składowe nie są same przez się zrozumiałe. Dopiero poznanie pojęć pierwotnych czyni poznanie pojęcia złożonego adekwatnym.

Leibniz, aby opisać ruch planet, stworzył rachunek różniczkowy i całkowity (równocześnie z Newtonem). Pracował jednak nad szerszym zagadnieniem rachunkiem rozumowań (*calculus ratiotinator*), językiem symbolicznym wyrażającym rozumowania dedukcyjne. Inne sformułowania to: *lingua universalis*, *lingua characteristic* – język, w którym można sformułować, a następnie, posługując się ściśle formalnymi regułami, rozwiązać każdy problem. Projekt języka uniwersalnego, czy charakterystyki obejmuje metodę odkrywania nowych zdań i metodę ich osądu. Jego znaki, znamiona rzeczy (*characteristica*), miały umożliwić to, co znaki w arytmetyce umożliwiają w stosunku do liczb, a znaki algebraiczne w stosunku do wielkości w ogóle. Każdemu pojęciu przypisana byłaby liczba charakterystyczna, w ten sposób rozumowanie stałoby się obliczaniem – pojęcia reprezentowane są przez symbole a ich złożenia – myśli, przez odpowiednie kombinacje symboli. Myślenie racjonalne w ten sposób można pojąć jako rozumowanie matematyczne (obliczanie) – w istocie mechaniczny proces rozpatrywania listy możliwych połączeń. Aby zbudować język formalny, należy ułożyć słownik wszystkich dopuszczalnych wyrażen i podać reguły ich łączenia. Semantyka wówczas jest sprawą rachunku, gdyż znaczenie szeregu słów jest zagwarantowane przez zgodność ze składnią i słownikiem.

Język tego rodzaju miałby ściśle określone kryterium prawdziwości – prawdziwość każdego zdania złożonego zależałaby jedynie od prawdziwości jego zdań składowych, inaczej niż w języku naturalnym, który dopuszcza konstrukcje intensionalne, logicznie nieprzejrzyste.

Gdyby można było znaleźć cechy charakterystyczne lub znaki, które nadawałyby się do wyrażania naszych myśli równie czysto i precyzyjnie, jak to wyraża matematyka, za pomocą liczb lub geometria analityczna za pomocą linii, można by w odniesieniu

do wszystkich przedmiotów, o ile podlegają rozumnemu myśleniu, czynić to samo, co zwykło się czynić w arytmetyce i geometrii, nie byłoby konieczności łamania sobie głowy tak, jak to dziś jesteśmy zmuszeni czynić. Nie byłoby żadnych wieloznaczności i dwuznaczności, a wszystko, co chciałoby się zrozumiale powiedzieć, zostałoby stosownie powiedziane¹⁹.

Leibniz wiązał ogromne nadzieje z projektem języka uniwersalnego. Gdyby udało się sformułować taki język, ludzkość dysponowałaby narzędziem, który spotęguje zdolności umysłu. Leibniz podał dwie ogólne zasady myślenia. Pierwsza głosi, że wszystko ma rację wystarczającą dla swego istnienia – jest to prawo racji dostatecznej, która obowiązuje dziedzinę faktów. Druga to zasada sprzeczności obowiązująca prawdy rozumu, do niej ma być sprowadzalna, drogą skończonej procedury kombinatorycznej, każda prawda rozumowa. Prawdy rozumu (myśli) można poznać z absolutną pewnością, wzorem jest matematyka. Prawdy matematyki są *a priori*, ponieważ ich predykat (co się orzeka) zawarty jest w podmiocie (o czym się orzeka). Wyznaczają one granice tego, co jest i co nie jest możliwe, a negacja takich prawd zawiera w sobie sprzeczność. Nawet Bóg nie może stworzyć, a nawet wyobrazić sobie czegoś, co logicznie możliwe, jako niemożliwe²⁰. Prawdy rozumowe są prawdziwe bezwarunkowo, obowiązują we wszystkich możliwych światach, ograniczają Boską moc stwórczą i jego wolę. Natomiast prawdy o faktach są pozbawione bezwarunkowej konieczności, mają zakres empiryczny, obowiązują w światach faktycznie określonych. Ich podstawą jest zasada racji dostatecznej. Wszelkie poznanie jest dziełem rozumu, ponieważ podstawowe pojęcia i twierdzenia są niezależne od doświadczenia.

Immanuel Kant (1724–1804) w swoim głównym dziele *Krytyce czystego rozumu* (wyd. A-1781, B-1787) stwierdza, że poznanie nie jest bierną rejestracją danych. Nauka: matematyka, geometria, przyrodznawstwo, nie rejestruje i nie powiela Wielkiej Księgi Przyrody, lecz ją współtworzy. Rozum nie jest „wodzony na pasku” przez przypadek natury, ale wnosząc w doświadczenie swoje zasady, umożliwia wiedzę jako świadomość koniecznych związków między zjawiskami. Rozum staje wobec przyrody,

¹⁹ G. W. Leibniz, *Zur allgemeinen Charakteristik [w:] Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Hamburg 1966, s. 38.

²⁰ B. Tuchańska, *Koncepcje wiedzy apriorycznej i analitycznej a status logiki i matematyki*, Łódź 1995, s. 37.

[...] by zostać przez nią pouczony, lecz nie w roli ucznia, który daje sobie wmówić wszystko, co zechce nauczyciel, lecz w charakterze pełniącego swój urząd sędziego, który zmusza świadków do odpowiadania na pytania, jakie im zadaje²¹.

Świat dany w doświadczeniu zakłada pewne warunki, które tłumaczą jego stan faktyczny. To przekonanie wyznaczyło metodę Kanta – regresywnego postępowania, szukania przyczyn do danego skutku, czyli poszukiwania warunków możliwego doświadczenia, które są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia. Refleksja nad poznaniem zajmuje się naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy; bada zakres, ważność i wartość tego typu poznać²². Natura świata zewnętrznego jest znana tylko w taki sposób, w jaki umysł ją interpretuje. Kant przeprowadził krytykę rozumu, określił jego źródła, zakres i granice, pokazał niezależne od doświadczenia podstawy wiedzy i ograniczenie jego roszczeń do obszaru możliwego doświadczenia.

Wiodącą rolę w określeniu granic czystego rozumu miała logika. Logika rozważa formy myślenia w ogóle, tzn. logiczną formę poznać, określa „prawa ogólnego posługiwania się rozumem”. Czysta logika (formalna) określa ogólne i konieczne prawa poznania intelektualnego, czyli myślenia.

Tak więc możemy sobie stworzyć ideę możliwości takiej nauki, analogicznie do idei ogólnej gramatyki, która nie zawiera niczego prócz samej tylko formy języka w ogóle, bez słów, które należą do materii języka²³.

Chodzi o formę poznania występującą w pojęciach, sądach i wnioskach, czyli o formalne prawidła wszelkiego używania intelektu. Logika jest elementem kompetencji poznawczych, realizowanej w kategoryzowaniu (ujmowaniu w pojęcia), sądzeniu (tworzenie zdań w sensie logicznym), wnioskowaniu (przeprowadzanie inferencji dedukcyjnych). Jest jednocześnie środkiem poznania i narzędziem jego oceny. Wiedza naukowa jest możliwa, ponieważ rozum wnosi niezmiennne zasady *a priori* – zasadę trwałości substancji, prawo przyczynowości, prawo powiązania substancji w przestrzeni. Kant był przekonany, że istnieją pojęcia czyste, czyli nie wyprowadzone z doświadczenia: jedność, wszystkość, realność, przyczyna, możliwość, a także, że istnieje czysta

²¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 28.

²² Tamże, s. 68.

²³ I. Kant, *Logika, Podręcznik do wykładów*, tłum. A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2005, s. 22.

naoczność – czas i przestrzeń. Myślenie jest sądzeniem, sądzenie to funkcja, która scala w jedno wielość przedstawień, zastosowana do różnorodności danych zmysłowych tworzy syntetyczną jedność obiektu i nazywa się czystym pojęciem intelektu²⁴. Myślenie ma strukturę sądów orzekających, które orzekają coś o czymś, pewną własność o pewnym obiekcie, reprezentowanym przez podmiot gramatyczny. Tylko sądy mogą być prawdziwe lub fałszywe. Z podstawowych form sądów Kant „wydedukował” kategorie. Kategorie są predykatami przedmiotów w ogóle, ich zakres jest szeroki – być obiektem to być określonym przez kategorie. Kategorii jest tyle ile jest rodzajów sądów.

Obiektywność/przedmiotowość jest wynikiem nakładania się jedności Ja na chaotyczną różnorodność tego, czego dostarczają nam zmysły. Nakładanie to dokonuje się za pośrednictwem kategorii, które według a priori zrozumiałych reguł pozwalają mi przechodzić od jednego przedstawienia do drugiego tak, że wszystko, co może być przedstawione, zespala się ze sobą i tworzy jedność nieprzerwanego oglądu świata²⁵.

Chociaż istnieje podobieństwo między kategoriami i strukturą gramatyczną języka, to język nie odgrywa istotnej rolę w procesach poznawczych. W tym sensie rozum wnika w to, co sam wytworzył, czyli w świetle własnego modelu teoretycznego ujmuje dane zjawisko. Ujęcie to nie ma charakteru w pełni arbitralnego, intelekt musi się odnieść do różnorodności przedstawień. Zresztą poznanie wciąż wymaga nowych środków teoretycznych, do wnętrza przyrody przenika obserwacja i analiza zjawisk i nie można przewidzieć, jak daleko się one z biegiem czasu posuną²⁶.

Kant, inaczej niż filozofowie XVII i XVIII wieku, którzy twierdzili, że język ma znaczenie dla wartości wyników poznawczych, nie podjął specjalnie tematyki języka. „Milczenie Kanta” wiąże się z jego metodą – czysty rozum nie może być ukształtowany przez zwyczaje językowe. Pojęcia (formy, w jakich mogą być wyrażane twierdzenie o świecie), są elementami tworzącymi, umożliwiającymi doświadczenie świata. Nie można ich po prostu przejść z języka. Wyjaśnienie, jak możliwa jest wiedza, nie może opierać się o zmienne kategorie gra-

²⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A79.

²⁵ M. Frank, *Kant i problem świadomości siebie*, „Przegląd Filozoficzny”, R. 13: 2004, nr 4 (52), s. 266.

²⁶ I. Kant, *Prolegomena*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1960, s. 322–323; J. Kopania, *Kanta milczenie o języku. Przedmiot, pojęcie i słowo w filozofii transcendentnej* [w:] *Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, Białystok 1993.

matyczne języków naturalnych. Inaczej mówiąc, zdaniem Kanta, rozum jest samowystarczalny i ponadhistoryczny, nie tworzy się wraz z językiem. Rozum jest twórczy, tworzy modele, na podstawie których można przewidzieć obserwowalne, empiryczne regularności.

Nie przekonały Kanta uwagi Hamanna, że przemocą rozdzielił to, co natura połączyła, czyli dwie władze rozumu: intelekt i zmysłowość, a przez to uniemożliwił zrozumienie języka: słowa bowiem mają jednocześnie właściwości logiczne i estetyczne (zmysłowe)²⁷. W języku połączone jest znaczenie, brzmienie i wygląd słowa. Dopiero w późnym dziele, w *Antropologii w ujęciu pragmatycznym*, Kant z uznaniem wypowiada się o języku, jako najlepszym środku oznaczenia myśli i jako najznakomitszym środku rozumienia siebie i innych. Co więcej, utożsamia nawet myślenie i mówienie: myślenie jest mówieniem ze sobą samym²⁸.

John Stuart Mill (1806–1873), w dziele *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej* (*A system of logic, ratiomative and inductive*, 1843), podobnie jak Locke potraktował logikę jako naukę empiryczną o „operacjach rozumu ludzkiego w jego poszukiwaniu prawdy”²⁹. Podobnie też uznał za źródło naszej wiedzy doświadczenie, rozumiane jako bezpośrednia świadomość wrażeń i odczuć. Logika ma dostarczyć kryteriów poprawności wnioskowań, pokazać, czy wnioski są oparte są przesłankach, czy nie. Jednak obiekty badane przez logikę dane są w szacie gramatycznej, przeto niezbędny jest najpierw namysł nad językiem:

Język jest jednym z głównych [...] narzędzi czy środków pomocniczych myśli i wszelka niedoskonałość tego narzędzia czy też sposobu jego używania może oczywiście tutaj znacznie bardziej niż niemal w każdej innej sztuce prowadzić do zamieszania, stać się przeszkodą w procesie myślenia i podważyć podstawy zaufania do wyników tego procesu³⁰.

We wnioskowaniach posługujemy się wprawdzie zdaniami, ale skoro zdanie zawsze stwierdza lub zaprzecza orzecznik o podmiocie, jedną nazwę o innej, to należy najpierw rozważyć nazwy i proces nazywania. Znaczeniem wyrażen nazwowych jest treść charaktery-

²⁷ Chodzi o uwagi zawarte w recenzji z *Krytyki czystego rozumu* i artykule *Meta-krytyka puryzmu rozumu*; J. G. Hamann, *Schriften zur Sprache*, Frankfurt an Main, s. 216.

²⁸ I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. E. Drzazgowska i P. Sosnowska, Warszawa 2005, s. 105.

²⁹ Zob. J. S. Mill, *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1962, t. 1, s. 14.

³⁰ Tamże, s. 31.

styczna, czyli konotacja. Znaczenie polega na tym, co nazwa konotuje, a nie co denotuje. Konkretne nazwy ogólne są nazwami tego rodzaju. Nazwa „człowiek” może denotować nieskończenie wiele indywiduów, jednak jej znaczenie tkwi w tym, co konotuje, czyli w atrybutach, jakie się orzeka stosując nazwę „Człowiek” do istot ludzkich. Mill odróżnił zakres nazwy (denotację) i jej treść (konotację). Nazwa bezpośrednio wskazuje na jakiś przedmiot, pośrednio na przysługujące mu cechy. Nazwa *pies* bezpośrednio wskazuje na każde zwierzę, które jest psem, pośrednio na cechy wspólne psom: bycie ssakiem, charakterystyczny kształt, zachowanie itd. Owe cechy współoznaczane przez nazwę stanowią jej znaczenie i dzięki nim rozpoznajemy desygnat danej nazwy. Cechy charakterystyczne wzięte osobno nie stanowią konotacji nazwy, dlatego nazwy własne, które można stosować do więcej niż jednego indywiduum, np. Jan, Barbara itd., nie mają żadnego znaczenia (konotacji).

Ponieważ zdania stwierdzają lub zaprzeczają jedną nazwę o drugiej, Mill uznał postać zdania: podmiot-spójnik-orzecznik za wzorcową. Ostrzegął przed różnymi użyciami słowa „jest” jako spójnika i jako stwierdzającego istnienie. Skoro możemy powiedzieć, że jednorożec jest zwierzęciem o jednym rogu, że jest bestią, tworem wyobraźni, możemy dojść do wniosku, że jednorożec istnieje w pewien sposób. Aby tego uniknąć, Mill odróżnił dwa rodzaje zdań: realne i werbalne. Zdania realne stwierdzają lub zaprzeczają o podmiocie informację nową, której nie można uzyskać przez analizę znaczenia nazwy podmiotu. Kant nazwał wcześniej takie zdania syntetycznymi, a Hume stwierdzającymi fakty. Zdania realne dotyczą faktów. Do tej klasy należą wszystkie zdania, których podmiotem jest nazwa własna, np. „Jan jest żonaty”. Natomiast w zdaniach werbalnych (Kant nazwał je zdaniami analitycznymi, a Hume zdaniami stwierdzającymi stosunki między ideami) treść orzecznika znajduje się *implicite* w treści podmiotu. Zdania werbalne twierdzi Mill dotyczą przeto znaczeń słów. Najważniejszą klasą zdań werbalnych stanowią definicje. Definicja przedstawia znaczenie danego słowa w języku potocznym lub też, jakie mówiący czy piszący zamierza mu nadać dla celów swego rozumowania³¹. Różne użycia słowa należy dokładnie rozróżnić, aby nie powodować nieporozumień. Definicje nie są czysto arbitralne. Rosnąca wiedza o człowieku np. sprawia, że konotacja terminu człowiek jest wyraźniejsza, jednak definicja jako taka uwyraźnia konotację za pomocą wybranych cech

³¹ Zob. J. S. Mill, *System logiki*, t. 1, s. 206.

różnicujących. Definicja może być adekwatna lub nie. Jest adekwatna, jeśli zdaje sprawę z językowego użycia, nieadekwatna, jeśli tego nie czyni. Definicje nie są prawdziwe w sensie klasycznym, nie opisują pozajęzykowego faktu³².

PODSUMOWANIE

Zasadniczo rzecz biorąc, w filozofii nowożytnej kwestionowano przydatność języka do udostępniania i adekwatnego reprezentowania świata³³. Czysta intuicja Kartezjusza, doświadczenie Empirystów Brytyjskich, Leibniza język uniwersalny, Kantowskie pojęcia i zasady czystego rozumu, Milla kryteria poprawności rozumowań nie były związane z językiem. Za pomocą analizy (krytyki) władz poznawczych starano się zrozumieć relacje między umysłem i światem, a także zasady tworzenia i wartość wiedzy. Poznanie polega na umysłowym rozróżnieniu czy utożsamieniu lub kombinacji (powiązaniu) idei (pojęć), na spostrzeżeniu powiązania i zgodności lub niezgodności między ideami. Dla Kanta, najbardziej wpływowego myśliciela nowożytnego, przedmiotem filozofii był umysł. Kant nie zapytał tradycyjnie, jak Platon i Arystoteles, o przyrodę – świat i jego własności – ale o podmiot i jego kompetencje poznawcze. Chciał określić granice poznania (czystego rozumu) za pomocą środków logiki. Biorąc za nic przewodnią w ustaleniu najszerszych pojęć klasyfikację logiczną sądów, nie upatrywał w nich ani sensu ontologicznego (kategorii bytu), ani też logicznego (dyskursu o bycie), ale czyste kategorie intelektu i uznał je za aprioryczne (nie pochodzące z doświadczenia) struktury, organizujące doświadczenie. Na pytanie, skąd czerpią swoją prawomocność – dlaczego stosują się do doświadczenia, Kant odpowiedział analizą władz poznawczych i podkreślił uniwersalność rozumu teoretycznego. Takie nastawienie sprzyjało pracom nad językiem symbolicznym, co ostatecznie kulminowało w opracowaniu przez Fregego logiki zdań i predykatów. Dostrzegano wprawdzie potrzebę namysłu nad językiem, ale krytycznego, ponieważ pojęcia przekazywane są w szacie gramatycznej jako płynne znaczenia słowa, a gramatyczne różnice sugerują błędnie róż-

³² Zob. F. Copleston, *Historia filozofii. Od Benthama do Russella*, tom VIII, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1989, s. 58–62.

³³ Owo charakterystyczne nastawienie oddaje Berkeley, nakazując zerwać zasłoneg języka, aby jasno i wyraźnie spostrzec „drzewo poznania, którego owoc jest wyborny i znajduje się w zasięgu naszej ręki”. G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania*, tłum. J. Leszczyński, Warszawa 1956, s. 32.

nice logiczne. W języku naturalnym widziano właściwe narzędzie dla celów praktycznych, natomiast nie nadające się dla nauki.

Dopiero szybki rozwój empirycznych nauk o języku i prace Herdera, Hamanna i Humboldta, zapoczątkowały zorientowanie filozofii na język. Humboldt, na podstawie rozległych studiów porównawczych wskazał na język, jako główny czynnik umożliwiający przejście człowieka od stanu ścisłego związku z naturą, do aktualnego poziomu kultury. Język kształtuje ducha ludzkich społeczności, wyznacza i determinuje myślenie. Dzięki niemu człowiek wznosi się na poziom refleksji, co umożliwia mu tworzenie nauki i rozumienie rzeczywistości. Myśl nie może więc istnieć samodzielnie, bez języka – język to nie tylko środek porozumiewania się, ale odbicie ducha i światopoglądu mówiącego, „twórczy organ kształtowania myśli” i „narzędzie odkrywania świata uprzednio nie rozpoznanego”³⁴. Humboldt też, chyba jako pierwszy, dostrzegł, że język stanowi powiązany system, ogromną sieć, w której każda część z inną, a wszystkie z całością pozostają w bardziej czy mniej wyraźniej poznawalnym związku. Człowiek porusza w trakcie mówienia zawsze tylko pojedynczy fragment tej sieci, instynktownie czyni to jednak zawsze w taki sposób, jak gdyby wszystkie inne części, w tej samej chwili były dlań naraz obecne³⁵. Humboldt antycypował systemowe ujęcie Ferdynanda de Saussure’a. Jeśli więc poznanie ma charakter językowy, to języka nie można pominąć w wyjaśnianiu poznania. Każde powiązanie idei zakłada system języka i z tego powodu myśl analizować można poprzez analizę języka³⁶. Także Herder, uczeń Kanta, autor *Rozprawy o pochodzeniu języka* (1772), widział w apriorycznej strukturze naszego rozumu, wyznaczającej nasze ujmowanie świata, zapisany w języku rezultat spotkania się człowieka z mocami przyrody. Język przechowuje najważniejsze formy tego spotkania, w konsekwencji uczenia się języka przejmuje się typowe dla naszej społeczności i kultury wzorce odniesień do rzeczywistości we wszystkich jej aspektach. Myślenie splecione jest z mówieniem, dlatego nie należy, jak Kant, rozdzielać zmysłowość od intelektu.

³⁴ Zob. W. von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, wyd. A. Leitzmann, B. Gelhard, W. Richter, Bd. VII, Berlin 1903–1936, s. 53.

³⁵ W. von Humboldt, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, tłum. E. M. Kowalska, Lublin 2001, s. 114.

³⁶ Koncepcję języka jako systemu, którego wszystkie części mogą i powinny być rozważane w ich synchronicznej łączności i z którego wypływają różnice pojęciowe i dźwiękowe, rozwinął F. de Saussure, w: *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, Warszawa 1987 s. 14.

Herder przychylił się do stanowiska Hamanna, z dzieła *Metakrytyka dotycząca czystości rozumu* (1784), głoszącego priorytet języka i demaskował w pracy *Intelekt i doświadczenie, rozum i język. Metakrytyka krytyki czystego rozumu* (1799) myślenie, które rozdziela zmysłowość i intelekt.

Herdera, Wilhelma Humboldta oraz Hamanna uznać zatem można za pionierów historyzacji rozumu i jego powiązania ze strukturami języka, a co za tym idzie – dynamizacji i relatywizacji Kantowskiego *a priori*³⁷.

Stopniowo sytuacja uległa odwróceniu: o ile w filozofii nowożytnej podstawą, ze względu na którą dokonywano krytyki języka, były fakty świadomości – introspekcyjna pewność stanów mentalnych, teraz język przejął rolę owej podstawy. W rezultacie, cechą definicyjną umysłu przestała być Kartezjańska samoświadomość i Kantowski czysty rozum. Krytyka języka zastąpiła krytykę poznania, rozumiana jako analiza logiczna – ustalenie i wyodrębnienie podstawowych pojęć i zasad, aby uzasadnić naszą wiedzę. Zamiast o ideach w umyśle zaczęto mówić o wyrażeniach językowych i o tym jak odnoszą się do przedmiotów. Uznanie języka za czynnik konstytutywny w strukturze doświadczenia, doprowadziło do odrzucenia apriorycznych, a więc koniecznych i powszechnie obowiązujących elementów poznania.

Tezę o eksplanacyjnym primacie języka nad myślą wysunął i uzasadnił niemiecki logik i matematyk Gottlob Frege. Twierdził, że pojęcia opisujące formy logiczne sądu służą jednocześnie za narzędzie naszego myślenia o świecie i z tego powodu istnieje ścisły związek między logiką, ontologią i epistemologią. Sprzeciwił się głęboko zakorzenionemu pogładowi, że znaczenie słowa można wyjaśnić bez uwzględnienia jego kontekstu użycia³⁸. Postawił logikę w miejsce epistemologii, a za jej część uważał też teorię języka. Pod jego wpływem teoria znaczenia stała się punktem wyjścia dociekań we wszystkich działach filozofii – zajęła miejsce przyznawane dotąd teorii poznania³⁹. Dostrzeżenie faktu, że język nie jest zewnętrzny wobec myśli zmieniło status filozofowania – spory filozofów przybrały postać pytania o językowe warunki możli-

³⁷ A. Przyłębski, *Kant i hermeneutyka* [w:] „Przegląd Filozoficzny”, R. 13: 2004, nr 4 (52), s. 307.

³⁸ G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, mit einem Nachwort von J. Schulte, Stuttgart 2005, s. 23.

³⁹ Teoria znaczenia jest podstawą innych zagadnień filozoficznych: „Wielkość Fregego polega na tym, że dostrzegł ów fakt”. M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, London 1981, s. 669.

wości myśli. Pytania tradycyjne, o strukturę bytu (ontologia), podstawy życia moralnego (etyka) i świadomości (teoria poznania) przekształciły się w pytania o warunki rozumienia zdań i ich znaczenie, o sposoby użycia takich słów, jak: „świadomość”, „konieczność”, „wolność”, „dobro”, „prawda”, „piękno” itd. W radykalnym nurcie filozofii współczesnej język stał się zarówno medium, jak i przedmiotem filozofii. W opracowaniu właściwej teorii języka i znaczenia językowego upatrywano klucza do rozwiązania ciągnących się od wieków problemów logicznych, ontologicznych i epistemologicznych. Kiedy dostrzeżono bogatą strukturę języka i jego zróżnicowane funkcje, metoda analizy logicznej stopniowo została uzupełniona analizą gramatyczną. Nastąpiło zbliżenie tendencji logicznej i pragmatycznej. Uniknięto tym samym jednostronności określenia filozofii jako zbioru procedur oczyszczania, precyzowania i korekty języka oraz widzenia w języku jedyne go przedmiotu filozofii.

REMARKS ON LANGUAGE IN THE PHILOSOPHY OF DESCARTES,
LOCKE, HUME, LEIBNIZ, KANT AND MILL

Summary

The main problems of modern philosophy concern the sources, limits and character of knowledge. The objectivity and validity of knowledge are justified by a critique and analysis of the structure and function of the mind. Investigations focus primarily on epistemological issues. Philosophers see the roots of meaning of language in mind or experience. The pure intuition of Descartes, the experience of British Empiricists, the universal language of Leibniz, Kant's notions of pure reason and Mill's criteria of correct reasoning are not connected to language. In their opinion language is not a suitable means of representing the world. The rapid development of empirical linguistic studies – the works of Herder, Hamann and Humboldt, etc. – have evoked much interest in language. The situation begins to change: the critique of language gradually takes the place of the critique of reason. Instead of ideas in the mind philosophers discuss linguistic expressions and the problem of how they refer to the world.

Marek Maciejczak

DAMIAN LESZCZYŃSKI

(Wrocław)

**G. E. MOORE’A DOWÓD NA ISTNIENIE
ŚWIATA ZEWNĘTRZNEGO RAZ JESZCZE**

„Moore jest nadzwyczaj zagadkowym zjawiskiem filozoficznym” napisał Barry Stroud, omawiając przedstawiony w 1939 roku *Dowód na istnienie świata zewnętrznego*¹. Ta „nadzwyczajna zagadkowość” wynika nie tylko z naiwnych, jak sądzi wielu komentatorów, prób rozprawienia się z wyrafinowanymi argumentami filozoficznego sceptycyzmu za pomocą zdroworozsądkowych truizmów, ale również z tego, że do końca nie wiadomo, czy owa naiwność nie jest pewną pozą, czy nie mamy tu do czynienia z rodzajem ironii właściwej Wolterowskiemu Prostaczkowi. Zagadkowość Moore’a wiąże się zatem z dwoma różnymi pytaniami: z jednej strony, jak można być tak naiwnym, będąc zarazem nienagannie wykształconym i błyskotliwym filozofem, z drugiej zaś, jaki cel ma owa naiwność, jeśli przyjąć, iż jest ona skutkiem celowego zabiegu. W tym ostatnim wypadku problem sprowadza się do tego, w jaki sposób metodyczna naiwność może zostać wykorzystana jako środek przeciwko metodycznemu sceptycyzmowi.

Zdaniem większości komentatorów, dowód Moore’a jest paradoksalny. Jednak jego paradoksalność ma inny charakter niż ta, napotykana w klasycznych filozoficznych paradoksach, w których poprawne rozumowanie, wychodzące od pozornie słusznych przesłanek, prowadzi do dziwnych bądź absurdalnych wniosków. Moore wychodzi od oczywistych przesłanek i za pomocą poprawnego rozumowania wyciąga z nich oczywisty wniosek². A jednak niemal wszyscy zgadzają się, że

¹ B. Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford 1984, s. 126.

² Por. A. Coliva, *The Paradox of Moore’s Proof of an External World*, „The Philosophical Quarterly”, Vol. 58, No. 231 (2008), s. 234.

z jego dowodem jest „coś nie tak”. Wszystko wydaje się zbyt proste, aby mogło okazać się skuteczne. Trudno jest uwierzyć, że ponad dwa tysiące lat filozoficznych zmagających ze sceptycznymi argumentami mogą zostać podsumowane – dosłownie – machnięciem ręki („Jeśli wiesz, że tu jest ręka – pisał Wittgenstein – to zgodzimy się co do całej reszty”)³. Wydaje się mało prawdopodobne, aby ów „skandal filozofii”, jak Kant określał sytuację, w której istnienie rzeczy zewnętrznych musimy przyjmować jedynie „na wiarę”, mógł zostać raz na zawsze rozwiązany w tak banalny sposób. Co więcej, trudno przyjąć beztrioskie zapewnienia Moore’a, że w gruncie rzeczy takich rozwiązań jest w stanie podać wiele:

Wydaje mi się zatem nadzwyczaj odległe od prawdy to, co głosił Kant, a mianowicie, że jest tylko jeden możliwy dowód istnienia rzeczy poza nami, dokładnie ten, który on sam podał. Mogę w tej chwili podać mnóstwo różnych dowodów, z których każdy będzie doskonale ścisły; i wielokrotnie miałem okazję dać wiele innych. Mogę teraz na przykład dowieść, że istnieją dwie ludzkie ręce. Jak? Unosząc moje obie ręce i mówiąc, wykonawszy przy tym pewien gest prawą, „tu jest jedna ręka” i dodając, uczyniwszy przy tym pewien gest lewą, „a tu jest druga”. I jeśli czyniąc tak, dowiodłem *ipso facto* istnienia rzeczy zewnętrznych, zrozumiecie, że mogę to również zrobić na wiele innych sposobów: nie ma potrzeby mnożenia przykładów⁴.

W niniejszym artykule chciałbym raz jeszcze przyjrzeć się dowodowi Moore’a, uwzględniając najnowsze badania nad problemem w nim postawionym. Tekst podzielony jest na cztery części, w których analizuję kolejno następujące problemy: (1) Czego dowodem jest dowód Moore’a (co jest jego przedmiotem). (2) Jaki jest cel (bądź cele) tego dowodu. (3) Jakie błędy i niedociągnięcia można w nim wskazać. (4) Jak dałoby się obronić zaproponowany przez Moore’a dowód, zachowując jego główne punkty bądź istotnie je reinterpretując. Główna hipoteza leżąca u podstaw tych rozważań zakłada, że jeśli przyjmiemy, iż Moore nie był „idiotą” i filozoficznym ignorantem (jak, zdaniem Johna Greco, sugerują jego pospieszni

³ L. Wittgenstein, *O pewności*, tłum. M. i W. Sady, Warszawa 1993, § 1.

⁴ G. E. Moore, *Proof of an External World* [w:] G. E. Moore, *Philosophical Papers*, New York 1959, s. 144. Istnieje polski przekład tekstu Moore’a autorstwa Wojciecha Sadego, zamieszczony w tomie G. E. Moore, *O metodzie filozoficznej*, Warszawa 1990, s. 68–85. Jednak z uwagi na to, że sam tłumacz dystansuje się od tego przekładu („Książka została wydana w skandaliczny sposób, pozbawiona przyobiecanej tłumaczowi korekty zawiera kilkaset błędów”; zob. L. Wittgenstein, *O pewności*, s. 7, przyp. 3), wszystkie fragmenty z Moore’a będę cytował we własnym tłumaczeniu.

krytycy)⁵, należałoby odczytywać jego dowód jako, między innymi, próbę modyfikacji tego, co określa się dziś jako „klasyczną” koncepcję wiedzy.

1. PRZEDMIOT DOWODU

Punktem wyjścia dla Moore’a jest wspomniana już wypowiedź Kanta z *Przedmowy* do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* o filozoficznym „skandalu”, która w całości brzmi:

Bez względu na to, jak dalece idealizm może uchodzić za niewinny dla istotnych celów metafizyki (czym w rzeczywistości wcale nie jest), pozostaje zawsze skandalem filozofii i powszechnego rozumu ludzkiego, żebyśmy musieli przyjmować tylko na wiarę istnienie rzeczy poza nami (od których wszak otrzymujemy cały materiał dla naszego poznania, i to nawet dla naszego zmysłu wewnętrznego) i żebyśmy nie mogli przeciwstawić żadnego zadowalającego dowodu, jeżeli komu przyjdzie na myśl powątpiewać o ich istnieniu⁶.

Zgodnie z tym fragmentem, przedmiotem wymaganego dowodu miałyby być „rzeczy poza nami”, które to wyrażenie sam Moore uważa za dość osobliwe i niejasne, sugerując, że, być może, należałoby je zamienić na bardziej popularne sformułowanie „rzeczy zewnętrzne”, rozumiane jako „rzeczy zewnętrzne wobec naszych umysłów” (a nie naszych ciał). To jednak również wymaga doprecyzowania. W tym celu Moore przejmuje od Kanta formułę „rzeczy, które dadzą się znaleźć w przestrzeni”, mogącą odnosić się do tego, co uznaje się za rzeczy materialne, przedmioty fizyczne czy ciała. Kant używa tego zwrotu rozważając różnice między idealizmem transcendentalem, który jest zarazem empirycznym realizmem, a transcendentalem realizmem, który z kolei jest empirycznym idealizmem. Dla Kanta charakterystyka rzeczy zewnętrznej jako znajdującej się w przestrzeni ma służyć odróżnieniu jej od rzeczy wewnętrznej jako znajdującej się w czasie, przy czym, jak sam zauważa, „i przestrzeń i czas znajdują się tylko w nas”⁷. A skoro tak, to ową zewnętrżność należy rozumieć w sensie empirycznym, a nie transcendentalem. Przedmioty zewnętrzne w pierwszym sensie są bezpośrednio doświadczane (podobnie jak empiryczne przedmioty wewnętrzne), natomiast przedmioty transcendentale, odpowia-

⁵ J. Greco, *How to Reid Moore*, „The Philosophical Quarterly”, vol. 52, No. 209 (2002), s. 545.

⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, B XXXIX. Moore cytuje ten fragment w okrojonej wersji, por. G. E. Moore, *Proof...*, s. 126.

⁷ I. Kant, *Krytyka...*, A 373.

dające zewnętrznej czy wewnętrznej świadomości, są „w równej mierze nieznanne”⁸.

Tak więc, literalnie rzecz biorąc, przedmioty zewnętrzne, o których mówi Kant w przywoływanym przez Moore’a fragmencie, nie są rzeczami zewnętrznymi w tradycyjnym i potocznym rozumieniu „zewnętrzności”, czyli niezależnymi od mojego umysłu i poznania, jak to zdaje się rozumieć sam Moore. Przy tym, jako zwolennik teorii danych zmysłowych (reprezentacjonizmu), sam Moore może zostać zakwalifikowany jako empiryczny idealista (i zarazem transcendentálny realista), a więc ktoś, kto uważa, że przedmioty naszego doświadczenia istnieją niezależnie od nas, np. jako przyczyny naszych danych naocznych (w Moore’owskiej teorii percepcji znaleźć można zarówno elementy kauzalizmu, jak i inferencjalizmu, co pasuje do opisu transcendentálnego realizmu u Kanta). Zwracam uwagę na te szczegóły przede wszystkim dlatego, że umykają one często komentatorom, nie dostrzegającym, że Moore, wychodząc od problemu postawionego przez Kanta, zdaje się nie do końca – celowo bądź nie – uwzględniać sposób, w jaki jest ów problem rozważany w *Krytyce czystego rozumu*. Moore zmierza bowiem do wykazania, że istnieją rzeczy zewnętrzne w sensie Kantowskich rzeczy samych w sobie, o których Kant, co oczywiste, nigdy nie napisałby, że można je opisać za pomocą postkartezjańskiej charakterystyki przestrzennej. W tym przejściu obok (bądź nawet niezrozumieniu) rzeczywistych konsekwencji teoretycznych rozwiązania Kanta leży też źródło prowadzonych przez Moore’a przez większą część rozprawy (nieco mętnych) analiz poświęconych rozróżnieniu między „rzeczami przedstawionymi w przestrzeni” oraz „rzeczami, które dadzą się znaleźć w przestrzeni”. U Kanta sformułowania te stosowane są zamiennie (wraz z innymi określeniami, np. „rzeczy oglądane w przestrzeni”), natomiast Moore traktuje je jako różnozakresowe, starając się pokazać, dlaczego, mówiąc o rzeczach zewnętrznych, należałoby raczej mówić o „rzeczach dających się znaleźć w przestrzeni”, a nie tylko w niej przedstawianych czy spostrzeganych. Niemniej należy pamiętać, że samo to rozróżnienie, choć wyprowadzone z Kantowskich pojęć, nie ma większego znaczenia na gruncie jego koncepcji, gdyż pojawia się dopiero na gruncie analiz psychologicznych i reprezentacjonistycznych, a więc obcych głównym ideom *Krytyki czystego rozumu*.

Aby więc określić przedmiot dowodu – czyli „rzeczy zewnętrzne” – Moore wychodzi od rozróżnienia na „rzeczy przedstawiane w prze-

⁸ Tamże, A 372.

strzeni” oraz „rzeczy, które dadzą się znaleźć w przestrzeni”. Przywołując klasyczne przykłady złudzeń percepcyjnych (powidoki, widzenie podwójne itp.), stara się wykazać, że oba określenia mają różne zakresy i z tego, że jakaś rzecz daje się przedstawić w przestrzeni (jest w niej spostrzegana) nie wynika, że również daje się znaleźć w przestrzeni, a także, że rzeczy dające się znaleźć w przestrzeni niekoniecznie muszą dać się w przestrzeni przedstawić w tym sensie, że muszą być dostępne (w ogóle bądź czasowo) postrzeżeniu. Rzeczy pierwszego rodzaju byłyby zależne od naszych postrzeżeń (w tym sensie, że ich *esse* byłoby *percipi*), a zarazem prywatne (czyli pierwszoosobowe), natomiast rzeczy drugiego rodzaju byłyby publiczne (trzecioosobowe) i zarazem niezależne od aktów percepcji (czyli ich egzystencja nie byłaby warunkowana przez to, że ktokolwiek kiedykolwiek je postrzega). Mielibyśmy więc w sumie trzy podstawowe klasy rzeczy: (1) przedstawione (postrzegane) w przestrzeni i nie dające się znaleźć w przestrzeni; (2) przedstawione (postrzegane) w przestrzeni i dające się znaleźć w przestrzeni oraz (3) dające się znaleźć w przestrzeni, ale nie przedstawiane (postrzegane) w przestrzeni. Do klasy (4), a więc rzeczy nie dających się ani przedstawić, ani znaleźć w przestrzeni, mogłyby należeć Kantowskie rzeczy same w sobie.

Intuicyjnie rzecz ujmując, można przyjąć, że przedmiotem dowodu miałyby być rzeczy z klas (2) i (3), które można by uznać za „zewnątrzne” w zasugerowanym na początku rozumieniu, czyli „zewnątrzne wobec naszych umysłów”. Sam Moore podkreśla, że nie jest w stanie podać jasnej definicji czy raczej kryterium pozwalającego każdorazowo stwierdzić, czy dana rzecz podpada pod kategorię rzeczy dającej się znaleźć w przestrzeni (a zatem zewnętrznej wobec umysłu), niemniej uważa, iż – z punktu widzenia jego celu (czyli dowodu) – wystarczy rodzaj definicji operacyjnej dotyczącej używania tego zwrotu, ustalającej, że z każdego indywidualnego sądu o istnieniu konkretnej rzeczy (których przykłady Moore podaje) podpadającej pod tę klasę da się wyprowadzić ogólny sąd, iż istnieją rzeczy, które dadzą się znaleźć w przestrzeni. Czyli np. z sądu, że istnieje to krzesło oraz istnieje ten stół można wyprowadzić sąd, że istnieją rzeczy, które dadzą się znaleźć w przestrzeni⁹. Można tu zarzucić Moore’owi, że popełnia błąd definicyjny *ignotum per ignotum*, gdyż aby wyjaśnić ogólną kategorię rzeczy dających się znaleźć w przestrzeni sięga do konkretnych przypadków takich rzeczy, których wyodrębnienie i określenie jako takich

⁹ Por. G. E. Moore, *Proof...*, s. 135–136.

jest możliwe dzięki znajomości tej ogólnej kategorii. Aby tego błędu uniknąć, należałoby dysponować taką wiedzą empiryczną dotyczącą indywidualnych przedmiotów, która zawierałaby już informację o ich znajdowaniu się w przestrzeni w rozważanym tu sensie, dzięki czemu można by następnie, na pytanie o ogólną definicję, odpowiedzieć osten-sywnie – jak to później czyni Moore – wskazując owe indywidualne przedmioty i stwierdzając: „rzeczy, które dadzą się znaleźć w przestrzeni (czyli rzeczy zewnętrzne w stosunku do naszych umysłów) to takie rzeczy, jak te tutaj” (co należałoby połączyć z gestem wskazania bądź nazwaniem owych rzeczy). Kwestia ta, jak widać, jest nieco problematyczna i będę do niej nawiązywał w dalszej części.

Doprecyzowując dalej przedmiot dowodzenia, Moore zwraca się ku kategorii „rzeczy zewnętrzne wobec umysłu”, sugerując, że posługiwanie się nim implikuje korzystanie z przeciwstawnego mu pojęcia „rzeczy w umyśle”¹⁰ (tu znów Moore odwołuje się do Kanta, jednak należy pamiętać, że Kantowskie rozróżnienie zewnętrzny-postrzegany w przestrzeni oraz wewnętrzny-postrzegany w czasie ma zupełnie inny charakter). Tak więc można spróbować, zdaniem Moore’a, określić znaczenie przedmiotów czy też rzeczy zewnętrznych wobec umysłu poprzez wstępną charakterystykę tego, co rozumie się jako przedmiot czy rzecz „w umyśle”. W takiej sytuacji centralnym problemem staje się znalezienie kryterium odróżniającego zjawiska mentalne (psychiczne czy duchowe) od zjawisk materialnych (fizycznych czy cielesnych). Widać tu, że – z filozoficznego punktu widzenia – sama wiedza o świecie zewnętrznym poprzedzona musi być wiedzą o różnicy między światem zewnętrznym a wewnętrznym czy też o tym, co czyni pewne przedmioty naszych spostrzeżeń dające się przedstawić w przestrzeni tylko wewnętrznymi.

W zasadzie kryteria dostarczane są już przez wcześniejsze analizy i można je za Avrumem Strollem ująć za pomocą dwóch zasad: zasady prywatności i zasady zależności¹¹. Zasady te pozwalają scharakteryzować zjawiska wewnętrzne, wskazując na epistemologiczne i ontologiczne konsekwencje bycia takimi. Zasada prywatności głosi, że „Jeśli x jest w umyśle A , jest absurdem zakładać, że ktokolwiek inny niż A postrzega x ”. Płyną stąd dwa wnioski: epistemologiczny: jeśli x jest w umyśle A , to może być postrzegany tylko przez A , oraz ontologiczny: jeśli x jest w umyśle A , w takim razie x istnieje jedynie

¹⁰ Tamże, s. 138–139.

¹¹ Por. A. Stroll, *Moore and Wittgenstein on Certainty*, Oxford 1994, s. 59–64.

w umyśle A¹². Natomiast zasada zależności głosi, że „Jest czymś wewnętrznym sprzecznym zakładać, że jeśli x jest w umyśle A, to x istnieje w czasie, kiedy A nie ma żadnego doświadczenia”, z czego płynie wniosek, że x nie może istnieć niezależnie od umysłu A (a dokładnie od doświadczenia, które ma A)¹³.

Na podstawie tych dwóch zasad opisujących rzeczy wewnętrzne, można by sformułować dwie zasady charakteryzujące rzeczy zewnętrzne wobec umysłu: (1) Jeśli x nie jest w umyśle A, można założyć, że ktoś inny niż A może (choć nie musi) postrzegać x , a więc, jeśli x nie jest w umyśle A to może być postrzegane nie tylko przez A i istnieje nie tylko w umyśle A (być może należałoby tu stwierdzić mocniej, że x istnieje poza umysłem A, ale można przyjąć – zwłaszcza na gruncie fenomenalizmu Moore’a – jakiś sposób jego istnienia wewnętrznego jako danej zmysłowej obok istnienia zewnętrznego; choć słusznie można by zauważyć, że chodzi tu o dwa różne rodzaje istnienia). (2) Można bez sprzeczności zakładać, że jeśli x nie jest w umyśle A, to x istnieje w czasie, kiedy A nie ma żadnego doświadczenia, a więc, że x może istnieć niezależnie od umysłu A. Te dwie zasady opisujące rzeczy zewnętrzne można by określić, odpowiednio, jako zasadę publiczności i zasadę niezależności.

Trzeba tu dodać, że sama zasada niezależności od naszego umysłu nie wystarczyłaby do charakterystyki rzeczy zewnętrznych, gdyż również cudze stany mentalne są niezależne od naszego umysłu, a więc są w pewien sposób zewnętrzne wobec niego, niemniej trudno uznać je za rzeczy zewnętrzne we wskazanym na początku intuicyjnym rozumieniu. Dlatego też niezbędna jest zasada bycia publicznie dostępnym, która ugruntowana jest na pojęciu „dający się znaleźć w przestrzeni”, które, co istotne, ma charakter modalny – chodzi bowiem o rzeczy, które mogłyby być znalezione przez możliwych obserwatorów, a nie tylko te rzeczy, które aktualnie są przez kogoś znajdowane.

Z rozważań tych wyciąga Moore wniosek, że wyrażenia „rzeczy zewnętrzne wobec umysłu” i „rzeczy, które dadzą się znaleźć w przestrzeni” nie są synonimiczne. To pierwsze ma szerszy zakres, to drugie zaś, wskazując na publiczny charakter, może stanowić jego uszczegółowienie. Dlatego też, uważa Moore, należałoby przyjąć w ramach procesu dowodzenia następującą relację między tymi wyrażeniami: tak jak z sądu o istnieniu pewnej rzeczy danego rodzaju (których przykłady

¹² Por. tamże, *Ibid.*, s. 62.

¹³ Tamże, s. 63.

podane zostały wcześniej) wynika, że istnieje przynajmniej jedna rzecz dająca się znaleźć w przestrzeni, tak też z sądu o istnieniu co najmniej jednej takiej rzeczy wynika sąd, że istnieje co najmniej jedna rzecz zewnętrzna. Inaczej mówiąc, o ile istnieje przynajmniej jedna rzecz dająca się znaleźć w przestrzeni, o tyle istnieje przynajmniej jedna rzecz zewnętrzna. Podsumowując: tym, czego istnienia stara się dowieść Moore, są rzeczy dające się znaleźć w przestrzeni, a więc publiczne w tym sensie, że dostępne więcej niż jednemu obserwatorowi, a zarazem niezależne nie tylko od mojego umysłu, ale też od jakiegokolwiek umysłu.

2. CEL DOWODU

Zastanówmy się teraz nad tym, jaki ma być ogólny filozoficzny cel dowodu Moore'a, tzn., na rzecz jakiego stanowiska filozoficznego miałby ów dowód przemawiać, a jakie odrzucać. Najczęściej pojawiają się opinie, że dowód ów skierowany jest przeciwko sceptycyzmowi, ewentualnie idealizmowi, rzadziej stwierdza się, iż jego celem jest uzasadnienie czy obrona realizmu. Cele te są ze sobą powiązane, nie mają jednak identycznych konsekwencji, tzn. realizacja jednego z nich nie oznacza automatycznie realizacji pozostałych. Odrzucenie sceptycyzmu nie jest równoznaczne z obroną realizmu, jak się czasem sugeruje, lecz jedynie czymś w rodzaju przygotowania gruntu dla tworzenia jakiejś pozytywnej koncepcji wiedzy i świata (dlatego też refutacja sceptycyzmu nie musi za sobą pociągać unieważnienia teorii idealistycznych w rodzaju koncepcji Berkeleya, którego idealistyczną propozycję często niesłusznie określa się mianem sceptycznej – Berkeley nie wątpił w możliwość poznania świata, a jedynie uważał, że świat ów ma z ontologicznego punktu widzenia szczególny charakter, niezgodny z większością filozoficznych opinii). W tym sensie odrzucenie sceptycyzmu byłoby więc jedynie wstępnym krokiem do uzasadnienia realizmu (bądź idealizmu). Z kolei uzasadnienie realizmu, które zdaje się sugerować bezpośrednio przedmiot badań Moore'a, nie musi być równoznaczne z odrzuceniem sceptycyzmu nie tylko dlatego, że jeśli formułuje się jedynie argumenty pozytywne za realizmem, to nie jest jeszcze rozstrzygnięte czy przetrwają one z powodzeniem sceptyczną krytykę, ale również dlatego, że można, jak się wydaje, stać na stanowisku realistycznym (np. w ontologii, broniąc tzw. realizmu noumenalnego), a zarazem być agnostykiem czy sceptykiem w epistemologii (choć spójność takiego poglądu jest dyskusyjna). Możliwe jest także

łączenie realizmu ze sceptyczną u swych podstaw ideą ograniczenia ludzkiego poznania (jak np. można interpretować pewne rozwiązania N. Hartmanna). Mając na uwadze te niuanse, spróbujmy zastanowić się, jaki jest cel argumentacji Moore'a.

Zacznijmy od sceptycyzmu. Czy w swoim dowodzie Moore zmierza do refutacji sceptycyzmu? Niewątpliwie tak, choćby pośrednio czy mimochodem, skoro efektem jego rozważań ma być sformułowanie dowodu pewnego sądu ogólnego o roszczeniu do wiedzy, iż „rzeczy zewnętrzne istnieją” bądź „istnieje świat zewnętrzny”. Jak wiadomo, klasyczny sceptycyzm dzielił się na dwa główne nurty: akademicki, głoszący tezę, iż nic nie można wiedzieć (będący w istocie ukrytym dogmatyzmem), oraz pirroński, który starając się uniknąć dogmatyzmu, głosił tezę o równosilności sądów (izostenii) z uwagi na brak kryterium pozwalającego ocenić, które z nich są prawdziwe czy poprawne, czego konsekwencją miało być powstrzymanie się od wydawania jakichkolwiek opinii. Krytyka tego rodzaju stanowisk sceptycznych, podejmowana już od czasów starożytnych, polegała przede wszystkim na tym, aby wykazać, że sceptycyzm jest stanowiskiem wewnętrznie niespójnym czy samoobalającym się. Dotyczyło to przede wszystkim sceptycyzmu akademickiego (dogmatycznego), którego szczegółową krytykę przedstawił m.in. Husserl w *Prolegomenach do czystej logiki*, usiłując pokazać, że – najogólniej mówiąc – tego rodzaju sceptycyzm jest teorią przeczącą warunkom możliwości sformułowania teorii. W odniesieniu do sceptycyzmu pirrońskiego taka krytyka jest mniej skuteczna, pirrończyk bowiem nie twierdzi, że nic nie można wiedzieć, a jedynie stara się powstrzymać o wypowiedzania opinii z roszczeniem do prawdy (czy nawet wiedzy). Owo powstrzymanie się opiera jednak na jakimś pozytywnym przekonaniu, a mianowicie, że nie istnieją kryteria odróżniające wiedzę od niewiedzy, a więc, że nawet jeśli coś wiemy, to nie wiemy, czy wiemy. Czyli, że każdorazowo brak nam pewności do zawyrokowania, czy dany sąd jest prawdziwy (albo pewny) – i dotyczy to również powyższego sądu: nie mamy pewności co do tego, czy rzeczywiście nigdy nie mamy pewności (i można to ciągnąć *ad infinitum*). Wydaje się, że takie stanowisko ma szansę wymknąć się bezpośrednim zarzutom samoobalania, można bowiem „męczyć” sceptyka, pytając się, czy nie jest czasem pewien swojej niepewności, jednak on zawsze ma szansę brnąć dalej w obranym kierunku: „nie jestem pewien, czy nie jestem pewien” itd. Można, co najwyżej, przestać go w takiej sytuacji traktować poważnie.

Jeśli w tej perspektywie spojrzymy na zabiegi Moore'a, to wydaje się, że przez sceptycyzm nie rozumiał on, jak Husserl, doktryny akademickiej. W jego *Dowodzie*, ale też innych, pokrewnych tematycznie pismach, nie znajdujemy próby refutacji sceptycyzmu w sposób odwołujący się do jego wewnętrznej niespójności. Moore – odnosząc się przede wszystkim do pewnych wątpliwości opisanych przez Russella – rozumie przez sceptycyzm stanowisko bliskie pirronizmowi, które przede wszystkim stara się ukazać powody, dla których nie można uznać naszej wiedzy za pewną. Najbardziej systematyczny wykład swojego rozumienia sceptycyzmu przedstawia Moore w artykule *Four Form sof Scepticism*, gdzie wymienia jego następujące postaci związane z czterema klasami zjawisk, co do których, zdaniem sceptyka, nie możemy zdobyć pewnej wiedzy: (1) nasze doświadczenia wewnętrzne (np. dotyczące naszych aktualnych spostrzeżeń); (2) wspomnienia (czy wszelkie sądy oparte na pamięci); (3) doświadczenia wewnętrzne innych podmiotów (np. percepcyjne); (4) przedmioty zewnętrzne i ich cechy (np. fakt, że to jest kot, że kot jest czarny itp.)¹⁴. Jeśli rozumieć sceptycyzm tak, jak sugeruje Moore, a więc jako stanowisko wskazujące na brak pewnej wiedzy dotyczącej wskazanych czterech klas zjawisk, wówczas, po pierwsze, nie jest to stanowisko samoobalające się, gdyż nie sugeruje, iż w ogóle nie możemy mieć pewnej wiedzy, a jedynie że nie możemy jej mieć w pewnym zakresie (można to rozumieć tak, że np., nasza wiedza przedmiotowa jest niepewna, jednak pewna jest wiedza metapredmiotowa, epistemologiczna czy transcendentalna diagnozująca ową niepewność pierwszego stopnia); po drugie zaś, refutacja tego stanowiska polegać by mogła na wykazaniu, że przynajmniej w odniesieniu do pewnej z tych klas zjawisk (czy choćby wybranych zjawisk danej klasy) możemy mieć pewną wiedzę.

Zauważmy jednak, że wykazanie, iż możemy zdobyć pewną wiedzę w odniesieniu do jednej bądź nawet wszystkich klas zjawisk, nie przesądza jeszcze o akceptacji stanowiska realistycznego. Tak więc refutacja sceptycyzmu musi być w tym wypadku połączona z odrzuceniem idealizmu jako alternatywnego wyjaśnienia sceptycznych wątpliwości.

Czy można tak potraktować cel *Dowodu*? Istnieją ku temu uzasadnione przesłanki. Moore stara się dowieść istnienia rzeczy zewnętrznych jako dających się znaleźć w przestrzeni, publicznych i zarazem niezależnych od naszego czy jakiegokolwiek umysłu. Byłby więc to

¹⁴ G. E. Moore, *Four Forms of Scepticism* [w:] *Philosophical Papers*, s. 197–207.

dowód za realizmem ontologicznym i przeciwko idealizmowi (anty-realizmowi) epistemologicznemu. Innymi słowy, Moore stara się wykazać realne istnienie pewnej klasy bytów. Aby sprawę tę nieco rozjaśnić, można się odnieść do wskazanych przez Carnapa dwóch typów pytań o realne istnienie: wewnętrznych i zewnętrznych¹⁵. Pytania wewnętrzne zadawane są w ramach zaakceptowanego już schematu pojęciowego (czy, używając wyrażenia Ajdukiewicza, aparatury pojęciowej generującej pewien obraz świata czy po prostu świat). Mają one charakter empiryczny i dotyczą konkretnych bytów bądź pewnych ich klas. W takiej sytuacji, jak pisze Carnap:

Uznanie czegoś za realną rzecz lub zdarzenie polega na pomyślnym włączeniu tego do systemu rzeczy w konkretnym położeniu czasoprzestrzennym, tak by owo coś – zgodnie z zasadami schematu pojęciowego – było kompatybilne z innymi rzeczami uznanymi za realne¹⁶.

Natomiast pytanie zewnętrzne dotyczy realnego istnienia całego świata rzeczy i jest zadawane spoza wyznaczającego go schematu pojęciowego. Nie jest to pytanie empiryczne, lecz metafizyczne, nie da się na nie odpowiedzieć odwołując się do partykularnych przedmiotów, znajdujących się wewnątrz naszego świata. Sam Carnap uważał, jak wiadomo, że na pytanie takie nie można odpowiedzieć, gdyż nie można wyjść poza wszelki schemat i przeprowadzić dowodu z absolutnie niezapośredniczonego punktu widzenia na całą rzeczywistość, a jedyna sensowna interpretacja takiego pytania (o ile nie uznamy w punkcie wyjścia, że jako nieweryfikowalne jest ono bez sensu) polegałaby na potraktowaniu go jako pytania o kryteria wyboru określonego schematu pojęciowego (i obrazu świata). W takim wypadku opowiedzenie się za tym bądź innym schematem można rozumieć jako wybór tej bądź innej ontologii w sensie Quine'a, a więc uznanie, że zmienne systemu pojęć spełniane są przez tą bądź inną klasę przedmiotów. I w tym sensie można uważać wybór schematu pojęciowego za równoznaczny z uznaniem za realnie istniejącą pewnej klasy rzeczy, trzeba jednak pamiętać, że w takiej sytuacji realność jest pochodną naszych wyborów pojęciowych, nie zaś ich źródłem. Inaczej mówiąc: od nas zależy, które rzeczy będziemy uznawali za od nas niezależne.

Rozwiązanie to pod pewnymi względami przypomina omawianą wcześniej propozycję Kanta, w której odróżniona została empiryczna

¹⁵ R. Carnap, *Empiryzm, semantyka i ontologia*, tłum. A. Koterski [w:] R. Carnap, *Empiryzm. Semantyka. Ontologia*, Warszawa 2005, s. 15.

¹⁶ Tamże.

kwestia istnienia zjawisk w przestrzeni (którą można potraktować jako odpowiednik Carnapowskiego schematu pojęciowego) od pytania o istnienie rzeczy jako. Jeśli nie odróżnimy od siebie tych dwóch sposobów istnienia, a zatem i dwóch pytań (jak robiła to, zdaniem Kanta, nowożytna metafizyka), i będziemy chcieli rozpatrywać problem istnienia uporządkowanej całości zjawisk (przyrody) jak gdyby były one niezależnymi rzeczami w sobie, nieuchronnie dojdziemy do paradoksów. Czyli, podobnie jak u Carnapa, sensowne pytania o istnienie mogą być zadawane w odniesieniu do pewnych zjawisk bądź ich klas, ale nie w odniesieniu do świata jako całości.

Jak z tej perspektywy wyglądają cele Moore'a? Sądząc po samym tytule jego rozprawy, można wnioskować, że chodzi o odpowiedź na pytanie zewnętrzne, a więc pytanie o egzystencję świata jako całości, jednak szczegółowe analizy wywodów Moore'a pokazują, że obca jest mu taka ambicja. Nie tylko przedstawiane przez niego przykłady istniejących realnie (w przestrzeni, publicznie, niezależnie od umysłu) przedmiotów mają charakter wewnętrzny, ale sam Moore wyraźnie sugeruje pod koniec swoich badań, że jest w stanie jedynie podać tego rodzaju szczegółowe „dowody”, nie potrafi zaś dostarczyć „ogólnego twierdzenia pozwalającego dowieść wszelkich sądów tego rodzaju”¹⁷. Zresztą jego konkluzje każdorazowo mają postać „rzeczy zewnętrzne istnieją”, co należy rozumieć jako: „istnieją pewne rzeczy, które są zewnętrzne”, a nawet „istnieje jakiś świat zewnętrzny”, ale nie jako „świat istnieje jako zewnętrzny” – a tak właśnie musiałaby wyglądać zewnętrzna odpowiedź na pytanie o realne istnienie.

Można więc powiedzieć, że Moore broni realizmu wewnątrz przyjętego schematu, którym jest schemat potocznego doświadczenia i potocznego języka. Jeśli tak jest rzeczywiście, w takim razie jego refutacja idealizmu staje się trywialna: wykazuje po prostu, że w obrębie realistycznego schematu pojęciowego nie można być idealistą, co na poziomie semantycznym można interpretować w ten sposób, że nie da się do systemu twierdzeń, których ogólne warunki spełniania (prawdziwości, sensowności) wyznaczane są przez założenie o zewnętrznym i niezależnym istnieniu przedmiotów, dołączyć bez popadania w sprzeczność, twierdzeń, których warunki spełniania są oparte na założeniu mówiącym, że wszelkie przedmioty są korelatami świadomości. Można wszakże próbować interpretować zabiegi Moore'a w nieco bardziej wyrafinowany sposób. Po pierwsze, można zwrócić uwagę, jak

¹⁷ G. E. Moore, *Proof...*, s. 147.

czyni to Stroll, na fakt, że nawet jeśli pytanie Moore'a o istnienie ma charakter wewnętrzny, to jednak generuje istotny problem demarkacji (w ramach samego schematu pojęciowego) między zjawiskami mentalnymi (wewnętrznymi) i materialnymi (fizycznymi, ulokowanymi w przestrzeni – zewnętrznymi). Nawet jeśli przyjmiemy w punkcie wyjścia realistyczną metafizykę, to sam ten problem wymaga odrębnego rozstrzygnięcia, które staje się intrygujące właśnie na tym poziomie, na jakim bada go Moore, a więc w odniesieniu do indywidualnych przypadków. Biorąc pod uwagę ilość miejsca poświęconego analizom pojęcia „rzeczy zewnętrznej” i „rzeczy w przestrzeni”, można oceniać, że zagadnienie to faktycznie odgrywa u Moore'a istotną rolę (nawet jeśli, jak twierdzi Stroll, nie zostaje ono rozwiązane w sposób zadowalający; inna rzecz, że sam Moore w zakończeniu tekstu podkreśla, że ogólnego kryterium demarkacji między tymi dwoma typami zjawisk nie jest w stanie podać).

Po drugie, oprócz problemu ontologicznego, który stanowi zasadniczy cel rozważań Moore'a, pojawia się tu ważny problem epistemologiczny. Choć można argumentować za realizmem ontologicznym niezależnie od realizmu epistemologicznego czy też nawet go odrzucić, to jednak argumentacja Moore'a polega raczej na próbie dojścia do realizmu ontologicznego poprzez czy w oparciu o realizm epistemologiczny, czyli zanegowanie tezy sceptycznej o tym, że nie możemy mieć pewnej wiedzy o określonej klasie zjawisk (a w tym wypadku dokładnie chodzi o (1) i (3) typ sceptycyzmu dotyczący doświadczeń wewnętrznych oraz przedmiotów zewnętrznych). Innymi słowy, Moore stara się pokazać, że w odniesieniu do pewnych klas zjawisk posiada – wbrew teozom sceptyka – wiedzę pewną (a więc nie ma wątpliwości) i wiedza ta pozwala mu stwierdzić istnienie owych zjawisk jako zewnętrznych (tzn. albo obejmuje wiedzę o nich jako o zewnętrznych albo pozwala na jej poprawne wyprowadzenie). Czyli: skoro wie na pewno, że ta i ta rzecz jest ręką czy stołem, to może stąd wyprowadzić wniosek o istnieniu co najmniej jednego przedmiotu zewnętrznego. Trudność jednak znów wiąże się z definicją przedmiotu zewnętrznego: albo Moore przyjmuje definicję istniejącą w jego schemacie (a więc zakłada, że takie rzeczy, jak ręce, stoły czy powidoki, są z góry przypisane do pewnych klas), ale wtedy jego rozwiązanie jest trywialne, potwierdza bowiem tylko typowe sposoby mówienia; albo dopiero konstruuje definicję przedmiotu zewnętrznego (i tak chyba należy go rozumieć) – jednak wtedy można zarzucić mu, że robi to niezadowolająco (co wykazuje Stroll).

Dotąd starałem się interpretować Moore'a w sposób nietrywialny, można jednak tak rozumieć jego dowód, aby pokazać, że jego celem jest właśnie pełna trywializacja problemu – i tu właśnie ujawniałyby się ironiczny charakter jego postawy. Na początku swojej rozprawy Moore pisze, że interesują go dwie rzeczy: po pierwsze, charakter dowodu Kanta i, po drugie, możliwość przeprowadzenia innego dowodu tego rodzaju¹⁸. Ponieważ dowód Kanta uznaje za niezadowalający, centralny staje się drugi problem: jakiego rodzaju zadowalający dowód na istnienie świata zewnętrznego można by przedstawić?¹⁹ Znaczy to, że celem Moore'a nie byłoby udowodnienie istnienia świata zewnętrznego, ale podanie przykładu dowodu, który można by zaprezentować komuś, kto za wszelką cenę dowodu takiego by się domagał. Takie rozwiązanie sugeruje, że być może (o czym będę jeszcze pisał) Moore uważa, iż taki dowód w ogóle nie jest potrzebny bądź też, jako zewnętrzny (w rozumieniu Carnapa) czy metafizyczny, jest niemożliwy lub nonsensowny, jako wewnętrzny zaś (empiryczny) – trywialny. W takiej sytuacji, o ile jeszcze analizy rzeczy zewnętrznych jako rzeczy znajdujących się w przestrzeni można traktować poważnie, o tyle na sam dowód (czy serię dowodów) kończący artykuł należy spojrzeć przez pryzmat Moore'owskiej ironii (czy wręcz angielskiego poczucia humoru). „Chcecie «dowodu» na istnienie świata zewnętrznego?” – zdaje się mówić Moore – „Bardzo proszę. Oto jedna ręka. A oto druga. C.B.D.O.”. W takiej interpretacji celem Moore'a byłoby sprowadzenie do absurdu filozoficznego sceptycyzmu – czy filozoficznych spekulacji w ogóle – za pomocą środków wskazanych już przez Diogenesa z Synopy, który, jak wiadomo, w odpowiedzi na eleackie argumenty przeczące możliwości ruchu po prostu zaczął spacerować. Być może więc należałoby potraktować „dowód” Moore'a nawet nie jako uprzejmie ironiczny, lecz – dosłownie – jako cyniczny.

3. KRYTYKA DOWODU

Na początku swojego tekstu Moore zauważa, że gdyby podany przez Kanta dowód na istnienie świata był poprawny, to „każdy, kto by go przeczytał, zdolny byłby dać zadowalający dowód po prostu

¹⁸ Tamże, s. 127.

¹⁹ Por. P. Forster, *Neither Dogma nor Common Sense: Moore's Confidence in his 'Proof of an External World'*, „British Journal for the History of Philosophy”, 1 (2008), s. 166.

powtarzając to, co podał Kant. W ten sposób «skandal» dla filozofii zostałyby usunięty raz na zawsze²⁰. To samo można by powiedzieć o dowodzie samego Moore'a, który miałby zastąpić niezadowolającą argumentację z *Krytyki czystego rozumu* – oczywiście pod warunkiem, że przyjmiemy taką koncepcję filozofii, w której fundamentalne kwestie rozstrzyga się za pomocą, choćby tak mało ścisłych, „dowodów”. Jednak poprawność argumentacji Moore'a od początku budziła spore wątpliwości, które miały dwojaki charakter. Po pierwsze, chodziło o to, czy Moore nie popełnił błędu w samej argumentacji: w formułowaniu przesłanek, w przechodzeniu od nich do wniosku itp. Po drugie, chodziło o to, czy, nawet jeżeli sama argumentacja jest poprawna, Moore nie popełnił błędu polegającego na założeniu, że jego dowód wykazuje coś (np. realizm) bądź coś obala (np. sceptycyzm, idealizm), choć w rzeczywistości nie jest w stanie tego uczynić. Pierwszy rodzaj zarzutów można określić mianem metodologicznych, drugi – metafizycznych. Spróbujmy przyjrzeć się im kolejno.

(a) Zarzuty metodologiczne. Jeśli chodzi o zarzuty metodologiczne, sam Moore wychodzi naprzeciw nim, stwierdzając, że jego dowód spełnia podstawowe trzy kryteria, jakie każdy tego rodzaju dowód spełniać powinien. A więc: (1) przesłanka jest różna od wniosku; (2) przesłanka jest prawdziwa i pewna (a więc jest przedmiotem wiedzy, nie zaś tylko mniemania czy wiary); (3) wniosek faktycznie wynika z przesłanki²¹. Od razu jednak Moore zauważa, że w wypadku (2) prawdziwość i pewność przesłanki nie jest dowiedziona i może zostać zakwestionowana. Z punktu widzenia sceptyka nasuwa się tu oczywiście wątpliwość: kiedy Moore mówi: „Tu oto jest jedna ręka”, może przecież ulegać złudzeniu, śnić, być zwodzony przez demona bądź być mózgiem w słoiku. W każdym wypadku jego przesłanka: „Tu oto jest ręka” nie będzie ani pewna, ani prawdziwa, gdyż faktycznie może nie być żadnej ręki – ani tu, ani gdzie indziej. Na taki zarzut Moore – jak sam stwierdza – nie jest w stanie odpowiedzieć i nie sądzi, że ktokolwiek mógłby²². Obstaje jednak przy przekonaniu, że mimo wątpliwości sceptyka co do przesłanek, wychodzący od nich dowód jest poprawny (do kwestii tej jeszcze wróce).

Jeśli chodzi o warunek (1), to wielu autorów uważa, że dowód Moore'a go nie spełnia, a autor popełnia błąd, który można podcią-

²⁰ G. E. Moore, *Proof...*, s. 127.

²¹ Tamże, s. 145.

²² Por. tamże, s. 148.

gnać pod kategorię *petitio principii* (twierdzenie, które ma być dowiedzione przyjmuje się jako jedną z przesłanek dowodu ewentualnie jako warunek możliwości przyjęcia przesłanki). W tym wypadku oznaczałoby to, że, wbrew temu, co sam Moore pisze, prawdziwość i pewność przesłanki może być dowiedziona, jednak dowód ów przyjmuje Moore *implicite*, nie dostrzegając, iż w jego skonstruowaniu musiał odwołać się do tezy, którą miał dopiero udowodnić w oparciu o tę przesłankę. Szczegółowe analizy dowodu Moore'a pod tym kątem przeprowadza Crispin Wright, rozwijając przy okazji własne koncepcje dotyczące typów błędów popełnianych w argumentacji.

Jak pisze Wright, choć ogólnie traktowany argument Moore'a wydaje się poprawny, niemniej jednak przy bliższej analizie okazuje się niezadowolający. Aby zrozumieć dlaczego tak jest, należy najpierw odpowiedzieć na pytanie, w jakich okolicznościach poprawny argument może służyć jako dowód, a więc podstawa do racjonalnego przekonania o zasadności czy poprawności wniosku. Inaczej mówiąc, chodzi o to, kiedy „szczegółowe epistemiczne uzasadnienie przesłanek przenosi się na pewne wnioskowanie”²³. Otóż dzieje się tak jedynie wówczas, gdy dojście do tego uzasadnienia nie wymaga sięgnięcia po wiedzę zawartą w konkluzji, którą dopiero mamy sformułować. Taki warunek nie jest spełniany w typowo kolistych dowodach, ale również w bardziej subtelnych przypadkach, których klinicznym wręcz przykładem, zdaniem Wrighta, jest właśnie argumentacja Moore'a. Korzystając z wniosków płynących z Quine'owskiego holizmu, Wright sugeruje, że w empirycznych rozumowaniach czymś typowym jest „informacyjna zależność” uzasadnienia, czyli jego zanurzenie w wiedzy tła czy podłoża (wiedzy towarzyszącej, *tacit knowledge*). Można powiedzieć, że korpus przesłanek *E* jest informacyjnie zależnym uzasadnieniem dla pewnego twierdzenia *P*, kiedy *E*, traktowane jako uzasadnienie *P*, zależy od tego, co uzyskuje się dzięki dodatkowym informacjom *I* tkwiącym w tle. Można tu wskazać na przypadki, w których dodatkowe informacje tła *I* wspierają uzasadnienie *P* przez *E*, ale samo *E* nie może być traktowane jako wystarczające uzasadnienie *P* w sytuacji, gdyby owych informacji tła zabrakło. Zdaniem Wrighta, takie sytuacje zawsze prowadzą do tego, co określa on mianem „nieudanego przeniesienia” (*transmission-failure*), zwłaszcza gdy np. poszczególne człony rozumowania cechują się

²³ C. Wright, *Scepticism, Certainty, Moore and Wittgenstein* [w:] M. Kölbal, B. Weiss (red.), *Wittgenstein's Lasting Significance*, London 2004, s. 226.

tym, że wymagane w nich elementy odpowiedniego tła I same opierają się na P ²⁴.

W takiej sytuacji żadne uzasadnienie dostarczane przez E dla P nie będzie możliwe do przeniesienia na te elementy I . Uzasadnienie można by przenieść w takim wypadku tylko wówczas, gdyby myśliciel mógł racjonalnie przywołać jako podstawę do akceptacji I fakt, który miał uzasadniać P wraz z całym wnioskowaniem. Otóż żaden myśliciel nie może tego racjonalnie zrobić, jeśli uzasadnienie dla P wspieranego przez E zależy przede wszystkim od uprzedniego i niezależnego uzasadnienia dla I ²⁵.

Jak to się ma do argumentacji Moore'a? Otóż Wright twierdzi, że Moore popełnia dokładnie taki błąd „nieudanego przeniesienia” uzasadnienia. Moore'owską argumentacją można bowiem przedstawić następująco:

E : Moje doświadczenie pod wszelkimi względami ukazuje mi rękę trzymaną naprzeciw twarzy.

P : Oto jest ręka.

a zatem:

I : Istnieje świat materialny (ponieważ każda ręka jest materialnym przedmiotem istniejącym w przestrzeni)²⁶.

Dowód byłby poprawny, gdyby udało się przenieść uzasadnienie E dla P na wnioskovanie o I . Jednak, jak sądzi Wright, nie da się tego zrobić, gdyż status doświadczenia Moore'a jako uzasadnienia twierdzenia o postrzeganiu ręki jest zależny od wiedzy towarzyszącej, czyli od dodatkowych informacji, zaś po to, aby uprawomocnić przesłankę E , opisującą stan świadomości Moore'a, potrzebne jest już założenie, że istnieje materialny świat, który w miarę wiernie oddawany jest w doświadczeniu. Podsumowując: dowód Moore'a oparty jest na *petito principii*²⁷.

Argumentacja Wrighta wywołała sporo głosów krytycznych. Przekonywano np., że u Moore'a nie mamy tu do czynienia ani z typowym *petito principii*, ani z jego wersją określaną jako „nieudane przeniesienie”, a pierwotna przesłanka dowodu Moore'a nie jest oparta na założeniach, których dopiero należy dowieść (ani żadnych innych), gdyż

²⁴ Por. C. Wright, *(Anti-) Sceptics Simple and Subtle: G. E. Moore and John McDowell*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 2 (2002), s. 336.

²⁵ Tamże.

²⁶ Por. C. Wright, *(Anti-) Sceptics Simple and Subtle*, s. 336–337.

²⁷ Por. C. Wright, *Scepticism, Certainty, Moore and Wittgenstein*, s. 230.

jest tego rodzaju, że nie potrzebuje uzasadnienia²⁸. Niemniej nie znaczy to, że dowód Moore'a jest zadowalający – otóż nie jest, ale z całym innym względów. Zdaniem Pryora, jego słabość polega na tym, że nie ma on „dialektycznej mocy” i jako cios wymierzony w sceptycyzm w gruncie rzeczy jest „dialektycznie nieskuteczny”²⁹. Wynika to stąd, że sceptyk, który wątpi w istnienie świata zewnętrznego (czy możliwość zdobycia o nim pewnej wiedzy), z góry już zakłada, że wniosek Moore'a o istnieniu tego świata jest fałszywy (Davis pisze w tym kontekście, że sceptyk postępuje metodycznie, jak Kartezjusz, przyjmując apriorycznie fałszywość pewnych twierdzeń)³⁰. Jeśli jednak przyjmuje się – choćby na próbę – fałszywość ogólnego twierdzenia o istnieniu świata zewnętrznego (czyli sumy wszystkich rzeczy), to automatycznie zakłada się fałszywość wszystkich indywidualnych twierdzeń na temat istnienia poszczególnych przedmiotów (jako zewnętrznych czy jako posiadających niezależną egzystencję). Moore zaś, wychodząc od takiego właśnie indywidualnego twierdzenia, w punkcie wyjścia chciałby uczynić przesłanką to, co sceptyk od początku uważa za fałszywe. Jednak w ten sposób nie jest w stanie go przekonać³¹.

Krytyka Wrighta – oraz podobne krytyki, dopatrujące się w dowodzie Moore'a błędu *petito principii* – podważają przede wszystkim warunek (1), wykazując, że przesłanka zawarta jest już we wniosku, oraz warunek (3), dotyczący poprawności wyprowadzenia wniosku z przesłanek (dokonując „nieudanego przeniesienia” we wnioskowaniu wykorzystuje się bądź to samą konkluzję, bądź też wynikające z niej twierdzenia). Inny zabieg podważający warunek (3) polega na wykorzystaniu we wnioskowaniu dodatkowych, nie ujawnionych wprost twierdzeń. Na tego rodzaju zjawisko wskazuje m.in. Stroll, rekonstruując kolejne, jawne i ukryte kroki dowodzenia Moore'a. Pokazuje on, że przejście od konstatacji aktualnego istnienia rąk do wniosku o ich istnieniu jako rzeczy zewnętrznych wymaga przyjęcia ukrytych

²⁸ Por. J. Pryor, *What's Wrong with Moore's Argument?*, „Philosophical Issues”, 14 (2004): „Epistemology”, s. 368, M. Davies, *Epistemic Entitlement, Warrant Transmission, and Easy Knowledge*, „Aristotelian Society Supplementary Volume”, 1 (2004), s. 230–231.

²⁹ J. Pryor, *What's Wrong with Moore's Argument?*, s. 369.

³⁰ M. Davies, *Epistemic Entitlement...*, s. 240–241.

³¹ J. Pryor, *What's Wrong with Moore's Argument?*, s. 369–370. Dyskusja rozpoczęta przez Wrighta i podjęta przez Pryora i Daviesa toczy się dalej, coraz bardziej odbiegając od problematyki generowanej przez oryginalny dowód Moore'a i grzęznąc w – przynajmniej moim zdaniem – mało interesujących szczegółach.

przesłanek następującej treści: (a) istnienie ludzkiej ręki nie zależy od tego, czy znajdujemy się w określonym stanie psychicznym, oraz (b) wszystko, czego istnienie nie zależy od tego, czy znajdujemy się w określonym stanie psychicznym, istnieje na zewnątrz nas³².

Ostatni z metodologicznych zarzutów, na które warto zwrócić uwagę, formułuje Stroud. Jego zarzut nawiązuje do Carnapowskiego rozróżnienia na pytania zewnętrzne i wewnętrzne. Problem istnienia świata zewnętrznego może być zatem postawiony w dwojaki sposób – od zewnątrz, a więc w odniesieniu do całości naszego doświadczenia (i takie postawienie problemu uważa Stroud za prawdziwie filozoficzne, widoczne też w rozważaniach sceptyków), oraz od wewnątrz, a więc w obrębie przyjętego (intencjonalnie bądź automatycznie) schematu wiedzy obejmującego już ogólne kryteria istnienia, rozróżnienie na to, co mentalne, i to, co materialne itp. Z tej perspektywy można uznać dowód Moore'a za poprawny, jednak niewystarczający w odniesieniu do celów, jakie sobie stawia. Niewystarczalność ta wynika zaś stąd, że ma on charakter wewnętrzny, a więc wykazuje istnienie rzeczy zewnętrznych (poprawnie i przekonująco), ale w obrębie schematu wiedzy, w którym wskazane przez Moore'a przedmioty już z góry określone są właśnie jako zewnętrzne³³.

(b) Zarzuty metafizyczne. Mają one mniej więcej taką formę: dowód Moore'a jest poprawny, zarówno formalnie, jak i materialnie, jednakże jest filozoficznie nieskuteczny – zarówno jako obrona realizmu, jak i refutacja sceptycyzmu i idealizmu – gdyż Moore błędnie pojmuje relacje między filozofią (czy argumentacją filozoficzną) a zdrowym rozsądkiem czy wiedzą potoczną.

Tego typu krytyka może odwoływać się do wspomnianego już rozróżnienia na pytania zewnętrzne i wewnętrzne, jednak istotne w jej wypadku jest raczej to, iż oparta jest ona na pewnej specyficznej koncepcji filozofii (dociekań filozoficznych, strategii argumentacyjnych, uzasadniania twierdzeń itp.) oraz relacji między filozofią a innymi dziedzinami ludzkiej aktywności (przede wszystkim poznawczej). Z tej perspektywy związek dowodu Moore'a z „poważną” spekulacją filozoficzną jest mniej więcej taki, jak związek zdroworozsądkowych przemyśleń z wyrafinowanymi rozważaniami nauk przyrodniczych. Zasadniczy błąd Moore'a polegałby więc na tym, że łączy on ze sobą poziomy czy sfery dyskursu, które nie mogą zostać połączone bez szkody dla

³² Por. A. Stroll, *Moore and Wittgenstein on Certainty*, s. 56–57.

³³ B. Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism*, s. 117–118.

jednej bądź drugiej. U źródeł tego metafizycznego sprzeciwu wobec dowodu Moore'a leży przekonanie, że tezy filozoficzne nie mają charakteru empirycznych twierdzeń o faktach, a skoro tak, to nie mogą być weryfikowane za pomocą doświadczeń – czy to potocznych, czy to naukowych. Bliskie jest to neopozytywistycznej opinii o filozofii, jednak w tym wypadku nie jest traktowane jako zarzut wobec niej. Nieempiryczność twierdzeń filozoficznych jest ich cechą istotną, nieprzekraczalną i zarazem pożądaną.

Oparte o taką metafizyczną wizję zarzuty wysuwa pod adresem Moore'a Alice Ambrose w komentarzu opublikowanym zaledwie kilka lat po ukazaniu się drukiem *Dowodu*. Jak pisze Ambrose, jeśli przyjąć, że Moore swoim dowodem chce obalić sceptycyzm bądź idealizm, to jego strategia jest zupełnie nieskuteczna – nie tyle błędna, ile chybiająca celem. Albowiem teza „nie istnieją przedmioty zewnętrzne” nie jest empiryczna i nie może zostać sfalsyfikowana, podobnie zresztą jak nie może zostać potwierdzona teza przeciwna, że „przedmioty wewnętrzne istnieją”³⁴. Filozof (idealista czy sceptyk) formułuje swoje wypowiedzi w specyficznym dla siebie języku, który nie jest kompatybilny z językiem potocznym. Dowód Moore'a nie jest więc dowodem filozoficznym. Ale nie jest też dowodem zdroworozsądkowym. Same przesłanki Moore'a mają charakter zdroworozsądkowy – i mogłyby przekonać tzw. zwykłego człowieka, że jakaś konkretna rzecz istnieje (Moore wykorzystuje bowiem potoczny schemat rozwiewania wątpliwości: „Czy jest tu cygaro?” – „Oto ono”). Jednak z tych zdań dotyczących konkretnych przedmiotów nie można – właśnie na poziomie potocznym – wyprowadzić zdania „rzeczy zewnętrzne istnieją”, gdyż zdanie to pochodzi spoza języka zdrowego rozsądku i w jego obrębie nie ma żadnego sensu. Dla myślenia potocznego kategoria „przedmiot wewnętrzny” jest niezrozumiała. Moore stara się wykorzystać powierzchowną analogię między potocznym wykazywaniem istnienia przedmiotów (monet, ludzi, zdarzeń), a wykazywaniem istnienia „rzeczy zewnętrznych”, jednak, jak pisze Ambrose, „nie da się bezpośrednio wykazać, że istnieje «przedmiot zewnętrzny», gdyż, w odróżnieniu od «monety», nie jest to ogólna nazwa pewnego rodzaju rzeczy”³⁵.

A zatem argument Moore'a nie jest ani rozumowaniem filozoficznym, ani potocznym, lecz pomieszaniem porządków: jego przesłanki są

³⁴ A. Ambrose, *Moore's Proof of an External World* [w:] P. A. Schilpp (red.), *The Philosophy of G. E. Moore*, Evanston–Chicago 1942, s. 402.

³⁵ Tamże, s. 407.

niezadowolające dla myślenia filozoficznego, konkluzja zaś obca zdrowemu rozsądkowi. Z punktu widzenia Ambrose, relacja między filozofią a zdrowym rozsądkiem polegać miałyby raczej na tym, że zadaniem filozofii byłoby badanie i poddawanie próbie zdroworozsądkowych schematów od zewnątrz, do czego służy m.in. metodyczny sceptycyzm oparty na eksperymentach myślowych, pozwalających konstruować całkowicie niecodzienne sytuacje, w których codzienna wiedza potoczna mogłaby się okazać zawodna. Moore natomiast próbuje wykonać niemożliwą akrobację intelektualną, polegającą na przejściu od potocznych przesłanek do filozoficznych wniosków. Jednakże skutek tego mezaliansu zdrowego rozsądku i filozofii jego rozwiązanie jest dla obu stron niezadowolające: dla zdrowego rozsądku jest zbędne, gdyż broniona teza nie jest zdroworozsądkowa i nie ma w obrębie myślenia potocznego żadnego sensu, dla filozofii zaś jest również zbędne, nie tylko dlatego, że filozof, a nawet radykalny sceptyk, ostatecznie w praktyce wie to, co udowodnić chce Moore, ale również dlatego, że właśnie jako filozof przede wszystkim chce zrozumieć dlaczego w praktyce to właśnie wie, dlaczego zdrowy rozsądek nie potrzebuje dowodów, skąd – mimo ich braku – czerpie swoją pewność itp.

4. OBRONA DOWODU

Obrona dowodu Moore'a prowadzona jest na dwa sposoby. Pierwszy można określić jako „obronę kurtuazyjną”, która polega na twierdzeniu, że argumentacja Moore'a, pomimo poważanych wad i uchybień (czy to metodologicznych, czy też metafizycznych), kryje w sobie jednak jakieś „plusy”, jednak ich wydobycie i docenienie wymaga gruntownego przeformułowania i reinterpretacji samej argumentacji lub też wyjściowych założeń Moore'a (przy czym owe reinterpretacje mogą być nawet niezgodne z jego wprost deklarowanymi tezami). Natomiast drugi sposób obrony można nazwać obroną *sensu stricte*, która wychodzi z przekonania, że dowód Moore'a jest poprawny, zarówno metodologicznie, jak i metafizycznie, i nie ma powodu go korygować, co najwyżej wyraźniej ukazać pewne jego elementy, nie dość jasno nakreślone czy wydobyte przez samego autora. Przyjrzyjmy się przykładom takich rozwiązań.

Do pierwszego typu strategii można zaliczyć próby lingwistycznej interpretacji dowodu Moore'a, które znajdujemy m.in. u Normana Malcolma i Alice Ambrose, a także, pewnej mierze, u Wittgensteina. Według Malcolma, zasadnicza strategia Moore'a miałyby polegać na wykaza-

niu, że większość sceptycznych czy agnostycznych tez filozoficznych (których kilkanaście przykładów Malcolm podaje) stoi w sprzeczności z regułami języka potocznego³⁶. Wynika to stąd, że twierdzenia filozoficzne na temat percepcji (np. twierdzenie, że nie postrzegamy rzeczy) są zupełnie innego rodzaju, niż twierdzenia potoczne (np., że to, co postrzegam, nie jest wilkiem, lecz lisem)³⁷. Istnieje zasadnicza różnica między paradoksalnością potocznych twierdzeń empirycznych (które mogą być paradoksalne, a równocześnie prawdziwe) i filozoficznych (które nie mogą być paradoksalne i zarazem nie być fałszywe). Przy czym paradoksalność twierdzeń filozoficznych wynika z „pragnienia uwydatnienia podobieństw bądź różnic między kryteriami użycia słów”³⁸, czyli ma charakter raczej retoryczny i heurystyczny, a nie jest wynikiem błędnej diagnozy rzeczywistości. Moore w swoim dowodzie nie tyle więc wykazuje istnienie świata zewnętrznego (sama argumentacja powinna zostać potraktowana raczej jako pretekst), ile atakuje czy obnaża te twierdzenia filozoficzne, które podważają język potoczny, będący, zdaniem Malcolma, jedynym właściwym językiem. Malcolm określa Moore’a jako „Wielkiego Burzyciela” (*Great Refuter*), którego rola w dziejach filozofii ma przede wszystkim negatywny czy demaskatorski charakter i polega na uświadomieniu, że filozofia w gruncie rzeczy polega na atakowaniu języka potocznego i zdrowego rozsądku; czyniąc tak, Moore zarazem wykazuje, że język potoczny jest jedynym poprawnym językiem. Czyli: strategia Moore’a jest ogólnie słuszna, choć pewne jej elementy kuleją, przede wszystkim z tego powodu, że – jak uważa Malcolm – Moore zdaje się nie do końca rozumieć specyfikę filozoficznej argumentacji, która polega na tym, że atakując język potoczny nie odrzuca się zarazem (ale też nie dyskutuje) empirycznych faktów, o których język ten mówi. Moore tego nie dostrzega i dlatego też konstruuje swój – w szerszej perspektywie zawodny – dowód. Inna słabość jego rozważań polega na tym, że nie ukazuje on faktycznych źródeł sceptycznych paradoksów³⁹.

Zbliżoną interpretację przedstawia Ambrose, która – jak widziliśmy – uważa, że Moore nie dostrzegł, że tezy filozoficzne nie mają charakteru empirycznego, a więc nie da się ich też doświadczalnie obalić, sceptycyzm zaś polega przede wszystkim na rewizji naszego języka.

³⁶ Por. N. Malcolm, *Moore and Ordinary Language* [w:] P. A. Schilpp, *The Philosophy of G.E. Moore*, s. 349.

³⁷ Por. tamże, s. 356–357.

³⁸ Tamże, s. 365, por. s. 361–362.

³⁹ Por. tamże, s. 367–368.

Jednak dowód Moore'a ma swoje zalety i tkwią one przede wszystkim w tym, że pośrednio wykazuje on, iż sceptyk niewłaściwie posługuje się językiem. Tak więc należałoby interpretować argumentację Moore'a jako wskazówkę dotyczącą poprawnego używania wyrażen w rodzaju „wiem, że tu są ręce” i zarazem ujawnienie manipulacji dokonywanej przez sceptyka, który pragnie dokonać rewizji naszego języka, aby nie można było sensownie powiedzieć, że się cokolwiek wie⁴⁰. Tak więc Moore, podobnie jak chłopiec, który w obliczu cesarza odzianego w „nowe szaty” krzyknął „on jest nagi!”, ukazuje teoretyczną „nagość” sceptycyzmu⁴¹.

Sam Moore odniósł się do tych lingwistycznych interpretacji z dużym dystansem, nie zgadzając się przede wszystkim z tezą, że sceptyk mówiący, że nie wiemy, czy istnieją rzeczy zewnętrzne, jedynie odmiennie niż my używa słowa „wiedzieć”⁴². Można zresztą zauważyć, że „kurtuazyjny” zabieg dokonany przez Malcolma i Ambrose jest nieskuteczny, z jednej strony bowiem uznają oni, że argument Moore'a jest błędny, gdyż nie da się filozoficznych twierdzeń obalić za pomocą empirycznych świadectw zdrowego rozsądku, z drugiej zaś twierdzą, że język zdrowego rozsądku jest jedynym właściwym językiem (Malcolm), a sceptycyzm polega na manipulacji nim i jego nieuzasadnionych rewizjach (Ambrose). Jeśli to ostatnie byłoby prawdziwe, wówczas argument Moore'a właśnie powinien być skuteczny – w końcu nie zrobił on nic innego, jak tylko posłużył się jedynym poprawnym językiem, aby zdemaskować manipulację.

Nieco zbliżoną do interpretacji lingwistycznej, ale bardziej złożoną obronę dowodu Moore'a proponuje John Searle. On również zaznacza, że literalnie rozumiany dowód ów – jako obrona realizmu – jest nieskuteczny. Co prawda, sam Moore uważa, że między przesłankami a wnioskiem istnieje rodzaj implikacji, jednak Searle twierdzi, że w całej Moore'owskiej argumentacji jest coś „śliskiego”⁴³. Jego zdaniem, pozytywna interpretacja tego dowodu wymaga takiego jego przeformułowania, które pozwoliłoby uniknąć dwóch błędnych założeń *implicite* przyjmowanych przez Moore'a (ale też przez większość filozofów starających się rozstrzygnąć spór realizm-idealizm). Pierwsze

⁴⁰ Por. A. Ambrose, *Moore's Proof of an External Word*, s. 411, por. L. Wittgenstein, *O pewności*, § 369–370.

⁴¹ Por. A. Ambrose, *Moore's Proof of an External Word*, s. 417.

⁴² Por. G. E. Moore, *A Reply to My Critics* [w:] P. A. Schilpp, *The Philosophy of G. E. Moore*, s. 674.

⁴³ J. Searle, *The Construction of Social Reality*, New York 1995, s. 180–181.

z tych założeń głosi, że realizm (a dokładnie realizm zewnętrzny czy też realizm metafizyczny, choć nie w Putnamowskiej rekonstrukcji), którego bronić chce Moore, jest typowym warunkiem prawdziwości twierdzeń; drugie zaś przyjmuje, że ów realizm jest teorią dotyczącą zewnętrznych przedmiotów w przestrzeni. Według Searle'a, oba te założenia są błędne. W pierwszym wypadku należałoby odróżnić warunki prawdziwości od warunków zrozumiałości dyskursu (będących zarazem warunkami intencjonalności jako takiej), które w typowych sytuacjach komunikacyjnych traktowane są jako dane i bez których niemożliwe byłoby wzajemne rozumienie się. Realizm metafizyczny, a więc przekonanie o istnieniu świata zewnętrznego niezależnego od naszych przedstawień, jest tego rodzaju warunkiem zrozumiałości tkwiącym w pewnym przedintencjonalnym tle czy podłożu (*Background*), a więc czymś w rodzaju niekonceptualnej treści czy *tacit knowledge* (choć trzeba pamiętać, że nie jest to wiedza propozycjonalna). Innymi słowy, realizm metafizyczny (zewnętrzny) w swojej ogólnej postaci jest transcendentálním warunkiem możliwości komunikacji (i Searle celowo używa tu terminu „transcendentalny”, choć zarazem nadaje mu inny od tradycyjnego, znaturalizowany sens). Stąd płynie wniosek dotyczący drugiego założenia: tak rozumiany realizm nie jest ani filozoficzną, ani empiryczną teorią dotyczącą jakichś przedmiotów w przestrzeni, lecz „tezą mówiącą, że w jakiś sposób rzeczy są niezależne od wszelkich naszych przedstawień tego, czym te rzeczy są”⁴⁴. To zaś nie tyle mówi o tym, jakie faktycznie są rzeczy, ile określa pewną „przestrzeń możliwości” dla szerokiej grupy twierdzeń, choćby takich, jak „tu oto jest ręka”, czy „w moim portfelu są pieniądze”.

Tego rodzaju interpretacja dowodu Moore'a – której Searle potrzebuje do skonstruowania swojego „transcendentalnego” argumentu za realizmem zewnętrznym – choć interesująca, wydaje się jednak bardzo odległa od intencji samego Moore'a. Gdyby ją zaakceptować, oznaczałoby to, że jego dowód miałby w pewnym sensie performatywny charakter, to znaczy, gesty ukazywania rąk i wypowiedania o tym zdań należałoby uznać za prezentację działania owej „przestrzeni możliwości”, dzięki której wszystkie te czynności czy akty (manualne i werbalne) okazują się zrozumiałe dla uczestników dyskursu. Sam zaś fakt, że czytelnik tekstu Moore'a rozumie go i wiąże jakieś sensy z użytymi przezeń terminami i zdaniami, świadczyłby o tym, że i on, i autor, dzia-

⁴⁴ Tamże, s. 182.

łają w tym samym, intersubiektywnym obszarze wyznaczanym przez identyczne transcendentálne warunki zrozumiałości, wśród których istotną rolę odgrywa przeświadczenie o istnieniu świata niezależnego od naszych przedstawień – i przeświadczeń.

Nawet jeśli taki pogląd da się wyczytać z rozważań Moore'a (choć należałoby wątpić, czy sam autor był go świadom), to i tak jego skuteczność w starciu ze sceptycyzmem czy idealizmem jest ograniczona. Jako argument transcendentálny, a więc taki, który wskazuje na konieczne i nieusuwalne warunki pewnych zjawisk, co do których wszyscy (a więc również sceptyk) muszą się zgadzać, dowód Searle'a wskazuje jedynie na niezbędność czy nawet nieprzekraczalność pewnych podmiotowych założeń, ale nie na to, iż treść owych założeń jest z konieczności prawdziwa. Jak pokazywałem w innym miejscu⁴⁵, Searle'owska argumentacja dowodzi, co najwyżej, że aby możliwa była komunikacja, podmioty muszą uprzednio założyć, iż świat zewnętrzny istnieje jako niezależny – ale nie dowodzi, że on rzeczywiście w taki sposób istnieje. Searle wytyka Moore'owi, że w jego dowodzie tkwi istotny błąd, gdyż np. Berkeley mógłby zgodzić się z percepcyjną przesłanką „tu oto jest ręka”, ale nie doszedłby na jej podstawie wcale do ontologicznej konkluzji, że ręka istnieje jako przedmiot zewnętrzny. Jednak, nawiązując do tego, można powiedzieć, że Berkeley również zgodziłby się z tezą Searle'a, że aby funkcjonować w świecie, musimy przyjąć, iż jest on wobec nas zewnętrzny i od nas niezależny, jednak wcale nie zmusiłoby go to do przyjęcia ontologicznego realizmu zewnętrznego, a więc tezy, że ów świat faktycznie istnieje w taki sposób, jak – choćby z konieczności – zakładamy.

Obok tej „kurtuazyjnej” obrony Moore'a istnieje jeszcze inna, polegająca na wykazaniu, że jego dowód w przedstawionej postaci i bez większych modyfikacji mniej lub bardziej skutecznie „działa”. Można wskazać tu na dwojaki wymiar tego typu obrony: negatywny i pozytywny. Wymiar negatywny wiąże się z uznaniem, że argumentacja Moore'a zawiera refutację sceptycyzmu bądź przynajmniej dostarcza podstaw do jej przeprowadzenia. Wymiar pozytywny natomiast polega na tezie, iż owa refutacja możliwa jest między innymi albo przede wszystkim dzięki temu, że Moore dostarcza oryginalnej koncepcji wiedzy i uzasadnienia, różnej od tej, która leży u podstaw zarzutów sceptycznych, ale także całego filozoficznego sporu ze sceptycyzmem,

⁴⁵ Por. D. Leszczyński, *Argumenty transcendentálne a fenomenologia*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 3 (2009).

zwłaszcza w wersji wykreowanej przez dominujący paradygmat filozofii nowożytnej (kartezjański) i współczesnej (analityczny).

Wymiar negatywny podkreśla m.in. Soames, interpretując *Dowód* w duchu założeń wczesnego tekstu Moore'a *Hume's Philosophy*. Według Soamesa cały wysiłek Moore'a sprowadza się do ukazania, że sceptycyzm przyjmuje zbyt restrykcyjną koncepcję wiedzy, która na dodatek jest pozbawiona podstaw. Ową bezpodstawność dałoby się wykazać, domagając się od sceptyka, twierdzącego, że przesłanki w rodzaju „tu oto jest jedna ręka” są błędne bądź niemożliwe do obrony (a więc, że w istocie nie wiemy tego, co twierdzimy, że wiemy), aby sam uzasadnił swoje twierdzenie, że nie wiemy tego, co twierdzimy, że wiemy⁴⁶. Soames przy tym uważa, że nasza wstępna rezerwa wobec dowodu Moore'a i intuicyjne przekonanie, że coś z nim „jest nie tak”, wynika stąd, że już w punkcie wyjścia – jako filozofowie – zaakceptowaliśmy sceptyczną, restrykcyjną i nieuzasadnioną koncepcję wiedzy. Sama potrzeba takiego dowodu i niezadowolenie z jego braku bądź z dostarczenia nam dowodu, który „nie działa”, wynika stąd, że tkwimy na tym samym poziomie, co sceptyk, który w tym momencie rozdaje karty – a rozdaje je tak, że tej partii nie da się wygrać, skoro przyjęliśmy jego reguły gry⁴⁷. Nieco podobnie argumentuje Forster, twierdząc, że w swoim dowodzie Moore faktycznie dokonuje refutacji sceptycyzmu, ale nie tyle dzięki temu – jak się czasem twierdzi – że uznaje go za niezgodny ze zdrowym rozsądkiem (choć to również), ile dlatego, że pokazuje, iż „sceptyczne zarzuty nie są przekonujące, gdyż pociągają za sobą pospiesznie wnioski i opierają się na pozbawionych podstaw założeniach”⁴⁸. Również Pryor, choć ostatecznie uznaje, że dowód Moore jest „dialektycznie nieskuteczny”, dostrzega w nim potencjał do wykorzystania przeciwko sceptycyzmowi (który zresztą określa mianem „choroby”) przede wszystkim poprzez modyfikację uzasadniania wiedzy percepcyjnej⁴⁹.

Jeśli byłoby tak, jak piszą wspomniani autorzy, a więc dowód Moore'a dostarczałby argumentów pozwalających na refutację nie tylko samych sceptycznych wątpliwości, ale przede wszystkim leżącej u ich podstaw koncepcji wiedzy, oznaczać by to mogło (choć nie musiało), że sam Moore proponuje alternatywne rozwiązanie tego

⁴⁶ Por. S. Soames, *Philosophical Analysis In Twentieth Century*, t. I: *The Dawn of Analysis*, Princeton 2003, s. 21.

⁴⁷ Por. tamże, s. 23.

⁴⁸ P. Forster, *Neither Dogma nor Common Sense*, s. 194.

⁴⁹ Por. J. Pryor, *What's Wrong with Moore's Argument?*, s. 368, 370.

problemu. Czy w taki sposób można by uniknąć wspomnianych wcześniej zarzutów – metodologicznych i metafizycznych? Wydaje się, że tak, ale pod warunkiem, że najpierw uzasadniłoby się pewne tezy metafizyczne dotyczące relacji między filozofią a zdrowym rozsądkiem, a następnie tezy epistemologiczne. Wszystko to w efekcie pozwoliłoby uniknąć zarzutu *petito principii* (i pokrewnych) nie dlatego, że uprawomocniłoby użycie w uzasadnieniu przesłanki też pojawiających się we wniosku, ale dlatego, że pozwoliłoby przyjąć inne rozwiązanie kwestii uzasadnienia owych przesłanek (zarzut cyrkularności pojawia się bowiem na gruncie takiej koncepcji wiedzy, która nie tylko operuje wąskim pojęciem poprawnego uzasadnienia, ale też nie dopuszcza istnienia nieuzasadnionej wiedzy). Cały ten problem sprowadza się zatem do dwóch istotnych punktów: (1) wykazania, że filozofia i zdrowy rozsądek nie są heterogenicznymi dziedzinami wiedzy, a w konsekwencji, że można łączyć tezy filozoficzne z тезami opartymi na doświadczeniu potocznym; (2) wykazania, że wiedza percepcyjna, jako bezpośrednia, nie wymaga uzasadnienia, co łączy się z przeformułowaniem ogólnej koncepcji wiedzy, z której korzysta sceptycyzm oraz większość nurtów polemizujących z nim w tradycyjny sposób. Można tu zadać ważne pytanie: czy realizacja obu tych celów jest ściśle od siebie zależna, a dokładnie, czy uzasadnienie (2) wymaga z konieczności przyjęcia (1)? Otóż, z historycznego punktu widzenia dałoby się pokazać, że zarówno u Moore'a, jak i u zbliżonych do niego myślicieli (np. w szkockiej szkole zdrowego rozsądku), tezy te są ze sobą faktycznie powiązane, jednak, systematycznie rzecz ujmując, związek ten nie jest konieczny, innymi słowy, można przyjąć epistemologiczne rozwiązania oferowane przez (2) bez akceptowania metafizycznych rozwiązań z (1) o homogeniczności spekulacji filozoficznej i myślenia potocznego (nie rozważam tu kwestii, czy przyjęcie (1) musi za sobą pociągać (2)).

Argumentacja na rzecz tezy (1) może iść różnymi drogami i nie sposób nawet szkicowo zaprezentować tu jej różnych odmian. Wystarczy powiedzieć, że, ogólnie rzecz biorąc, filozofia może korzystać z wiedzy potocznej co najmniej na dwa sposoby: uznawać ją za punkt wyjścia (który następnie można dookreślać bądź, przeciwnie, przekraczać) lub też traktować ją normatywnie, jako kryterium wartości filozoficznych poglądów. Oba „programy” można realizować zarówno w tradycyjny, epistemologiczny sposób, jak też w paradygmacie semantycznym czy lingwistycznym (i wówczas w ramach pierwszego programu rodzić się może np. dyskusja między filozofią jako analizą języka potocznego a filozofią jako próbą ujęcia problemów w języku formalnym).

W wypadku Moore'a wydaje się, że chodzi o akceptację obu rozwiązań w wersji epistemologicznej, ale także, miejscami, umiarkowanie lingwistycznej (jak interpretują to, mimo oporów samego Moore'a, Malcolm i Ambrose, a także Wittgenstein). Zdrowy rozsądek może więc stanowić punkt wyjścia w filozofii, a jego opinie powinny być uwzględniane w filozoficznych dociekaniach dlatego, że filozofia nie dysponuje jakimś szczególnym sposobem poznania, jakąś swoistą dla niej i nieredukowalną do innych metodą (w rodzaju metody transcendentalnej czy dialektycznej)⁵⁰, co należy rozumieć też w ten sposób, że nie dysponuje specjalnym językiem (i stąd wynika sprzeciw Moore wobec interpretacji sceptycyzmu jako wyłącznie szczególnego, filozoficznego sposobu użycia języka). Ponadto, zdrowy rozsądek może odgrywać w filozofii rolę autorytetu czy kryterium akceptacji hipotez, gdyż jego ogólne przekonania i intuicje o rzeczywistości są prawdziwe, jednak nie w Searle'owskim sensie transcendentalnych warunków, ale jako weredyczne opinie o rzeczywistości. Z tej perspektywy zdrowy rozsądek jest więc punktem wyjścia filozofii, ale też jej punktem dojścia, a jej zadaniem nie jest wyjaśniać „co” wiemy – gdyż ta wiedza wszystkim jest w zasadzie dostępna – lecz raczej „jak” wiemy⁵¹.

Jeśli chodzi natomiast o argumentacje na rzecz tezy (2), a więc, że wiedza percepcyjna nie wymaga uzasadnienia (bądź pociąga za sobą odmienne uzasadnienie niż inne typy wiedzy), sprawa jest bardziej interesująca i dlatego poświęcę jej nieco więcej miejsca. Wielu krytyków Moore'a zwraca uwagę, że jego dowód nie spełnia podanego przezeń kryterium (2), a więc że Moore *nie wie* tego, co głosi w swojej przesłance („tu oto jest ręka”), lecz co najwyżej wierzy w to bądź mniema, że tak jest. Sam Moore, dając z góry odpowiedź na taką krytykę, twierdzi jednak co następuje:

Z pewnością *wiedziałem* w tym momencie to, co wyraziłem przez kombinację pewnych gestów wraz z wypowiedzeniem słów „Tu oto jest jedna ręka, a tu jest druga”. *Wiedziałem*, że istniała jedna ręka w miejscu wskazanym przez połączenie pewnego gestu z moją pierwszą wypowiedzią „tu” i że istniała druga [ręka] w innym miejscu wskazanym przez połączenie pewnego gestu z moją drugą wypowiedzią „tu”. Czymś absurdalnym byłaby sugestia, że nie wiedziałem tego, lecz jedynie tak mniemałem, a być może wcale tak nie było! Można by równie dobrze sugerować, że nie wiem, że

⁵⁰ Por. S. Soames, *Philosophical Analysis In Twentieth Century*, s. 21.

⁵¹ Por. G. E. Moore, *A Defence of Common Sense* [w:] *Philosophical Papers*, s. 35–39; tenże, *Z głównych zagadnień filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1967, rozdz. I.

stoję tu i mówię – że, być może, ostatecznie wcale tak nie jest i że nie mam co do tego całkowitej pewności⁵².

Z tego, co pisze Moore, wynika, że wiedzy, o której mówi – a jest to wiedza o konkretnych przedmiotach (zewnętrznych), czy też wiedza o istnieniu określonych przedmiotów w pewnym miejscu – nie uzyskujemy przez dowód, lecz zawarta jest ona w samym akcie ich percepcji. Innymi słowy, Moore znosiłby tu różnicę między „wiedzieć” a „wiedzieć”, uznając zarazem, że tak rozumiane „wiedzieć” byłoby tożsame z „być pewnym” i „mieć uzasadnienie” (choć byłoby to uzasadnienie specyficzne – niedyskursywne, niedemonstratywne). Chodziłoby tu o rodzaj bezpośredniej wiedzy percepcyjnej. Problem polega wszakże na tym, że taką wiedzę można ująć w dwojaki sposób: albo w perspektywie realizmu bezpośredniego, gdzie przedmiotem percepcji są rzeczy zewnętrzne, albo w perspektywie reprezentacjonizmu (realizmu pośredniego czy krytycznego), gdzie bezpośrednim przedmiotem percepcji są wewnętrzne dane zmysłowe. Oczywiście w obu przypadkach można percepcji (i wiedzy percepcyjnej) przypisać powyższe cechy, z tym że w drugim przypadku powstaje zasadniczy problem „mostu” – a więc przejścia od pewnej i bezpośredniej wiedzy o danych zmysłowych do wiedzy o odpowiadających im przedmiotach zewnętrznych, która w takiej sytuacji będzie inferencyjna i pośrednia. W wypadku Moore’a natrafiamy tu na wspomnianą już trudność – jest on bowiem zwolennikiem teorii danych zmysłowych, a więc w tym wypadku problem samej wiedzy percepcyjnej może okazać się wtórny względem problemu przejścia od niej do rzeczywistości. Proponuję jednak kwestię tę pominąć tutaj i zastanowić się raczej nad tym, czy jakaś niereprezentacjonistyczna koncepcja wiedzy bezpośredniej byłaby w stanie uratować jego dowód.

Dobrym przykładem mogłaby być tu filozofia zdrowego rozsądku Thomasa Reida, której podstawowe założenia – zdaniem Johna Greco – nie tylko doskonale pasują do rozważań Moore’a, ale na dodatek pozwalają lepiej zrozumieć właściwy sens jego dowodu i leżące u jego podstaw założenia. U podstaw epistemologii Reida dałoby się wskazać trzy podstawowe zasady odróżniające ją od nowożytnego paradygmatu zainicjowanego przez Kartezjusza, a kontynuowanego zarówno przez kontynentalny racjonalizm, jak i brytyjski empiryzm. Zasady te są następujące: (1) nie wszystko, co wiemy, wiemy dzięki dowodom (innymi słowy, wiedza dyskursywna, racjonalna, demonstratywna nie jest jedy-

⁵² G. E. Moore, *Proof...*, s. 145.

nym typem wiedzy, jaką dysponujemy); (2) przedmioty zewnętrzne znamy dzięki percepcji, a nie dowodom (czyli wiedza o świecie zewnętrznym jest przykładem wiedzy niedemonstratywnej, nieinferecyjnej, a „znaki percepcyjne” (*perceptual signs*) są podstawą do przekonań, choć same nie są przekonaniem); (3) oczywistość naszych bezpośrednich odczuć jest równie racjonalna, jak oczywistość dowodu (a więc wiedza demonstratywna nie jest uprzywilejowana względem bezpośredniej wiedzy percepcyjnej)⁵³.

Jak widać, zasady te sugerują odmienną definicję wiedzy niż ta znana pod nazwą (raczej nietrafną) „klasycznej”, wedle której wiedza to prawdziwe, uzasadnione przekonanie. W tym wypadku okazuje się, że można posiadać wiedzę pozbawioną uzasadnienia (gdyż wiedza zawarta jest w samym akcie percepcji – i jeśli nawet potraktujemy go jako jej uzasadnienie, to uzasadnienie takie nie jest ani różne, ani zewnętrzne od tego co uzasadnia, a więc, zgodnie z tradycyjną definicją, mogłoby podpadać pod zarzut kolistości), a zarazem wiedzę, która niekoniecznie musiałaby mieć charakter propozycjonalny. Na podstawie tego, co pisze Moore i co znajdujemy u Reida, można by sądzić, iż owa wiedza nie jest przekonaniem *sensu stricto*, a więc takim, które dałoby się wyrazić w sądzie – można raczej powiedzieć, iż ma ona charakter przeddyskursywnej proto-myśli.

Do tych trzech zasad epistemologicznych tkwiących u podstaw myśli Reida należałoby dodać jeszcze trzy, wynikające z nich, zasady metodologiczne: (1) nie należy starać się dowodzić tego, o wiedzę mamy nie dzięki dowodom (wykroczenie przeciwko tej regule miałyby ten sam charakter, co naruszenie praw logiki); (2) zamiast poświęcać siły na dowodzenie istnienia rzeczy zewnętrznych czy wiedzy o nich, należy raczej zapytać sceptyka o podstawy jego twierdzenia przeczącego możliwości jej zdobycia, idealistę zaś o podstawy tezy o ich nieistnieniu; (3) zdrowy rozsądek jest względnym autorytetem w kwestiach filozoficznych⁵⁴. Z tych trzech zasad istotna jest tutaj pierwsza (trzecia ma w zasadzie charakter metafizyczny i, jak wspominałem, nie jest niezbędna do uznania tez epistemologicznych). Można zinterpretować ją następująco: błędem jest nie tylko brak demonstratywnego uzasadnienia tego, co uzasadnienia takiego wymaga, ale również próba dostarczenia go tam, gdzie jest ono zbędne. Niesie to za sobą pewien sceptycyzm czy agnostycyzm, jednak dotyczący nie naszej wiedzy

⁵³ Por. J. Greco, *How to Reid Moore*, s. 548–552.

⁵⁴ Tamże, s. 552–555.

o świecie zewnętrznym, lecz możliwości jej uzasadnienia. Innymi słowy: bez dowodu wiemy, że istnieje świat zewnętrzny, ale nie potrafimy tej wiedzy dowieść czy uzasadnić. Interpretując to nieco swobodnie w duchu Gödla, można powiedzieć, że istnieją w naszym systemie wiedzy przekonania czy intuicje, które są pewne i prawdziwe (lub mogą stanowić podstawę do pewnych i prawdziwych sądów), ale których nie da się uzasadnić. Wskazuje to na granice naszego poznania, lecz nie przedmiotowe, ale metapredmiotowe – dotyczące w tym wypadku nie tyle naszej wiedzy o pewnych przedmiotach codziennego świata, ile filozoficznej wiedzy drugiego rzędu na temat tej pierwszej. A jeśli tak, to znaczy, że filozoficzny sceptycyzm ma charakter transcendentálny, a więc dotyczy epistemologii jako poznania naszego poznania (co zbliża nas do klasycznych argumentów Nelsona).

*
* *

Rozwiązanie Reida to tylko jedna z możliwych dróg, na których można rozpatrywać problem bezpośredniej i niedemonstratywnej wiedzy percepcyjnej. Inną drogę oferowałaby filozofia klasyczna, zwłaszcza w wersji proponowanej przez różne warianty tomizmu egzystencjalnego (pod tym względem wielu interesujących sugestii dostarczają rozprawy Gilsona zebrane w tomie *Realizm tomistyczny*). Odmienne rozwiązanie wiązałoby się w wykorzystaniem fenomenologii (co sugeruje zresztą Pryor)⁵⁵ bądź metafizyki poznania w duchu Hartmanna. Jeszcze inna droga wiodłaby w kierunku raczej zapomnianego dziś (moim zdaniem niesłusznie) intuicjonizmu Henri Bergsona (czy intuicjonizmu w ogóle). Wszystkie te drogi wymagałyby oczywiście gruntownego zbadania, które, być może, pokazałoby, że nasz zagadkowy opór wobec skądinąd oczywistego dowodu Moore'a wynikać może nie z natury samego tego dowodu, lecz filozofii, do której przywykliśmy.

⁵⁵ J. Pryor, *What's Wrong with Moore's Argument?*, s. 357.

G. E. MOORE'S *PROOF OF AN EXTERNAL WORLD* REVISITED

Summary

In the article I attempt once more to examine G. E. Moore's *Proof of an External World*, including new views on the problem. The paper is divided in four parts, in which I analyse the following problems: (1) The object Moore's proof. (2) The purpose of his proof. (3) Moore's mistakes and shortcomings. (4) How it is possible to defend his proof. The main hypothesis underlying these analyses is that if we assume that Moore was not an „idiot” and a philosophical ignoramus (as, according to John Greco, many critics suggest), one should read his work as attempt to change what is today called the „classical” theory of knowledge.

Damian Leszczyński

PRZEKŁADY

JANUSZ SYTNIK-CZETWERTYŃSKI

(Toruń – Kielce)

WĄTKI PANTEISTYCZNE W KONCEPCJI ISAACA NEWTONA

WPROWADZENIE DO PRZEKŁADU

Koncepcja Isaaca Newtona wymyka się standardowym kwalifikacjom. Przyjęło się uznawać, że system ten ma charakter materialistyczny. Stoi to jednak w sprzeczności z treścią wielu pism niepublikowanych, a także z fragmentami najśłynniejszych pism myśliciela (*Matematyczne Zasady Filozofii Naturalnej; Optyka*). Odnajdujemy tam bowiem stwierdzenia odwołujące się do koncepcji spirytualistycznych, zwłaszcza wtedy, gdy rozważania dotyczą kwestii stworzenia świata, związku duszy i ciała, czy wreszcie Boga i jego relacji z naturą.

Szczególnie ten ostatni problem budzi wiele kontrowersji. Oto bowiem czytamy m.in., że

W Nim [Bogu – przyp. JSC] wszystkie rzeczy są zawarte i poruszają się, choć żadna z nich nie wpływa na pozostałe. Bóg niczego nie doznaje z powodu ruchów ciał, a ciała nie doznają oporu z powodu wszechobecności Boga¹.

Trudno nie wskazać tu pierwiastków panteistycznych. Zarzuty o panteizm pojawiały się zresztą już za życia Newtona. Wystarczy wspomnieć list de Duilliera do Huygensa, w którym autor zamierza nawet modyfikować dzieło Newtona i uzupełnić jego treść. Nie był to jednak głos wystarczająco donośny, by zmusić Newtona do korekty własnych tez. Newton był wówczas u szczytu sławy. Nie dziwi więc fakt, że na list

¹ I. Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of World*, Latin-English edition, transl. A. Motte, F. Cajori, London 1962, vol II, s. 276. Wszystkie cytaty – o ile nie zaznaczono inaczej – są w tłumaczeniu własnym.

de Duilliera Huygens odpisał ironiczną uwagą: „lepiej już niech Pan tam niczego nie dopisuje”.

Newton mógł więc sobie pozwolić na daleko posuniętą spekulację. Zwróćmy uwagę na to, jak specyficzną rolę odgrywa w jego koncepcji pojęcie Boga. To Bóg jest wszak gwarantem absolutnego charakteru czasu i przestrzeni, wchodząc tym samym w skład równoważenia systemu natury. A stąd już bliska droga do panteizmu.

Przejdźmy do kwestii szczegółowych.

ZALEŻNOŚCI HISTORYCZNE

Większość koncepcji ontologicznych odwołuje się do podziału świata na rzeczy materialne (fizyczne, naturalne) i niematerialne (formalne, metafizyczne, duchowe, psychiczne). Koncepcje monistyczne uznają pierwszeństwo jednej z tych kategorii, koncepcje dualistyczne przyjmują ich współistnienie. Z kolei koncepcje pluralistyczne, które – jak się zdaje – winny wykraczać poza wskazany schemat, mają raczej charakter ukrytego monizmu. Przykładem może być system Leibniza. Mimo iż, podręczniki filozofii określają go mianem pluralistycznego, to nie bez znaczenia jest fakt, że wszystkie substancje proste – monady, choć od siebie różne, są tam wyłącznie jednego, duchowego rodzaju. Koncepcję tę możemy więc z powodzeniem określić mianem monizmu spirytualistycznego.

Spór o naturę substancji przybierał różną postać. Wymieńmy tu spór o uniwersalia, który, pytając o naturę rzeczy opisywanych przez pojęcia ogólne, pyta wszak o ich realność. Podobnie rzecz się ma w przypadku koncepcji formy i materii, problemu psychofizycznego, czy wreszcie – znanego głównie z koncepcji społecznych – problemu ogół/jednostka (zważmy bowiem, że koncepcje, odwołujące się do pojęcia jednostki zyskują charakter materialistyczny i przenoszą – z różnym skutkiem – prawa zjawisk fizycznych na zjawiska społeczne, zaś koncepcje odwołujące się do pojęcia ogółu, np. państwa, mają charakter *stricte* idealistyczny).

Przejdźmy do analizy zależności.

Filozofem, który odnowił problem sporu o naturę świata był Kartezjusz. Jego dualistyczna koncepcja rzeczywistości zdominowała naukę do tego stopnia, że niemal wszystkie późniejsze systemy filozoficzne odwołują się do paradygmatu materialności bądź niematerialności. I tak, choć następcy Kartezjusza przeprowadzili gruntowny atak na zasady szczegółowe, to w zakresie natury świata oparli się albo na

rzeczach myślących (jak czyni to np. Leibniz), albo rozciągłych (Newton). Przyjmowano wprawdzie nowe definicje substancji, usuwając np. rozciągłość z grupy cech pierwszorzędnych, ale ostatecznie rozumowanie to stanowi jedynie modyfikację definicji proponowanych przez Kartezjusza. Ten problem starali się przewyciężyć dopiero myśliciele kolejnego pokolenia, np. Kant i Bošković, którzy substancję świata definiowali w oparciu zarówno o własności duszy, jak i ciała.

Koncepcja Newtona stanowi więc pomost między wizją Kartezjusza, a koncepcjami filozofów osiemnastowiecznych. Symptomów jest zresztą więcej. Weźmy dla przykładu koncepcję Kanta. Oto lista istotnych spójności między jego koncepcją a Newtona:

- rozważania nad naturą eteru,
- fascynacja Kanta mechanicznym przyrodoznawstwem i próba zastosowania praw Newtonowskiej mechaniki do kosmologii,
- oparcie metody badawczej na unikaniu hipotez,
- panenteizm,
- koncepcja form naoczności.

Spójrzmy np. na koncepcję form naoczności. Koncepcja ta, głoszona przez Kanta, odwołuje się do czasu i przestrzeni jako dwóch immanentnych form oglądu rzeczywistości. Przypomina to wprost Newtonowską koncepcję Bożego *sensorium*. Działanie Kanta polega więc na odebraniu owego *sensorium* Bogu i przydaniu go człowiekowi:

Przestrzeń jest koniecznym wyobrażeniem *a priori* leżącym u podłoża wszelkich zewnętrznych danych naocznych. Nie można sobie wyobrazić, że nie ma przestrzeni, jakkolwiek można sobie po myśleć, że nie spotykamy w niej żadnych przedmiotów.

Czas jest warunkiem *a priori* wszelkich zjawisk w ogóle, a mianowicie bezpośrednim warunkiem zjawisk wewnętrznych (naszej duszy) i właśnie przez to pośrednio także zjawisk zewnętrznych².

Stosunek Boga do rzeczy, możemy tu wyobrazić sobie poprzez porównanie stosunku umysłu do pojęć: pojęcia są w umyśle, a umysł w pojęciach, lecz umysł nie zużywa się na pojęcia, nie jest ich sumą, lecz ich niezbędnym poprzednikiem, zasadą, przez którą zostają ustanowione.

² I. Kant, *Werksausgabe*, Wersg. W. Weischedel, Suhrkamp Frankfurt/Main 1991. Cytowane tłumaczenie pochodzi z: P. Dehnel, *Kosmogonia Immanuela Kanta* [w:] „Kwartalnik Filozoficzny” 1998, t. XXVI, z. 2, s. 73.

PANTEIZM

Panteizm jest koncepcją łączącą Boga i Naturę, określającą je jako dwie strony jednego istnienia. Bóg i Natura zostają zidentyfikowane jako Jedno. Dalej – przyjęło się uznawać za panteistyczne jedynie te koncepcje, które opierają się na paradygmacie holistycznym. Wiąże się to z niemożliwą podzielnością Bożej natury. Eliminuje to więc, jak się zdaje, koncepcję Newtona, jako że czytamy w niej o najdrobniejszych cząsteczkach materii, które „będziemy mogli oglądać, gdy mikroskopy będą bardziej doskonałe”.

Tymczasem wiele systemów atomistycznych – zwłaszcza wcześniejszych – przyjmuje ideę Bożej obecności w świecie w postaci czynnika aktywizującego substancję. Ba, dowodzą one (czyni tak właśnie Newton), że Bóg jest nie tylko Stwórcą świata, ale również nadzorcą wszystkich jego poczynań, ingerującym we wszystkie zjawiska natury. Pozwala to spojrzeć na panteizm szerzej, jako na koncepcję ogólną, łączącą substancję materialną i niematerialną, a dalej, odwołującą się do jedności zarówno w rozumieniu tego, co najpełniejsze (holizm), jak i tego, co najdrobniejsze (atomizm). Jeśli na tej podstawie rozszerzymy klasyfikację koncepcji ontologicznych, to otrzymamy następujące możliwości:

- monizm atomistyczny w wersji materialistycznej (np. Demokryt),
- monizm atomistyczny w wersji spirytualistycznej (np. Leibniz),
- monizm atomistyczny w wersji mieszanej (np. Kant, Bošković),
- monizm holistyczny w wersji materialistycznej (np. Parmenides),
- monizm holistyczny w wersji spirytualistycznej (np. Hegel),
- monizm holistyczny w wersji mieszanej (np. Spinoza).

Przejdźmy do cech panteizmu. Do najczęściej spotykanych cech panteizmu zaliczamy:

- ideę rozumnego rozwoju wszechświata,
- ideę jedności świata,
- ideę wieczności świata,
- ideę żywości świata materialnego,
- ideę przenikania Boga we wszystkie substancje,
- negację idei Boga jako istoty rozumnej.

Należy wyróżnić również symptomy panteizmu, które możemy spotkać nawet w systemach jawnie odcinających się od tradycji panteistycznej:

- utożsamienie Boga z naturą,
- posługiwanie się terminem Boskość, a nie po prostu Bóg. Panteiści nie mówili bowiem o Bogu, o działaniu i dziełach bożych, lecz o boskości pewnych rzeczy i zjawisk,
- idea emanacji,
- negacja bezpośredniości aktu stworzenia.

Na tej podstawie wyróżniamy wiele odmian panteizmu. Do najistotniejszych zaliczamy:

- panteizm emanacyjny (Plotyn, Eriugena), wedle którego istnieje absolutny, ponad-czasowy i prosty prabyt (Jedno), z którego wyłaniają się stopniowo rzeczy idealne, duchowe i materialne,
- panteizm ewolucjonistyczny (Hegel, Fichte, Gentile, Croce), wedle którego jedynym bytem jest Bóg, który urzeczywistnia się w świecie poprzez dialektyczny rozwój rzeczywistości i który poprzez ludzkiego ducha dochodzi do samoświadomości,
- panteizm statyczny (Spinoza), który świadomie pomija zagadnienie powstawania bytów jednostkowych,
- panteizm immanentny (Taine, Ostwald, Haeckel), zdaniem którego Bóg całkowicie wyczerpuje się w bytach jednostkowych,
- panteizm transcendentny (Plotyn, Wedant, Eriugena), który głosi, że Bóg istnieje w rdzeniu bytów jednostkowych, najbardziej w duszy,
- akosmizm (Berkeley): wedle którego świat nie istnieje, jest jedynie złudzeniem albo atrybutem Boga,
- panteizm realistyczny (Hartmann, Spinoza), który przyznaje bytom i jednostkowej świadomości byt niezależny od boskiego myślenia,
- panteizm idealistyczny (Hegel), dla którego byty jednostkowe są tylko myślami Absolutu. Relacja między przyrodą a Absolutem jest identyczna z relacją, jaka w rozumowaniu dedukcyjnym zachodzi między zasadą a jej koniecznymi następstwami,
- panteizm (Hartshorne, Whitehead), który twierdzi, że otaczająca nas rzeczywistość z konieczności wyłania się z Boga, tkwi ona w Bogu jako Jego wewnętrzna modyfikacja i manifestacja, sam Bóg zaś nie jest pochłonięty przez nią,

- panpsychizm (Tales, Siger z Brabantu, Telesio, Bruno, La Mettrie, Fechner), wedle którego wszystko to, co, istnieje, jest ożywiane przez duszę świata. Przypisuje całej materii nie tylko życie, lecz także naturę psychiczną.

Spróbujmy teraz porównać wątki koncepcji Newtona z tradycją panteistyczną.

NEWTON A PANTEIZM

Spośród wymienionych cech panteizmu, aż pięć odnajdujemy w koncepcji Newtona. Są to: idea rozumnego rozwoju wszechświata, idea jedności świata (w pismach niepublikowanych za życia myśliciela), idea wieczności, idea żywości świata materialnego oraz idea przenikania Boga we wszystkie substancje.

Newton twierdzi, że świat jest wieczny i nieskończony. Jest wieczny trwałością i nieskończonością czasu i przestrzeni. Z drugiej strony mówi, iż Bóg stworzył świat w czasie i przestrzeni (które – jak się okazuje – są formami jego naoczności). Skoro świat został stworzony, to – przed jego stworzeniem – musiał istnieć podmiot tego stworzenia. Wieczność i nieskończoność nie są więc immanentnymi własnościami świata. Możemy zatem wyróżnić dwie fazy: istnienia Boga i jego *sensorium* oraz fazę stwarzania świata. By móc pogodzić ideę wieczności świata z koncepcją stworzenia należałoby założyć, że Bóg stworzył świat sam w sobie. Przyznaje to sam Newton. Przypomnijmy tu cytowane już wcześniej słowa:

W nim wszystkie rzeczy są zawarte i poruszają się, choć żadna z nich nie wpływa na pozostałe. Bóg niczego nie doznaje z powodu ruchów ciał, a ciała nie doznają oporu z powodu wszechobecności Boga³.

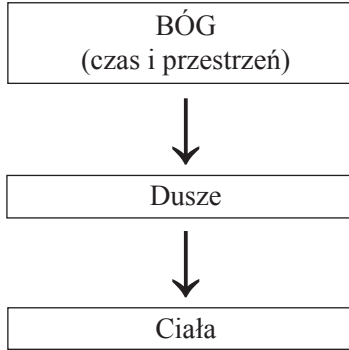
Newton wskazuje również możliwość, kiedy to cała substancja świata nie powstaje jednocześnie, ale stworzone zostają dusze, które następnie emanują z siebie ciałami.

Prawdę mówiąc, jeśli ktokolwiek uważa za możliwe to, że Bóg może stworzyć jakieś myślące stworzenie tak doskonałe, że mogłoby ono za sprawą Boskiego przyzwolenia stworzyć z kolei istoty niższego rzędu, to jak dotąd, miast umniejszania Bożej woli, wzmacnia ją, gdyż moc ta, która potrafi wydawać na świat istoty nie tylko bezpośrednio, lecz za pośrednictwem innych istot, jest nadzwyczajnie, żeby nie powiedzieć, nieskończenie potężniejsza. [...]

³ I. Newton, *Mathematical Principles...*, dz. cyt., s. 277.

Świat ten nie powinien być nazywany stworzeniem tej duszy, lecz samego Boga, który stwarza go poprzez nadawanie duszy takiego charakteru, że świat ten emanuje z niej z konieczności⁴.

Mamy więc następujący model rzeczywistości:



Newton podaje dalej dowód na istnienie Boga, który w dużym stopniu przypomina Tomaszowy dowód z niesamowitości świata.

Mamy więc ostatecznie następujące fazy stwarzania świata:

- faza pierwsza, w której istnieje tylko Bóg i Jego *sensorium*;
- faza druga, gdy Bóg podaje prawdy wieczne, na podstawie których dusze emanują materię, a ta ułoży się podług owych praw;
- faza trzecia, to faza, w której Bóg powołuje do istnienia dusze;
- faza czwarta, to faza, w której dusze emanują materię;
- faza piąta to faza porządkowania się materii. Owe porządkowanie się jest doskonałe, gdyż taki sposób porządkowania przewidział Bóg. Podał prawdy wieczne, które są prawami koniecznymi świata.

Gdy dodać do tego – wspomnianą już – koncepcję stworzenia przez Boga świata w samym sobie, otrzymujemy jednoznacznie panteistyczny obraz rzeczywistości.

Przejdźmy do krytyki pojęcia materii. Proces kształtowania się materii, oznacza wedle Newtona proces tworzenia się jej struktury. Jest to istotne odkrycie. Dotychczas bowiem mówiono jedynie o organizowaniu się cząstek materialnych, ale nigdy nie mówiono o tworzeniu się – by tak rzec – natury materii. Owa wizja wyprzedza epokę i świadczy o doskonałej intuicji Newtona, co do dalszego kursu nauki. Choć

⁴ R. Hall, M. B. Hall, *Unpublished Scientific Papers of Newton*, latin-english edition, London 1962, s. 58.

jego wizja ma jeszcze charakter spekulatywny, to kolejne pokolenie filozofów (np. Bošković) opisze ów proces językiem nauki.

Newton wychodzi z następującego przekonania:

Nie jestem skłonny kategorycznie twierdzić, jaka jest natura ciał, raczej mogę opisać pewien rodzaj bytu podobnego w pewien sposób do ciał, a którego stworzenie niezaprzeczalnie leży w granicach Bożej mocy, tak że trudno nam stwierdzić, iż nie jest to ciało⁵.

Newton opisuje takowy byt i uzasadnia możliwość jego istnienia następująco:

Jako że każdy człowiek jest świadomy, że może poruszać swym ciałem zgodnie ze swoją wolą i wierzy on dalej, że wszyscy ludzie korzystają z tej samej mocy poruszania swoimi ciałami jedynie za pomocą myśli, wolna moc poruszania ciałami za sprawą woli nie może być w żaden sposób odmówiona Bogu, którego zdolność myślenia jest nieskończenie większa i szybsza. [...]

Na podstawie analogicznego argumentu trzeba się zgodzić, że Bóg wyłącznie przez akt myślenia i woli może zapobiegać przenikaniu przez pewne ciało przestrzeni wyznaczonej przez pewne granice. [...]

W ten sposób możemy sobie wyobrazić, że istnieją puste przestrzenie roz-rzucone po całym świecie, z których jedna, opisana pewnymi granicami, za sprawą mocy Bożej ma szczęście być nieprzenikliwa dla ciał. [...]

Na podstawie tej hipotezy oczywiste jest, że powstrzymywałyby ona ruchy ciał i być może odbijałyby je, a także przyjmowała wszystkie własności cząstek materialnych z wyjątkiem tego, że będzie nieruchoma. [...]

Jeśli możemy dalej sobie wyobrazić, że ta nieprzenikliwość nie zawsze utrzymuje się w tej samej części przestrzeni, lecz może być przenoszona tu i tam, zgodnie z pewnymi prawami, tak jednak, że ilość i kształt tej przestrzeni nie zmieniają się, to nie ma takiej własności ciała, której by nie posiadała. [...]

Miałaby ona kształt, byłaby namacalna i ruchoma, zdolna do odbijania i bycia odbijaną, w nie mniejszym stopniu tworzyłaby część struktury rzeczy niż inne korpuskuły, i nie wątpię, iż działałaby nie inaczej na nasze umysły, natomiast podlegałaby naszemu działaniu na nią, ponieważ nie byłaby niczym innym jak produktem Boskiego umysłu, zrealizowanym w określonej ilości przestrzeni⁶.

Konfrontując to z Newtonowską koncepcją emanacji otrzymujemy wizję, w której Bóg tworzy dusze zdolne do nadawania pewnej części przestrzeni (uznawanej przez Newtona za coś różnego od obiektów przestrzennych) statusu nieprzenikliwości i tworzenia – tym sposobem – cząstek materii. Tu już nie może być wątpliwości. Jest to najczystsza postać panteizmu.

⁵ Tamże, s. 59.

⁶ I. Newton, *Mathematical Principles...*, dz. cyt., s. 279.

Ostatecznie proces organizowania się świata przebiega – zdaniem Newtona – następująco. Na początku istniał Bóg posiadający umysł i organ zmysłowy – *sensorium*, którym jest czas i przestrzeń. W owym *sensorium* Bóg stworzył dusze, które z kolei otrzymały od Boga konieczność produkcji materii. Proces ten przebiega poprzez nadawanie (czynienie) miejsce w przestrzeni nieprzenikliwymi. W ten sposób świat jest w Bogu.

Jednak mimo to, że świat jest w Bogu – Bóg pozostaje niepoznawalny. Newton pisze na ten temat następująco:

Mamy ideę jego przymiotów, lecz nie wiemy, jaka jest rzeczywista substancja wszystkiego. W ciałach postrzegamy jedynie ich kształty i kolory, słyszymy tylko dźwięki, dotykamy wyłącznie ich zewnętrznych powierzchni, czujemy ledwie zapachy i kosztujemy smaki, ale nie poznajemy, za pośrednictwem naszych zmysłów, ich wewnętrznej substancji, ani nie są nam one dane poprzez introspektywne akty naszego umysłu. Tym mniej wiemy zatem o substancji Boga. [...]

Czy zatem Newton był panteistą? Wydaje się, że prywatnie był panteistą i był to wybór świadomy.

BIBLIOGRAFIA

- Newton I., *Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of World*, Latin-English edition, transl. A. Motte, F. Cajori, London 1962.
- Kant I., *Werksausgabe*, W. Weischedel (Hrsg) Suhrkamp Frankfurt/Main 1991.
- Dehnel P., *Kosmogonia Immanuela Kanta* [w:] „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXVI, z. 2/1998, Kraków 1998.
- Hall R., Hall M. B., *Unpublished Scientific Papers of Newton*, Latin-English edition, London 1962.

ISAAC NEWTON

O GRAWITACJI I *EQUILIBRIUM* PŁYNÓW

Informacja o tekście źródłowym:
DE GRAVITATIONE ET AEQUIPONDIO FLUIDORUM

A. Rupert Hall and Marie Boas Hall, *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*, a selection from the Portsmouth Collection in the Cambridge University Library, Cambridge University Press, 1962, ss. 89–156.

Rozważania o grawitacji oraz *equilibrium* płynów i ciał stałych w płynach należy traktować dwojako. To, co odnosi się do nauk matematycznych, rozsądek nakazał mi oddzielić od rozważań fizykalnych. Z tego też powodu zdecydowałem się przedłożyć te dwie tak różne sfery oddzielnie. [...]

Być może powinienem definiować rozciągłość jako substancję lub akcydens, lub jeszcze zupełnie inaczej. Ale nie jest to możliwe, bo rozciągłość ma własny sposób istnienia, który nie pasuje ani do ciał, ani do akcydensów. [...] Nie jest to jednak idea czegoś, czego nie ma, ani czegoś nie posiadającego własności, mamy bowiem wyjątkowo klarowną ideę rozciągłości, wolną od skłonności i własności ciała, tyle że pozostaje ona wyłącznie jednolitą i nieograniczoną rozciągłością poza przestrzenią w długości, szerokości i głębokości. I ponadto wiele z tych własności kojarzy się z tą ideą. Teraz wymienię je nie tylko po to, by pokazać, że są, ale też, czym są.

1. We wszystkich kierunkach przestrzeń jest podzielna na części, których wspólne granice nazywamy zwykle powierzchniami. Powierzchnie te mogą zostać podzielone na części, których wspólne granice zwykle nazywamy prostymi. Znow, te proste mogą zostać podzielone na części, które nazywamy punktami. Wskutek tego powierzchnie nie posiadają głębi, linie zaś szerokości, a punkty wymiarów, chyba że stwierdzimy, że przestrzenie penetrują siebie wzajemnie, jeśli pozwala na to głębia, znajdujących się między nimi powierzchni [...]. To samo odnosi się do prostych i punktów. [...]

Podobnie rzecz się ma w stosunku do pozostałych figur. Na tej samej zasadzie nie widzimy żadnego materialnego kształtu przezroczystej wody, choć jest ich tam wiele, a które po wprowadzeniu jedynie jakiegoś koloru do jej części stałyby się widoczne. Jednakże wprowadzony kolor nie tworzy kształtów materiału, ale skłania je tylko do bycia widocznymi.

2. Przestrzeń rozciąga się nieskończenie we wszystkich kierunkach. Nie możemy bowiem wyobrazić sobie jakiegoś ograniczenia, nie mając jednocześnie wrażenia, że poza nim istnieje jakaś przestrzeń. [...]

3. Części przestrzeni są pozbawione ruchu. Gdyby były ruchome, to zgodnie z Kartezjańską definicją ruchu ciał należałoby stwierdzić, że ruch danych części wynika z przesuwania się części z nimi sąsiadujących (co jest absurdalne, jak to wystarczająco już zostało pokazane) lub wynika z przesunięcia z przestrzeni do przestrzeni, czyli z czegoś poza tymi częściami, a jeśli te przestrzenie zbiegają się, to wynika z ruchu jednej, a bezruchu drugiej.

4. Zaden byt nie istnieje i nie może istnieć, jeśli w jakiś sposób nie odnosi się do przestrzeni. Bóg jest wszędzie, stworzone umysły są gdzieś, a ciało jest w przestrzeni, którą zajmuje. Cokolwiek, co nie jest wszędzie lub gdzieś konkretnie – nie istnieje. [...]

5. Położenia, odległości i ruchy lokalne ciał winny się odnosić do części przestrzeni. Wynika to z własności przestrzeni, mających się jak 1 do 4, a będzie to bardziej oczywiste, jeśli przyjmemy, że istnieją cząstki próżni rozsiane pomiędzy cząstkami materii lub jeśli zwróci się uwagę na to, co już wcześniej powiedziałem na temat ruchu. Można jeszcze dodać do tego, że w przestrzeni nie istnieje siła jakiegokolwiek rodzaju, która mogłaby zakłócać, wspomagać lub w jakikolwiek sposób zmieniać ruchy ciał. I stąd ciała zakreślają linie proste ruchem jednostajnym, chyba że stykają się one z jakąś przeszkodą pochodzącą z jakiegoś innego źródła. Ale więcej o tym później.

6. Ostatecznie, przestrzeń jest wieczna w trwaniu i niezmienna co do swej natury, a to dlatego, że jest niezwykłym efektem wiecznego i niezmiennego bytu. Gdyby przestrzeń kiedykolwiek nie istniała, Bóg w tym czasie nie byłby nigdzie. Skutkiem tego albo stworzył on przestrzeń później (i nie był w niej sam osobiście), lub też, co jest nie mniej sprzeczne z rozumem, stworzył on swoją własną wszechobecność. Dalej, chociaż możemy jakoś wyobrazić sobie, że niczego w przestrzeni nie ma, to jednak nie możemy uważać, że nie istnieje przestrzeń, tak jak i nie możemy sądzić, iż czas trwania nie istnieje, nawet

gdyby można było przypuszczać, że nic w ogóle nie trwa. To pokazuje, że musimy założyć istnienie przestrzeni spoza tego świata (gdyż wyobrażamy sobie ten świat jako skończony), chociaż nie są nam one ujawnione przez Boga ani poznawalne za pomocą zmysłów, ani ich istnienie nie zależy od przestrzeni zawartej w obrębie tego świata. Zwykle sądzi się jednak, że przestrzenie te są niczym, choć w istocie są one prawdziwymi przestrzeniami. Chociaż przestrzeń może być wolna od ciała, tym niemniej nie jest ona sama w sobie pusta, jest w niej coś, ponieważ są tam przestrzenie, choć nic więcej ponad to. Wprawdzie trzeba przyznać, że przestrzeń nie jest bardziej przestrzenią tam, gdzie jest świat niż tam, gdzie świata nie ma, chyba że być może ktoś powie, iż gdyby Bóg stworzył świat w tej przestrzeni, to jednocześnie stworzyłby przestrzeń samą w sobie, albo że gdyby Bóg unicestwiłby ten świat w tej przestrzeni, unicestwiłby on w nim także tę przestrzeń. Cokolwiek posiada większą realność w jednej przestrzeni niż w innej, z pewnością musi raczej być czymś przynależnym do ciała niż do przestrzeni; ta sama rzecz pojawi się wcześniej, jeśli odłożymy na bok to infantylne i jałowe uprzedzenie, według którego rozciągłość jest właściwa ciałom, tak jak przypadłość – przedmiotowi, bez którego nie może ona faktycznie istnieć.

Teraz, skoro już została opisana rozciągłość, pozostaje dać wyjaśnienie natury ciał. Jednakże wyjaśnienie tego z pewnością jest bardziej niepewne, ponieważ nie istnieje ono w sposób konieczny, ale za sprawą Bożej woli, gdyż dano nam poznać ledwie granice Bożej mocy, to znaczy, czy materia mogłaby być stworzona tylko w jeden sposób lub czy istnieją różne sposoby, za pomocą których mogłyby zostać stworzone różne byty podobne do ciał. I chociaż wydaje się mało prawdopodobne, aby Bóg mógł stworzyć byty podobne do ciał, które przejawiają ich wszystkie ruchy oraz wykazują wszystkie ich zjawiska, a mimo to nie są w zasadniczy ani metafizyczny sposób ciałami. Jako że nie mam jasnej i wyraźnej opinii w tej materii, nie śmiałybym twierdzić czegoś przeciwnego, stąd nie jestem skłonny kategorycznie twierdzić, jaka jest natura ciał, raczej mogę opisać pewien rodzaj bytu podobnego w pewien sposób do ciał, a którego stworzenie niezaprzeczalnie leży w granicach Bożej mocy, tak że trudno nam stwierdzić, iż nie jest to ciało.

Jako że każdy człowiek jest świadomy, że może poruszać swym ciałem zgodnie ze swoją wolą i wierzy on dalej, że wszyscy ludzie korzystają z tej samej mocy poruszania swoimi ciałami jedynie za pomocą myśli, wolna moc poruszania ciałami za sprawą woli nie może być

w żaden sposób odmówiona Bogu, którego zdolność myślenia jest nie-skończenie większa i szybsza. Na podstawie analogicznego argumentu trzeba się zgodzić, że Bóg wyłącznie przez akt myślenia i woli może zapobiegać przenikaniu przez pewne ciało przestrzeni wyznaczonej przez pewne granice.

Jeśli przejawiałby on tę moc i sprawiłby, żeby przestrzeń, wystająca ponad powierzchnię Ziemi, jak góra lub jakieś inne ciało, była nieprzenikliwa dla ciał i w ten sposób zatrzymywała lub odbijała światło oraz wszystkie zderzające się z nią rzeczy, to wydaje się niemożliwe, abyśmy nie rozważali tej przestrzeni jako rzeczywistego ciała, o czym świadczą nasze zmysły (które są dla nas jedynym sędzią w tej sprawie), gdyż będzie to namacalne ze względu na jego ciała nieprzenikliwość, a widoczne, nieprzezroczyste i kolorowe ze względu na odbicie światła, będzie też ono ciało rezonować, gdy zostanie uderzone, ponieważ powietrze sąsiadujące będzie poruszane przez uderzenie.

W ten sposób możemy sobie wyobrazić, że istnieją puste przestrzenie rozrzucone po całym świecie, z których jedna, opisana pewnymi granicami, za sprawą mocy Bożej ma szczęście być nieprzenikliwa dla ciał. Na podstawie tej hipotezy oczywiste jest, że powstrzymywałaby ona ruchy ciał i być może odbijałaby je, a także przyjmowała wszystkie własności cząstek materialnych z wyjątkiem tego, że będzie nieruchoma. Jeśli możemy dalej sobie wyobrazić, że ta nieprzenikliwość nie zawsze utrzymuje się w tej samej części przestrzeni, lecz może być przenoszona tu i tam, zgodnie z pewnymi prawami, tak jednak, że ilość i kształt tej przestrzeni nie zmieniają się, to nie ma takiej własności ciała, której by nie posiadała. Miałaby ona kształt, byłaby namacalna i ruchoma, zdolna do odbijania i bycia odbijaną, w nie mniejszym stopniu tworzyłaby część struktury rzeczy niż inne korpuskuły, i nie wątpię, iż działałaby nie inaczej na nasze umysły, natomiast podlegałaby naszemu działaniu na nią, ponieważ nie byłaby niczym innym jak produktem Boskiego umysłu, zrealizowanym w określonej ilości przestrzeni. Ponieważ jest pewne, że Bóg może stymulować naszą percepcję za pośrednictwem swojej własnej woli, a skutkiem tego stosować moc adekwatną do wykonania efektów swojej woli.

Na tej samej zasadzie, jeśli by poszczególne przestrzenie tego rodzaju były nieprzenikliwe dla ciał oraz wobec siebie nawzajem, podtrzymywałyby one wszystkie zmienne koleje cząsteczek i wykazywałyby te same zjawiska. I tak, jeśli by cały świat był utworzony z tego samego rodzaju bytu, nie wydawałby się on prawie wcale różny. Stąd byty te będą albo ciałami, albo bytami takimi jak ciała. Jeśli są one

ciałami, to możemy wówczas zdefiniować ciała jako określone wielkości rozciągłe, które wszechobecny Bóg wyposaża w pewne właściwości. Tymi właściwościami jest, (1) to, że winny być one ruchome, dlatego nie twierdzę, że są one cząsteczkami przestrzeni różniącymi się jedynie liczbą, które są absolutnie nieruchome, ale jedynie określonymi wielkościami, które mogą być przenoszone z przestrzeni do przestrzeni, (2) to, że dwie cząstki tego samego rodzaju nie mogą nigdzie się zbiegać, tj., że mogą one być nieprzenikliwe, zatem kiedy ich ruchy sprawiają to, iż stykają się, zatrzymują się one i odbijają zgodnie z pewnymi prawami, (3) to, że mogą one wywoływać rozmaite zjawiska zmysłowe i wrażenia w stworzonych umysłach i odwrotnie, że mogą one być pobudzane przez nie, co nie dziwi, jako że opiera się na tym opis początku świata.

Pomoże nam w tej sprawie następujące wyjaśnienie w punktach spraw, które już poruszyliśmy.

1. To, że dla istnienia tych bytów nie jest konieczne założenie istnienia samej niezrozumiałej substancji, której przedmiotem, może być tylko nieodłączna forma substancjalna. Rozciągłość i akt Bożej woli wystarczająco zastępuje ten substancjalny przedmiot, w którym forma ciała jest zachowana przez Bożą wolę, a produkt Bożej woli jest formą lub formalną przyczyną ciała, rozciągającą się na każdy wymiar przestrzeni, w której ciało to ma być stworzone.

2. Byty te nie będą mniej realne niż ciała, ani (jak mówię) nie będą one mniej zdolne do nazywania ich substancjami. Ponieważ każda rzeczywistość, którą przypisujemy ciałom, bierze się z ich zjawisk oraz z cech zmysłowych. Skutkiem tego, gdyby te byty istniały, ocenilibyśmy je, że są nie mniej realne, jako że mogą one mieścić w sobie wszystkie cechy tego typu i mogą podobnie przejawiać wszystkie te zjawiska. Ani nie będą one mniej substancją, jako że będą one istnieć również jak ciała z racji Boga i posiadać przypadłości.

3. Między rozciągłością a jej formą wrażeniową istnieje prawie taka sama analogia, jak ta, którą postulują arystotelicy między materią pierwszą a formami substancjalnymi, mianowicie, kiedy mówią oni, że ta sama materia zdolna jest przyjąć wszelkie formy i zapożycza miano ciała z jego formy. Ponieważ zakładam, że każda forma może być przenoszona przez każdą przestrzeń i wszędzie może oznaczać to samo ciało. Jednakże różnią się one tym, że rozciągłość (która jest istotą, jakością i ilością) jest bardziej realna niż materia pierwsza, a także tym, że może ona być rozumiana w ten sam sposób, co forma, którą przypisałem ciałom.

4. Jednakowoż one różnią się, bowiem w tej rozciągłości jest więcej rzeczywistości niż w materii pierwszej, w ten sam sposób jak w formach, które określają ciała. Zatem, jeśli istnieje jakaś trudność w tej koncepcji, to nie dotyczy ona formy, której Bóg użycza przestrzeni, ale sposobu, przez który jest ona użyczana. Lecz nie powinno to być postrzegane jako trudność, gdyż ten sam problem pojawia się co do sposobu poruszania się naszych ciał, a mimo to mocno wierzymy, że możemy nimi poruszać. Gdyby było to nam wiadome poprzez analogię, wiedzielibyśmy także, w jaki sposób Bóg może poruszać tymi ciałami i usuwać je z przestrzeni, ograniczonej danym kształtem, oraz uniemożliwiać tym usuniętym ciałom i wszelkim innym, ponowne do niej przenikanie, tj. sprawiać, że przestrzeń staje się nieprzenikalna i przyjmuje formę ciała.

5. Ten opis cielesnej natury wydedukowałem z naszej zdolności poruszania ciałami, tak że wszystkie trudności tej koncepcji mogą być nareszcie do tego zredukowane. Dalej, żeby Bóg mógł objawiać się (naszej najskrytszej świadomości) jako ten, który stworzył ten świat jedynie za pomocą aktu woli, podobnie jak my poruszamy ciałami aktem woli, i dalej, musiałbym dowieść, że analogia między Boskimi zdolnościami a naszymi własnymi jest większa niż było to ongiś dostrzeżone przez filozofów. O tym, że zostaliśmy stworzeni na Boże podobieństwo świadczy Pismo Święte. Jego obraz świeciłby w nas jaśniej, gdyby upodobił nas jeszcze bardziej, dając, wśród innych zdolności, zdolność tworzenia, w tym samym stopniu, jak dał nam inne swoje przymioty. Co do tego, że jesteśmy istotami stworzonymi, nie ma sprzeciwu, zatem i udział w tym przymiocie nie mógłby być równo rozdzielony. Ponieważ, jeśli z tego powodu, moc kreowania umysłów nie rysuje się w żadnej zdolności stworzonego umysłu, to mimo to stworzony umysł (jako że jest on obrazem Boga) jest o wiele szlachetniejszej natury niż ciało, żeby, być może, mógł on jako wyższy zawierać ciało w sobie. Ponadto, w poruszających się ciałach nie stwarzamy niczego ani też nie możemy stwarzać niczego, a jedynie naśladowujemy moc stwórczą. Ponieważ nie możemy uczynić żadnej przestrzeni nieprzenikliwą dla ciał, lecz tylko poruszamy ciałami i przy tym niczego nie wybieramy, lecz tylko nasze własne ciała, z którymi jesteśmy połączeni, nie za sprawą własnej woli, lecz za sprawą Bożego ustanowienia rzeczy, ani też nie możemy poruszać ciałami w dowolny sposób, lecz jedynie w zgodzie z tymi prawami, które Bóg nam narzucił.

Jeśli jednak ktoś woli, aby moc ta była nazywana ograniczonym i najniższym poziomem tej siły, która czyni Boga Stwórcą, to umniej-

sza ona Boską moc w nie większym stopniu niż uszczupła Boży umysł, który w ograniczonym stopniu należy także i do nas, szczególnie dlatego, że nie poruszamy naszymi ciałami za sprawą naszej własnej niezależnej mocy, lecz poprzez prawa narzucone nam przez Boga. Prawdę mówiąc, jeśli ktokolwiek uważa za możliwe to, że Bóg może stworzyć jakieś myślące stworzenie tak doskonałe, że mogłoby ono za sprawą Boskiego przyzwolenia stworzyć z kolei istoty niższego rzędu to, jak dotąd, miast umniejszania Bożej woli, wzmacnia ją, gdyż moc ta, która potrafi wydawać na świat istoty nie tylko bezpośrednio, lecz za pośrednictwem innych istot, jest nadzwyczajnie, żeby nie powiedzieć, nieskończenie potężniejsza.

A więc niektórzy wolą być może zakładać, że Bóg nakłada na duszę stworzonego przez Niego świata zadanie polegające na obdarzaniu określonych przestrzeni własnościami ciał, zamiast wierzyć, że funkcja ta jest bezpośrednio wykonywana przez Boga. Dlatego świat ten nie powinien być nazywany stworzeniem tej duszy, lecz samego Boga, który stwarza go poprzez nadawanie duszy takiego charakteru, że świat ten emanuje z niej z konieczności. Jednak nie rozumiem, dlaczego sam Bóg bezpośrednio nie zapełnia przestrzeni ciałami, byle byśmy tylko rozróżniali rację formalną ciał i akt Bożej woli. Ponieważ sprzeczne jest, by ciało było aktem woli lub czymś innym niż wynikiem, który akt ten wytwarza w przestrzeni. Który to rezultat nawet nie różni się mniej od tego aktu niż przestrzeń kartezjańska lub substancja ciała, według powszechnego wyobrażenia, jeśli założymy, że zostały one stworzone, tj. że zapożyczają one istnienie od woli lub że są one stworzeniami Boskiego rozumu.

Wreszcie, przydatność tej idei ciała, którą właśnie opisałem, podkreśla fakt, że wyraźnie angażuje ona główne prawdy metafizyki oraz w całej rozciągłości potwierdza je i objaśnia. Ponieważ nie możemy zakładać istnienia ciał tego rodzaju bez równoczesnego założenia, że Bóg istnieje i stwarza ciała w pustej przestrzeni z niczego, oraz że są one istotami odmiennymi od stworzonych umysłów, lecz zdolnymi łączyć się z umysłami. Powiedz, jeśli potrafisz, która z już dobrze znanych hipotez wyjaśnia każdą z tych prawd, czy prawdę powiedziawszy, nie przeciwstawia się im wszystkim i nie zaciemnia ich wszystkich. Jeśli mówimy, za Kartezjuszem, że rozciągłość jest ciałem, czyż jawnie nie wskazujemy drogi do ateizmu, zarówno dlatego, że rozciągłość nie została stworzona, lecz istnieje wiecznie, jak i dlatego, że posiadamy jej bezwzględne pojęcie bez żadnego związku z Bogiem. Czy więc w pewnych okolicznościach moglibyśmy wyobrazić sobie rozciągłość

równocześnie z wyobrażeniem sobie braku istnienia Boga? W tej filozofii nie jest też zrozumiałe odróżnienie umysłu od ciała, chyba że równocześnie stwierdzimy, że umysł nie ma wcale rozciągłości, tak więc nie jest substancjalnie obecny w żadnej rozciągłości, tj. nie istnieje nigdzie, co zdaje się tym samym, co zaprzeczanie istnienia ślepca, czy wreszcie czyni swój związek z ciałem całkiem niezrozumiałym, żeby nie rzec, niemożliwym.

Ponadto, jeśli to rozróżnienie substancji między tym, co myślące, a tym, co rozciągle jest słuszne i kompletne, to Bóg nie zawiera w sobie rozciągłości, a więc nie może jej stworzyć. Lecz Bóg i rozciągłość będą dwoma substancjami oddzielnie pełnymi, absolutnymi i posiadającymi to samo znaczenie. Jednak przeciwnie, jeśli rozciągłość jest zawarta w Bogu, czy w najwyższym myślącym byciu, to z pewnością pojęcie rozciągłości będzie doskonale zawarte w pojęciu myślenia, skutkiem czego różnica między tymi pojęciami nie będzie tak wielka, jako że oba mogą odpowiadać tej samej stworzonej substancji, tj. ciało może myśleć, a myślący byt być rozciąglwym. Jeśli jednak przyjmiemy potoczne wyobrażenie ciała, czy raczej jego brak, zgodnie z którym w ciałach tkwi pewna niezrozumiała rzeczywistość, którą zwą substancją, w której to tkwią wszystkie cechy ciał, to poza jego niezrozumieniem jest ono wystawione na te same niedogodności, co i zapatrywania kartezyjańskie. A ponieważ nie jest to możliwe do zrozumienia, to i niemożliwe jest, żeby pojąć różnicę między Jego substancją a umysłem.

Jako że to rozróżnienie uzyskane na podstawie form substancjalnych czy cech substancji nie jest wystarczające i skoro same substancje nie posiadają istotnej różnicy, to same formy substancjalne lub atrybuty mogą odpowiadać obu, ciału i umysłowi, i odtwarzać je po kolei, jeśli nie w jednym i tym samym czasie. Skoro więc nie rozumiemy różnicy między substancjami pozbawionymi cech, to nie możemy świadomie twierdzić, że umysł i ciało różnią się substancjalnie. Lub jeśli rzeczywiście różnią się one, nie możemy odkryć żadnej ku temu podstawy. Ponadto, nie przypisują one mniejszej realności cielesnej substancji uchodzącej za pozbawioną cech i form w pojęciu ogólnym (choćaz mniejszą w słowach) niż czynią to wobec oderwanej od atrybutów substancji Boga. Wyobrażają oni sobie, że są rozważane w ten sam sposób lub raczej nie są wyobrażane, ale mieszane w pewne ogólne pojęcie niezrozumiałej rzeczywistości. Skutkiem tego nie dziwi, że pojawiają się ateści przypisujący cielesnym substancjom to, co należy wyłącznie do tego, co Boże. W rzeczy samej, choć szukamy, to nie znajdziemy prawie żadnego innego powodu ateizmu niż pojęcie substancji posia-

dających skończoną, absolutną i autonomiczną realność w sobie, tak jak prawie każdy z nas, przez zaniedbanie, przyzwyczajony jest uznawać w swym umyśle od dzieciństwa (jeśli się nie mylę), że tylko werbalnie nazywamy ciała stworzonymi i zależnymi.

Przypuszczam, że to uprzedzenie wyjaśnia, dlaczego samo to słowo: substancja, odnoszone jest w tych szkołach filozoficznych do Boga i do jego stworzeń, a także dlaczego w kształtowaniu pojęcia ciała filozofowie zatrzymują się i tracą wątek, jak wtedy, gdy usiłują wyrobić sobie niezależne pojęcie o rzeczy podległej Bogu. Gdyż z pewnością cokolwiek nie może istnieć niezależnie od Boga, nie może zostać faktycznie zrozumiane niezależnie od idei Boga. Bóg jest nie mniej obecny w swoich stworzeniach, niż one są obecne w przypadłościach, tak że stworzona substancja, czy rozważa się jej stopień zależności, czy też jej stopień realności, jest pośredniej natury między Bogiem a przypadłością. Skutkiem tego to jej wyobrażenie nie mniej implikuje pojęcia Boga niż pojęcie przypadłości – pojęcie stworzonej substancji. Dlatego nie powinno ono zawierać w sobie innej realności niż realność wtórna i niedoskonała. Tak więc należy się pozbyć powyższego uprzedzenia, a rzeczywistość substancjalną przypisać raczej tym rodzajom atrybutów, które są realnymi i zrozumiałymi rzeczami samymi w sobie, które nie muszą tkwić w podmiocie, niż przedmiotowi, którego nie możemy pojąć jako zależnego, a tym mniej utworzyć sobie w ogóle jego pojęcie. Można się z tym uporać bez trudu, gdy (prócz powyższych pojęć ciała) twierdzimy, że przestrzeń możemy sobie wyobrazić jako istniejącą bez żadnego podmiotu, np. gdy myślimy o próżni. Stąd pasuje do tego pewna rzeczywistość substancjalna. Ponadto, jeśli ruchliwość tych części (jak wyobrażał sobie Kartezjusz) wchodziłaby w grę w przypadku pojęcia próżni, to każdy bez skrupowania by przyznał, że jest to substancja cielesna. W ten sam sposób, jeśli mielibyśmy pojęcie tego atrybutu lub mocy, za sprawą której Bóg jedynie poprzez działanie swej woli potrafi stwarzać byty, wyobrazilibyśmy sobie bez trudu tę cechę jako istniejącą samą w sobie, bez żadnego substancjalnego przedmiotu, zatem jako wymagającą jego atrybutów. Lecz dopóki nie potrafimy wytworzyć sobie żadnego pojęcia o tym atrybucie ani nawet o naszej własnej sile, za sprawą której poruszamy naszymi ciałami, nierozważnie byłoby mówić, co mogłoby być substancjalną bazą umysłu.

To tyle, jeśli chodzi o naturę ciał, odnośnie do stworzenia których otwarcie uważam, że dostatecznie dowiodłem, iż takie stwarzanie, jakie objaśniłem, jest najwyraźniej dziełem Bożym i że jeśli świat ten nie byłby stworzony na podstawie takiego aktu stworzenia, to inny, przy-

najmniej bardzo do niego podobny, mógłby zostać stworzony. A jako że nie ma różnicy między tymi materiałami co do ich własności i natury, lecz jedynie w sposobie, za pomocą którego Bóg stworzył jedno i drugie, to rozróżnienie między ciałem a rozciągłością z pewnością na tej podstawie zostało ukazane. Ponieważ rozciągłość jest wieczna, nieskończona, niestworzona, jednolita od początku do końca, nieruchoma ani też niezdolna do wywoływania zmiany ruchu w ciałach czy zmiany myśli w umyśle. Natomiast ciało wykazuje cechy przeciwne pod każdym względem, co najmniej jakby Bóg nie zadowolął się stwarzaniem go zawsze i wszędzie. Jednak nie śmiałybym odmawiać Bogu tej mocy. A jeśli ktoś myśli inaczej, to niech powie, gdzie mógłby On stworzyć pierwszą materię i skąd ta moc stwarzania została Bogu udzielona. Albo, jeśli nie istniał początek tej mocy, lecz miał on wiecznie tę samą, którą ma i teraz, to wówczas mógł on stwarzać od wieczności. Ponieważ tym samym jest twierdzić, że nigdy nie było w Bogu niemocy stwórczej, co twierdzić, że zawsze posiadał on moc tworzenia i mógł stwarzać i że może on zawsze tworzyć materię. W ten sam sposób albo może zostać wyznaczona pewna przestrzeń, w której materia nie mogłaby być stwarzana od początku, albo trzeba przyznać, że Bóg mógł ją stworzyć gdziekolwiek. [...]

ISAAC NEWTON

NOWA TEORIA ŚWIATŁA I BARW

Informacja o tekście źródłowym:

PHILOSOPHIAE NATURALIS PRINCIPIA MATHEMATICA
DEFINITIONES

Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World, translated into English by Andrew Motte in 1729, the translation revised, and supplied with an historical and explanatory appendix, by Florjan Cajori, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1934, Definitiones – vol. I, ss. 1–12.

1. Promienie światła różnią się zarówno stopniem swej łamliwości, jak i zdolnością wykazywania takiej czy innej szczególnej barwy. Wbrew temu bowiem, co się powszechnie uważa, barwy nie są jakimiś modyfikacjami światła, które powstają wskutek jego załamywania lub odbijania od ciał naturalnych, lecz pierwotnymi i wrodzonymi właściwościami promieni, i które są różne w różnych promieniach. I tak

niektóre promienie wykazują zdolność do żadnego innego koloru jak czerwony, inne do żadnego innego jak żółty, inne jeszcze do żadnego innego jak zielony i tak dalej. Istnieją promienie należące nie tylko do barw głównych, ale także do wszystkich pośrednich między nimi barw.

2. Jednakowemu stopniowi załamania odpowiada zawsze jedna i ta sama barwa i odwrotnie. Promienie o najniższym stopniu załamania noszą jedynie barwę czerwoną i odwrotnie, wszystkie promienie dające barwę czerwoną mają najniższy stopień łamliwości. Promienie o najwyższym stopniu załamania noszą barwę intensywnie fioletową i odwrotnie, promienie noszące barwę intensywnie fioletową mają najwyższy stopień załamania. Podobnie rzecz się ma w odniesieniu do wszystkich barw pośrednich, którym odpowiadają pośrednie stopnie załamania. Jest więc bardzo ścisła zależność między barwą a stopniem załamania, oto bowiem promienie dokładnie zgadzają się pod oboma względami bądź – odpowiednio – różnią się względem nich.

3. Przekonałem się, że ani barwa, ani stopień załamania, przysługujące danemu rodzajowi promieni, nie ulegają zmianie wskutek załamania, odbicia od jakiegoś ciała naturalnego czy też jakiejś innej jeszcze przyczyny. Mimo moich starań, każdy różniący się od innych rodzaj promieni uparcie zachowywał swą barwę. Tymczasem promienie te poddawałem załamaniu z pomocą pryzmatów, odbijaniu od różnokolorowych ciał naturalnych, przepuszczaniu przez cienką, kolorową warstwę powietrza, która była zawarta między dwoma ściśniętymi szklanymi płytkami, zmuszaniu do przechodzenia poprzez różne barwne bądź oświetlone innym rodzajem promieni ośrodki. Nigdy jednak nie udało mi się wywołać innej barwy. Barwy nigdy nie ulegają zmianie, jedynie wskutek ściśnięcia lub rozproszenia mogą stawać się bardziej bądź mniej intensywne.

4. Może jedynie dochodzić do pozornej zmiany barwy, co następuje wtedy, gdy mamy do czynienia z mieszaniną promieni różnych rodzajów. Nie dochodzi wtedy do demonstracji poszczególnych barw składowych, ale do ich wzajemnego oddziaływania, skutkiem czego tworzy się wspólna barwa pośrednia. Gdyby owe składowe promienie rozdzielić, to ukazałaby się cała paleta barw, różnych od barwy wspólnej. Kolory te nie powstają, rzecz jasna, na nowo, lecz wskutek owego rozdzielenia stają się widoczne. Gdyby jednak zmieszać je ponownie, to ponownie powstanie barwa, jaka była przed rozdzieleniem. Dowodzi to, iż różne rozdzielone promienie noszą te same barwy, co przed ich zmieszaniem, a przekształcania, będące skutkiem mieszania barw,

nie są czymś rzeczywistym. To tak jak dwa proszki, niebieski i żółty, zmieszane razem wydają się dla gołego oka mieć barwę zieloną, mimo iż – jako części składowe – nie zostały przekształcone wewnętrznie, a jedynie zmieszane. Dowodzi tego fakt, iż gdybyśmy cząstki tej mieszaniny oglądali pod mikroskopem, to nadal będą widoczne w kolorach niebieskim i żółtym.

5. A zatem istnieją dwa rodzaje barw. Są to barwy podstawowe i proste oraz inne, które są ich złożeniem. Barwami głównymi, czy inaczej pierwotnymi, są: czerwona, żółta, zielona, niebieska i fioletowo purpurowa, ale też pomarańczowa, indygo i nieskończony wachlarz odcieni pośrednich.

6. Ale również barwy pierwotne mogą powstawać wskutek zmieszania. I tak mieszanina żółci i barwy niebieskiej daje zieleń, czerwieni i żółci – barwę pomarańczową, barwy pomarańczowej i żółtawozielonej – żółć. Ogólnie rzecz biorąc, jeśli zmieszamy dwie barwy, które w szeregu wytwarzanym przez pryzmat nie są zbyt od siebie odległe, to wskutek zmieszania się dają barwę, która w szeregu tym stoi dokładnie pośrodku. Te zaś barwy, które w takim szeregu zajmują od siebie miejsca odległe nie dają barw pośrednich. Dlatego też barwa pomarańczowa i indygo nigdy nie wytworzą razem barwy pośredniej – zielonej, mimo iż ta leży dokładnie pośrodku między nimi, podobnie jak barwa szkarłatna i zielona nigdy nie wytworzą barwy żółtej.

7. Jednak najbardziej zadziwiającym i niezwykłym złożeniem barw jest to, które daje barwę białą. Nie ma bowiem żadnego takiego rodzaju promieni, które mogłyby barwę tę wytworzyć. A zatem światło białe musi stanowić złożenie. Okazuje się, że by go otrzymać, potrzebne jest zmieszanie w odpowiednich proporcjach wszystkich wymienionych barw pierwotnych. Obserwowałem to z podziwem, gdy wszystkie wytworzone przez pryzmat barwy łącząc się i mieszając (podobnie jak dzieje się to w świetle, które pada na pryzmat) dawały ponownie całkowicie czystą białą barwę, różniącą się zauważalnie od naturalnego światła słonecznego jedynie wówczas, gdy szkło, którego używałem, nie było dostatecznie czyste i wolne od przebarwień.

8. Oto przyczyna, dla której biel należy uznać za barwę zwykłą: światło jest wszak mieszaniną wszystkich rodzajów barw, wysyłanych bezładnie przez różne części ciał świecących. Jeśli składniki te występują w odpowiedniej proporcji, to tak złożona mieszanina – jak rzekłem – daje biel. Jeśli jednak któryś ze składników przeważa, wtedy światło skłoni się w stronę tej barwy, jak to się dzieje np. w przypadku

niebieskiego płomienia siarki, żółtego świecy czy też w odniesieniu do różnych barw gwiazd stałych.

9. Tak też należy wyjaśniać sposób, w jaki powstają barwy w pryzmacie. Otóż promienie światła padającego różnią się barwą i zdolnością załamywania, wskutek zaś niejednorodnego stopnia załamywania się rozłączają się i rozpraszają w sposób uporządkowany: od najmniej załamującego się szkarłatu aż po najsilniej załamujący się fiolet. Z tego samego powodu ciała oglądane przez pryzmat widzimy jako ciała kolorowe. Oto bowiem promienie na skutek różnorodnego ich stopnia załamania kierowane są ku różnym częściom siatkówki, wzbudzając kolorowe obrazy przedmiotów, podobnie jak w przypadku obrazu słońca na ścianie. Obrazy te, z racji różnych stopni załamywania, odbieramy nie tylko jako kolorowe, lecz także stają się zamazane i niewyraźne.

10. Oczywiście jest również to, dlaczego podczas padania kropli pojawiają się kolory tęczy. Krople te, załamując promienie, pozwalają zaobserwować największą ilość fioletu, albowiem tak załamują promienie innego rodzaju, iż przechodzą one obok oka obserwatora. Tak samo w odniesieniu do kropli znajdujących się na wewnętrznej stronie pierwotnego łuku i zewnętrznej stronie łuku wtórnego bądź zewnętrznego. Krople te załamują promienie w takim stopniu, iż pozwalają zaobserwować czerwień, załamując przy tym promienie innego rodzaju o tyle mocniej, iż przechodzą one obok oka obserwatora.

11. Także zagadkowe zjawiska infuzji w odniesieniu do *Lignum Nephriticum*, *płatków złota*, *fragmentów witraży* i jakichś jeszcze innych przezroczystych, barwionych ciał, które pojawiając się w jednym położeniu tych ciał dotyczą jednego koloru, a w innym – innego, nie stanowią już dla nas zagadki. Dzieje się tak, ponieważ są to substancje zdolne do odbijania jednego rodzaju światła i przepuszczania innego, co można zaobserwować w ciemni, oświetlając je jednokolorowym światłem. Pojawia się wtedy na nich tylko ten kolor, którym zostały one oświetlone, ale jednak w jednym ułożeniu jest on bardziej żywy i jaśniejszy niż w innym, odpowiednio do tego, jaką wykazują one zdolność do odbijania bądź przepuszczania padającego nań koloru.

12. Stąd też oczywista staje się przyczyna zaskakującego eksperymentu, który Pan *Hooke* opisuje gdzieś w swojej *Mikrografii*, a który odnosi się do dwóch wykonanych wcześniej klinowatych i przezroczystych naczyń, wypełnionych jedno – czerwoną, a drugie – niebieskawą cieczą, które w chwili odseparowania były dość przezroczyste, zaś w chwili mieszania stawały się mętne. Działo się tak, gdyż jeśli jedno

przepuszczało tylko czerwień, a drugie tylko błękit, to żaden promień nie mógł przejść przez oba.

13. Mógłbym podać inne jeszcze przykłady, lecz podsumuję to wszystko stwierdzeniem ogólnym: jedyną przyczyną różnych barw ciał naturalnych jest ich różnorodność, większa bądź mniejsza zdolność odbijania danego rodzaju światła. Przeprowadziłem w tej sprawie eksperymenty w ciemni, oświetlając ciała różnokolorowymi mieszaninami światła. Tym sposobem można sprawić, by dowolne ciało miało dowolną barwę. Ciałom bowiem nie przysługuje żadna barwa własna, lecz pochodząca jedynie ze światła, jakim się je oświetli.

ISAAC NEWTON

OPTYKA

CZYLI ROZPRAWA O ODBICIACH, ZAŁAMANIACH I UGINANIU ŚWIATŁA ORAZ O BARWACH

PYTANIA

Informacja o tekście źródłowym:
OPTICKS

I. Newton, *Opticks*, Luciano & Societatis, London 1721, *Queries* ss. 313–334.

Pytanie I

Czyż ciała nie oddziałują z pewnej odległości na światło i przez to nie uginają jego promieni? Czyż w tych samych okolicznościach oddziaływanie to nie jest najsilniejsze przy odległości najmniejszej?

Pytanie II

Czyż promienie światła o różnej łamliwości nie posiadają także odmiennej zdolności uginania się, a wobec tego, czy nie pozostają odzielone od siebie na tyle, że oddalenie to wywołuje barwy w trzech opisanych już wyżej odmianach? I w jaki sposób zostają one ugięte tak, by te rodzaje wywołać?

Pytanie III

Czyż z racji krawędzi i ścianek ciał promienie światła nie są uginane w różnym czasie w tył i w przód, zgodnie z ruchem podobnym

do ruchu węgorza? I czy wspomniane trzy rodzaje barw światła nie pojawiają się wskutek tego wyginania się?

Pytanie IV

Czyż promienie światła, które padają na ciała i są odbijane lub załamywane, nie zaczynają się uginać jeszcze zanim dojdą do tych ciał? I czyż nie są odbijane, załamywane i uginane z tej racji tej samej przyczyny, która działa różnie, zależnie od okoliczności?

Pytanie V

Czyż ciała i światło nie działają na siebie wzajemnie, tj. by tak rzec, czy ciała nie działają na światło, wysyłając go, odbijając, załamując i uginając, zaś światło na ciała – ogrzewając je i wprawiając ich cząstki w ruch wibracyjny, na którym ciepło polega?

Pytanie VI

Czyż ciała o ciemnej barwie nie nagrzewają się łatwiej za przyczyną światła niż ciała innych kolorów z racji tego, iż padające nań światło nie jest nazbyt mocno odbijane, lecz wnika do nich, gdzie jest często odbijane i załamywane, dopóki nie zostanie zdużone i zgaśnię?

Pytanie VII

Czyż siła i dynamika działania pomiędzy światłem a wyżej omawianymi siarczanami nie jest wspólną przyczyną tego, że ciała te wzbudzają ogień łatwiej i palą się gwałtowniej niż czynią to inne?

Pytanie VIII

Czyż wszystkie ciała stałe wskutek ich ogrzewania nie emitują światła i blasku już przy pewnym stopniu i czy świecą w wyniku drgania ich cząstek? I czyż wszystkie ciała, które są wypełnione przez ziemskie cząsteczki, a w szczególności przez cząsteczki siarkawe, nie emitują światła tak mocno, jak te, gdy są odpowiednio wstrząsane? Czyż wstrząsy te nie powstają aby na skutek ogrzania, tarcia, uderzenia lub gnicia czy ruchów życiowych, albo wskutek jakiejś innej przyczyny, jak np. wody morskiej podczas szalejącej burzy, rtęci wstrząsanej w próżni, grzbietu kota lub szyi konia, gdy się je gładzi lub pociera

w ciemnościach, drzewa, mięsa i ryb podczas gnicia, oparów powstałych ze zgniłej wody, nazywanych zwykle błędnymi ognikami, stosów wilgotnego siana lub zboża wytwarzającego ciepło z racji fermentacji, robaczków świętojańskich i oczu innych zwierząt, które świecą przy okazji ich ruchów życiowych, zwykłego fosforu powstałego wskutek tarcia o dowolne inne ciało lub na skutek kwaśnych składników powietrza, bursztynu i niektórych diamentów, które również świecą w chwili uderzenia, ściskania lub tarcia, czy skrobania stali odciętej krzemieniem, czy żelaza, które z racji kucia staje się tak gorące, że zapala się rzucona na nie siarka, przednich osi wozów konnych, doznających tak szybkiej rotacji kół, iż powoduje to ogień, oraz pewnych cieczy, których cząstki zderzają się gwałtownie w trakcie mieszania, jak w przypadku witrliu destylowanego w jego ciężarze właściwym nitro, a później zmieszanego z dwukrotnie większym ciężarem właściwym oleju anyżowego.

Pytanie IX

Czyż ogień nie jest ciałem tak silnie ogrzany, aż obficie emituje światło? Bo czymże innym jak nie ogniem jest rozgrzane do czerwoności żelazo? A czymże innym jak nie rozgrzanym do czerwoności drewnem jest żarzący się węgiel?

Pytanie X

Czyż płomień nie jest więc parą, dymem lub wyziewem, który jest tak ogrzany do czerwoności, że aż świeci? Błędny ogień świeci się bez ogrzania. Czyż różnica między tym oparem a płomieniem nie jest taka sama, jak między świecącym z racji gnicia drzewem a rozżarzonym węglem?

Pytanie XI

Czyż duże ciała nie zachowują swojego ciepła najdłużej, dlatego że ich części nawzajem się ogrzewają i dlaczego ciała stałe o wielkiej gęstości, gdy zostaną ogrzane ponad pewną temperaturę, nie emitują światła tak obficie, jak w chwili emisji lub oddziaływania z ich światłem czy też odbicia i załamania ich promieni w obrębie ich porów, co powoduje stały wzrost ciepła, tak aż dochodzi do pewnej fazy cieplnej, tak jak ma to miejsce ze Słońcem? A czyż Słońce i gwiazdy stałe nie są ogromnymi ziemiąmi nadzwyczaj nagrzanymi, tak że ich ciepło utrzymuje się wskutek ich wielkości? [...]

Pytanie XII

Czyż promienie świetlne, padające na dno oka, nie wzbudzają w siatkówce drgań, które wzdłuż twardych wiązek nerwów ocznych dochodzą do mózgu i tam wywołują wrażenie widzenia? [...]

Pytanie XIII

Czyż różne rodzaje promieni nie wykonują drgań o różnej wielkości, wzbudzając przez to uczucia odmiennych barw, podobnie do tego jak drgania powietrza, stosowne do swej wielkości wzbudzają wrażenie różnych tonów? I czy w szczególności promienie najbardziej łamliwe nie wzbudzają drgań najkrótszych i nie wywołują przez to wrażenia barwy ciemnofioletowej, a najmniej łamliwe – drgań największych, by dać wrażenie głębokiej czerwieni, a różne promienie pośrednie, czyż nie wzbudzają drgań wielkości średniej, by wywołać uczucie najróżniejszych barw pośrednich?

Pytanie XIV

Czyż harmonia i przeciwstawność tonów nie zależą od proporcji drgań rozchodzących się wzdłuż nerwów ocznych do mózgu, tak jak harmonia i dysonans dźwięków powstają z proporcji drgań powietrza? Wszak pewne barwy, gdy patrzymy na nie jednocześnie, tworzą harmonię, jak np. barwa złocista i indygo, inne zaś nie godzą się ze sobą. [...]

Pytanie XV

Czyż przestrzeń obiektów widzianych obydwoma oczami nie styka się z nerwem wzrokowym nim wejdzie do mózgu, w ten sposób, że włókna po prawej stronie obu nerwów łączą się tam, a skutkiem tego połączenia wchodzi do mózgu w nerw, który jest po prawej stronie głowy, a włókna po lewej stronie obu nerwów łączą się w tym samym miejscu.

Pytanie XVI

Kiedy człowiek w ciemności naciska swoje oko palcem, a następnie puszcza, widzi kolorowe kręgi jak na piórze z pawiego ogona. Jeśli oko i palec pozostaną w spoczynku, kolory te zanikną w drugiej minucie po tym fakcie, ale jeśli palec zostanie poruszony ruchem wibrującym

pojawią się ponownie. Czy te kolory pojawiają się pod wpływem tego ruchu palca wzbudzone na dnie oka poprzez ucisk i ruch tego palca, jak wtedy, gdy w innym momencie są wzbudzone przez światło jako przyczynę obrazów? I czyż ruchy raz wzbudzone nie trwają dalej przez około sekundę nim zanikną? A kiedy człowiek przez nacisk na jego oczy widzi błysk światła, czyż takie podobne ruchy nie są wzbudzane w siatkówce oka poprzez ten nacisk?

Pytanie XVII

Gdy rzucimy kamień do spokojnej wody, przez pewien czas podnoszą się fale w miejscu, w którym wpadł on do wody i rozchodzą się stamtąd po powierzchni wody kołami współśrodkowymi nawet na wielkie odległości. Ruchy drgające, wzbudzone z racji wstrząsu powietrza, rozchodzą się przez pewien czas od środka, w którym zostały wzbudzone kołami współśrodkowymi na dalekie odległości. Podobnie dzieje się, kiedy promień światła padnie na powierzchnię przezroczystego ciała i tamże załamie się lub odbije. Czyż zatem na tej samej zasadzie w punkcie padania nie zostają wzbudzone w ośrodku załamującym lub odbijającym fale drgań i wstrząsów, które się zeń rozchodzą? [...]

Pytanie XVIII

Jeżeli zawiesimy dwa niewielkie termometry w dwu odwróconych szerokich i długich szklanych cylindrach tak, że nie będą dotykać tych naczyń i z jednego z tych naczyń wypompujemy powietrze, a dalej tak przygotowane naczynia przeniesiemy z miejsca zimnego do ciepłego, to termometr zawieszony w próżni ogrzeje się równie szybko i do tego samego stopnia, co termometr w naczyniu szklanym nieopróżnionym. Kiedy jednak naczynia zaniesiemy z powrotem w zimne miejsce, to termometr ten stanie się zimny równie prędko jak termometr drugi. Czy zatem ciepło pokojowe nie jest przekazywane przez próżnię za pośrednictwem drgań środowiska daleko subtelniejszego od powietrza, które to środowisko pozostało nadal w naczyniu po usunięciu powietrza? I czyż to środowisko nie jest tym, przez które załamywane lub odbijane jest światło i wskutek jego drgań światło ogrzewa ciała i jest zdolne do bycia łatwo odbijanym i przepuszczanym? [...]

Pytanie XIX

Czyż załamanie światła nie pochodzi z różnych gęstości tego eterycznego środowiska, znajdującego się w różnych miejscach, a światło nie słabnie zawsze od gęstszych części tego ośrodka? I czy jego gęstość nie jest większa w wolnej i otwartej przestrzeni, pozbawionej powietrza oraz innych gęstszych ciał, niż w obrębie porów wody, szkła, kryształu, diamentów i innych ciał o dużej gęstości? [...]

Pytanie XX

Czyż ten eteryczny ośrodek, przechodząc przez wodę, szkło, kryształ i inne ciała o dużej spoistości i gęstości i wpadając potem w pustą przestrzeń, stopniowo nie staje się coraz gęstszy, a tym sposobem załamuje promienie światła nie w jednym punkcie, ale przez stopniowe ugięcie ich na kształt linii krzywej? I czyż stopniowa kondensacja tego ośrodka nie powoduje jego rozciągnięcia na pewną odległość od ciał, a tym samym przyczynia się do ugięcia promieni światła, które przechodzą nie przez krawędzie gęstych ciał, lecz w pewnej od nich odległości?

Pytanie XXI

Czyż ten ośrodek nie jest o wiele bardziej rozrzedzony w obrębie gęstych ciał niebieskich, takich jak Słońce, gwiazdy, planety i komety, niż w obrębie pustych przestrzeni niebieskich między nimi? I czy w większej odległości od tych ciał nie staje się on nieskończenie bardziej gęstszy, a tym samym jest przyczyną ciężenia tych wielkich ciał i ich części względem siebie, albowiem każde ciało usiłuje przejść do bardziej gęstych części ośrodka do rzadszych? Jeśli bowiem ośrodek ten jest rzadszy wewnątrz Słońca niż na jego powierzchni, a z kolei na jego powierzchni jest rzadszy niż w odległości jednej setnej części cala nad nią, i dalej, rzadszy tam niż w odległości jednej pięćdziesiątej cala, i dalej, rzadszy tam niż na orbicie Saturna, to nie widzę żadnego powodu, dla którego tenże wzrost gęstości miałby się jakkolwiek kończyć, a nie trwać w całej przestrzeni od Słońca do Saturna, a i jeszcze dalej. I choć ten wzrost gęstości może być na wielkich odległościach bardzo niewielki, to siła sprężystości tego ośrodka może być niezwykle duża i wystarczać do tego, by poruszać ciała od bardziej gęstych do bardziej rzadkich części tego ośrodka siłą, którą nazywamy ciężkością.

O tym, jak wielka jest siła sprężystości tego ośrodka, możemy przekonać się wskutek szybkości jego drgań. Dźwięk przebiega w sekun-

dzie odległość około 1140 stóp, zaś drogę do Słońca w około 7 lub osiem minut, przebiegając odległość około 70 000 000 mil, przyjmując, że paralaksa horyzontalna Słońca wynosi około 12". Dalej, aby drgania lub pulsacja tego ośrodka mogły wywoływać na przemian możliwość łatwego przepuszczania i łatwego odbijania światła, ich częstotliwość musi być szybsza od prędkości światła, a więc ponad 700 000 razy od prędkości rozchodzenia się dźwięku. [...]

Jak przyciąganie w małych magnesach jest w stosunku do ich mas o wiele silniejsze niż w dużych, i ciężenie na powierzchni małych planet jest w stosunku do ich mas silniejsze niż na planetach wielkich, i jak małe ciała bardziej są na skutek elektrycznego przyciągania poruszane niż duże, tak samo małość promieni świetlnych wiele się do tego przyczynia, że siła czynnika, dzięki któremu są one załamywane, jest o wiele większa.

Pytanie XXII

Czyż planety, komety i inne wielkie ciała nie mogą wykonywać swych ruchów w środowisku eterycznym swobodniej, napotykając mniejszy opór, niż w jakiegokolwiek innej cieczy, która by wypełniała przestrzeń równomiernie, nie pozostawiając żadnych porów, a zatem byłaby gęstsza niż rtęć lub złoto? Czy ten opór może być tak mały, że aż możemy nie brać go pod uwagę? Dla przykładu, gdyby eter (tak bowiem będę ten ośrodek nazywał) był 700 000 razy bardziej sprężysty od powietrza i ponad 700 000 razy od niego rzadszy, to wartość jego oporu wynosiłaby ponad 600 000 000 razy mniej niż wartość oporu wody. Tak małe opór nie powodowałby w ciągu nawet dziesięciu tysięcy lat zauważalnych zmian w ruchu planet. Gdyby teraz zapytać, czy jakiegokolwiek ośrodek może być aż tak rzadki, to niechaj ktoś mi odpowie, jak powietrze w górnych warstwach atmosfery może być ponad sto tysięcy razy rzadsze niż złoto. I niech ten ktoś wyjaśni mi jeszcze, w jaki sposób ciało elektryczne może wskutek tarcia go wysyłać ekshalacje, które są tak rzadkie i delikatne, że przy ich emisji nie zachodzi żaden zauważalny ubytek ciężaru tego ciała, a jednocześnie tak silne, że rozprzestrzeniając się na obszarze o wielkości średnicy ponad dwóch stóp, są w stanie wprawiać w ruch listeczki miedzi lub złota, odległe od siebie w odległości jednej stopy. I niech wyjaśni mi jeszcze, jak dalece rozrzedzone i subtelne muszą być wypływy z magnesu, że aż przenikają bez oporu i straty na swej sile przez szklaną płytę i mogą jednocześnie wprawiać w ruch, odgradzoną od nich tym szkłem, igłą magnetyczną.

Pytanie XXIII

Czyż obraz powstający w wyniku drgań tego ośrodka nie jest wzbudzony na dnie oka przez promienie światła i przenoszony przez stałe, przezroczyste i jednorodne naczynia włoskowate nerwów wzrokowych do miejsca czucia? I czyż słuch nie powstaje w wyniku drgań tego lub jakiegoś innego ośrodka, wzbudzony w nerwach słuchowych przez drgania powietrza i przenoszony przez stałe, przezroczyste i jednorodne naczynia włoskowate tych nerwów do miejsca czucia?

Pytanie XXIV

Czyż ruch zwierząt nie jest wywołany przez siłę woli, wzbudzającą drgania pewnego środowiska w mózgu, które rozchodzą się poprzez stałe, przezroczyste i jednorodne wiązki nerwowe aż do mięśni, aby je ściągać lub rozciągać?

Pytanie XXV

Czyż nie ma innych jeszcze pierwotnych właściwości promieni światła oprócz tych już opisanych? Przypadek innej pierwotnej właściwości mamy w załamaniu szpatu islandzkiego, opisanego wprawdzie przez Erazma Bartholinusa, a następnie, dokładniej, przez Huygensa, w jego rozprawie *O świetle*. Kryształ ten jest kamieniem przezroczystym i łupliwym, przejrzystym jak woda lub kryształ górski i pozbawionym koloru, znoszącym rozżarzenie do czerwoności bez utraty swojej przejrzystości, a w bardzo wysokiej temperaturze spalającym się na popiół bez topnienia. Gdy taki kryształ położy się na książce, to każda litera przez niego widziana wyda się podwójną z racji podwójnego załamania. A gdy promień światła pada prostopadle lub ukośnie na jakąkolwiek płaszczyznę tego kryształu, dzieli się on wskutek podwójnego załamania na dwa promienie, które posiadają tę samą barwę co światło padające, natężenia zaś światła wydają się równe lub prawie równe. Jedno z tych załamań zachodzi według zwykłych praw optyki.

Pytanie XXVI

Czyż promienie światła nie posiadają różnych stron, różniących się podstawowymi właściwościami?

Gdy boki promienia zajmują to samo położenie względem obydwu kryształów, załamuje się on w obydwu w ten sam sposób, gdy jednak

bok promienia, zwrócony w stronę jakiegoś niezwykle załamania w pierwszym kryształ, utworzy kąt 90 stopni wraz z bokiem zwróconym w tę samą stronę kryształu drugiego (co łatwo osiągniemy, obracając ten kryształ względem pierwszego, a co za tym idzie względem promieni świetlnych), to załamania w obydwu kryształach zajdą w sposób odmienny.

W każdym promieniu światła trzeba by więc wyróżnić cztery różne strony czy ćwierci, gdzie dwie z nich – leżące naprzeciw siebie – wywołują załamanie nadzwyczajne wtedy, gdy tylko jedna z nich leży zwrócona ku brzegowi tego załamania, zaś dwie pozostałe strony, zwrócone tak samo, powodują załamanie zwyczajne. [...]

Pytanie XXVII

Czyż nie są błędne wszystkie hipotezy, które dotychczas zostały sformułowane dla wyjaśnienia zjawiska światła, oparte na przypadłościowych modyfikacjach tych promieni? Ponieważ zjawiska te zależą nie tylko od przypadłościowych modyfikacji, jak założono, ale od pierwotnych i niezmiennych własności tych promieni.

Pytanie XXVIII

Czyż nie są błędne wszystkie hipotezy głoszące, iż światło polega na ciśnieniu lub ruchu, który rozchodzi się w pewnym ośrodku? Wszystkie te hipotezy opierają się na błędnym przypuszczeniu, iż światło powstaje wskutek coraz to nowych modyfikacji promieni.

Otóż gdyby światło polegało wyłącznie na ciśnieniu powstającym bez udziału ruchu, to ciała załamujące i odbijające światło nie mogłyby być przezeń wzbudzane. Gdyby zaś polegało na ruchu rozprzestrzeniającym się natychmiast na wszelkie odległości, to wzbudzenie tego ruchu wymagałoby natychmiastowego użycia nieskończonej siły każdej świecącej cząsteczki. Z kolei, gdyby polegało ono na ciśnieniu lub ruchu rozprzestrzeniającym się w czasie bądź natychmiastowo, to światło uginałoby się w głąb cienia, gdyż ciśnienie bądź ruch nie mogą się rozchodzić w żadnym ośrodku wzdłuż linii prostych z racji przegrody wstrzymującej część z tego ruchu, lecz muszą ulegać ugięciu wskutek rozprzestrzenia się do części ośrodka leżącej poza przegrodą. Ciężkość skierowana jest ku dołowi, ale wynikające z niej ciśnienie wody skierowane jest z równą siłą we wszystkie strony. Rozchodzi się ona z równą łatwością i z tą samą mocą na boki, jak i ku dołowi, zarówno po linii prostej, jak i liniach krzywych. Gdy fale przesuwiają się po powierzchni

spokojnej wody ku brzegom szerokiej przeszkody, zatrzymującej ich część, mijając przeszkodę, ulegają one zagięciu, a następnie rozchodzą się w spokojnej wodzie. Fale, uderzenia oraz drgania odpowiedzialne za dźwięk również ulegają zakrzywieniu, choć nie tak silnie jak fale na wodzie, podobnie jak wtedy, gdy słychać za wzgórzem dzwon bądź działo, zagłuszające dźwięczące ciało z racji tego, iż dźwięki rozchodzą się z równą łatwością w piszczalkach zakrzywionych co prostych. Tak samo, jak nie spostrzegamy, by światło biegło wzdłuż linii krzywych lub też ulegało ugięciu wewnątrz cienia. Gwiazdy stałe znikają za planetami, podobnie jak części tarczy Słońca, przed którymi przelatują Księżyc, Merkury czy Wenus. Promienie światła biegnące bardzo blisko krawędzi ciała ulegają pewnemu ugięciu wskutek działania tegoż ciała, o czym mówiliśmy wyżej. Uginanie to nie następuje jednak w głąb cienia, ale zawsze na zewnątrz i tylko wtedy, gdy promienie światła przechodzą w największej bliskości ciała. Gdy zaś promień minie ciało, to biegnie wówczas dalej po linii prostej.

Głównym zadaniem filozofii naturalnej jest wyciągać wnioski ze zjawisk bez wymyślania hipotez, a przyczyny wyprowadzać z oddziaływania zjawisk, dopóki nie osiągniemy pierwszej prawdziwej przyczyny, która z pewnością nie ma mechanicznego charakteru. Nie jest też zadaniem filozofii rozwikłać mechanizm świata, lecz nade wszystko rozstrzygać kwestie w rodzaju: co wypełnia przestrzeń wolną od materii i co powoduje, że Słońce i planety przyciągają się wzajemnie, choć nie ma między nimi materii gęstej? Co powoduje, że natura niczego nie czyni na próżno i skąd pochodzi wszechobecny porządek i piękno, które dostrzegamy w świecie? W jakim celu istnieją komety i co powoduje, że wszystkie planety poruszają się po kołach współśrodkowych w jednym i tym samym kierunku, podczas gdy komety biegną w przeróżny sposób po drogach nader ekscentrycznych? I jakim to sposobem gwiazdy stałe nie pospadają na siebie? Jakim sposobem członki ludzi i zwierząt zostały tak kunsztownie pomyślane i do jakiego celu służą ich poszczególne części? Jak możliwe, by oko zostało sporządzone bez biegłej znajomości optyki, a ucho bez biegłej znajomości dźwięków? Jak to się dzieje, że ruchy ciała są posłuszne woli i co jest powodem instynktu zwierząt? Czyż z tego, iż wszystkie zjawiska przyrody są tak dobrze urządzone nie wynika, że w świecie obecna jest żywa, bezcielesna, inteligentna i wszechobecna istota, która w nieskończonej przestrzeni przenika swą świadomością wszystkie rzeczy, aż do ich najbardziej ukrytych tajników. On rozumie je całkowicie z racji swej bezpośredniej obecności. Do naszej ograniczonej świadomości

o rzeczach tych docierają, za pośrednictwem zmysłów, jedynie obrazy, które są postrzegane i zachowywane przez to coś, co w nas czuje i myśli. I choć każdy rąbek prawdy odkryty w tej materii nie prowadzi nas do bezpośredniego poznania pierwszej przyczyny, to jednak zbliża nas ku temu poznaniu i dlatego winien być oceniany wysoko.

Pytanie XXIX

Czyż promienie światła nie składają się z bardzo małych ciał, które są wysyłane przez substancje świecące? Wszak ich natura jest tożsama z naturą ciał, które gdy przechodzą przez jednorodne ośrodki wzdłuż linii prostej to nie uginają się do cienia. Również podobnie jak ciała mogą posiadać i zachowywać różne własności, mimo przechodzenia przez różne ośrodki. Dalej, ciała przezroczyste działają na promienie światła na odległość, załamując je, odbijając i uginając, podobnie jak promienie działają na cząsteczki tych ciał na odległość nagrzewając je. To zaś działanie i przeciwdziałanie na odległość bardzo przypomina siłę przyciągającą między ciałami.

Jeżeli załamanie zachodzi na skutek przyciągania promieniami, to jak to pokazaliśmy w naszych *Zasadach filozofii*, sinus kąta padania musi być w relacji stałej do sinus kąta załamania, co potwierdza doświadczenie. Promienie, które ze szkła przechodzą do próżni, ulegają zagięciu w stronę szkła, a gdy nadto ukośnie padają na próżnię, zostają skierowane z powrotem na szkło, ulegając całkowitemu odbiciu. Tego odbicia nie można przypisać oporowi próżni absolutnej. Musi ono wynikać z przyciągającej siły szkła, która ściąga promienie z powrotem w szkło przy ich wychodzeniu w próżnię.

Jeśli bowiem zwilżyć zewnętrzną powierzchnię szkła wodą, przezroczystą oliwą lub ciekłym, przezroczystym miodem, to promienie, normalnie ulegające odbiciu, przechodzą do wody, oleju lub miodu i nie odbijają się, dopóki nie dojdą do powierzchni granicznej, przez którą mają wyjść na zewnątrz. Jeżeli zaś promienie przechodzą przez wodę, olej lub miód, zachodzi to dlatego, że przyciąganie przez szkło zostaje zrównoważone przyciąganiem przeciwnym cieczy i staje się nieefektywne.

Ale jeśli promienie te wchodzić do próżni, która nie wzbudza przyciągania o mocy, która mogłaby zrównoważyć przyciąganie wzbudzone przez szkło, to przyciąganie to albo je zagina i załamuje, albo sprowadza z powrotem i odbija. Stanie się to bardziej oczywiste, gdy zetkniemy dwa szklane pryzmaty lub dwie soczewki obiektywów bar-

dzo długich teleskopów, jedną płaską, a drugą nieco wypukłą, a następnie przyciśniemy je tak, ani by nie stykały się zupełnie, ani zbyt od siebie nie odstawały. Światło padające na wewnętrzną powierzchnię pierwszego ze szkieł, czyli tam, gdzie odstęp między oboma kawałkami szkła nie przekracza jednej stutysięcznej części ciała, przejdzie przez tę powierzchnię oraz powietrze czy próżnię, które wypełnia przestrzeń między tymi kawałkami szkła, a następnie wniknie do drugiego szkła, jak to zostało już przedstawione w pierwszej części drugiej księgi, w obserwacji pierwszej, czwartej i ósmej. Gdyby jednak usunąć drugie szkło, to światło, które wychodzi z wewnętrznej powierzchni pierwszego szkła w powietrze czy w próżnię, nie rozprzestrzeni się, ale odbije i zawróci. Światło musi więc być zawracane przez siłę, której źródłem jest pierwsze szkło. Nie ma bowiem niczego innego, co mogłoby je zawrócić. Teraz, by powstała różnorodność barw i stopni załamania, trzeba już tylko tego, by promienie światła okazały się być ciałami miernej wielkości. Najmniejsze z nich mogą wzbudzać fiolet, który jest najśłabszą i najciemniejszą z barw. One bowiem najłatwiej odchylają się od linii prostej przez załamanie powierzchni. Pozostałe ciała, wraz ze wzrostem ich wielkości, mogą tworzyć barwy mocniejsze i jaśniejsze, takie jak niebieska, zielona, żółta i czerwona, trudniej poddając się temuż odchylaniu.

Pytanie XXX

Czyż duże ciała oraz światło nie przekształcają się w siebie nawzajem i czyż cząsteczki światła, które wchodzą w skład ciał, nie stanowią znaczącego źródła ich aktywności? Albowiem wszystkie ogrzewane ciała twarde emitują światło dopóki są odpowiednio gorące, które to światło zatrzymuje się w ich ciałach wówczas, gdy jego promienie uderzają w części ciał, jak zostało to już wyżej zademonstrowane. Nie podobna znaleźć ciała mniej sposobnego świecić niż woda, a przecież woda wskutek częstych destylacji zmienia się w twardą ziemię, jak to wykazał już Boyle, a dalej, ziemia zdolna do wytrzymania określonego żaru, w chwili gdy zostanie nagrzana zaczyna świecić, podobnie jak inne ciała.

Przemiana ciał w światło, a światła w ciała odpowiada biegowi przyrody, która znajduje upodobanie w przemianach. Woda, będąca bardzo płynną i pozbawioną smaku solą, zmienia się pod wpływem ciepła w parę, która jest rodzajem powietrza, zaś pod wpływem zimna – w lód, który z kolei jest twardym, przezroczystym, kruchym i topliwym kamieniem. Kamień ten jest zaś pod wpływem ciepła przekształcany

w wodę, para zaś przekształca się w wodę pod wpływem zimna. Dalej, Ziemia, wskutek ogrzewania staje się ogniem, a wskutek zimna – z powrotem Ziemią. Ciała gęste, wskutek fermentacji przekształcają się w różne rodzaje powietrza, zaś powietrze, wskutek fermentacji, a czasem nawet bez niej, przekształca się w gęste ciała.

Rtęć objawia się czasem jako metal ciekły, czasem jako twardy lub kruchy, czasem też w postaci gryzącej, przezroczystej soli jako sublimat lub jako przezroczysta, lotna, pozbawiona smaku biała ziemia, nazywana słodką rtęcią, lub jako czerwona, nieprzezroczysta, lotna ziemia, nazywana cynobrem, lub jako czerwony lub biały osad czy też jako ciekła sól, która z racji destylacji przemienia się w parę, a wstrząśnięta w przestrzeni pozbawionej powietrza świeci jak ogień. I po tych wszystkich przemianach wraca do swej początkowej postaci jako rtęć. Jaja wzrastają od niedostrzegalnej wielkości i przemieniają się w zwierzęta, kijanki w żaby, czerwce w muchy. Wszystkie ptaki, niższe zwierzęta, ryby, owady, drzewa i rośliny czerpią pożywienie oraz rosną dzięki wodzie, zaś w roztworach wodnych i soli powracają dzięki gniciu do substancji wodnych. Gdy woda stoi kilka dni na otwartym powietrzu, wytwarza tynkturę, która (jak sód) po długim staniu daje osad i pewien spirytus, ale przed swym gniciem nadaje się jako pokarm dla ludzi i zwierząt. Dlaczegoż więc wśród tylu najróżnorodniejszych i najszczególniejszych przemian przyroda nie miałaby również przemieniać ciała w światło, a światło w ciała?

Pytanie XXXI

Czyż małe cząstki ciał nie posiadają mocy, zdolności lub sił, dzięki którym działają na odległość nie tylko na promienie świetlne, odbijając je, załamując i uginając, lecz również i wzajemnie jedna na drugą, z czego pochodzi znaczna część zjawisk przyrody? Wiadomo bowiem, iż ciała działają na siebie nawzajem poprzez ciężenie grawitacji, magnetyzmu i elektryczności. Przykłady te wskazują na pewien bieg przyrody i możliwość występowania innych jeszcze postaci ciężenia. Przyroda bowiem jest wiele spójna i wewnętrznie zgodna. Nie rozważam tu sposobu, w jaki mogą powstawać te rodzaje ciężenia. To, co nazywam ciężeniem, może zachodzić za pośrednictwem impulsów lub jakimiś innymi sposobami, których nie znam. Pojęcia tego używam wyłącznie dla ogólnego oznaczenia tej siły, wskutek której ciała dążą ku sobie, jakakolwiek jest tego przyczyna. Wpierw jednak musimy poznać zjawiska natury, które powodują przyciąganie wzajemne ciał i prawa oraz

osobliwości tego przyciągania, nim spytamy o przyczyny sprawiające to przyciąganie. Przyciąganie siły grawitacji, magnetyzmu i elektryczności sięga na znaczne odległości, czego efekty widać gołym okiem. Mogą jednak istnieć też inne postaci przyciągania, które oddziałują wyłącznie na tak niewielkich odległościach, że przynajmniej na razie uchodzą obserwacji. I tak być może przyciąganie elektryczne działa na takich właśnie małych odległościach, nawet wówczas gdy przyczyną jego powstania jest tarcie. [...]

Najdrobniejsze cząsteczki materii mogą się łączyć wskutek najsilniejszego przyciągania, a tworzyć cząstki większe o mniejszej sile. Te ostatnie mogą się wiązać i tworzyć nowe, kolejne cząstki, o jeszcze mniejszej sile, i tak dalej poprzez kolejne generacje, aż proces ten kończy się na częściach największych, od których zależą już procesy opisywane przez chemię, jak np. zasady tworzenia barw ciał naturalnych, i które to łącząc się tworzą ciała dostępne zmysłom.

Mając to wszystko na uwadze, wydaje mi się rzeczą prawdopodobną, że Bóg na początku wszystkiego stworzył materię w postaci litych, masywnych, nieprzenikliwych i obdarzonych możliwością ruchu cząstek, o takiej wielkości i kształcie, z takimi własnościami i w takiej relacji do przestrzeni, jakie prowadziły do ostatecznego celu, który sobie postawił i że pierwotne cząstki z racji stałości są nieporównanie twardsze niż jakiegokolwiek składające się z nich ciało porowate, i że są przy tym tak twarde, że nigdy nie mogą być zniszczone, a nawet podzielone, gdyż żadna siła nie byłaby w stanie rozdzielić tego, co sam Bóg w akcie pierwszego stworzenia powołał jako całość. Jako że cząstki te pozostają w jedności, mogą tworzyć ciała tej samej natury i składu przez wszystkie wieki. Gdyby ulegały one zniszczeniu lub podziałowi na części, to zmieniłaby się natura ciał, których są budulcem.

Wydaje mi się także, że cząsteczki te są nie tylko obdarzone siłą bezwładności, której towarzyszą biernie prawa ruchu, wynikające naturalnie z takiej siły, ale że są one rządzone przez pewne zasady aktywne, takie jak ciężenie, które jest przyczyną fermentacji oraz spójności ciał. Zasady te rozważam nie jako własności ukryte, wynikające ze specyfiki formy ciał, ale jako ogólne prawa przyrody, za przyczyną których tworzone są rzeczy. Ich wiarygodność poznajemy wskutek obserwacji zjawisk, choć ich przyczyny nadal pozostają zakryte. [...]

JANUSZ SYTNIK-CZETWERTYŃSKI

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – DYSKUSJE

EGZYSTENCJA I BYT

Czesława Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa*, Universitas, Kraków 2011, s. 302.

Karl Jaspers nie uważał się za egzystencjalistę. Pojęcie egzystencji miało dla niego inne znaczenie niż dla większości przedstawicieli tego nurtu myślowego. Mianem egzystencji określał on duchowy wymiar ludzkiego istnienia, ujawniający się najpełniej w odniesieniu do transcendencji będącej dla niego bytem w najbardziej źródłowym sensie tego słowa – tym, co trwałe w zmienności i przemijalności zjawisk. Z powodu powiązania egzystencji z bytem, filozoficzne poszukiwania Jaspersa można słusznie nazwać rodzajem metafizyki, co też z powodzeniem robi Czesława Piecuch w swojej najnowszej książce. Całość rozważań prowadzonych w *Metafizyce egzystencjalnej Karla Jaspersa* stanowi potwierdzenie przyjmowanej przez Autorkę tezy, że refleksja Jaspersa nad człowiekiem jest niezrozumiała poza problemem bytu (transcendencji).

Punktem wyjścia swoich rozważań Czesława Piecuch czyni relację, w jakiej człowiek pozostaje do świata. Człowiek rozpatrywany w dwojaki sposób, z jednej strony jako byt empiryczny, a z drugiej jako egzystencja. W odróżnieniu od istnienia empirycznego, które może być zrozumiane i opisane jak każdy inny przedmiot poznania, egzystencja umyka wszelkim opisom. Ze względu na swój nieprzedmiotowy charakter egzystencja jest tylko możliwa, co oznacza, że może ona, lecz nie musi się urzeczywistnić w świecie. Jak pokazuje Autorka, w pierwszym wymiarze swojego istnienia człowiek odnosi się do świata, w drugim wykracza poza świat i kieruje się ku transcendencji będącej, inaczej mówiąc, bytem absolutnym, Bytem pisany przez duże B, a także Bogiem. Nie w znaczeniu Boga osobowego stanowiącego obiekt kultu religijnego, ale w znaczeniu metafizycznej „podstawy” świata.

Najważniejszą konsekwencją przyjęcia przez Jaspersa duchowego wymiaru ludzkiego istnienia jest niemożliwość całkowitego spełnienia się człowieka w świecie. Z drugiej strony jednak Jaspers inaczej niż Kierkegaard, a także inaczej niż Platon czy Plotyn uważał świat za jedyne miejsce urzeczywistnienia się egzystencji. W momentach niespełnienia i niezaspokojenia człowiek doświadcza tego, co zachodząc w czasie, wykracza poza czas, co będąc skończone wskazuje na nieskończoność, której nie jest w stanie w żaden sposób ująć (ani zmysłowo, ani pojęciowo). Z tego właśnie powodu egzystencja dochodząca do głosu w perspektywie transcendencji, nie jest niczym substancjalnym i nie może być pojęta, a jedynie doświadczona. Sposób, w jaki się to dokonuje jest zawsze indywidualny i niepowtarzalny. W doświadczeniu egzystencjalnym jesteśmy zdani na siebie samych. Egzystencjalne rozjaśnienie, jakie daje nam filozofia nie może mieć stąd cech poznania powszechnie ważnego. W przeciwieństwie bowiem do niego, poznanie filozoficzne uwrażliwia nas na niepewność naszej sytuacji

w świecie, nie może nam jednak podać rozwiązania, jak zdobyć pewność i poczucie bezpieczeństwa. Filozofia apeluje jedynie do ludzkiej wolności, niczego człowiekowi nie „nakazuje” w takim sensie, w jakim nakazem można nazwać wnioski wynikające z poznania naukowego.

Odnoszenie się człowieka do świata ujawnia się najpełniej w sytuacjach granicznych stanowiących jądro koncepcji Jaspersa. Doświadczenie tych sytuacji zmusza człowieka do spojrzenia bez złudzeń na swoje istnienie, na jego kruchość i niepewność. W sytuacjach granicznych takich jak wina, przypadkowość świata, śmierć dochodzi do rozbitcia wszelkich wyobrażeń człowieka o trwałości bytu, jak i pewności jego uzasadnień. Niemożność usunięcia i ominięcia sytuacji granicznych powoduje, że w ich sposobie przeżywania ujawnia się bądź nasza słabość bądź też siła. Nie możemy nie być w tych sytuacjach, ważne jest jednak to, co z nich wynosimy. Jak podkreśla Autorka za Jaspersem, chodzi o to, by umieć w nie wchodzić w otwartymi oczami, nie oszukując siebie i nie budując złudzeń.

Koncepcja Jaspersa, jak wynika z analiz prowadzonych w *Metafizyce egzystencjalnej*, ujawnia nam antynomiczny charakter świata i naszej w nim sytuacji. Z jednej strony, egzystencja rzeczywistnia się tylko w odniesieniu do transcendencji. Z drugiej strony, nie dokonuje się to poza tym światem. Człowiek jest w pełni sobą, kiedy podejmuje bezwarunkowy nakaz płynący ze strony transcendencji. Nie oznacza to jednak, że nakaz ten jest ściśle zdeterminowany. Jeden z licznych paradoksów koncepcji Jaspersa, na które zwraca uwagę Autorka, polega na tym, że człowiek jest wielością możliwości, jednak urzeczywistnienie tej, którą wybierze, zamyka go na inne możliwości. Tak zatem wolność jest rodzajem konieczności: „Tu stoję i inaczej nie mogę”. Ta własność ludzkiej wolności, a zatem fakt, iż nie jest ona samowolą wskazuje na istnienie racji wykraczających poza subiektywną ocenę dokonywanych przez człowieka wyborów, na zakorzenienie jego egzystencji w transcendencji. Człowiek nie tworzy siebie dowolnie, a robi to niejako według odkrywanego przez siebie w ciągu życia wzoru. Nie jest to wzór wpisany w niego, dany jako niezmienny algorytm zachowań, jak program komputerowy. Tworzymy i jednocześnie odkrywamy siebie. Nie jesteśmy sobie dani, lecz „zadani”. Nasze życie to ciągłe pokonywanie kolejnych etapów wielkiego zadania, jakim jest dojście do siebie, zrozumienie tego, kim jesteśmy, urzeczywistnienie siebie jako egzystencji. Jasne jest też, dlaczego bycie sobą i egzystencja są dla Jaspersa synonimami. Ani jedno ani drugie nie jest uchwytnie w sposób jednoznaczny i nie budzący wątpliwości. Stąd tak ważne są nasze relacje z innymi ludźmi, to, co Jaspers nazywa miłosną walką, w trakcie której dochodzimy do prawdy, która nigdy nie jest prawdą absolutną, lecz zawsze tylko punktem wyjścia do dalszego poszukiwania siebie.

Metafizyka egzystencjalna Jaspersa ma zatem dychotomiczny charakter. Odbija się w niej rozdarcie ludzkiego istnienia na dwa wymiary: empiryczny i duchowy. O ile ów empiryczny wymiar stanowi przedmiot badania nauk szczegółowych, o tyle duchowy wymiar – możliwa egzystencja – nie daje się uprzedmiotowić. Wynika z tego niepowtarzalność wszystkiego, co rozgrywa się w ludzkim życiu. Egzystencja jest inaczej wolnością, umykającą każdemu pozytywnemu określeniu. Nie jest ona czymś dostępnym badaniu, jak przedmiot naukowy. Nie jest z tego powodu niczym. To, czym jest, staje się jasne dla człowieka w konkretnych momentach życiowych, stanowiących niejako potwierdzenie słuszności dokonywanych wyborów, sensu obranej drogi wbrew całej niepewności i niejednoznaczności świata. W tych nielicznych momentach życia jednostka uświadamia sobie to, co wieczne i niezmienne w zmienności doświadczanych przez nią zdarzeń. Egzystencja posiada zatem swoje ugruntowanie nie w sobie samej,

ale w czymś poza nią, w czymś, co pozwala się jej niejako upewniać o sobie. Egzystencja nie jest możliwa bez odniesienia do czegoś, co stanowi jej ugruntowanie, nie jest możliwa bez transcendencji dającej człowiekowi oparcie, choć nie oznacza ono wcale bezpiecznej przystani, do której człowiek może dotrzeć i osiągnąć na stałe. Wieczność w poprzek czasu, stanowiąca obrazowe określenie sposobu, w jaki jednostka doświadcza transcendencji, a poprzez to staje się sobą, nie oznacza też faktu objawiania się jakiegos innego świata, który istniałby poza tym, co dane nam jest tu i teraz. Czesława Piecuch wielokrotnie podkreśla w swojej książce, iż Jaspers nie przyjmuje dualizmu rzeczywistości „prawdziwej” i „pozornej”. Transcendencja, a zatem byt we właściwym sensie – nieskończony i niepoznawalny, wieczny i trwały – nie jest „dostępna” poza tym światem. Tylko w tym, co przemijające, możemy doświadczyć tego, co wieczne, tylko w zawodności świata – tego, czym jest niezawodność, tylko w przeżywanym przez nas cierpieniu uzmysławiamy sobie, czym jest szczęście. Wieczności nie doświadczamy inaczej, jak tylko poprzez działanie w tym świecie, nawet wbrew wszelkim nadziejom na lepszy świat. Na tym polega heroizm ludzkiego istnienia, tworzenie wysp sensu w morzu bezsensowności i przekazywanie swojego doświadczenia innym. W ten tylko sposób możemy, jak sądzi Jaspers, przyczynić się do poprawy świata. Nie zmienimy go, lecz możemy uczynić lepszym.

Byt ma w koncepcji Jaspersa charakter aporetyczny. Wszelkie jednostronne związania są uproszczeniami. Jaspers ostrzega przed nimi wskazując na niejednoznaczność sposobu, w jaki transcendencja przemawia do nas w postaci szyfrów. Niszczenie mowy szyfrowej dokonuje się przez sprowadzanie jej do zrozumiałych pojęć. Dzieje się tak wówczas, gdy chcemy pozbawić sprzeczności mit czy wykazać absurdalność wiary w to, co niemożliwe z punktu widzenia rozumu. Podobnie systemy filozoficzne są sposobami odczytywania szyfrów transcendencji. Czesława Piecuch pokazuje, że myśl Jaspersa odnosi się zarówno do nauki, jak i do religii. Jednakże pozostaje niezależna zarówno od jednej, jak i od drugiej.

Czytając *Metafizykę egzystencjalną Karla Jaspersa* łatwo można ulec złudzeniu, że ukazana w niej zależność egzystencji i bytu jest jednoznaczna, ponieważ wywód prowadzony przez Autorkę jest gładki, a jego zrozumienie nie nastęrcza żadnych trudności. Nic bardziej mylnego. Każdy, kto zetknął się z koncepcją Jaspersa wie, jak jest ona trudna i nie poddaje się prostym interpretacjom. Powiązać liczne wątki tej koncepcji w porządek, ukazać ich spójność, a jednocześnie nie uprościć ich i nie zbanalizować, to rzecz godna najwyższego uznania. Wydaje się, że stało się to możliwe dzięki wieloletniemu trudowi Czesławy Piecuch, rozumiejącego odnoszenia się do koncepcji Jaspersa, jej głębokiemu przemyśleniu. Tym, co uderza czytelnika *Metafizyki egzystencjalnej*, jest osobisty ton narracji. Koncepcji Jaspersa nie da się inaczej przedstawić. Każdy niezaangażowany w nią interpretator staje się tylko jej komentatorem. Natomiast, kiedy myśl Jaspersa przenika życie piszącego o niej człowieka, przemienia także jego samego. Zresztą jest to najgłębszy sens rozumienia przez Jaspersa zadań filozofii – ma ona pobudzać, poruszać, uświadamiać, w końcu ukazywać możliwości. Filozofujący człowiek nie może nie być zaangażowany w dzieło rozumienia siebie i świata. Myślenie zdystansowane i obiektywizujące nie poradzi sobie z koncepcją Jaspersa, prowadzącą nas po zawiłych drogach naszego istnienia. Filozofia i życie w koncepcji Jaspersa to jedno. *A Metafizyka egzystencjalna* jest żywym świadectwem sensu tej jedności.

IWONA ALECHNOWICZ
(Opole)

INTERDYSCYPLINARNE DYSKUSJE
WOKÓŁ MATERII SZTUKI

Materia sztuki, M. Ostrowicki (red.), Wyd. Universitas, Kraków 2010, s. 570.

Tom, na który złożyło się czterdzieści cztery artykuły, stanowi publikację pokonferencyjną z XXXIV Krakowskich Spotkań Estetycznych, które tradycyjnie organizowane są przez Zakład Estetyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Publikacja podzielona została na cztery działy, które charakteryzować mają historyczną rozległość poruszanych zagadnień oraz ich interdyscyplinarny charakter. Bloki tematyczne to: „Materia jako tworzywo sztuki – od marmuru do LCD”, „Materia jako pojęcie estetyki i kultury: od *techné* do technologii”, „Materia, forma, treść – od Arystotelesa do Baudrillarda” oraz „Immateria jako medium współczesności – od materii do immaterii”. Tom kończy się obszernym indeksem nazwisk. Książka nie jest poświęcona zagadnieniom filozoficznym w ścisłym sensie, przedmiotem dociekań autorzy wielokrotnie czynią konkretne dzieła sztuki, praktyczny aspekt twórczości, bądź analizują działalność i postawę wybranego artysty. Książka jest w znaczącej części opracowaniem krytycznym dotyczącym sztuki współczesnej.

Śród dużej liczby artykułów, które tworzą razem okazałej wielkości tom, wspomnieć można tu jedynie kilka wybranych. W części pierwszej Iwona Lorenc przedstawiła twórczości Henryka Musiałowicza na podstawie dwóch jego prac malarzkich: *Cienie na murach* (1960) oraz *Dno morskie* (1962). Obrazy te stanowią przyczynek do refleksji nad takim wyobrażeniem świata, w którym nie zachodzi jednoznaczne i wyraźne rozgraniczenie między tym, co wizualizowane, a tym, co wizualizujące. Dodatkowo inspiracje myślą H. Beltinga i M. Merleau-Ponty’ego stały się dla autorki podstawą ujęcia problemu ontologii dzieła sztuki, jako zmiennej i dynamicznej, koncentrującej się wokół tego, co stanowi powierzchnię, a co podłoże dzieła sztuki.

Ontologia dzieła sztuki stanowi znamieny punkt wyjścia w artykule Janiny Makoty, która wierna pozostaje rozstrzygnięciom Romana Ingardena. Makota traktuje materię sztuki jako jej fundament bytowy, zauważa jednak, że samo pojęcie „tworzywa sztuki” rozumieć można wielorako, jako element będący już nie samą stroną zmysłową dzieła, ale wkraczający w zagadnienie jego formy i treści. Przedmiotem dociekań stały się przestrzenne dzieła sztuki: architektura, rzeźba i malarstwo oraz dzieła czasowe: muzyka, dzieła literackie i teatralne, na przykładzie których Makota charakteryzuje tworzywo sztuki w ujęciu fenomenologii Ingardena.

Przykładem artykułu, który porusza zagadnienie konkretnych realizacji artystycznych jest tekst Konrada Chmieleckiego, dotyczący pojęć medium, obrazu i ciała w pracach Billa Violi. Pomocną okazuje się tu antropologiczna koncepcja Beltinga, stanowiąca „przewrotną” teorię medium i posiadająca inspirujące odniesienie do myśli M. McLuhana. W twórczości artystycznej Violi podkreślone zostały dążenia do zdematerializowania świata zewnętrznego na rzecz ujęć imaginacyjnych i wyobrażeniowych. Jednak, jak uważa Chmielecki, nie jest to jedyne możliwe ujęcie: Viola pyta, czy ludzkie ciało stanowić może taki sam rodzaj medium tworzenia obrazów, jak kamera wideo, czy posiada te same właściwości, które tradycyjnie przypisuje się medium?

W drugiej części książki, Krystyna Pankowska podjęła się odczytania twórczości Norwida, jako nowatorskiej syntezy dyskursu poetyckiego i filozoficznego. W artykule *Norwidowska materia sztuki – między słowem a znaczeniem. Od postromantyzmu do ponowoczesności* autorka powołuje się na słowa Hansa G. Gadamera, który

wskazuje zgodną z intencją Norwida ontologiczną perspektywę zbliżenia sztuki do filozofii. W relacji z dziełem sztuki dokonuje się doświadczenie prawdy, która jest niedostępna żadnej innej dziedzinie ludzkiej aktywności. Twierdząc, iż sztuka jest sposobem przedstawienia prawdy, Norwid świadomie odcina się od tradycyjnego dyskursu literackiego, zwracając się ku doświadczeniu intelektualnemu, a nawet mistycznemu.

Prace artystyczne polskiej grupy Azorro stały się inspiracją do refleksji nad zagadnieniem sztuki haptycznej. Aneta Rostkowska, wspominając nakręcony w 2003 roku film *Wszystko już było*, zadaje pytanie o zasadność sądu wypowiedzianego w tytule dzieła. Artyści z jednej strony skrytykowali wymóg oryginalności stawiany współczesnej sztuce, z drugiej zaś – paradoksalnie – wymogowi temu sprostali. Zważając na fakt, iż funkcjonująca w zachodniej kulturze hierarchia zmysłów podkreśla szczególnie znaczenie wzroku, istnieje uzasadniona potrzeba rozważenia nowych przestrzeni wypowiedzi artystycznych, które odwoływałyby się do pozostałych zmysłów. Słusznie twierdzi autorka, że pomimo intensywnych poszukiwań prowadzonych przez artystów współczesnych, sztuce nie udało się jak do tej pory w pełni wykorzystać ludzkiego aparatu poznawczego w odbiorze sztuki. Pod pojęciem haptycznego dzieła sztuki rozumieć należy takie, którego pełne spektrum doświadczenia odbywa się dopiero poprzez dotyk.

W trzeciej części książki Alicja Głutkowska analizuje pojęcie formy w filozofii Baudrillarda na tle jego koncepcji banalności, która w niniejszym artykule łączona jest z wyznacznikami sztuki współczesnej. „Braniem w formę rzeczywistości” określa Baudrillard tworzenie sztuki; sztuka jest dla niego tworzeniem iluzji i pozorów rzeczywistości. Tak ujęta sztuka staje się rodzajem flirtu z rzeczywistością. Sztuka piękna nie wymaga dla siebie żadnego uzasadnienia, jej istnienie polega na możliwości pozbawienia każdej rzeczy jej prawdy i rzeczywistości. Jednak – zdaniem Baudrillarda – sztuka nowoczesna zatraciła swoją magiczną moc i poza nielicznymi przypadkami, wyczerpała już zupełnie swą estetyczną formę. Alicja Głutkowska dokonuje szerokiej interpretacji fenomenów sztuki współczesnej z punktu widzenia krytyki Baudrillarda.

Pozadźwiękowy materiał dzieła muzycznego stanowi zagadnienie podjęte przez Krzysztofa Lipkę. Postępując za rozróżnieniem dokonany przez Ingardena, autor dzieli składniki utworu muzycznego na dźwiękowe i niedźwiękowe. Ponieważ jednak rozstrzygnięcia Ingardena, już w jego własnych oczach budziły pewne wątpliwości i aporie, zasadna wydaje się konieczność zreferowania stosunku polskiego filozofa do zagadnienia składników i momentów dzieła muzycznego. Zagadnienie to, przedstawione w artykule, pozostaje w związku z zasadniczym pytaniem stawianym przez Ingardena, mianowicie pytaniem o ontologię dzieła muzycznego.

W czwartej części książki „Materia sztuki” przywołana zostaje praska konferencja, która w 2007 roku zwołana została w celu uczczenia 40-lecia czasopisma „Leonardo”. Referenci debatowali nad problemami sztuki, nauki i technologii w dobie posthumanistycznej, cechującej się mutacjami i technicznym wspomaganie ludzkiego organizmu. Zagadnienia stawiane w ramach debaty Piotr Zawojski charakteryzuje jako: pytanie o to, co oznacza bycie człowiekiem, i jaka jest przyszłość naszego gatunku, ponadto pytanie o rolę artysty i naukowca w kreowaniu i projektowaniu przyszłej przestrzeni życiowej, ostatecznie zaś, pytanie o możliwości angażowania i wykorzystywania najnowszych osiągnięć nauki w celach artystycznych. W artykule *Nowy ikoniczny zwrot. Od obrazów do bioobrazów* Piotr Zawojski podnosi pytanie o rolę i granice sztuki we współczesnym świecie, w którym technologia nie tylko kształtuje świat zewnętrzny człowieka, ale również współtworzy i współokreśla naturę samego człowieka. Artykuł

zawiera liczne odwołania do najnowszych wystaw i dzieł sztuki, co dowodzi aktualności problemów etycznych, moralnych i poznawczych związanych z naruszeniem granic środowiska naturalnego i cielesności człowieka, która do niedawna stanowiła swoiste *sacrum*.

Książka kończy się bardzo interesującą refleksją Sidey'a Myoo dotyczącą natury światła. Artykuł *Krótką historia światła* opiera się na wyróżnieniu światła naturalnego oraz sztucznego. Myoo dostrzega zagadkowość i ważność fenomenu światła, które bliskie jest naturze ludzkiej. Światło łączy się z symboliką stwarzania, poznawania i rozumienia, w toku dziejów tworzy się i rozwija metafizyka światła, która jest wyrazem łączenia jego niezwyklej natury z elementem duchowym i boskim. Tak więc mówiąc o świetle w sensie filozoficznym, mamy na uwadze jego znaczenie symboliczne, mówiąc zaś w kontekście przyrodoznawczym, określamy światło w kategoriach fizykalnych, tj. energia czy materia. Trzecie ujęcie światła, najbliższe człowiekowi, odwołuje się do procesu poznawczego, który opiera się na akcie widzenia form, kształtów i kolorów. Myoo dokonuje rozróżnienia między światłem naturalnym i technologicznym, biorąc pod uwagę genezę oraz jakość, a ostatecznie traktując światło jako tworywo. Światło przedstawione zostało jako droga rozwoju człowieka od natury do technologii.

Na książkę *Materia sztuki* powinniśmy patrzeć przede wszystkim z punktu widzenia inspiracji. Z pełnym przekonaniem zapewnić można, iż każda osoba zainteresowana sztuką współczesną – w jej aspekcie praktycznym i teoretycznym – znajdzie w tym tomie coś dla siebie. Artykułów jest dużo, a zapoznanie się z nimi łączy się z doświadczeniem otwarcia na szerokie spektrum sztuki współczesnej: zawarcie w jednym tomie zagadnień techniki, biologii, ontologii, krytyki i metafizyki, nie mówiąc już o historii sztuki i filozofii, o praktyce artystycznej, daje w rezultacie materiał nieoczekiwanie ciekawy, ale i miejscami kłopotliwy... Jest to oczywiście kłopot w znaczeniu filozoficznym: konieczność postawienia nowych pytań, ponowne zweryfikowanie przedmiotu badań i ostatecznie, podjęcie próby zbudowania własnego stanowiska, dotyczącego zjawisk sztuki współczesnej.

PAULINA TENDERA
(Kraków)

NIEUSUWALNOŚĆ TEORIOPOZNAWCZYCH PYTAŃ

Albert Keller, *Wprowadzenie do teorii poznania*, tłum. A. Ziernicki, Kraków: WAM, s. 182 [2].

Jaki status posiada dzisiaj teoria poznania? Czy cieszy się takim powodzeniem, jak inne dyscypliny filozoficzne? Z jakimi zmagą się trudnościami?

Przyznać trzeba, że nie cieszy się ona zbyt dużą popularnością. Z różnych względów. Wielu współczesnych myślicieli podziela na przykład następujące przekonania: (1) nie istnieje absolutnie pewny i niepowątpiewalny fundament wiedzy, (2) nie jest możliwe pełne poznanie całej rzeczywistości, (3) nie istnieje zewnętrzny punkt widzenia i całkowicie obiektywny obraz świata, (4) „prawda” jest terminem tak wieloznacznym, że najlepiej jest go unikać tam, gdzie tylko jest to możliwe. Wobec takiego stanu rzeczy trudno spodziewać się intensywnego i entuzjastycznego zaangażowania w ba-

dania teoriopoznawcze. Z drugiej strony jednak, bez względu na poziom trudności, z jakimi ta dyscyplina się zмага, ilość publikacji związana z ogólnymi lub szczegółowymi zagadnieniami teoriopoznawczymi nie jest wcale niska. Można zaryzykować stwierdzenie, że epistemologia, obok metafizyki i etyki, jest wciąż najważniejszą dyscypliną filozoficzną. Nie przytoczyły jej nawet takie dyscypliny, jak filozofia umysłu i kognitywistyka.

Co można polecić komuś, kto chce uzupełnić swoją bibliotekę o współczesne publikacje z zakresu epistemologii? Dla bardziej zaawansowanych w badania na pewno można zarekomendować *A Companion to Epistemology* J. Dancy'ego i E. Sosa oraz obszerny suplement do tego w postaci antologii tekstów: *Epistemology. An Anthology* E. Sosa i J. Kima. Ta ostatnia pozycja to dobrze zrobiona antologia tekstów z zakresu najnowszej epistemologii. Obejmuje m.in. następujące działy: sceptycyzm, definicję wiedzy, fundacjonalizm i koherencjonizm, uzasadnianie epistemiczne, problematykę pirrońską, znaturalizowaną epistemologię, problematykę dotyczącą eksternalizmu, epistemologię cnót, kontekstualizm i relatywizm. W publikacji tej, niestety, nie uwzględniono autorów i problematyki spoza kręgu angielskojęzycznej filozofii ostatnich dziesięcioleci. Z tego powodu warto może sięgnąć też do innych źródeł.

Osoby nieco mniej obeznane z omawianą problematyką mogą sięgnąć po *Wprowadzenie do teorii poznania* niemieckiego filozofa, Alberta Kellera. Powinni do niego zajrzeć zwłaszcza ci, którzy szukają rudymenarnego wprowadzenia do teorii poznania oraz osoby li tylko luźno zainteresowane problemami poznania. Nie znajdziemy w nim bowiem szczegółowego omówienia partykularnych problemów teoriopoznawczych, ale możemy odkryć tam coś, czego nie dają na przykład wzmiankowane powyżej prace i inne anglojęzyczne publikacje, a mianowicie pewnej próby odpowiedzi na zupełnie fundamentalne pytania epistemologiczne w szerszym kontekście. Keller bardzo mocno podkreśla holistyczną, tj. kompleksową strukturę naszego poznania i ścisły związek teorii poznania z innymi dyscyplinami: antropologią, filozofią nauki, filozofią umysłu i języka, a także etyką, filozofią prawa, filozofią społeczną i polityczną. Wszystkie je łączy (i ożywia) ludzka aspiracja do poznania prawdy.

Chcąc dokładniej poznać naturę jakiejś dyscypliny, zdaje się przekonywać autor, należy bliżej przyrzeć się pytaniom, jakie w jej ramach są stawiane. Pytania te dla różnych dyscyplin są różne. Wszelako samo zapytywanie jest już ciekawym przedmiotem badań:

Kto może sobie pozwolić na to, by zając się jakimś pytaniem w sposób systematyczny, i kogo skłania do tego uzasadnione zainteresowanie, ten musi [...] zdawać sobie sprawę z tego, o co pyta, następnie, gdzie pyta i skąd, na podstawie jakiego stanu wiedzy zadaje pytanie; musi także zastanowić się nad tym, dlaczego pyta i jak swoje pytanie – będąc świadomym wymienionych warunków – powinien sensownie sformułować, a także jakich środków wymaga zajmowanie się nim, czyli jak w praktyce najszybciej znaleźć oczekiwaną odpowiedź o żądanym stopniu ścisłości i uzasadnienia (s. 20).

Po bliższym zbadaniu natury samego zapytywania, Keller wyodrębnia trzy wiódące pytania związane z teorią poznania: Czym jest teoria poznania? Dlaczego i w jakim celu się ją uprawia? Jakimi metodami?

Wyjdźmy od pierwszego pytania: Czym jest teoria poznania? Na początek autor *Wprowadzenia* proponuje następujące sformułowanie: „teoria poznania to filozoficzna nauka o poznaniu” (s. 35). Dalej zaś uściśla, co należy rozumieć przez poznanie, naukę i filozofię. Przy poznaniu zwraca uwagę na ważne rozróżnienie (do którego w Polsce

przywykliśmy dzięki K. Twardowskiemu) czynności od wytworów. „Poznanie” to zarówno czynność umysłowa („poznawanie”), jak i jej wytwór („wiedza”). Wedle Kellera „zainteresowanie teorii poznania raczej odnosi się przede wszystkim do aktów poznawczych” (s. 36). Takie postawienie sprawy nie jest dziś bezproblemowe. Najwcześniejsze rozważania filozoficzne częściowo zbiegły się z problematyką teorii-poznawczą i krążyły wokół zagadnienia źródeł poznania (a dokładniej wokół zagadnienia źródeł poznania, jego przedmiotu i granic poznania). Od pewnego czasu jednak, wraz z rozwojem i usamodzielnieniem psychologii, problematyka ta zajmuje przede wszystkim psychologów poznawczych. Ponieważ dysponują oni ścisłymi metodami, wyniki ich są naprawdę imponujące. Niektórzy sądzą nawet, że współcześnie psychologia swobodnie, całkowicie i godnie zastąpiła epistemologię i że w ramach tej ostatniej nie ma nic ciekawego do zrobienia.

Wszelako można mieć pewne wątpliwości. Otóż warto zauważyć, że epistemologię interesowały i nadal zajmują nade wszystko rezultaty poznawcze (wiedza) i ich ocena z punktu widzenia prawdy lub fałszu, zasadności lub bezzasadności oraz pewności, a psychologię faktyczny przebieg procesów poznawczych. A zatem przedmiot badań psychologii i teorii poznania pokrywa się, ale tylko częściowo. Dla epistemologii naturalnie ważna jest również wiedza o tym, jak przebiegają procesy poznawcze podmiotu, a dla psychologii – zagadnienie dochodzenia do prawdy i proces uzasadnienia. Próby zastąpienia jednej przez drugą nie wydają się zasadne. Obie dyscypliny powinny egzystować obok siebie i wzajemnie się twórczo uzupełniać.

Nie będziemy dalej rekonstruowali tego, co wedle autora kryje się za pytaniami: W jakim celu uprawia się teorię poznania? Dlaczego uprawiamy teorię poznania? Jak powinniśmy uprawiać teorię poznania? Nie będziemy też przywoływali analiz Kellera na temat prawdy (teorii korespondencyjnej, semantycznej, koherencyjnej, pragmatycznej, konsensusu) i wyrażen „prawdziwy” i „prawda” oraz wiedzy, a więc zagadnień zupełnie fundamentalnych dla epistemologii. Podkreśliśmy jedynie, że w rozważania tych tematów autorowi udało się wpleść inne bardzo ważne zagadnienia, jak choćby problem bezzalożeniowości czy intencjonalności i pokazać, jak jedne warunkują inne.

Czym jest *X*, a czym *Y*? Jak się rzeczy mają naprawdę? Na czym dokładnie polega ludzkie poznawanie? Czym jest wiedza? Co możemy poznać? Gdzie leżą granice ludzkiego poznania? Pytania te niejednego doprowadziły do filozofii. A jednak nie są to problemy, które nurtują jedynie filozofów. Zmagają się z nimi naukowcy, intelektualiści, ale i zwykli prości ludzie. Ci ostatni również pragną wiedzieć: bo taka jest natura ludzka. Wskazywał na to już Arystoteles w pierwszym zdaniu *Metafizyki* „Wszyscy ludzie z natury dążą do poznania” i I. Kant w pierwszym zdaniu *Krytyki czystego rozumu*: „Rozum ludzki spotyka się w pewnym rodzaju swych poznań ze szczególnym losem: dręczą go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możliwość”. W podążaniu za tymi niełatwymi pytaniami pomagają nam wszyscy ci, którzy mają już pewne przemyślenia na te tematy i umieją je, jak Autor omawianej publikacji, przystępnie wyłożyć.

ANDRZEJ DĄBROWSKI
(Kraków)

MIĘDZY FASCYNACJĄ A KRYTYKĄ: TWÓRCZOŚĆ AUTORA *ZARATUSTRY* W INTERPRETACJI CARLA GUSTAVA JUNGA

Carl Gustav Jung, „*Zaratustra*” *Nietzschego. Notatki z seminarium 1934–1939*, t. I–II, wydał James L. Jarrett, przełożył R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2010, s. 1630.

Co może mieć do powiedzenia na temat filozofii Nietzschego lekarz, specjalista od psychoanalizy, jeden z twórców psychologii głębi, Carl Gustav Jung? Dla niektórych miłośników twórczości autora *Zaratustry* zestawienie tych dwóch nazwisk może być zaskoczeniem. Mogą oni przypuszczać, że chodzi w tym przypadku o problem medyczny, wciąż odradzającą się dyskusję na temat choroby Nietzschego, która zakończyła się jego obłędem. Nie będą jednak mieli racji. Carl Gustav Jung nie był bowiem zwyczajnym lekarzem i psychiatrą. Wśród wielu wybitnych przedstawicieli swojej profesji był bezsprzecznie najlepszym znawcą filozofii, zaś wśród znawców filozofii Nietzschego równać się z nim mogli tylko nieliczni. Ten rzadki i godny odnotowania przypadek niewątpliwie zasługuje na choćby krótkie omówienie.

Zainteresowanie filozofią ujawniło się u Junga między szesnastym a siedemnastym rokiem życia. Wtedy właśnie zaczął zgłębiać poglądy Pitagorasa, Heraklita, Empedoklesa i Platona. Kolejnym krokiem było odkrycie Kanta, Schopenhauera i Nietzschego. Kant oddziałł na niego swoją koncepcją apriorycznych kategorii i rozróżnieniem świata noumenów i fenomenów. U Schopenhauera pociągał go posepny obraz świata, zgodny z jego własnym postrzeganiem zła. Nietzsche fascynował Junga swoim życiem i symbolicznym charakterem twórczości.

Widoczne u Junga zamiłowanie do filozofii nie zdołało zmienić wcześniej podjętej już decyzji, zgodnej z resztą z rodzinną tradycją, o wyborze studiów medycznych na uniwersytecie w Bazylei. W ich trakcie nie zrezygnował jednak ze swoich filozoficznych zainteresowań. Wielokrotnie występował z odczytami w bazylejskim oddziale towarzystwa *Zofingia*, głosząc idee będące mieszkanką poglądów Schopenhauera, Kanta i Davida Straussa.

Carl Gustav Jung ukończył studia w 1900 roku. Długo wahał się z wyborem specjalizacji. Jak po latach przyznał, decydujący wpływ na jego decyzję miała lektura *Podręcznika psychiatrii* Krafft-Ebinga:

Przeniknęło mnie całkowicie pewnego rodzaju nagle intuicyjne zrozumienie [...]. Zdecydowałem się zostać psychiatrą, gdyż w końcu ujrzałem możliwości połączenia moich zainteresowań filozoficznych z nauką medycyny¹.

W latach późniejszych, jako światowej sławy praktyk i teoretyk psychoanalizy, Jung nadal zgłębiał swoją wiedzę z filozofii i innych, pokrewnych jej dyscyplin. Jego erudycja osiągnęła dostępne tylko nielicznym wyżyny. W swoich pracach łączył wspólną wiedzę o człowieku ze starożytnymi i średniowiecznymi naukami tajemnymi (gnoza, alchemia, astrologia), chrześcijański pogląd na świat z elementami buddyzmu

¹ Przytaczam za: G. Wehr, *Carl Gustav Jung*, przeł. J. Prokopiuk, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1998, s. 25–26. Dla niezwykle utalentowanego, młodego człowieka nie była to decyzja łatwa, gdyż środowisko akademickie pogardzało wówczas psychologią jako dziedziną dla ludzi o słabszym intelekcie.

i mitraizmu. Analizował racjonalistyczną filozofię Zachodu (Platon, Kant) i mistyczną filozofię Wschodu (Księga *I Ching*, tybetańska księga umarłych), chrześcijańskie (*Exercitia Spiritualia* św. Ignacego Loyoli) i orientalne (joga) techniki medytacji. Prowadził też zakrojone na szeroką skalę badania terenowe², wykorzystując zgromadzony w ten sposób materiał empiryczny do budowy śmiałej, metafizycznej koncepcji człowieka.

Wśród filozofów szczególnymi względami twórcy psychologii analitycznej cieszył się Friedrich Wilhelm Nietzsche. Z autorem *Zaraturstry* łączyła go więź nadzwyczaj bliska i osobista. W latach 1913–1918 Jung walczył z chorobą psychiczną, będąc na skraju załamania i obłąd. Z walki tej wyszedł zwycięsko, później zaś zdał sobie sprawę, jak bardzo jego własne doświadczenia przypominały przeżycia Nietzschego z ostatnich lat przed popadnięciem w obłąd. Jung był przekonany, że ta wspólnota doświadczeń dała mu dostęp do ukrytych znaczeń myśli Nietzschego, niedostępnych dla innych czytelników *Zaraturstry*. Fascynacja osobą i twórczością Nietzschego widoczna jest w wielu pracach Junga w postaci komentarzy, interpretacji i odwołań do takich idei jak: apolińskość i dionizyjskość³, „śmierć Boga”, „nadezłówek”, „wola mocy”, kryzys kultury europejskiej, „moralność panów”, „wieczny powrót tego samego”. Zaowocowała ona również prowadzonym przez długi czas (1934–1939) seminarium, które poświęcone było analizie jednego tylko dzieła: *Tako rzecze Zaraturstra*.

Według Junga dzieło to jest zapisem prowadzonych przez Nietzschego poszukiwań ukrytych treści nieświadomości zbiorowej, jego zmagania z kompleksami stojącymi na drodze do pełni człowieczeństwa czyli *homo totus*. *Tako rzecze Zaraturstra* interpretowane jest przez szwajcarskiego psychologa jako świadectwo walki z sobą i o siebie, prowadzonej przez człowieka, który czuje, że los go pogania. Niecierpliwie chce on przekazać swoje przesłanie, naiwnie jednak utożsamia się z postacią Zaraturstry (proces inflacji) i zostaje pochłonięty przez – zrodzony z nieświadomości zbiorowej – archetyp Starożytnego Mędrca. Inflacja, stanowiąca regresję świadomości do nieświadomości, skazuje Nietzschego na niszczące go klęski. Podjęta przez autora *Zaraturstry* próba indywidualizacji kończy się jego porażką.

Jung nie krył swoich aspiracji do miana najlepszego znawcy myśli Nietzschego. W tym niektórzy upatrują źródło jego jawnej niechęci do Heideggera, który w okresie międzywojennym, w świecie niemieckojęzycznym, konkurował z nim o palmę pierwszeństwa wśród nietzscheanistów. Pozostawiając kwestię prymatu nie rozstrzygniętą

² Powodem podróży Junga na tereny „zacofane” było żywione przez niego przekonanie, że badania ludów „prymitywnych” pozwolą lepiej uchwycić obrazy archetypowe, które ujawniają się z całą wyrazistością tam, gdzie nieświadomość zbiorowa i indywidualna oddziela cieńszą warstwę kulturową. W pierwszej połowie 1925 roku Jung obserwował życie i zwyczaje Indian północnoamerykańskich (Pueblo, Nawaho, Siuksów i innych). W 1926 roku Jung udał się do Afryki Wschodniej i przez kilka miesięcy badał lud Elgonów, zamieszkujący niedostępne tereny nad Jeziorem Rudolfa (region ten położony na granicy między Kenią i Ugandą został zbadany po raz pierwszy zaledwie 37 lat wcześniej). Podróż do Afryki była najważniejszym spotkaniem Junga z „innym światem”. Skrystalizowała jego poglądy dotyczące snów i mitów.

³ Jung jako twórca koncepcji typów psychologicznych dostrzegał podobieństwa między psychicznymi mechanizmami introwersji i ekstrawersji oraz opisywanymi przez Nietzschego żywiołami, apolińskim i dionizyjskim. Twierdził, że koncepcja ta pozwala lepiej zrozumieć psychologiczne podstawy przełomu, jakim było przejście od kultury antycznej do kultury chrześcijańskiej. Jego zdaniem, była to zmiana ekstrawertycznego punktu widzenia na introwertyczny, zastąpienie „obiektywnego niewolnictwa subiektywnym zniewoleniem duszy”. Widocznym przejawem tego procesu była, według Junga, właściwa kulturze chrześcijańskiej degradacja ciała i stłumienie popędów.

przyznać należy, iż ambicje Junga nie były bezpodstawne. Dobitym tego świadectwem jest recenzowane tu dzieło, będące zapisem seminarium w całości poświęconego najważniejszej pracy Nietzschego *Tako rzecze Zaratustra*. Jung prowadził to seminarium w Klubie Psychologicznym w Zurychu w latach 1934–1939 dla kilkudziesięcioosobowej grupy zainteresowanych filozofią adeptów psychologii analitycznej. Wykłady i dyskusje były szczegółowo zapisywane przez zawodową sekretarkę, zaś później, na podstawie jej notatek, uczestnicy seminarium sporządzali stenogram, który, powielony i oprawiony, dostępny był wszystkim zainteresowanym psychologiczną interpretacją filozofii Nietzschego. Stenogram opatrzony był zastrzeżeniem, iż jest on „przeznaczony wyłącznie do użytku prywatnego”.

W 1957 roku Jung pozwolił na upublicznienie krążących po świecie zapisków z licznych, prowadzonych przez siebie seminariów. Notatki z seminarium poświęconego Nietzscheańskiemu *Zaratustrze*, zredagowane przez Jamesa J. Jarretta i poprzedzone jego wprowadzeniem, opublikowane zostały w 1988 roku, w dwóch obszernych tomach (1616 s.), przez wydawnictwo Princeton University Press (*Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar Given in 1934–1939. 2 vols.*). W 1997 roku, w tym samym wydawnictwie, ukazała się skrócona (352 s.), jednotomowa wersja tych notatek, przygotowana również przez Jamesa J. Jarretta, jednak z nową już przedmową, wybitnego znawcy koncepcji Junga, Williama McGuire'a (*Jung's Seminar on Nietzsche's Zarathustra, Abridged edition*).

Po przeszło trzydziestu latach doczekaliśmy się polskiego tłumaczenia, pełnej wersji, tej ważnej dla recepcji twórczości Junga i Nietzschego, pracy. Przekładu dokonał Robert Reszke. Z zadania wymagającego iście benedyktyńskiej cierpliwości (ponad 1600 s. tekstu!) wywiązał się wzorowo. Nie mogło być jednak inaczej, gdyż jest to jeden z najlepszych w Polsce znawców Junga, który wcześniej udostępnił polskiemu czytelnikowi wiele innych dzieł szwajcarskiego psychologa. Praca tłumacza nie była łatwa nie tylko ze względu na rozmiary tekstu, lecz również, a może przede wszystkim dlatego, że w trakcie prowadzonego przez siebie seminarium Jung odwoływał się zarówno do podstawowych kategorii swojej teorii i – co oczywiste – filozofii Nietzschego, jak i do bogatego zbioru pojęć i koncepcji rozwijanych w ramach innych, nieraz bardzo odległych, dziedzin humanistyki i nauk przyrodniczych.

Reszke nie tylko przetłumaczył zapiski z seminarium, lecz także wzbogacił je o szereg przypisów precyzyjnie lokalizujących (w ramach polskojęzycznego piśmiennictwa) i objaśniających przywoływane (nie zawsze precyzyjnie, niekiedy w wersji potocznej, skróconej lub wręcz przekręconej) w angielskim tekście myśli, powiedzenia, cytaty i nazwiska. Jest to praca żmudna, niewdzięczna, rzadko doceniana, a niezwykle ważna dla czytelnika, który chce mieć pełne rozeznanie w meandrach wywodów autora danego dzieła.

Polska wersja *Notatek z seminarium*, podobnie jak wersja angielska, opublikowana została w dwóch tomach. W sumie zawierają one zapis 86. spotkań Junga z seminarzystami, które odbyły się od maja 1934 do lutego 1939 roku. W tym czasie uczestnicy seminarium omówili szczegółowo trzy pierwsze części *Tako rzecze Zaratustra*. Studia nad częścią czwartą i zarazem ostatnią nie zostały podjęte ze względu na coraz bardziej napiętą sytuacją polityczną w Europie. Seminarium zostało przerwane. Po II wojnie światowej Jung nie zdecydował się na jego wznowienie.

Tom pierwszy poprzedzony jest kilkunastostrońcowym *Wprowadzeniem* napisanym przez wydawcę, Jamesa J. Jarretta. Zawiera ono przydatne dla czytelników informacje dotyczące zmiennych kolei losu Nietzschego, choroby, twórczości i recepcji jego

dział, także informacje dotyczące życia Junga, jego zainteresowań filozofią Nietzschego, genezy i przebiegu seminarium poświęconego *Zaratuście*, historycznych wydarzeń towarzyszących studiom nad filozofią autora *Poza dobrem i złem* (narodziny III Rzeszy, zawłaszczenie filozofii Nietzschego przez ideologów włoskiego i niemieckiego faszyzmu). Niedosyt pozostawia ta część *Wprowadzenia*, w której autor, odnosząc się do poglądów Nietzschego i Junga, próbuje pokazać ich pokrewieństwo bądź też dzielące obu myślicieli różnice. Jego spostrzeżenia są powierzchowne, zaś niektóre uwagi – banalne. Wyraźnie widać, że James J. Jarrett, profesor pedagogiki UC Berkeley, nie jest znawcą filozofii Nietzschego, zaś twórczość Junga nie jest pierwszoplanowym przedmiotem jego zainteresowania.

Oprócz *Wprowadzenia*, w pierwszy tomie zamieszczona jest również lista ponad 70 uczestników seminarium, oba tomy uzupełnia indeks osobowy. Pod względem edytorskim *Notatką z seminarium* nie można nic zarzucić.

W recenzji należałoby odpowiedzieć na pytanie: dla kogo przeznaczone jest to obszerne, bogate w treści, dwutomowe dzieło? Odpowiedź nie jest prosta. Idealem byłby czytelnik świetnie znający psychologię analityczną (w szczególności koncepcję *psyche*, koncepcję typów psychologicznych i funkcji psychicznych, teorię indywidualizacji, koncepcję archetypów, teorię marzeń sennych), filozofię Nietzschego (przede wszystkim idee, które są analizowane i rozwijane w *Tako rzecze Zaratuśtra*, a więc „śmierć Boga”, „przewartościowanie wartości”, „nadczołwiek”, „wieczny powrót tego samego”), mitologię i symbole różnych kultur i ludów, historię powszechną, historię filozofii, historię porównawczą religii, historię architektury, patrystykę, gnozę, neoplatonizm, idee różokrzyżowców, antropologię kulturową, symbolikę snów, mistykę, tradycję niekanoniczną (herezje), itd. Niestety, takich czytelników w dzisiejszych czasach (chyba?) już nie ma.

Są jednak miłośnicy filozofii Nietzschego, którzy, nawet nie znając psychologii analitycznej, mogą wiele nauczyć się od Junga na temat Nietzscheańskiego *Zaratustry*; są również zwolennicy psychologii Junga, którym lektura tego tekstu umożliwi poznanie bogatego repertuaru metod i środków stosowanych przez ich Mistrza w procesie zgłębiania ukrytych warstw *psyche*; są wreszcie zwykli (choć oczywiście wykształceni) „zjadacze chleba”, którzy cenią sobie wyzwania i intelektualną przygodę, a tego właśnie może im dostarczyć studiowanie Junga w „wersji seminaryjnej”.

Zaratuśtra Nietzschego. Notatki z seminarium 1934–1939 powinien też zainteresować specjalistów z dziedziny antropologii kulturowej. Jung wykorzystywał bowiem w seminariach nie tylko swoją bogatą, teoretyczną wiedzę z tego zakresu, lecz także praktyczne doświadczenia i umiejętności zdobyte w trakcie badań terenowych w Afryce i Ameryce Północnej. Lektura zapisków z seminariów może też być źródłem inspiracji dla znawców antropologii filozoficznej. Oto bowiem jeden z twórców współczesnej filozofii człowieka interpretuje (komentuje, rekonstruuje, objaśnia, krytykuje) główne tezy najważniejszego dzieła jednego z prekursorów klasycznej antropologii filozoficznej. Konfrontacje wielkich myślicieli zawsze pozostawiają po sobie godne uwagi rezultaty, choć nie zawsze (lub też nie przez wszystkich) są one dostrzegane.

Kilka zdań komentarza wymaga również formuła zajęć dydaktycznych, wybrana przez Junga i określana mianem „seminarium”. Współcześnie tego typu zajęcia traktowane są jako płaszczyzna wymiany poglądów, swoiste forum dyskusji nad wybranym dziełem, czy też na określony temat, w którym na równych prawach uczestniczą zarówno zaawansowani, jak i początkujący seminarzyści. Głos decydujący należy oczywiście do prowadzącego seminarium, często jednak zadawała się on rolę moderatora, który nie

eksponuje swoich poglądów, nie narzuca swojej interpretacji, tylko zręcznie prowadzi seminarzystów do celu, którym jest racjonalnie uzasadnione stanowisko w odniesieniu do problemów, które są tematem seminarium. Prowadzone przez Junga i poświęcone Nietzsche seminarium wyglądało nieco inaczej. W gruncie rzeczy niewiele różniło się od wykładu. Długie wywody Junga rzadko przerywane były uwagami uczestników seminarium. Wyraźnie widać przepaść dzielącą Mistrza i uczniów. Seminarzyści są onieśmieleni wiedzą i erudycją Junga. Niekiedy jest on zmuszony „wywoływać ich do tablicy”, gdyż mimo zachęty i podpowiedzi nie mogą się zdecydować na dyskusję, czy choćby postawienie pytania. Gwoli usprawiedliwienia trzeba jednak dodać, iż tak (z reguły) wyglądały seminaria na przełomie XIX i XX wieku w niemieckojęzycznym środowisku akademickim. Władysław Tatarkiewicz opisując swoje studia doktoranckie na Uniwersytecie w Marburgu odnotowuje, że seminaria Cohena i Natorpa w swojej formie nie odbiegały od wykładu, były monologiem wygłaszanym przez prowadzącego, czy też raczej jego dialogiem z klasykami: Cohen rozmawiał z Kantem, zaś Natorp z Platonem, a studenci słuchali.

Pochlebną opinię na temat opublikowanych przez Wydawnictwo KR *Notatek z seminarium* Junga mać jedna tylko uwaga. Za dwa tomy trzeba zapłacić 240 złotych (!). Wprawdzie książka wydana jest starannie (choć w miękkich okładkach), zaś każdy tom liczy ponad 800 s., to jednak cena może zrazić wielu potencjalnych czytelników. I niewielkim tylko pocieszeniem może być fakt, że anglojęzyczni czytelnicy za tę samą książkę (choć w twardych okładkach) muszą zapłacić aż 265 \$.

LESZEK KUSAK
(Kraków)

HISTORIA I WSPÓŁCZESNOŚĆ ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2008 (Studienausgabe 2009), s. 684.

Autor tej obszernej pracy należy do średniego pokolenia niemieckich znawców problematyki antropologicznej. Urodził się w 1951 roku, ukończył studia z zakresu socjologii (Hanower), filozofii (Giessen), nauk politycznych (Tybinga) i germanistyki (Getynga). Był jednym z założycieli istniejącego od 1999 roku Helmut-Plessner-Gesellschaft i jego sekretarzem generalnym do 2005 roku. Od 1999 roku pracuje w Instytucie Socjologii w Uniwersytecie Technicznym w Dreźnie.

Recenzowana praca jest poprawioną wersją rozprawy doktorskiej Joachima Fischera pt. *Philosophische Anthropologie. Zur Bildungsgeschichte eines Denkansatzes*, przyjętej w 1997 roku na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu w Getyndze. Autor przedstawia w niej szeroką panoramę współczesnych, filozoficznych badań nad człowiekiem oraz uzasadnia możliwość i potrzebę odróżnienia antropologii filozoficznej (*philosophische Anthropologie*) jako filozoficznej dyscypliny, od Antropologii Filozoficznej (*Philosophische Anthropologie*) rozumianej jako wyodrębniony (funkcjonujący obok fenomenologii, filozofii egzystencji, logicznego empiryzmu, strukturalizmu czy też filozofii języka) nurt (szkoła, kierunek) dwudziestowiecznej filozofii niemieckiego obszaru językowego. Ta pierwsza narodziła się pod koniec lat 20. XX wieku i do dnia

dzisiejszego pełni istotną rolę w dyskursie filozoficznym. Ta druga (dla odróżnienia pisana z dużej litery), związana z twórczością Maxa Schelera (1876–1928), Helmutha Plessnera (1892–1985), Arnolda Gehlena (1904–1976), Ericha Rothackera (1888–1965) i Adolfa Portmanna (1897–1982), stanowi – według Fischera – wyodrębnioną, historycznie zamkniętą już całość (1919–1975), która odegrała istotną rolę w dziejach antropologii filozoficznej i miała też wpływ na rozwój innych dyscyplin, szkół i nurtów filozofii (takich jak: etyka, metafizyka, teoria poznania, filozofia społeczna, filozofia języka, filozofia kultury, filozofia religii, fenomenologia).

Praca Fischera składa się z dwóch części, które mają charakter autonomiczny i mogą być studiowane niezależnie od siebie. Część I. zatytułowana *Philosophische Anthropologie. Zur Realgeschichte des Ansatzes* podzielona jest na dziewięć rozdziałów, w których prezentowane są, w porządku chronologicznym, najważniejsze fakty, idee i wydarzenia z dziejów Antropologii Filozoficznej: 1. *Genese* (1919–1927); 2. *Durchbruch* (1927/1928); 3. *Interregnum* (1928–1934); 4. *Neueinsätze* (1934–1944); 5. *Turbulenz* (1945–1950); 6. *Konsolidierung* (1950–1955); 7. *Nachfolge* (1955–1960); 8. *Driften* (1961–1969); 9. *Rückgang* (1969–1975).

Krótkie tytuły i wskazane w nawiasach ramy czasowe analizy tylko w niewielkim stopniu zdają sprawę z tego, co zawierają poszczególne rozdziały. Na ponad 450. stronach Autor szczegółowo omawia zmienne koleje losu Antropologii Filozoficznej, jej narodziny, wzloty i upadki, i wreszcie zmierzch.

Historia Antropologii Filozoficznej – w ujęciu Fischera – rozpoczyna się w 1919 roku, na reaktywowanym (po ponad stuletniej przerwie) Uniwersytecie Kolońskim, za sprawą Maxa Schelera, który w nowo powołanym Instytucie Nauk Społecznych, jako profesor filozofii i socjologii, rozpoczął budowę silnego ośrodka filozoficznych badań nad człowiekiem. Dwa lata później dołączył do niego Helmuth Plessner, młody, świetnie zapowiadający się filozof, który odegrał ważną rolę w urzeczywistnianiu sformułowanych przez Schelera planów. Działająca przez ponad 50 lat „szkoła filozoficzna” stworzyła dzieła, które w dziedzinie antropologii osiągnęły status klasyki. Miano to przysługuje przede wszystkim następującym rozprawom: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Scheler, 1928), *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (Plessner, 1928), *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Gehlen, 1940), *Probleme der Kulturanthropologie* (Rothacker, 1942), *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen* (Portmann, 1944).

Historia zapoczątkowanego przez Schelera projektu kończy się – według Fischera – w 1975 roku (tuż przed śmiercią Gehlena i faktycznym wycofaniem się Plessnera z życia naukowego), w sposób symboliczny: poświęconą Schelerowi pracą zbiorową opublikowaną w 100. lecie jego urodzin¹. W pracy tej Plessner i Gehlen oceniają dokonania antropologii filozoficznej, odnosząc się przede wszystkim do twórczości Schelera i własnego wkładu w dorobek tej dyscypliny. Ich opinie są krańcowo rozbieżne: Gehlen gloryfikuje autora *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, podkreślając przełomowy charakter jego antropologicznych idei i pomysłów, zaś Plessner z dystansem, nieco ironicznie, dezawuuje wartość antropologicznych prac Schelera, stawiając przy okazji w dwuznacznym świetle jego osobę.

Przedstawione w I części rozprawy dzieje Antropologii Filozoficznej w swojej konstrukcji i treści przypominają pasjonujący kryminał. Nie ma wprawdzie zabójstw,

¹ Zob. P. Good (Hrsg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern/München 1975.

są jednak zaskakujące zwroty akcji, efektowne polemiki i spięcia między głównymi aktorami niemieckiej sceny filozoficznej, zakulisowa walka o stanowiska i wpływy, kontrowersyjne opinie, oceny i postawy. Wszystko to opisane jest jasno i precyzyjnie, świetnym językiem, w miarę bezstronnie, tzn. z punktu widzenia obserwatora, który sprawiedliwie udziela głosu wszystkim uczestnikom filozoficznych debat i sporów, stara się „wziąć w nawias” swoje preferencje i sympatie (choć – co zrozumiałe – nie zawsze mu się to udaje).

Część II, objętościowo skromniejsza (ok. 120 s.), ma charakter problemowy, zawiera analizę programu, kluczowych pojęć i metod badawczych stosowanych przez niemieckich klasyków Antropologii Filozoficznej. W tym fragmencie swoich rozważań Autor stara się uzasadnić tezę o możliwości i potrzebie wyodrębnienia *Philosophische Anthropologie* jako części składowej dyscypliny o tej samej nazwie (lecz pisanej z małej litery)².

Fischer prowadzi swoje wywody w sposób systematyczny, wyczerpująco odnosząc się do nasuwających się wątpliwości i zarzutów. Przyznaje, że Antropologia Filozoficzna nie może być traktowana jako szkoła filozoficzna w pełnym tego słowa znaczeniu³. Aby można było mówić o „szkole”, należałoby bowiem wskazać jej założyciela i mistrza, który opracował program, podchwycony i kontynuowany przez innych, jego bezpośrednich lub pośrednich uczniów, świadomych istnienia tej swoistej wspólnoty myśli i ducha, dążących do jej propagowania i umacniania.

Główni przedstawiciele projektu określanego mianem Antropologii Filozoficznej nie tylko nie uczynili nic, by sprostać takim wymaganiom, lecz nawet sami dostarczali argumentów pozwalających kwestionować pojawiające się niekiedy sugestie o wspólnych źródłach uprawianej przez nich filozofii, o łączącej ich ideowej i programowej więzi. Sprowadzony do Kolonii przez Schelera, o wiele od niego młodszy Helmuth Plessner podkreślał, że mimo bliskości ich początkowych relacji, nigdy nie był uczniem Schelera i w dziedzinie filozofii nie jest jego dłużnikiem ani spadkobiercą. Krytycznie oceniał też jego program i dorobek z zakresu antropologii, uznając go za mało oryginalny i niedopracowany. Z kolei Arnold Gehlen często podkreślał zasługi Schelera dla stworzenia i wypracowania programu antropologii filozoficznej, sam jednak chętniej przyznawał się do długu wobec Herdera i Nietzschego, niż wobec Schelera. Zarówno Plessner, jak i Gehlen zgodnie odżegnali się od pomysłu, jakoby należeli do jakiejś „szkoły filozoficznej” bądź też nawet ją założyli.

Obraz Antropologii Filozoficznej dodatkowo zaciemniają konflikty i animozje między głównymi animatorami tego ruchu. Max Scheler zarzucał Plessnerowi plagiat,

² Autor przyznaje, że w gruncie rzeczy nie jest pomysłodawcą tak sformułowanej tezy, lecz jej promotorem i propagatorem. Pierwsze próby wprowadzenia takiego rozróżnienia znaleźć można – jego zdaniem – już w pracach ucznia Gehlena, H. Schelsky'ego (*Zum Begriff der tierischen Subjektivität*, in: *Studium Generale*, Jg. 3 (1950), s. 102–116), ucznia Rothackera, J. Habermasa (*Anthropologie*, in: A. Diemer/I. Frenzel (Hrsg.), *Philosophie*. Mit einer Einleitung von H. Plessner, Frankfurt a.M. 1958, s. 18–35), ucznia Gehlena, K.-S. Rehberga (*Philosophische Anthropologie und die „Soziologisierung“ des Wissens vom Menschen*, in: R. M. Lepsius (Hrsg.), *Soziologie in Deutschland und Österreich*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sh. 23 (1981), s. 160–197).

³ Świadectwem mnożących się wątpliwości Fischera jest fakt, że odnosząc się do Antropologii Filozoficznej, w różnych fragmentach swojej pracy, zamiennie określa ją terminami takimi, jak: „szkoła”, „kierunek”, „nurt”, „formacja”, „paradygmat”, które nie są przecież synonimami.

świadome przywłaszczenie głównych idei planowanej, przygotowywanej i zapowiedzianej przez niego w 1924 roku, wielkiej *Antropologii filozoficznej*. Opinię tę podzieliło wielu wybitnych filozofów (m.in. Martin Heidegger i Arnold Gehlen), w rezultacie autor *Die Stufen des Organischen...* przez kilkanaście lat po opublikowaniu swojej głównej pracy był izolowany w środowisku filozoficznym. Choć po II wojnie światowej sytuacja Plessnera uległa zmianie, to jednak pogłoski o jego naukowej nierzetelności, skłonności do anonimowego wykorzystywania cudzego dorobku, co jakiś czas odzywały, utrudniając mu normalne funkcjonowanie w świecie nauki.

Nie mniej napięte były relacje między Plessnerem i Gehlenem. Autor *Die Stufen des Organischen...*, urażony przemilczaniem jego antropologicznego dorobku przez Gehlena (dopiero w 1950 roku, w czwartym, poprawionym wydaniu *Der Mensch...* pojawiła się krótka wzmianka na temat poglądów Plessnera) i podtrzymywanymi przez niego „insynuacjami” dotyczącymi plagiatu, nie ustawał w krytyce osoby i dorobku Gehlena, kwestionując jego moralne kwalifikacje (błyskotliwa kariera naukowa w okresie III Rzeszy) i „jednostronną, biologizującą” koncepcję człowieka.

Niesnaski w obozie twórców Antropologii Filozoficznej wykorzystywane były przez przedstawicieli konkurencyjnych nurtów i szkół filozoficznych. W swoich wystąpieniach i publikacjach podkreślali oni rozbieżność poglądów Schelera, Plessnera, Gehlena, Rothackera i Portmanna, brak jednolitego programu i nadmierne (kosztem filozofii) uzależnienie od empirycznych nauk o człowieku.

Krytyczne nastawienie części środowiska filozoficznego i brak zdecydowanej odpowiedzi na (wielokroć nieuzasadnione) zarzuty skomplikowały sytuację i ograniczyły szansę na sukces rozczkującego dopiero ugrupowania. W znaczących opracowaniach poświęconych filozofii XX wieku Antropologia Filozoficzna, rozumiana jako wyodrębniony nurt filozofii współczesnej niemieckiego obszaru językowego, prawie w ogóle się nie pojawia. Artykuły na jej temat pisane były bowiem przez osoby trzecie, spoza tego kierunku, w intencji przezwyciężenia głoszonych tam poglądów na rzecz np. pragmatyzmu, krytycznej teorii, czy też filozofii egzystencji⁴.

Kolejny czynnik utrudniający budowę solidnych fundamentów i rozwój Antropologii Filozoficznej miał charakter administracyjno-organizacyjny. Poza Rothackerem, który w latach 1938–1954 kierował Katedrą Filozofii na Uniwersytecie w Bonn i dzięki temu miał bezpośredni wpływ na rozwój naukowy młodych adeptów filozofii oraz promocję problematyki antropologicznej, żaden z pozostałych twórców Antropologii Filozoficznej nie miał takich możliwości. Co więcej, dwaj główni protagoniści, Plessner i Gehlen, mniej więcej w tym samym czasie, dokonali zaskakującej konwersji, porzucając (przynajmniej formalnie) filozofię na rzecz socjologii: Plessner w 1950 roku, po powrocie z emigracji, objął Katedrę Socjologii na Uniwersytecie w Getyndze, zaś Gehlen w 1946 roku przyjął propozycję kierowania Katedrą Socjologii i Psychologii w nowo założonej Hochschule für Verwaltungswissenschaften w Speyer.

Biorąc pod uwagę wszystkie argumenty i wspomniane tu okoliczności mogłoby się wydawać, że podjęta przez Joachima Fischera próba uzasadnienia tezy o istnieniu na

⁴ Zob. J. Habermas, *Anthropologie*, w: *Fischer-Lexikon Philosophie*, hrsg. v. A. Diemer/I. Frenzel, Frankfurt a. M. 1958, s. 18–35; W. Schulz, *Die Epoche der nichtspekulativen Anthropologie*, w: Ders., *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfuldingen 1972, s. 419–456; A. Honneth, H. Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M./New York 1980, s. 48–87; H. Paetzold, *Der Mensch*, w: E. Martens/ H. Schnädelbach (Hrsg.), *Philosophie. Ein Grundkurs*, Reinbek b. Hamburg 1985, s. 440–479.

gruncie niemieckim w latach 1919–1975 wyodrębnionej formacji intelektualnej, działającej na polu Antropologii Filozoficznej, jest z góry skazana na niepowodzenie. Autor omawianej rozprawy jest jednak innego zdania. Próbuje przekonać czytelnika, że mimo widocznych różnic w poglądach Maxa Schelera, Helmutha Plessnera, Arnolda Gehlena, Ericha Rothackera i Adolfa Portmanna, tak wyodrębniona formacja, czy też nawet szkoła filozoficzna, istniała. Wprowadzony przez niego podział nie ma więc charakteru arbitralnego, lecz merytoryczny i przyczynia się do lepszego zrozumienia dziejów filozofii współczesnej.

Fischer w swoich wywodach najwięcej miejsca poświęca rozróżnieniu antropologii filozoficznej jako dyscypliny filozoficznej i Antropologii Filozoficznej jako pewnego nurtu (kierunku, szkoły, paradygmatu) w filozofii współczesnej. Obie ukonstytuowały się w obliczu ujawnionej i wciąż pogłębiającej się problematyczności człowieka, zakwestionowania dotychczasowych sposobów jego interpretacji i samozrozumienia. Ich drogi – jak podkreśla Autor – szybko się jednak rozeszły. Antropologia filozoficzna jako nowa dyscyplina filozofii stopniowo obejmowała swym zasięgiem coraz szersze (nie ograniczające się do obszaru niemieckojęzycznego) grono autorów, metod, idei i sposobów refleksji nad człowiekiem, podczas gdy Antropologia Filozoficzna jako wyodrębniony nurt (kierunek, szkoła, paradygmat), zamknęła się w wąskim kręgu ludzi, pomysłów i intelektualnego instrumentarium, okopała się na pozycjach, które przed nią zajmował neokantyzm, czy też filozofia życia.

Główne zadanie antropologii filozoficznej polegało – według Fischera – na systematyzowaniu i pogłębieniu refleksji nad funkcjonującymi już w filozofii sposobami pojmowania człowieka oraz próbami odpowiedzi na pytanie o specyfikę jego istnienia. Świadectwem takiego właśnie pojmowania jej misji przez współczesnych była opublikowana 1928 roku w Monachium praca pod tytułem *Philosophische Anthropologie*, w której uczeń W. Diltheya, Bernhard Groethuysen przedstawia typizujący zarys filozoficznych dróg rozwoju ludzkiej samoświadomości od czasów Platona do Montaigne'a⁵.

Nowa dyscyplina filozofii w kolejnych latach umacniała swoją pozycję rekonstruując historię refleksji nad człowiekiem w granicach wyznaczonych nazwiskami Platona i L. Feuerbacha⁶. Stopniowo dołączali do niej przedstawiciele również innych, znaczących w owym czasie, „ugrupowań” filozoficznych, dla których „antropologiczny zwrot” był ważnym impulsem rozwojowym. W opublikowanym w 1935 roku artykule *Zum Verständnis der anthropologischen Wende in der Philosophie* F. Seifert, pisząc o „nowym odkryciu człowieka w filozofii”, zalicza do antropologii filozoficznej, obok prac Schelera i Plessnera, dzieła Jaspersa i Heideggera („antropologia egzystencjalna”), Freuda, Junga i Klagesa.

Antropologia filozoficzna jako nowa dyscyplina, funkcjonująca obok innych, mających już długą tradycję dyscyplin filozoficznych (epistemologii, etyki, metafizyki,

⁵ Do tego „doskonałego opisu ogólnego rozwoju antropologii filozoficznej” nawiązał m.in. E. Cassirer w swoim szkicu poświęconym „stadium rozwoju” antropologii filozoficznej do czasów współczesnych (E. Cassirer, *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, 1944).

⁶ Antropologię filozoficzną w takim rozumieniu opisują i analizują m.in.: M. Landmann, *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart* (1955); W. Brünig, *Philosophische Anthropologie. Historische Voraussetzungen und gegenwärtiger Stand* (1960); H. G. Gadamer, P. Vogler (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie*, 2 Teile, in: H. G. Gadamer, P. Vogler, *Neue Anthropologie in 7 Bdn.*, Bd. 6. u. 7., Stuttgart 1972–1975.

estetyki), powstała zatem – jak opisuje to Fischer – w wyniku połączenia w jedną całość wielowiekowego dorobku filozoficznej refleksji nad człowiekiem i szerokiego spektrum nowych teorii „człowieka”, stworzonych w pierwszej połowie XX wieku. Wśród dyscyplin interesujących się pytaniem: *Was oder wer ist der Mensch?* przypadła jej rola wiodąca. Kantowska koncepcja antropologii, której obszar problemowy wyznaczają trzy pytania: 1) *Was kann ich wissen?* (Metaphysik); 2) *Was soll ich tun?* (Moral); 3) *Was kann ich hoffen?* (Religion), prowadzące do pytania czwartego, na którym są one ufundowane: *Was ist der Mensch?*, stanowi jej kamień węgielny.

W toku dalszego rozwoju nowa dyscyplina stopniowo wzbogacała się o kolejnych wybitnych przedstawicieli: E. Cassirer (który swoją filozofię form symbolicznych określał mianem „antropologii filozoficznej”), M. Merleau-Ponty, E. Fink, J. P. Sartre, A. Camus i J. Dewey, to tylko wybrane przykłady z długiej listy nazwisk podawanej przez Fischera. Do antropologii filozoficznej zalicza on również dorobek wypracowany w przeszłości i rozwijany w naszych czasach na Bliskim i Dalekim Wschodzie, w ramach konfucjanizmu, taoizmu, islamu i buddyzmu.

Antropologia filozoficzna, poszukując nowej syntezy w ramach refleksji nad człowiekiem, nie stroni również od dialogu z różnymi formami krytyki antropologii, takim jak „antropologia negatywna”⁷ czy też „antropologia postmodernistyczna”⁸. Ta systematyczna i zarazem programowa otwartość antropologii filozoficznej na nowe doświadczenia i idee doprowadziła, zdaniem Autora pracy, do rozmycia jej konturów i zagubienia własnej tożsamości.

Od tak rozumianej antropologii filozoficznej odróżnić należy – według Fischera – Antropologię Filozoficzną jako wyodrębniony nurt (kierunek, szkołę, paradygmat) filozofii współczesnej, który rozwijał się w ramach właściwej mu subdyscypliny, zachowując swoją autonomię i tożsamość. Ich wzajemną relację można próbować uchwycić na drodze analogii: antropologia filozoficzna ma się do Antropologii Filozoficznej tak, jak filozofia społeczna (rozumiana jako dyscyplina) do krytycznej teorii społeczeństwa (rozumianej jako wyodrębniony nurt współczesnej filozofii).

Fischer przyznaje, że twórcy Antropologii Filozoficznej byli także współtwórcami nowej dyscypliny, wyróżniało ich jednak swoiste podejście do problemu człowieka, które nie upowszechniło się w ramach antropologii filozoficznej. Scheler, Plessner i Gehlen zaproponowali nowy paradygmat, nowy sposób myślenia o człowieku. Nie interesowało ich hermeneutycznie – historyczne uzasadnienie i ugruntowanie własnych badań. Kantowskie usytuowanie antropologii w kontekście „trzech pytań” nie odegrało znaczącej roli w ich badaniach. Gdziekolwiek tylko widoczne są w ich tekstach wątle ślady myśli Herdera, Schillera i W. von Humboldta. Zdecydowanie odcinali się oni nie tylko od przeszłości, lecz także od innych prądów filozofii współczesnej, które, ze względu na swój antropologiczny potencjał, wprost lub pośrednio związane były z antropologią filozoficzną. Scheler, Plessner i Gehlen odkryli Antropologię Filozoficzną, bo – jak podkreśla Fischer – nie byli myślicielami „nawiązującymi”. Byli otwarci na nowe problemy i nową sytuację, która w ich czasach się wykrystalizowała, a którą Scheler ujął jednym zdaniem: „Człowiek już nie wie, czym jest, ale zarazem też wie, że tego nie wie”.

⁷ U. Sonnemann, *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*, Reinbek 1969.

⁸ W. Pircher, *Das „Verschwinden des Menschen“: Postmoderne Anthropologie*, in: R. Weiland (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie der Moderne*, Weinheim 1995, s. 205–216.

Mimo prezentowanego we wstępnej części pracy optymizmu J. Fischer przyznaje, że obraz Antropologii Filozoficznej przedstawiany we współczesnych opracowaniach bynajmniej nie jest jednoznaczny. Sprzeczne opinie na jej temat i wykluczające się diagnozy bynajmniej nie są rzadkością. Niezrażony trudnościami Autor w toku dalszych wywodów (w II części pracy) próbuje doprecyzować swoją koncepcję. Analizując wypowiedzi i opinie formułowane przez obserwatorów i (lub) krytyków Antropologii Filozoficznej oraz wypowiedzi i dzieła klasyków tego nurtu (Schelera, Plessnera, Gehlena, Rothackera i Portmanna) sporządza listę (mniej lub bardziej ważnych) własności, które odróżniają Antropologię Filozoficzną zarówno od antropologii filozoficznej, jak i konkurencyjnych nurtów (szkół, kierunków) filozofii współczesnej o antropologicznej proveniencji⁹:

1) Antropologia Filozoficzna miała ambicję bycia „filozofią pierwszą” (podkreślał to przede wszystkim Scheler, choć również Plessnerowska kategoria „ekscentrycznej pozycjonalności”, według Fischera, wskazuje na tego typu aspiracje).

2) Antropologia Filozoficzna rozwijana była w ścisłym związku ze szczegółowymi naukami o człowieku (biologią, etnologią, antropologią kulturową, psychologią, socjologią, językoznawstwem), które stanowiły dla niej źródło inspiracji i ożywczych impulsów¹⁰. Tym ścisłym związkom towarzyszyła jednak świadomość, że wywodzące się z nauk szczegółowych kategorie, nie mogą być wykorzystane w Antropologii Filozoficznej w swoim pierwotnym kształcie, z całym ich uwikłaniem w rzeczywistość empiryczną, lecz muszą być zinterpretowane przez pryzmat właściwych dla filozofii (w szczególności zaś dla Antropologii Filozoficznej) metod i środków.

3) Antropologia Filozoficzna odwoływała się do wyraźnie wyodrębnionego zbioru specyficznych dla niej kategorii, które z różnym nasileniem, niekiedy w zmienionej nieco postaci, przewijają się w wywodach pięciu „klasyków”. Najważniejsze z nich, według Fischera, to: *Weltoffenheit*, *Neinsagenkönnen*, *Mängelwesen*, *Handlung*, *Entlastung*, *exzentrische Positionalität*.

4) Klasyków Antropologii Filozoficznej szczególnie interesowało miejsce człowieka w systemie istot żyjących, porównawcza analiza *homo sapiens* na tle świata zwierząt, uwzględniająca jego osobliwości fizjologiczne, anatomiczno-morfologiczne, sytuację ontogenetyczną i specyfikę zachowań.

5) Antropologię Filozoficzną cechował specyficzny, w pewnym sensie dwuznaczny, zwrot w stronę życia. Polegał on, z jednej strony, na podjęciu problemów i wykorzystaniu kategorii właściwych dla filozofii życia („organiczne życie”, „zmysłowo-cieleśne życie”, „życie popędowe”, „samo siebie doświadczające, pojedyncze życie”, „życie historyczne”, itd.), z drugiej zaś na podkreślanii (np. przez odwołanie do kategorii *Geist* lub *Ex-zentrität*) zasadniczej nieciągłości pędu życiowego w człowieku. Antropologia Filozoficzna miała przywrócić i umocnić rolę kategorii „ducha” (*Geist*) w odniesieniu do kategorii „życia” (*Leben*): uduchowić, to, co ożywione i ożywić to, co uduchowione. Ten kluczowy dla Antropologii Filozoficznej punkt widzenia umożli-

⁹ J. Fischer nie kwestionuje istnienia różnic między koncepcjami „klasyków”, wątek ten omawia w swojej pracy obszernie, podkreśla jednak, że mieściły się one w ramach zakreślonych dla Antropologii Filozoficznej i nie prowadziły do destrukcji jej tożsamości.

¹⁰ W tym kontekście szczególnie często przywoływane są prace trzech badaczy, którzy wywarli duży wpływ na „klasyków”: J. von Uexküll (Umwelt und Innenwelt der Tiere, 1909), W. Köhlera (Intelligenzprüfungen an Anthropoiden, 1917) i L. Bolka (Das Problem der Menschenwerdung, 1926).

wiał ujęcie tzw. monopoli człowieka (rozum, mowa, muzykowanie, narzędzia, śmiech i płacz) nie wedle jakiejś hierarchii, lecz jako systemu powiązanych ze sobą, węzłowych elementów jego struktury.

6) Antropologię Filozoficzną cechował zwrot w stronę natury, docenienie cielesno-biologicznych komponentów człowieczeństwa. Zwrotu tego nie należy jednak utożsamiać z uproszczonym, biologizującym ujęciem człowieka. Antropologia Filozoficzna rozwijana była bowiem w opozycji do koncepcji darwinowsko-ewolucjonistycznych.

7) Antropologia Filozoficzna była pierwszą próbą systematycznej odpowiedzi na pogłębiający się kryzys człowieczeństwa, zakwestionowanie jego miejsca w świecie i tradycyjnych form ludzkiej samoświadomości.

Autor wiele miejsca poświęca także omówieniu różnic między Antropologią Filozoficzną a innymi, popularnymi w XX wieku kierunkami filozofii (neokantyzm, logiczny empiryzm, filozofia egzystencji, fenomenologia itd.). Jego wywody na ten temat prowadzone są w oparciu o założenie, że kluczową kategorią Antropologii Filozoficznej, decydującą o jej tożsamości i wyznaczającą różnice w stosunku do innych nurtów filozofii współczesnej jest Plessnerowska „ekscentryczna pozycjonalność”. Przyjęte założenie jest dyskusyjne, argumenty nie zawsze brzmią przekonująco, widać jednak, że mamy do czynienia z dobrym znawcą filozofii współczesnej.

Joachim Fischer opisuje Antropologię Filozoficzną jako pewnego rodzaju fenomen historyczny o ściśle zakreślonych granicach. Na początku XX wieku pojawiła się grupa filozofów, którzy dali nowy impuls poszukiwaniom odpowiedzi na pytanie: *Was ist der Mensch?* Wypracowali oni oryginalny, konkurencyjny wobec innych propozycji, program badawczy, który zaowocował wybitnymi pracami i nową wizją człowieczeństwa. W latach 70. XX wieku siły żywotne paradygmatu, funkcjonującego nie tylko w szerokim nurcie antropologii filozoficznej, lecz także w ramach metafizyki, teorii poznania i etyki, zdaniem Autora, wyczerpały się. Klasyki Antropologii Filozoficznej zakończyli swój żywot, bądź też przeszli na emeryturę i zamilkli. Ich dzieła nie miał już kto kontynuować.

Tej nieco pesymistycznej ocenie towarzyszy zaskakująca informacja o pierwszych oznakach „renesansu antropologicznego dyskursu” i „rehabilitacji Antropologii Filozoficznej”, które miałyby się dokonywać (oczywiście) na gruncie niemieckim. Jak informuje Autor zwiastunem przelomu była konferencja zorganizowana w Bad Homburg w 1992 roku na temat *Anthropologie und Rationalitätskritik*, w której udział wzięli: V. Gerhardt, H. Schmitz, A. Honneth, K.-S. Rehberg, O. Höffe, H. Schnädelbach, G. Böhme, E. List, W. Kuhlmann i Autor recenzowanej pracy¹¹. Na czym miałyby polegać ów „renesans” i „rehabilitacja”, tego Fischer nie precyzuje. Można jednak odnieść wrażenie, że chodzi mu o ponowny (po pewnym okresie marazmu i zastoju) wzrost zainteresowania problematyką antropologiczną w środowisku niemieckich filozofów. Do tak rozumianego „odrodzenia” przyczynić się miała również działalność, funkcjonującego od 1981 roku, założonego przez uczniów Plessnera i Gehlena (K. Thomasa i K.-S. Rehberga) w ramach Niemieckiego Towarzystwa Socjologicznego, koła „Filozoficznej Antropologii i Socjologii” oraz pozytywne oddźwięki opublikowanej przez R. Weilanda pracy *Philosophische Anthropologie der Moderne* (1995).

¹¹ Właśnie na tej konferencji J. Fischer po raz pierwszy przedstawił swoją koncepcję Antropologii Filozoficznej jako wyodrębnionego nurtu filozofii niemieckiego obszaru językowego. W tym samym roku ideę tę zaprezentował on również na poświęconej H. Plessnerowi konferencji w Berlinie.

Przedstawiona w II części pracy argumentacja, mająca uzasadnić potrzebę odróżnienia dwóch rodzajów antropologii filozoficznej, rodzi wiele pytań i wątpliwości. W ujęciu Fischera antropologia filozoficzna jako nowa dyscyplina traci swoją specyfikę i staje się synonimem, mającej już długą tradycję, filozofii człowieka (*Philosophie des Menschen*). Ten, moim zdaniem, nieuprawniony zabieg, umożliwiał Autorowi wyodrębnienie Antropologii Filozoficznej jako zupełnie nowego paradygmatu refleksji nad człowiekiem, który na tle pozbawionej wyrazu antropologii filozoficznej (filozofii człowieka) jawi się jako ostoja programowej i merytorycznej jedności i spójności. Cel ten jest jednak osiągnięty przy pomocy dyskusyjnych środków. Fischer uwypukla ideowe pokrewieństwo Schelera, Plessnera, Gehlena, Rothackera i Portmanna, bagatelizując dzielące ich różnice. Gdy zaś zestawia ze sobą Antropologię Filozoficzną i antropologię filozoficzną, bądź też Antropologię Filozoficzną i inne nurty filozofii współczesnej (filozofię życia, fenomenologię czy też filozofię egzystencji), drobne różnice stają się podstawą fundamentalnych podziałów, zaś podobieństwa okazują się powierzchniowe i pozbawione merytorycznego znaczenia.

Antropologia filozoficzna jako dyscyplina jest – według Fischera – spadkobierczynią i kontynuatorką wielowiekowej tradycji filozoficznych badań nad człowiekiem, rozwijanych w ramach różnych cywilizacji i kręgów kulturowych. Z kolei Antropologia Filozoficzna jako nurt w filozofii współczesnej jest – w jego interpretacji – zjawiskiem zupełnie nowym, nie nawiązującym do wcześniejszych dokonań, zrywającym z przeszłością. Fakty, które nie pasują do tego opisu, są przez niego pomijane, bagatelizowane bądź też opacznie interpretowane. I tak np. powtarzane przez Gehlena słowa o długu wdzięczności wobec antropologii Herdera nie oznaczają – według Fischera – nawiązania i faktycznej zależności Gehlena (i tworzonej przez niego Antropologii Filozoficznej) od Herdera, lecz są elementem personalnych rozgrywek między nim i Plessnerem. Gehlen jakoby chciał w ten sposób pomniejszyć zasługi Plessnera, zakwestionować jego aspiracje bycia prekursorem Antropologii Filozoficznej, Herder zaś był tylko przypadkowo wybranym narzędziem. Tej zadziwiającej sugestii, przypisującej Gehlenowi niskie intencje i intelektualną nieuczciwość, nie sposób zaakceptować. Tym bardziej że przemawiają przeciw niej oczywiste ustalenia dotyczące merytorycznych związków między koncepcjami Gehlena i Herdera.

Wątpliwości budzi również przypisywanie Plessnerowi wiodącej roli w Antropologii Filozoficznej i traktowanie wprowadzonej przez niego kategorii „ekscentrycznej pozycjonalności” jako klucza do zrozumienia swoistości stanowiska wypracowanego w ramach tego nurtu i punktu odniesienia dla dyskusji z wszystkimi innymi nurtami i szkołami filozoficznymi uczestniczącymi w dyskursie antropologicznym. Dokonania Schelera, czy też Gehlena, były bowiem nie mniej istotne i nie mieszczą się one w granicach wyznaczonych przez system Plessnerowskich idei i kategorii.

Zakreślone w pracy ramy czasowe funkcjonowania szkoły Antropologii Filozoficznej to kolejne, dyskusyjne rozstrzygnięcie Autora. Choć Scheler jest uznawany przez Fischera za ojca, zarówno Antropologii Filozoficznej, jak i antropologii filozoficznej, to ta pierwsza – w jego ujęciu – okazuje się być nieco starsza, jej początek wiąże się bowiem z podjęciem przez Schelera pracy na Uniwersytecie Kolońskim (1919), ta druga zaś miałaby się narodzić dopiero pod koniec lat 20. XX wieku. Jeszcze mniej przekonujący jest opis ostatnich lat funkcjonowania Antropologii Filozoficznej i jej cudownego odrodzenia po blisko dwudziestoletniej przerwie. We wskazanym przez Fischera (jako data graniczna) roku 1975 nie wydarzyło się nic takiego, co upoważniałoby do formułowania wniosku, iż oto właśnie zamknięta została ostanía karta historii opisywanej

przez niego szkoły. Zarówno wtedy, jak i w latach następnych, problematyka antropologiczna cieszyła się zainteresowaniem, prowadzono badania, powstawały nowe prace¹². Wymienieni przez Fischera „odnowiciele” Antropologii Filozoficznej, z małymi wyjątkami, publikowali już w latach 70. i 80. XX wieku. V. Gerhardt, H. Schmitz, K.-S. Rehberg, G. Böhme, czy też O. Höffe, nie byli nowicjuszami, rozpoczynającymi w latach 90. swoją karierę. Antropologia Filozoficzna, nawet w tym wąskim, proponowanym przez Fischera, rozumieniu¹³, rozwijała się w II. połowie XX wieku (również po roku 1975) w sposób nie odbiegający od normy, i to nie tylko w krajach niemieckiego obszaru językowego. Normą zaś nie jest stan permanentnej rewolucji i ciągłych przełomów. Poszczególne dyscypliny filozofii, działające w jej ramach szkoły, nurty i kierunki, mają w swoich dziejach okresy wzlotów i upadków, okresy normalnej aktywności przeplatane są chwilami stagnacji lub nawet marazmu. Antropologia filozoficzna nie była wyjątkiem od tej reguły.

Niefortunna wydaje się również propozycja Fischera, aby dyscyplinę filozoficzną i nurt (kierunek, szkołę) w filozofii określać takim samym terminem, pisany z małej, bądź dużej litery. Tego typu sztuczne rozróżnienie z trudem spełnia przypisaną mu rolę w słowie pisanym, w mowie jednak staje się bezużyteczne.

Mimo wątpliwości i zastrzeżeń, których lista bynajmniej nie została tu wyczerpana, praca J. Fischera zasługuje na uznanie i uważną lekturę. Godna podziwu erudycja, kompetentna analiza różnych wątków filozofii współczesnej, ogrom faktów i informacji (niekiedy trudno dostępnych, przechowywanych w niemieckich archiwach bądź też zbiorach prywatnych), dołączony do pracy indeks osobowy i rzeczowy oraz obszerna, licząca ponad 1200 (!) pozycji bibliografia tekstów klasyków i komentatorów Antropologii Filozoficznej, powinny zostać docenione i wykorzystane przez wszystkich poszukawczy wiedzy o człowieku.

LESZEK KUSAK
(Kraków)

¹² Zob. np.: G. Haeffner, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 1982; G. Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Frankfurt am Main 1985.

¹³ Sfera zainteresowań klasyków Antropologii Filozoficznej, wbrew sugestiom Fischera, wcale nie była aż tak wąska, obejmowała bowiem szerokie spectrum zagadnień i problemów, poczynwszy od fenomenologii ciała, a skończywszy na analizach kultury, techniki, języka i instytucji społecznych.

KSIAŻKI NADESŁANE

- Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis, 83, Studia de Arte et Educatione V. Warsztat artysty, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2010, s. 103.
- Anna Brożek, Jacek Jadacki, Marian Przełęcki, *W poszukiwaniu najwyższych wartości. Rozmowy międzypokoleniowe*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2011, s. 312.
- Estetyka i Krytyka, nr 19 (2/2010), Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Uniwersytet Gdański, s. 205.
- Filip Kobiela, *Filozofia czasu Romana Ingardena. Wobec sporów o zmienność świata*, Universitas, Kraków 2011, s. 356.
- Konspekt. Pismo Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, nr 1/2011 (38), s. 188.
- Czesława Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa*, Universitas, Kraków 2011, s. 302.
- Andrzej Póltawski, *Po co filozofować? Ingarden – Wojtyła – skąd i dokąd?*, Oficyna Naukowa, seria: Terminus, Warszawa 2011, s. 467.
- Marek Rosiak, *Dialektyka Hegla. Krytyczny komentarz do głównych tekstów – metafizycznych*, Universitas, Kraków 2011, s. 245.
- Ruch Filozoficzny, tom LXVII, numer 3, 2011, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 2010, s. 446–640.
- Ruch Filozoficzny, tom LXVII, numer 4, 2011, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 2010, s. 641–870.
- Jacek Surzyn, *Rozważania nad statusem teologii. Analiza „Prologu z Reportatio Parisiensis” Jana Dunsza Szkota*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011, s. 279.

NOTY O AUTORACH

Marek Drwięga – dr hab., profesor w Instytucie Filozofii UJ, zajmuje się etyką, filozofią człowieka, filozofią współczesną; autor książek o psychoanalizie, filozofii ciała, etyce współczesnej oraz przekładów filozofów francuskich (Ricoeur, Michel Henry).

Romana Kolarzowa – dr hab., profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego, zajmuje się filozofią dialogu, judaikami, filozofią sztuki; opublikowała: *Przekroczyć estetykę* oraz *Wprowadzenie do tradycji i myśli żydowskiej*.

Stanisław Buda – dr, pracuje na Wydziale Filozoficznym Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie, zajmuje się problematyką metafizyczną, opublikował książki: *Zarys metafizyki absolutności* i *Filozofia jako współstwarzanie*.

Elżbieta Stawnicka-Zwiahel – dr, były pracownik Uniwersytetu Zielonogórskiego, obecnie wykłada w Łużyckiej Wyższej Szkole Humanistycznej w Żarach i Lubuskiej Wyższej Szkole Zdrowia Publicznego w Zielonej Górze, zajmuje się filozofią człowieka, filozofią dialogu, myślą religijną; przygotowuje pracę habilitacyjną dotyczącą dialogiki Martina Bubera.

Marek Maciejczak – dr hab., profesor w Katedrze Teorii Poznania Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, pracownik Kolegium Nauk Społecznych i Administracji Politechniki Warszawskiej, zajmuje się teorią znaczenia i teorią świadomości; opublikował książkę *Świadomość i sens. Kant, Brentano, Merleau-Ponty, Husserl*.

Damian Leszczyński – dr, adiunkt w Zakładzie Ontologii i Teorii Poznania Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, zajmuje się epistemologią i filozofią nauki; opublikował ostatnio książkę:

Struktura poznawcza i obraz świata. Zagadnienie podmiotowych warunków poznania we współczesnej filozofii.

Janusz Sytnik-Czetwertyński – dr, kierownik Pracowni Filozofii na Wydziale Pedagogicznym i Artystycznym Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego w Kielcach, zajmuje się problematyką z pogranicza metafizyki i filozofii przyrody, koncepcjami metafizycznymi z XVII i XVIII wieku oraz mistyką.

Iwona Alechnowicz – dr hab., profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Opolskiego, kierownik Zakładu Historii Filozofii, zajmuje się filozofią niemiecką XIX w., przede wszystkim sporem o przedmiotowość poznania oraz relacjami między filozofią a psychologią.

Paulina Tendera – doktorantka na Wydziale Filozoficznym UJ, zajmuje się estetyką Hegla, metafizyką światła, symboliką światła w malarstwie renesansowym oraz sztuką współczesną odwołującą się do symboliki światła, współpracuje z pismem „Estetyka i Krytyka”.

Andrzej Dąbrowski – dr, prowadzi zajęcia z epistemologii i filozofii współczesnej na Uniwersytecie Jagiellońskim i Uniwersytecie Jana Kochanowskiego w Kielcach, zajmuje się filozofią umysłu, filozofią języka, historią filozofii analitycznej i kognitywistyką.

Leszek Kusak – dr hab., profesor Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, kierownik Zakładu Filozofii Człowieka, zajmuje się antropologią filozoficzną (Scheler, Gehlen, Portmann) i niemiecką filozofią epoki nowożytnej (Leibniz, Kant, Herder, Schopenhauer, Stirner, Nietzsche).

Komputerowy Skład Tekstu „FIRET”

Zbigniew Białko

z.bialko@upcpoczta.pl

Oficyna Wydawniczo-Drukarska „Secesja”

30-363 Kraków, ul. Rzemieślnicza 22

oficynasecesja@tlen.pl

Nakład 400 egz.

Ark. wyd. 12,00; ark. druk. 11,75