

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE!V

18

2012

SZCZECIN 2012

Rada Redakcyjna – Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Holandia), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springfield, USA), Andrzej Bronk (Katolicki Uniwersytet Lubelski), Arkadiusz Chrudzinski (Uniwersytet Szczeciński/Universität Salzburg, Austria), Józef Dębowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Adam Drozdek (Duquesne University, Pittsburgh, USA), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Josef Moural (Univerzita Jana Evangelisty Purkyně, Ústí nad Labem, Czechy), Żbysław Muszyński (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Robert Piłat (Polska Akademia Nauk, Warszawa), Roger Pouivet (Nancy-Université, Francja), Alexander Pruss (Baylor University, Texas, USA), Andrzej Przyłębski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Wlodek Rabinowicz (Lund University, Szwecja), John Skorupski (St Andrews University, Wielka Brytania), Marek Szulakiewicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń), Ryszard Wiśniewski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń), Urszula Żegleń (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń)

Redaktor naczelna – Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński)

Redaktorzy tematyczni

Filozofia religii – Tadeusz Gadacz (Uniwersytet Pedagogiczny, Kraków)

Pragmatyzm – Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Filozofia umysłu – Andrzej Klawiter (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań)

Metafizyka – Dariusz Łukasiewicz (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz)

Etyka – Mirosław Rutkowski (Uniwersytet Szczeciński)

Filozofia analityczna – Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński),

Jerzy Szymura (Uniwersytet Jagielloński)

Historia filozofii – Ireneusz Ziemiński (Uniwersytet Szczeciński)

Filozofia polska – Piotr Ziemiński (Uniwersytet Warszawski)

Sekretarze redakcji – Katarzyna Szymańska, Justyna Wodzik

Adres Redakcji – Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego, 71-017 Szczecin
ul. Krakowska 71, e-mail: aie@univ.szczecin.pl

Wersja papierowa jest wersją podstawową

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: www.us.szcz.pl/egzystencja. Czasopismo jest indeksowane w bazie CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities) i w trakcie aplikacji do bazy DOAJ (Directory of Open Access Journals)

Redaktor Wydawnictwa – Jadwiga Hadrys

Redaktor językowy – Elżbieta Zarzycka

Korektor – Małgorzata Szczęśna

Skład komputerowy – Ewa Radzikowska-Król

Projekt okładki – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2012

ISSN 1734-9923

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 8,0. Ark. druk. 10,0. Format A5. Nakład 30 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Stanisław Judycki, <i>Filozofia i świat współczesny</i>	5
Andrzej Dąbrowski, <i>Radykalna interpretacja intencjonalności w filozofii Martina Heideggera</i>	19
Dawid Kolasa, <i>Rola poznania naukowego w filozofii Karla Jaspersa</i>	43

Richard G. Swinburne, <i>Argument z celowości</i> (przeł. Ryszard Mordarski)	59
Barbara Kromolicka, <i>Organizująca siła miłości</i>	77
Anna Kawalec, „Droga” i drogi w sztuce performance (z <i>Pascalem i Arystotelesem w tle</i>)	93

RECENZJE

Jaromir Brejda, <i>Miejsce Boga w filozofii Maksa Schelera</i> Rec. z: Maria Małgorzata Baranowska, <i>Bóg w myśli Schelera</i> , Kraków: WAM 2011	109
Łukasz Czajka, <i>Dokąd zaprowadzi nas etyka hermeneutyczna?</i> Rec. z: Andrzej Przyłębski, <i>Etyka w świetle hermeneutyki</i> , Warszawa: Oficyna Naukowa 2010.....	113
Radosław Żyszczyński, <i>Immanentny Bóg Spinozy</i> Rec. z: Jolanta Żelazna, <i>Substancja jak światło?</i> , Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2010.....	125
Andrzej Perzyński, <i>U źródeł wyobrażeń o współczesności</i> Rec. z: Charles Taylor, <i>Nowoczesne imaginaria społeczne</i> , tłum. A. Puczejda, K. Szymaniak, Kraków: Znak 2010	136
Mikołaj Ratajczak, <i>Między radykalnym doświadczeniem egzystencji a radykalną polityką – Paweł we współczesnej filozofii</i> Rec. z: Jaromir Brejda, <i>Cień w ciele. Myśl apostoła Pawła w filozofii współczesnej</i> , Kraków: WAM 2010	146
Bożena Czernecka-Rej, <i>Problem jednej filozofii nauk formalnych</i> Rec. z: Zygmunt Hajduk, <i>Żarys filozofii nauk formalnych</i> , Lublin: Wydawnictwo KUL 2011	152

CONTENTS

ARTICLES

Stanisław Judycki, <i>Philosophy and the Present-day World</i>	5
Andrzej Dąbrowski, <i>Radical interpretation of Intentionality in Martin Heidegger's Philosophy</i>	19
Dawid Kolasa, <i>The role of the scientific world orientation in the philosophy of Karl Jaspers</i>	43

Richard G. Swinburne, <i>The Argument from Design</i>	59
Barbara Kromolicka, <i>Organizing Power of Love</i>	77
Anna Kawalec, <i>"Way" in Art and Performative Discourse (with Pascal and Aristotle in the Background)</i>	93

REVIEWS

Jaromir Brejda, <i>The Place of God in Max Scheler's Philosophy</i> Review of: Maria Małgorzata Baranowska, <i>Bóg w myśli Schelera</i> , Kraków: WAM 2011	109
Łukasz Czajka, <i>Where Will the Hermeneutic Ethics Lead us to?</i> Review of: Andrzej Przyłębski, <i>Etyka w świetle hermeneutyki</i> , Warszawa: Oficyna Naukowa 2010	113
Radosław Żyszczynski, <i>The Immanent Spinoza's God</i> Review of: Jolanta Żelazna, <i>Substancja jak światło?</i> , Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2010	125
Andrzej Perzyński, <i>The Springs of our Imagination about the Contemporary Time</i> Review of: Charles Taylor, <i>Nowoczesne imaginaria społeczne</i> , Kraków: Znak 2010	136
Mikołaj Ratajczak, <i>Between Radical Experience of Existence and Radical Politics – Paulus in the Contemporary Philosophy</i> Review of: Jaromir Brejda, <i>Cień w ciele. Myśl apostoła Pawła w filozofii współczesnej</i> , Kraków: WAM 2010	146
Bożena Czernecka-Rej, <i>The Problem of the one formal Sciences' Philosophy</i> Review of: Zygmunt Hajduk, <i>Zarys filozofii nauk formalnych</i> , Lublin: Wydawnictwo KUL 2011	152

STANISŁAW JUDYCKI*

FILOZOFIA I ŚWIAT WSPÓŁCZESNY**

Słowa kluczowe: filozofia, cywilizacja zachodnia, prawda, myślenie krytyczne, manipulacja, tolerancja społeczna

Keywords: philosophy, western civilization, truth, critical thinking, manipulation, social tolerance

Nie tylko sama filozofia, lecz także słowo „filozofia” nie mają dzisiaj dobrej reputacji w powszechnym odbiorze. Wina leży tu jednak nie po stronie tej dyscypliny, przyczyną jest to, iż filozofii albo w ogóle nie ma jako składnika edukacji, szczególnie jako składnika edukacji na poziomie średnim, albo, jeśli jest, to dotyczy to niewielu osób. Nie będzie mi tu jednak chodziło o reklamę filozofii w sensie pewnej dyscypliny akademickiej

* Stanisław Judycki – prof. dr hab., kierownik Zakładu Metafizyki i Filozofii Religii w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Autor książek: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla* (Lublin 1990); *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu* (Lublin 1995); *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego* (Lublin 2004); *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej* (Poznań 2010). Obszary zainteresowań: epistemologia, filozofia współczesna, filozofia umysłu, teologia filozoficzna. E-mail: s.judycki@ug.edu.pl.

** Artykuł jest rozszerzoną i zmodyfikowaną wersją wykładu przedstawionego w trakcie „Warsztatów Filozoficznych”, zorganizowanych przez Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 25 III 2011.

– zestawiając w tytule filozofię i świat współczesny, mam na myśli coś o wiele bardziej znaczącego, a nawet coś, co ma doniosłe konsekwencje praktyczne. Zarzutom braku takiej praktycznej wagi filozoficznych spekulacji częściej się zazwyczaj tych, którzy starają się sugerować, że filozofia jest jednak jakoś ważna. Można przecież często usłyszeć, że filozofia to bujanie w obłokach, rozważanie rzeczy, które nie mają dla życia codziennego żadnych konsekwencji itd. Będę jednak starał się wykazać, że filozofia jest ważna i to nie tylko w odniesieniu do życia jednostek, to znaczy jako składnik ich sylwetki intelektualnej (a jeśli kogoś nie odstręcza słowo „duch”, to jako składnik duchowości poszczególnych osób), będę starał się także dowieść, że filozofia może być doniosła dla życia społeczeństw w świecie współczesnym.

Czym jest filozofia? Choć wiadomo, że było i jest wiele odpowiedzi na to pytanie, tutaj chciałbym przedstawić takie oto rozumowanie. Filozofia nie jest głównie jakimś określonym systemem filozoficznym, czyli zbiorem mniej lub bardziej spójnych ze sobą, mniej lub bardziej uzasadnionych tez na temat świata i miejsca człowieka w świecie. Tezy te, mówiąc tymczasowo nieco niejasno, są wytworem filozofii. Chociaż filozofia w wielu miejscach na świecie jest dzisiaj dyscypliną akademicką, a filozofowie otrzymują wynagrodzenie za swoją działalność edukacyjną i publicystyczną, to nie jest po prostu jedną z wielu dyscyplin akademickich, lecz filozofia, jako dyscyplina akademicka, jest wytworem filozofii we właściwym sensie tego słowa¹. Filozofia nie jest też ideologią, choć tezy filozoficzne mogą stać się składnikiem jakiejś ideologii, co faktycznie miało i ma ciągle miejsce. Nie jest ona również światopoglądem poszczególnych ludzi lub grup ludzkich, bo wiele składników, wiele światopoglądów jest wprawdzie wytworem

¹ W pewnym sensie rozważania poniższe można rozumieć jako polemikę z następującą opinią, wyrażoną przez znanego współczesnego filozofa Michaela Dummetta: „Filozofowie mają wielkie szczęście, że uniwersytety, a zatem ostatecznie i państwo, są skłonne wspierać filozofię. Nie jest wcale oczywiste, że postępowałyby tak, gdyby nie historyczny precedens. Gdyby uniwersytety powstały w drugiej połowie XX wieku, to czy komuś przyszłoby do głowy, aby włączać filozofię do dyscyplin nauczanych i studiowanych? Wydaje się to bardzo wątpliwe. Wszelako historia uniwersytetów zachodnich liczy już sobie 900 lat (a uniwersytetów islamskich jeszcze więcej), a filozofia zawsze była jedną z dyscyplin w nich nauczaną i studiowaną. W tej sytuacji nikomu nie przyjdzie na myśl, aby wśród wydziałów tworzących uniwersytet nie było wydziału filozofii” (M. Dummett, *Natura i przyszłość filozofii*, tłum. M. Iwanicki i T. Szubka, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2010, s. 6).

filozofii, lecz określony światopogląd jako całość w większości wypadków nie jest rezultatem namysłu filozoficznego.

Czym zatem jest filozofia? Otóż, mówiąc wprost, filozofia jest postawą intelektualną i duchową, polegającą na bezkompromisowym poszukiwaniu prawdy. Tylko tyle i aż tyle. W tym miejscu nasuwa się z oczywistością uwaga, że nawet jeśli się zgodzimy, że filozofia, jak się wyraziłem, jest bezkompromisowym poszukiwaniem prawdy, to przecież do prawdy dążą również różne inne dyscypliny akademickie względnie inne dyscypliny naukowe, zarówno formalne, przyrodnicze, jak i humanistyczne. Co więcej, do prawdy dąży także każdy człowiek na co dzień, gdyż przecież nie da się przeżyć i działać w świecie bez prawdziwych przekonań na temat tego, jaki świat jest. Prawdą na temat świata i siebie samych zainteresowani są również ludzie na co dzień ze względów egzystencjalnych, bo od tego, jaki jest świat, zależy ich los teraz i po śmierci.

Filozofia jest zatem jednym z przejawów ludzkiego dążenia do prawdy, realizującego się również w różnych dyscyplinach naukowych oraz w życiu codziennym. Co jednak należy sądzić o obiekcji, że filozofia nie daje korzyści praktycznych oraz o często pojawiającej się krytyce, że od tysiącleci filozofia kręci się niejako wokół własnego ogona, czyli ciągle rozważa te same problemy i nie może ich rozstrzygnąć. Należy jednak, po pierwsze, zwrócić uwagę, że istnieją dyscypliny akademickie dążące do prawdy, lecz nieposiadające praktycznych zastosowań, oprócz może tej praktyki, jaką jest kształcenie umysłów ludzi zajmujących się nimi. Matematyka jest dzisiaj charakteryzowana jako teoria abstrakcyjnych struktur, lecz wyłącznie bardzo mała część teoretycznych pomysłów z tej dziedziny znajduje jakiegokolwiek zastosowanie. Podobnie ma się rzecz z fizyką teoretyczną.

Po drugie, filozofia nie kręci się wokół własnego ogona, gdyż przez wieki obecności w kulturze Zachodu ogromnie wzrosła świadomość złożoności każdego zagadnienia uznawanego za zagadnienie filozoficzne, a także ujawniły się nowe zagadnienia filozoficzne. Te nowe zagadnienia zostały częściowo odkryte dzięki pojawieniu się przyrodznawstwa, a także dzięki rozwojowi nowych form życia społecznego. Z drugiej strony, trzeba jednak zapytać: czy nauki, a szczególnie nauki przyrodnicze, rozwiązały jakieś problemy, którymi się zajmują od czasów nowożytnych, przy czym słowo „rozwiązały” interpretuję jako „rozwiązały ostatecznie”. Odpowiedź może wydać się oczywista: przecież ogromna ilość wiedzy i jej zastosowań technicznych, z którymi na co dzień mamy do czynienia, jasno

dowodzi, że tak, że nauki przyrodnicze rozwiązały bardzo wiele problemów. Ale jednak, czy rozwiązały je ostatecznie? A jeżeli nie rozwiązały ich ostatecznie, to czy je w ogóle rozwiązały?

Jeśli przyjmiemy, że miał miejsce tzw. Wielki Wybuch, to co było jego przyczyną, i co było przed nim? Czy to możliwe, że wraz z tym „wybuchem” powstały przestrzeń i czas? Co jednak może oznaczać powstanie w wypadku czasu i przestrzeni, bo przecież wydaje się, że jeśli cokolwiek powstaje lub ginie, to powstaje lub ginie gdzieś i kiedyś. Czy materia jest nieskończenie podzielna, czy też raczej istnieją rzeczywiste atomy materialne, to znaczy elementy, które nie tylko technicznie, ale też ze swojej istoty są niepodzielne? Czy przestrzeń jest nieskończona, a jeśli nie jest, to co jest jej granicą? Jeżeli ewolucja kosmiczna i biologiczna rzeczywiście doprowadziły do powstania ludzi i ludzkiego umysłu, to czy dadzą się odkryć jakieś prawa fizyczne, opisujące działanie ludzkiego umysłu i jego wytworów, a więc na przykład prawa fizyczne wyrażające twierdzenie Pitagorasa lub prawa fizyczne, które jakoś, podkreślam „jakoś”, opisują stany naszego umysłu, gdy słuchamy *Etiudy rewolucyjnej* Chopina? A jeśli takie prawa nie istnieją lub są dla nas niepoznawalne, to czy należy przyjąć, że materia ma rzeczywiste zdolności do tworzenia czegoś radykalnie różnego od siebie samej? Na podstawie już tylko tych przykładów powinno być widać, jak dalece nauki przyrodnicze „przesiąknięte” są zagadnieniami spekulatywnymi, a więc filozoficznymi.

Czy nasza psychologia i inne nauki humanistyczne rozwiązały ostatecznie jakieś problemy? Czy wiedzą, na czym polega działanie ludzkiego umysłu oraz jakie prawa przyrodnicze – deterministyczne lub statystyczne – rządzą zachowaniem różnych grup ludzkich? Czy też raczej w tym ostatnim wypadku muszą zamilknąć w obliczu tajemnicy ludzkiej wolności i kreatywności? Psychologia ewoluuje dziś w kierunku nauki przyrodniczej, a zapleczem teoretycznym tego procesu jest powszechne przekonanie, iż istnieją dokładnie dające się zlokalizować, fizyczne korelaty wszystkich zjawisk mentalnych. Gdy jednak nawet przyjmiemy, że w jakiejś niedającej się przewidzieć przyszłości będziemy dysponowali dokładnym i nomologicznie wyrażonym, mózgowym korelatem na przykład uczucia lekkiej melancholii, które towarzyszy zbliżającemu się końcowi lata, to czy tym samym będziemy wiedzieli, jak to uczucie powstaje z procesów mózgowych? Korelacja dwóch rodzajów zjawisk nie oznacza wiedzy na temat tego, jak jedno zjawisko powstaje z drugiego, ale też korelacja nie musi oznaczać generacji, zwłaszcza wtedy, gdy zjawiska te są tak heterogeniczne, jak to ma

miejsce w wypadku uczucia lekkiej melancholii i procesów rozgrywających się w „szarej i mokrej” materii naszego mózgu.

Wydaje się zatem, że jak dotąd nauki nie dały żadnych ostatecznych rozwiązań i że pod tym względem nie różnią się od filozofii. Można więc powiedzieć, że zarówno filozofia jak i nauki zmierzają do tego samego celu, którym jest odkrycie prawdy o świecie. Z tego, że dotąd nie udało się osiągnąć żadnych ostatecznych rozwiązań w żadnej dziedzinie, z pewnością nie wynika, iż jest to w ogóle niemożliwe. Chciałbym na tym tle twierdzić, że obie te sfery poznawczej działalności człowieka w rzeczywistości współpracują ze sobą, choć nie zawsze ta współpraca jest widoczna. Zazwyczaj mówi się, że w czasach nowożytnych nastąpił proces powolnego wyzwalań się nauk przyrodniczych z filozofii. Przyrodoznawstwo zajęło się tym, co dane w doświadczeniu zmysłowym, wzięło pod uwagę wyłącznie kwantytatywną i nomologiczną stronę świata, natomiast filozofia oraz od XIX wieku nauki humanistyczne pozostały przy swoich niemożliwych do jednoznacznego rozstrzygnięcia analizach i spekulacjach. Według tej interpretacji, jeśli już istniały jakieś oddziaływania pomiędzy matematycznym przyrodoznawstwem a filozofią, to tylko w jedną stronę, to znaczy rozwój nauk dostarczał filozofom materiału do rozważań. Niejako koronnym przykładem mogą tu być dyskusje związane z tzw. zasadą nieoznaczoności w fizyce kwantowej.

To jednak jest, jak sądzę, fałszywy obraz całej tej sytuacji. Weźmy pod uwagę wielotysiącletni starożytny Egipt i wyobraźmy sobie, że moglibyśmy, podróżując wstecz w czasie, zaprezentować najbardziej wykształconym przedstawicielom tamtego społeczeństwa wszystko to, co osiągnęła nasza kultura przez ostatnie dwa i pół tysiąca lat. Gdyby to było możliwe, to z pewnością wzbudziłibyśmy podziw i zachwyt. Podziw i zachwyt nie dotyczyłby jednak tylko nauk przyrodniczych, ale też filozofii, jej różnych systemów, bogatych pojęć, narzędzi metodologicznych, logicznych, a także bardzo abstrakcyjnych spekulacji, które nazywamy naszą matematyką. Skąd się to wszystko wzięło? Przecież nasze przyrodoznawstwo nie powstało tylko w ten sposób, że w pewnym momencie ktoś zwrócił uwagę na kwantytatywną stronę zjawisk. W istniejącym przez tysiąclecia starożytnym Egipcie spełnione były warunki do rozwoju kultury naukowej, a przede wszystkim było dużo czasu, lecz niewiele z tego uzyskaliśmy. Stąd należy sądzić, że zarówno matematyka, przyrodoznawstwo oraz nauki humanistyczne powstały dzięki istnieniu wielkiego strumienia życia umysłowego, w którym

rozważania zwane filozoficznymi stanowiły istotny, początkowy i wyzwalający czynnik. W tym „cieście”, zwanym kulturą Zachodu, ważne były tak samo religia, filozofia, matematyka jak i przyrodoznawstwo. Przepisu na to nie ma, a być może całe to zjawisko, tak zadziwiające, gdy porównamy je z tysiącleciami ludzkich kultur, które niczego takiego nie wytworzyły, nie da się w ogóle zrozumieć na podstawie naturalnych przyczyn. Wydaje się natomiast, że wygaszenie jednego z istotnych składników tego trwającego do dziś fermentu intelektualnego i duchowego musiałoby prawdopodobnie doprowadzić do upadku całości. Weźmy pod uwagę znany przykład.

Na początku XX wieku Pierre Duhem, francuski przyrodnik, filozof i historyk nauki twierdził, że dyskusje dotyczące wszechmocy Boga zachęciły do niearystotelesowskich podejść do rzeczywistości fizycznej, a tendencja ta ujawniła się już XIV wieku w przyrodniczych spekulacjach Jana Buridana, Mikołaja z Oresme czy Alberta z Saksonii. Według Duhema nieskończony horyzont możliwości, zawarty w pojęciu absolutnej mocy Boga, stanowił istotną pobudkę dla wyobraźni i dla myślenia hipotetycznego. Gdy te narzędzia zostały zastosowane do zjawisk, to stały się jednym z czynników umożliwiających pojawienie się nowożytnego przyrodoznawstwa². Pojęcie absolutnej mocy Bożej obecne jest także u przedstawicieli filozofii wieków późniejszych, u Roberta Boyle’a, Rene Descartesa, Izaaka Newtona³.

Dzisiaj widzimy wyraźnie, jak fizyka teoretyczna, przynajmniej na swoich obrzeżach, dotyka kwestii spekulatywnych, dostrzegamy, jak hipotezy w niej formułowane wychodzą poza to, co da się sprawdzać lub odrzucić na podstawie doświadczenia. Nawet jednak, gdy taka sprawdzalność lub falsyfikowalność są możliwe, to i tak formułowane są nowe hipotezy, które w świetle nowych danych podważają dotychczasowe teorie. Z tego chciałbym wyprowadzić sugestię, że – tak samo jak dawniej – istnieje w a -

² P. Duhem, *Etudes sur Léonard de Vinci*, t. 2, Paris 1909, s. 411–414; *Le système du monde*, t. 6, Paris 1954, s. 20–29.

³ Trzeba jednak wspomnieć, że diagnoza historiozoficzna Duhema ma również krytyków, którzy starają się pokazać, że zagadnienie wszechmocy nie mogło odegrać aż tak ważnej roli wśród czynników, które spowodowały pojawienie się nowożytnego przyrodoznawstwa. Tezę Duhema krytykował ostro A. Koyré, *La vide et l'espace infini au XIV^e siècle*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge” (24) 1949, s. 45–91; por. J. Murdoch, E. Sylla (ed.), *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht 1975, s. 432–435.

je m n y w p ł y w pomiędzy filozofią, to znaczy filozofią akademicką, a innymi dziedzinami nauki. Nie realizuje się on jednak w sposób zaplanowany i wyraźnie uświadomiony, lecz dokonuje się na poziomie życia społecznego, które jest wielkim tygłem różnych koncepcji, idei, teorii, hipotez. Współczesne życie społeczne jest bogatym, wielowarstwowym i wielopoziomowym zjawiskiem, a stąd nie wiemy, jak działania na jednym poziomie wpływają na działania i ich efekty na innych poziomach, jak idee formułowane w jednej dziedzinie oddziałują na idee w innych obszarach aktywności ludzkiej. Jeśli te dziedziny uprawiane są rzetelnie, to znaczy, jeśli dominuje w nich dążenie do prawdy, to na pewno twórcze pomysły w jednej z dziedzin nie pozostają bez znaczącego wpływu w innej, zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę, że proces ten dotyczy całych pokoleń, które kształcą swoje umysły w myśleniu odnoszącym się do dziedzin formalnych, przyrodniczych, humanistycznych, ale też filozoficznych w sensie ścisłym.

Wydawać by się mogło, że oczywistością poza wszelką dyskusją oraz oczywistym założeniem całego tego indywidualnego i społecznego dążenia jest to, iż p r a w d a j e s t j e d n a . Albo odwrotnie, że nie ma czegoś takiego jak prawda filozoficzna, przyrodnicza, formalna lub humanistyczna, że są to tylko różne aspekty czegoś niesłuchanie bogatego, co można nazwać prawdą o świecie, przy czy termin „świat” rozumiem w tym momencie najszerzej, jak jest to możliwe, a więc jako równozakresowy z wyrażeniem „wszystko, co istnieje i co istnieć może”.

Nie brakuje jednak dzisiaj koncepcji filozoficznych, podważających to, że prawda jest jedna, choć koncepcje te zazwyczaj ograniczają się do kwestionowania możliwości poznania prawdy, nie dotyczą zaś kwestii samej natury prawdy. Różnego rodzaju kontekstualizmy, sytuacjonizmy, antyrealizmy i pragmatyzmy, a więc różne odmiany znanego od czasów starożytnych relatywizmu, starają się przekonać publiczność filozoficzną i pozafilozoficzną, że do wszystkich przedmiotów mamy dostęp tylko za pomocą określonego repertuaru pojęć, w określonych sytuacjach i kontekstach, że naszymi motywami są zawsze jakieś potrzeby praktyczne, a stąd ma wynikać, że nigdy nie poznamy żadnych „rzeczy samych w sobie”, lecz zawsze mamy do czynienia wyłącznie z „r z e c z a m i d ł a n a s” .

Jako przykład weźmy pod uwagę dyskusję dotyczącą relacji pomiędzy ciałem (mózgiem) a świadomym ludzkim umysłem⁴. Zgodnie z tym relatywistycznym podejściem dla przyszłej, to znaczy w pełni rozwiniętej przyrodniczej teorii ludzkiego systemu nerwowego i mózgu prawda będzie równała się opisowi fizycznemu i nomologicznemu procesów i zdarzeń czysto materialnych, mimo że nadal będziemy mówili za pomocą słownika mentalistycznego, to znaczy będziemy mówili nie o wyładowaniach włókien elektrycznych w naszym mózgu, lecz będziemy używali takich pojęć, jak ból, przyjemność, lekka melancholia itd. Stąd, jak wnoszą relatywiści, nigdy nie będziemy znali prawdy na temat tego, jakimi istotami jesteśmy. To jednak jest, jak sądzę, błąd, bo skoro prawda jest jedna, to musi istnieć taki rodzaj doświadczenia (poznania), który ukazuje, jak sfera mentalna jest związana ze sferą fizyczną, a z tego, że teraz nie dysponujemy takim rodzajem doświadczenia, nie wynika, że ono jest niemożliwe lub że nigdy go nie poznamy. Tak więc można spokojnie stać na stanowisku, że skoro prawda jest jedna, to należy do niej bezkompromisowo dążyć.

Ten dość sielsko zarysowujący się obraz współdziałania filozofii z naukami w dążeniu do prawdy posiada jednak we współczesnym świecie istotne rysy. Różne dyscypliny naukowe są w dzisiejszych czasach poddawane naciskowi, aby odkrywały prawdy, które posiadają zastosowania technologiczne. Presja ta ma z kolei podłoże ekonomiczne, a więc inwestuje się w te badania, które przyniosą zyski. Nie tylko chodzi więc o to, żeby zwalczać na przykład choroby, ale o to, aby badać to, czego zastosowanie zapewni masową sprzedaż. Bardzo wiele badań jest ukierunkowanych względami militarnymi, co ostatecznie też równa się motywacji ekonomicznej. Nie można w tym momencie nie wspomnieć o tym, że dzisiejsza psychologia powoli staje się farmakologią, a co gorsze, wiele wysiłku wkłada się w to, aby odkryć, jak można manipulować ludzką percepcją i ludzkim umysłem, czego sztandarowym przykładem jest pojęcie neuroreklamy.

Czym jest współczesność? Gdzie, patrząc wstecz, kończy się świat współczesny, a zaczynają się światy historyczne, których nie zaliczylibyśmy do współczesności? Na pewno wyróżnikami świata współczesnego są masowa edukacja oraz dostęp do informacji. Takiej sytuacji nie było nigdy przedtem, a oczywistą tego przyczyną jest rozwój nauk i tech-

⁴ Por. S. Judycki, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin: TN KUL 2004.

niki. Współczesność to także globalizacja życia społecznego, jak również ścieranie się dawnych sposobów życia, myślenia i odczuwania świata z tym, co nowe. W tym ścieraniu się dawnych sposobów życia z nowymi trendami, istotną rolę odkrywa sekularyzacja, choć z drugiej strony pojawia się wielka ilość ruchów religijnych, mistycznych, ezoterycznych. Wszystko to razem tworzy amalgamat atmosfery duchowej, w której żyjemy.

Jest jednak jeszcze jeden czynnik, a mianowicie *manipulacja*. Masowa edukacja, a także niesłuchanie zwiększone zdolności do komunikacji stwarzają okazję do manipulacji ludzkimi poglądami. Głównym celem jest oczywiście czerpanie zysków ekonomicznych, a także kształtowanie stosunków władzy i podległości. Od tego aspektu świata współczesnego nie są wolne nauki, gdyż ich odkrycia są wykorzystywane do masowej manipulacji, której jesteśmy świadkami. W tym miejscu pojawia się szczególnie rola filozofii i edukacji za pomocą filozofii. Filozofia również jest podatna na manipulację, zawsze bowiem znajdują się chętni, aby głosić poglądy, których w rzeczywistości nie uznają, jak również zawsze będą istniały tendencje, aby uczynić z filozofii ideologię, kazać jej służyć uzasadnianiu jakiegoś korzystnego ekonomicznie poglądu na świat.

Twierdzą jednak, że sama *istota filozofii* nie podlega takiemu wykorzystaniu, bo o ile inne nauki można uprawiać ze względu na pewne zamówienie technologiczne i można w ten sposób dojść do prawdziwych tez, o tyle filozofia konstruowana na jakieś zamówienie po prostu przestaje istnieć, gdyż w swej najgłębszej istocie polega ona na bezkompromisowym dążeniu do prawdy. Stąd w tym zamęcie różnych metod manipulacji, w którym żyjemy, w zamęcie różnych systemów religijnych i parareligijnych, zamęcie różnych mistycznych i ezoterycznych koncepcji świata, w zamęcie opinii podawanych za naukowe, to dzieje filozofii dają jedyną szansę na wykształcenie takiej postawy krytycznej, która jest w stanie oprzeć się temu wszystkiemu. Nie jest to żaden idealizm, pięknoduchostwo lub naiwność. Obrona przed tym zalewem chaosu może albo bazować na elementarnym ludzkim instynkcie racjonalności, albo – niejako na przeciwległym krańcu – na istnieniu szerokiej warstwy ludzi, którzy, wykorzystując dorobek krytycznego myślenia dawnych i współczesnych nam czasów, będą starali się nie dać zatopić temu dość anarchicznemu momentowi dziejowemu, w którym przyszło nam żyć.

Współzycie poszczególnych ludzi w określonych grupach społecznych, jak również relacje pomiędzy poszczególnymi społeczeństwami, porozumienie co do form życia, w których szanowane są różne tradycje, może dokonywać się w sposób pokojowy nie na bazie relatywistycznego założenia, które dzisiaj etykietowane jest mianem politycznej poprawności, a więc nie w oparciu o przyjęcie, że to, co ty uważasz za prawdę, jest prawdą dla ciebie, ale nie jest lub nie musi być prawdą dla mnie, bo pojęcie prawdy traci sens, gdy mówi się o prawdzie dla kogoś. Pokojowe współzycie w różnorodności jest możliwe tylko w oparciu o założenie, że prawda jest jedna i należy do niej bezkompromisowo dążyć. Tylko tego rodzaju, jak je można nazwać, absolutystyczne założenie może być podstawą autentycznej tolerancji i pokoju. Prawda nie leży pośrodku, nie ma prawdy pośrodku na żaden temat, a w tym na takie tematy, jak aborcja, eutanazja, istnienie Boga, zakres wolności przysługujących jednostce w ramach życia społecznego. Do prawdy jednak należy dążyć, a jeśli trzeba już w ramach prawodawstwa decydować się na konkretne zapisy, to należy brać pod uwagę to, co na temat świata i człowieka twierdziły dominujące trendy myślowe w dziejach. To odwołanie się do tradycji, które obecne jest zarówno w naukach, systemach religijnych, jak i w filozofii, wcale nie zwalnia z poszukiwania lepszych wglądów, bardziej dostosowanych do nowych form życia indywidualnego i społecznego.

Co jednak może motywować ludzi do ciągłego uczciwego i bezkompromisowego poszukiwania prawdy, gdy weźmiemy pod uwagę istotne różnice światopoglądowe? Dla tych osób, które uznają, że życie ludzkie kończy się wraz ze śmiercią, motywacją musi być miłość do przyszłych pokoleń, co w praktyce przekłada się na dążenie, aby świat nie „utonął” w manipulacjach, hedonizmie i jakimś rodzaju szaleństwie, wynikającym ze złej woli. Dla tych natomiast, którzy liczą na to, że ich działania mają znaczenie nie tylko w tym świecie, lecz również w świecie, w którym będą żyli po śmierci, tą motywacją jest oczywiście również miłość do aktualnych i przyszłych pokoleń, a także coś, co określa się zbieraniem sobie skarbów w niebie, a skarbem, który na pewno można zbierać bez końca, jest uczciwe dążenie do prawdy⁵. Obie te grupy ludzi, mimo, jak mówimy, istotnych różnic światopoglądowych, powinno łączyć przekonanie, że prawda jest

⁵ Na temat teizmu, ateizmu (antyteizmu) i agnostycyzmu por. S. Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań: W drodze 2010.

jedna i że dążenie do niej jest czymś pozytywnym zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym. Obie grupy powinny podzielać przekonanie, że dążenie to jest czymś najbardziej wartościowym, co jako rozumne istoty ludzkie posiadamy. Gdy takiego przekonania nie ma, pozostaje tylko hedonizm i chaos.

Przeciwdziałanie tego rodzaju możliwym kierunkom rozwoju życia społecznego za pomocą edukacji w dziedzinie tradycji filozoficznej jest, jak sądzę, w naszej obecnej sytuacji jedynym rozsądnym środkiem, jaka bowiem inna dyscyplina akademicka może wykształcić ludzi zdolnych sprostać globalizacji życia społecznego, potrzebie interdyscyplinarności wiedzy, potrzebie oddzielenia tego, co racjonalne i doniosłe życiowo, od tego, co przypadkowe i dowolne? Byłoby z mojej strony całkowitą naiwnością, gdybym w ten sposób chciał zasugerować, że edukacja, w której filozofia odgrywa istotną rolę, może być lekarstwem na całe zło świata, lecz z drugiej strony nic nie może zastąpić takich wartości życia indywidualnego i społecznego, jak uczciwość, szacunek dla tradycji, krytyczność, lecz otwarte nastawienie w stosunku do tego, co nowe, a do tego wszystkiego edukacja filozoficzna może się istotnie przyczynić.

Na zakończenie chciałbym wskazać, jakie wartości instrumentalne można osiągnąć poprzez zajmowanie się filozofią, bo dotąd była to próba wykazania, że zajmowanie się filozofią stanowi realizację tzw. wartości wsobnej, którą jest dążenie do prawdy ze względu na nią samą.

O wartościach instrumentalnych mówi się wtedy, gdy coś jest wartościowe ze względu na coś innego. Przeciwnościem wartości instrumentalnych są wartości wsobne (autoteliczne), to znaczy takie, do których realizacji warto (należy) dążyć ze względu na nie same, a nie ze względu na coś innego. Wartości wsobne (autoteliczne) mogą mieć też aspekt instrumentalny. Wartością instrumentalną dla istot posiadających płuca jest m. in. tlen, gdyż oddychanie za pomocą tlenu podtrzymuje życie, przy czym życie uznaje się wtedy za wartość wyższą niż tlen, lecz nie za wartość najwyższą. Gdyby życie było wartością najwyższą – jak się często błędnie sądzi – to nie warto byłoby poświęcać życia dla jakichś idei czy ludzi, co z kolei bywa dość częstym faktem. Przykładami wartości wsobnych mogą być wartości moralne, takie jak uczciwość czy wierność. Wartości te mogą jednak spełniać także pozytywną rolę instrumentalną, gdyż na przykład uczciwemu koledze można powierzyć pieniądze.

Sądzę, że filozofia posiada wartość instrumentalną w następujących aspektach.

Po pierwsze, filozofia przyczynia się istotnie do wykształcenia zdolności do rozwiązywania problemów, przy czym mam na myśli problemy należące do każdej dziedziny ludzkiej aktywności. Filozofia bowiem, poprzez kształtowanie umiejętności analizy, pomaga w wydobyciu istoty danego problemu, pomaga w precyzyjnym oddzieleniu różnych możliwych jego rozwiązań. Filozofia uczy oceniania doniosłości racji przytaczanych na rzecz określonego rozwiązania lub przeciw niemu.

Po drugie, filozofia pomaga w rozwinięciu umiejętności komunikacji, kształtuje umiejętność formułowania własnego stanowiska, podawania przekonujących przykładów, rozumienia innych ludzi i korygowania błędnych interpretacji, umiejętność unikania nieporozumień i – tak częstej – sporu wyłącznie o same słowa.

Po trzecie, trening filozoficzny zwiększa umiejętności przekonywania: dzięki filozofii uczymy się formułować własne poglądy w sposób bardziej przekonujący, uczymy się, jak uzasadniać poglądy odpowiednimi argumentami, zdobywamy umiejętność odpowiedniego reagowania na zarzuty kierowane pod naszym adresem, reagowania albo za pomocą kontrargumentu, albo za pomocą ukazania, że opozycja, która jest przedmiotem sporu, jest tylko pozorna i da się zlikwidować, jeżeli naszym i przeciwnym poglądom nadamy odpowiednią interpretację.

Po czwarte, ponieważ wszystkie powyższe trzy punkty dotyczyły także umiejętności pisania, to stąd wynika, że poznawanie filozofii wspomaga rozwój umiejętności pisania. W przypadku pisania, tak jak w przypadku mówienia, filozofia uczy formułowania, ilustrowania, wyjaśniania i obrony własnych poglądów w jasny i dobrze uporządkowany sposób.

Po piąte, filozofia pomaga w rozumienu innych dyscyplin. Istnieje wiele gałęzi filozofii, które dotyczą innych dziedzin – filozofia nauki, filozofia sztuki, filozofia religii itd. – ale także „rdzeń” filozofii, który tworzą metafizyka względnie ontologia i epistemologia (teoria poznania), zawierający analizy dotyczące metod heurystycznych i metod uzasadniania, funkcjonujących w innych dyscyplinach wiedzy. Filozofia bada również charakter relacji pomiędzy różnymi naukami, na przykład pomiędzy biologią i fizjologią a psychologią, pomiędzy matematyką a fizyką, między naukami przyrodniczymi a naukami humanistycznymi itd.

Po szóste, filozofia wspomaga rozwój poprawnych metod badania i analizy. Poprzez uczenie się jasnego formułowania problemów uczymy się, jakich rodzajów informacji potrzebujemy, aby rozwiązywać określone problemy, uczymy się, jak oddzielić to, co istotne, od tego, co przypadkowe. Ucząc się, jak interpretować to, co niejasne i złożone, ucząc się analizować relacje pomiędzy różnymi dziedzinami i problemami, rozwijamy w ten sposób zdolność do rozumienia i rozwiązywania kwestii należących do każdej dziedziny, czy to nauk przyrodniczych, nauk humanistycznych, czy innej.

Po siódme, na podstawie tego, co zostało powiedziane, widać, że filozofia przyczynia się do rozwoju umiejętności ponaddziedzinowych (*transferable skills*)⁶. Umiejętności te odgrywają doniosłą rolę w rozwoju intelektualnym każdej osoby. Często spotyka się narzekania, że młodzi ludzie, podejmujący jakąś pracę, są wprawdzie przygotowani w obrębie swojej specjalności, lecz mają małe umiejętności, jeśli potrzebne jest podjęcie nowych problemów, problemów leżących na pograniczu dyscyplin, brakuje im sprawności oglądu szerszych całości, sprawności rozumienia innych dyscyplin wiedzy niż własna. Wykazują nie tylko słabość w analizowaniu problemów, lecz także nie potrafią dokonywać syntezy. Tych wszystkich sprawności uczy filozofia, wzmacniając w ten sposób instytucje społeczne i polityczne, kształcąc ludzi zdolnych do krytycznego i twórczego myślenia, ludzi odpornych na wszelkie odmiany manipulacji.

PHILOSOPHY AND THE PRESENT-DAY WORLD

Summary

The article aims at showing what role philosophical education should fulfill in the present-day world. One of the main causes of cultural, scientific and technological development of the Western civilization can be seen in the close cooperation between philosophy, theology, science and humanities. Although modern science functions independently from philosophy, it is nevertheless possible that even today fundamental theoretical problems in science and speculative philosophical problems are closely connected and mutually influence each other.

⁶ Por. R. Audi, *Belief, Justification and Knowledge. An Introduction to Epistemology*, Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company 1988, s. XVII.

Characteristic for present-day world is the broad access to education and information, but new means of information which we possess today are also used as means of manipulation. Philosophical education can fulfill the role of a defense mechanism against manipulation because it leads to the development of critical attitude and to the very broad understanding of natural and social world. Only uncompromising desire for truth, broad understanding of natural and social world, the habit of critical thinking could in an important way influence the development of true tolerance and harmony in the social life in the present-day world.

ANDRZEJ DĄBROWSKI*

RADYKALNA INTERPRETACJA INTENCJONALNOŚCI W FILOZOFII MARTINA HEIDEGGERA

Słowa kluczowe: Heidegger, fenomenologia, bycie-w-świecie, intencjonalność, transcendencja

Keywords: Heidegger, phenomenology, being-in-the-world, intentionality, transcendence

Martin Heidegger uważał intencjonalność za bardzo ważną kategorię. Wszelako nie zgadzał się z jej fenomenologiczną wykładnią. Próbował nadać jej bardziej źródłową, ontologiczną interpretację, którą tutaj zrekonstruujemy. Na początku zrobimy kilka uwag na temat fenomenu intencjonalności w ogóle. Dalej przypomnimy, co jest przedmiotem ontologii fundamentalnej Heideggera. Przechodząc zaś do prezentacji problemu intencjonalności w filozofii fryburskiego filozofa, najpierw przywołamy kilka jego uwag semantyczno-epistemologiczno-ontologicznych na temat (intencjonalnego) spostrzegania, a następnie – w tym kontekście – zaprezentujemy podstawowe, w przekonaniu Heideggera, nieporozumienia czy też błędy związane z dotychczasowym

* Andrzej Dąbrowski – dr, prowadzi zajęcia z epistemologii i filozofii współczesnej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Interesuje się filozofią umysłu, filozofią języka, historią filozofii analitycznej i kognitywistyką. E-mail: a.dabrowski@iphils.uj.edu.pl.

ujmowaniem intencjonalności i zaprezentujemy jego pozytywną wykładnię¹. Dokonamy tego głównie w oparciu o *Bycie i czas*, *Podstawowe problemy fenomenologii* oraz *O istocie podstawy*.

Czym jest intencjonalność?

Zacznijmy od krótkiej analizy etymologicznej. Arystotelesowskie *noema* (pojęcie) scholastycy przekładali m.in. na łac. *intentio* ze względu na analogię pomiędzy rozciągnięciem czy nakierowaniem na przykład łuku na jakiś cel (*intendere arcum in*) a nakierowaniem czy nastawieniem umysłu na coś (*intendere anima in*). Tak przynajmniej utrzymuje G.E.M. Anscombe. Łacińskie *intentio* pochodzi od czasownika *intendere*, które oznacza nieprzechodnio: „kierować się”, „zwrócić”, „dążyć”, „zmierzać”; przechodnio zaś (z wymaganym dopełnieniem bliższym): „skierować się ku X”, „zwracać się na Y” względnie od *tendere* – „rozciągać”, „napinać” (np. uwagę na coś), „usiłować”, „kierować”. Pochodne od czasownika *intendere* abstractum *intentio*, *-onis* oznacza: „napięcie”, „natężenie”, „wysiłek”, „usiłowanie”, ale też „uwaga”, „troska”. U wczesnych pisarzy chrześcijańskich pojawia się w znaczeniu: „napinać uwagę”, „pojmować”. U św. Augustyna znajdujemy takie stwierdzenie:

to, co zatrzymuje zmysł wzroku na widzialnym przedmiocie tak długo, jak go oglądamy: jest to uwaga (*intentio*)².

¹ Istnieje imponująca literatura sekundarna na temat bycia-w-świecie, transcendencji i intencjonalności u Heideggera. Na pewno warto sięgnąć – ograniczając się do publikacji anglojęzycznych – do następujących prac:

M. Okrent, *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*, Ithaca: Cornell University Press 1988; B.C. Hopkins, *Intentionality in Husserl and Heidegger. The Problem of the Original Method and Phenomenon of Phenomenology*, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers 1993; H. Dreyfus, *Heidegger's Critique of Husserl's (and Searle's) Account of Intentionality*, „Social Research” 60 (1), (1993); S. Overgaard, *Husserl and Heidegger on Being in the World*, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers 2004. W Polsce na temat transcendencji pisał m.in. B. Baran (począwszy od rozprawy doktorskiej *Pojęcie transcencji u Martina Heideggera i Emmanuela Levinasa*, 1988).

² Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, oprac. J.M. Szymusiak SJ, Poznań: [b.w.] 1963, s. 311.

Tomasz z Akwinu w swoich rozważaniach metafizycznych obok *esse naturale*, a więc zwykłego sposobu bytowania rzeczy, wyróżnił też *esse intentionale*, istnienie tylko we wrażeniach lub umyśle. Samym myślom przysługuje wtedy wyłącznie *esse immateriale* (myśl nie jest bowiem zeterminowana czasoprzestrzennie), choć przynależy *esse naturale*³.

Intencjonalność jest to, mówiąc ogólnie, własność umysłu lub nieco dokładniej, aktów psychicznych podmiotu: postrzegania, myślenia, pamięci, woli, wyobraźni, świadomości itd. Decyduje ona o swoistym nakierowaniu tych zjawisk, jest *quasi*-relacją, odniesieniem. Dzięki niej postrzeganie nasze jest zawsze postrzeganiem czegoś, myślenie – myśleniem o czymś, poznawanie – poznawaniem czegoś. Innymi słowy, akty te nakierowane są na jakiś obiekt (immanentny, transcendentny lub jeszcze jakiś inny). Choć z natury nie przysługuje ona zjawiskom fizycznym, to jednak jest również cechą czynności i wytworów psychofizycznych. Intencjonalna jest na przykład nasza mowa i język – mówimy i piszemy zawsze o czymś. Kategorię tę wydobyl z zapomnienia Franz Brentano, a utwierdził – próbując ją odpsychologizować – Edmund Husserl. W duchu antypsychologizmu również Gottlob Frege rozważał problem odniesienia. Zauważył on, iż zwykle wyrażenia językowe, na przykład nazwy, posiadają sensy (znaczenia), ale niekoniecznie odniesienie (przedmiot odniesienia). Słowa „najdalsze od Ziemi ciało niebieskie” mają sens, ale jest nader wątpliwe, czy mają też jakieś odniesienie. Obecnie kategoria intencjonalności silnie obecna jest w wielu nurtach i dyscyplinach filozoficznych: w teorii poznania, w filozofii umysłu i języka, w metafizyce, w ontologii, w estetyce, w filozofii kultury i w kognitywistyce.

Istnieje wiele różnego rodzaju koncepcji intencjonalności. Do najważniejszych należą:

(I) Mentalistyczna (aktowa) koncepcja intencjonalności: zjawiska psychiczne podmiotu świadomego skierowane są na jakiś obiekt, niekoniecznie istniejący realnie (F. Brentano, R. Chisholm). Pewnymi jej wariantami są: wczesna (z *Badań logicznych*) i późna (z *Idei czystej fenomenologii*: noeza celuje w pewien obiekt za pośrednictwem noematu) teoria Husserla.

³ Por. P.T. Geach, *Akwinata*, [w:] G.E.M. Anscombe, P.T. Geach, *Trzej filozofowie*, Warszawa: Pax 1981, s. 122–124.

(II) Lingwistyczna koncepcja intencjonalności: prymarnie intencjonalne są mowa i język; modelem dla intencjonalności myśli (i samej konceptualności) jest semantyka języka (W. Sellars, L. Wittgenstein, J. Rosenberg).

(III) Pragmatyczna koncepcja intencjonalności: pierwotnie intencjonalne są różne rodzaje ludzkich praktyk, działań społecznych; one też stanowią model dla intencjonalności myśli (L. Wittgenstein, R. Brandom).

(IV) Naturalistyczno-przyrodnicza koncepcja intencjonalności (istnieje wiele jej różnych wariantów). Intencjonalność nie jest niczym innym, jak tylko naturalną, biologiczną własnością organizmów żywych, a dokładniej narządów i ich czynności: zachowanie zwierząt (taniec pszczół czy pluskanie bobra), myśli, mowa, obrazy i mapy są intencjonalne, bo zawsze wskazują na coś (R. Millikan).

Heideggerowski projekt myślenia bycia

Zanim przejdziemy do poglądów Heideggera na intencjonalność, zapytajmy najpierw, czym jest względnie, czym ma być filozofia w jego przekonaniu. Czasami przyjmuje się rozróżnienie na filozofię popularną (powszechną) i filozofię bardziej zaawansowaną, ścisłą i metodyczną, dla samych filozofów. Heideggerowski projekt myślenia istotnego skierowany jest do jednych i drugich. Heidegger uwzględnia najbardziej wyrafinowane rozwiązania (zwykle metafizyczne) największych filozofów w dziejach myśli zachodniej i z nimi dyskutuje. Tym samym projekt swój kieruje do znawców filozofii, do najbardziej wymagających myślicieli, myślicieli z powołania. Ale też do zwykłych ludzi, do wszystkich – myśleć o byciu i zbliżyć się do bycia może bowiem (i powinien) każdy.

Filozofia Heideggera ma ściśle określony charakter i ramy. Jest to przede wszystkim ontologia, która możliwa jest tylko jako fenomenologia:

Ontologia i fenomenologia nie są dwiema różnymi dyscyplinami obok innych należących do filozofii. Oba te terminy charakteryzują samą filozofię co do przedmiotu i procedury badawczej⁴.

⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, s. 54.

Sens fenomenologii tworzą dwa terminy: *fenomen* i *logos*. Pierwszy oznacza szczególny sposób ukazywania się czegoś: to-co-ukazuje-się-w-sobie-samym, drugi zaś oznacza rozum i jest tym, co umożliwi widzenie czegoś. Fenomenologia ma zatem umożliwić ogląd i opis tego, co stanowi *bycie* czegoś, *bycie* bytu. Metodologicznym sensem tego opisu jest hermeneutyka, czyli interpretacja⁵.

Piszemy powyżej „filozofia”, choć ściśle rzecz biorąc, termin ten nie do końca tutaj pasuje, zwłaszcza gdy uwzględnimy późniejszą myśl Heideggera. Na przykład *List o „humanizmie”* kończy się następującymi słowami:

Nadszedł czas, by odzwyczajono się przeceniać filozofię i zbyt wiele od niej wymagać. W dzisiejszej biedzie świata trzeba mniej filozofii a więcej dbałości o myślenie...⁶

Heideggerowi chodzi o myślenie istotne, o myślenie bardziej źródłowe i bardziej radykalne, czyli o myślenie bycia. Sam filozof myśleniu takiemu otworzył jedynie drogę. Nakreślił jego projekt i rzucił wyzwanie. Ponieważ jednak myślenie to jeszcze nie nadeszło, skoro nie przewodzi jeszcze ani powszechnemu, ani nawet zachodniemu myśleniu, niech nam wolno będzie wciąż posługiwać się tym starym, bądź co bądź wieloznacznym, terminem „filozofia”.

A zatem, filozofia Heideggera to ontologia fundamentalna, której podstawowym tematem jest kwestia bycia: „Bycie jest prawdziwym i jedynym tematem filozofii”⁷. Do uchwycenia i tematyzacji bycia droga jest długa i trudna. A wiedzie przede wszystkim poprzez *różnicę ontologiczną*. Byt nie jest byciem, bycie nie jest bytem, choć bycie zawsze jest byciem bytu. Ta różnica zatem to różnica między bytem i byciem. Natomiast „możliwość wydobywania różnicy ontologicznej ewidentnie wiąże się z koniecznością zbadania intencjonalności, tzn. sposobu dostępu do bytu”⁸. Zbadanie in-

⁵ Należy też pamiętać o silnym związku myśli Heideggera z pewną formą filozofii transcendentalnej: „Możemy też naukę o byciu jako naukę krytyczną nazwać *nauką transcendentalną*”, M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa: Aletheia 2009, s. 21.

⁶ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, [w:] tenże, *Znaki drogi*, Warszawa: Aletheia 1995, s. 168.

⁷ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 15.

⁸ Tamże, s. 78–79.

tencjonalności zaś wiąże się z koniecznością zbadania jestestwa, którego ustrukturyzowanie z istoty jest intencjonalne:

Różnica bycia i bytu, choć nierozpoznana explicite, jest latentnie w jestestwie i jego egzystencji⁹.

Innymi słowy, różnica ontologiczna i fenomen intencjonalności skrywiają się w podstawowej strukturze jestestwa, ukonstytuowanej przez bycie-w-świecie. A zatem nie sposób zrozumieć intencjonalności bez – choćby pobieżnej – rekonstrukcji bycia-w-świecie i jestestwa. W odpowiednim momencie wyzwanie to podejmiemy.

Błędne interpretacje intencjonalności

W *Podstawowych problemach fenomenologii* Heidegger podejmuje próbę uporania się z niektórymi tradycyjnymi tezami o byciu. Próbie tej równolegle towarzyszą badania natury intencjonalności. Fryburski filozof rozpoczyna od następującej konstatacji. Fenomen intencjonalności – kierowanie-się-na – od dawna był znany, ale niewystarczająco filozoficznie wyeksplikowany. Rozumienie intencjonalności jest przede wszystkim obciążone pewnymi założeniami (różnych) teorii filozoficznych, ale także ukrytymi uprzedzeniami, które wyrastają z naturalnego ujmowania i interpretowania rzeczy przez powszedni rozsądek jestestwa. Konsekwencje tego są takie, że intencjonalność jest zupełnie błędnie wykładana w duchu bądź to przesadnie uproszczonego obiektywizmu, bądź też w duchu skrajnego subiektywizmu. W przekonaniu, że opaczne interpretacje i nieporozumienia o wiele bardziej zagradzają drogę do właściwego poznania niż zupełna nieznanomość rzeczy, Heidegger będzie starał się obnażyć te różne błędne interpretacje i swoimi analizami przyczynić się do wyraźniejszego ujrzenia, wprost i bez uprzedzeń, tego tajemniczego fenomenu.

Filozof wychodzi od wieloznaczności słowa „spozrzeżenie”. Termin ten, jego zdaniem, może być rozumiany

raz jako spostrzeżanie, odniesienie spostrzeżeniowe, raz jako coś spostrzeżonego w sensie tego, do czego się odniesienie spostrzeżeniowe

⁹ Tamże, s. 345.

odnosi, wreszcie jako spostrzeżoność w sensie bycia spostrzeżonym czegoś spostrzeżonego w odniesieniu spostrzeżeniowym¹⁰.

Można zatem mówić przynajmniej o trojakim jego znaczeniu: (1) spostrzeganie, (2) spostrzeżone, (3) spostrzeżoność spostrzeżonego. Niemiecki filozof sugeruje, że wieloznaczność tego terminu nie jest przypadkowa i wskazuje na swoistość oznaczanej rzeczy. Sam fenomen stanowić może podłoże i oparcie dla wieloznaczności, gdyż sam w sobie, zgodnie ze swoją strukturą, nie jest prosty, lecz złożony, wieloznaczny. Źródłowo tworzy jednak pewną jednolitą strukturę spostrzeżenia. Trzy wzmiankowane znaczenia tworzą trzy różne perspektywy, dzięki którym ujmowana jest struktura spostrzeżenia.

Heidegger zastanawia się, czy w stwierdzeniu „spostrzeżenie jest spostrzeganiem obejmującym coś spostrzeżonego w spostrzeżoności”, czy w nieco bardziej rozwiniętej wersji, „spostrzeżeniowe *kierowanie się na* coś spostrzeganego tak, że owo coś spostrzeganego jako coś spostrzeganego zostaje zrozumiane w samej swojej spostrzeżoności” nie ma tautologii? Odpowiedź filozofa jest negatywna. Stwierdzenie to, jego zdaniem, jest czymś więcej niż tautologią. Informuje nas ono o tym, że spostrzeżenie i coś spostrzeżonego w jego spostrzeżoności należą do siebie nawzajem. *Kierowanie się na* jest tutaj czymś, co cementuje fenomen spostrzeżenia, stanowi jego rusztowanie, a trzy współprzynależne momenty są charakterami tego *kierowania się na*. Dotyczy to nie tylko spostrzeżenia, ale też przedstawiania, myślenia, sądzenia, miłości i innych fenomenów.

Wstępnie Heidegger przyjmuje następujące wyjaśnienie pojęcia intencjonalności: „wszelkie zachowanie jestestwa jest odnoszeniem-się-do”, spostrzeżenie na przykład – spostrzeganiem-czegoś¹¹. To odniesienie zwykle się oznaczać – w węższym sensie – przez łacińskie *intendere* albo *intentio*. Czasownik *intendere*, co sygnalizowaliśmy już na samym początku, oznacza: rozciągać, napinać, usiłować, kierować. Każde odnoszenie-się-do i każde bycie-skierowanym-na ma swój obiekt, czyli, w terminologii Heideggera, posiada specyficzne *Do-czego odnoszenia się* i *Na-co bycia skierowanym*. To coś nazywamy *intantum*. Intencjonalność obejmuje oba momenty, *intentio* i *intantum*, w pewnej jedności. Zaniedbanie jednego z nich, a tym samym uprzywilejowanie innego, wedle Heideggera zawsze zaowocuje błędnym

¹⁰ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 61.

¹¹ Tamże, s. 63.

ujęciem intencjonalności. Oczywiście nie zmienia to faktu, że dla każdego aktu oba te momenty będą inne, a zróżnicowanie *intentio* i *intentum* stanowi o odmienności sposobów zachowania.

Otóż intencjonalną relację spostrzeżenia można pomyśleć jako obecną relację między dwoma obecnymi obiektami, obecnym podmiotem i obecnym przedmiotem. Wówczas intencjonalna relacja będzie możliwa tylko wtedy, gdy obecne będą jej oba człony. Brak choćby jednego z nich, podmiotu lub przedmiotu, zniweczy tę relację, a nawet samą możliwość tej relacji. Nie jest to jednak, zdaniem Heideggera, poprawne ujęcie problemu:

przy takiej charakterystyce intencjonalności jako obecnej relacji między dwoma obecnymi [bytami], psychicznym podmiotem i fizycznym obiektem, zarówno istota, jak i sposób bycia intencjonalności zostają z gruntu błędnie ujęte¹².

Błąd polega tutaj na tym, że za warunek relacji intencjonalnej przyjmuje się rzeczywistą obecność jakiegoś obiektu. Bez niego podmiot sam w sobie jawi się jako pozbawiony intencjonalności. Ta skłonność, aby wszelki byt ujmować w sensie czegoś obecnego i rozumieć w sensie obecności, podkreśla Heidegger, jest podstawową, do dziś nieprzewycięzoną jeszcze, tendencją starożytną czy w ogóle zachodniej ontologii. Podejście takie reprezentuje późny Brentano, utrzymujący, iż tylko konkretne rzeczy istnieją i tylko rzeczy mogą być przedmiotami myśli (reizm)¹³.

Tymczasem intencjonalne odniesienie podmiotu do obiektu realizuje się nie tylko wraz z obecnością tegoż obiektu. Od początku posiada on w sobie strukturę intencjonalną, dzięki czemu może spostrzegać coś, co realnie nie istnieje, na przykład w fantazji czy halucynacji. Może być nakierowany na coś, co jest tylko domniemywane, czego w ogóle nie ma. A zatem, zauważa Heidegger, pewne zachowanie podmiotu, na przykład stosunek spostrzegania do obiektu spostrzeganego, może być rozumiane inaczej. A mianowicie intencjonalne spostrzeganie (zachowanie) może oznaczać spostrzeganie „samo w sobie”, spostrzeganie „jako takie”, niezależnie od tego, czy to, do czego się ono odnosi, jest obecne, czy też nie. Podobnie jak spostrzeganie, tak i inne immanentne przeżycia podmiotu są intencjonalne niezależnie od tego, czy

¹² Tamże, s. 64–65.

¹³ Por. A. Chrudzimski, *Późna teoria intencjonalności Brentana*, „Principia” XXVII–XXVIII (2000), s. 99–125.

się do czegoś odnoszą, czy nie. I to rozumienie, podkreśla filozof, już lepiej oddaje specyfikę intencjonalności.

Ta relacja, nazywana przez nas intencjonalnością, jest *apriorycznym odnośnikiem charakterem* tego, co określamy jako odnoszenie-się¹⁴.

Tutaj jednak napotykamy kolejną dezinterpretację, której ofiarą padają różne filozofie niefenomenologiczne, ale też fenomenologiczne. Powtórzmy, intencjonalność może być rozpatrywana jako struktura przeżyć. Jako taka przynależy ona do wewnętrznej sfery podmiotu: przeżycia odnoszą się tylko do tego, co immanentne. Trzeba zatem zapytać: jak taki podmiot może za pomocą swoich intencjonalnych przeżyć wyjść poza sferę przeżyciową i odnosić się do obiektywnego świata? Jak ja może transcendować własną sferę i zawarte w niej intencjonalne przeżycia?

Najpierw Heidegger przywołuje dobrze znaną tradycję, która powiada, że same w sobie, intencjonalne przeżycia jako należące do sfery podmiotowej nie odnoszą się do czegoś zewnętrznego, ale odnoszą się tylko do tego, co immanentne. Spostrzeżenia jako coś psychicznego kierują się na wrażenia lub obrazy przedstawieniowe. Tylko one bowiem są podmiotowi dane. To oczywiście prowadzi do konieczności przeformułowania zasadniczego pytania. Teraz należy zapytać: „jak odnoszą się przeżycia i to, na co się jako intencjonalne kierują, subiektywna strona wrażeń, wyobrażenia, do strony obiektywnej?”¹⁵. Niezależnie od tego, jaka zapadnie odpowiedź, najważniejsze wydaje się to, że została tutaj przyjęta już pewna teoria: teoria wrażeń. „Mówienie, że jestem od początku nakierowany na wrażenia, to czysta teoria” – podkreśla Heidegger. Podmiot raczej spostrzega, względnie domniemuje, pewien byt i nic nie wie o wrażeniach, które ujmuje. A zatem, zauważa filozof, pytanie, jak subiektywne przeżycia intencjonalne mogą się odnosić do czegoś obiektywnie istniejącego, nie jest pytaniem właściwym; jest „z gruntu opaczne”. Umyka nam tutaj zasadnicza sprawa, a mianowicie, że *transcendencja* jest już w intencjonalności. W pewnym stopniu dotyczy to również takich filozofii, jak fenomenologia:

¹⁴ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 66.

¹⁵ Tamże, 67.

nawet w łonie fenomenologii i bliskich jej kierunków nowego realizmu teoriopoznawczego, na przykład koncepcji N. Hartmanna, to ta interpretacja intencjonalności zapoznaje ów fenomen w sposób elementarny. Zapoznaje go, gdyż stawia teorię przed powinnością otwarcia oczu i takiej percepcji fenomenów wbrew wszelkiej zakorzenionej teorii, jak się one oferują, tzn. przed powinnością orientowania jej na fenomeny, a nie odwrotnie – gwałcenia fenomenów za pomocą z góry przyjętej teorii¹⁶.

Już redukcja transcendentálna, zasadnicza dla metody fenomenologicznej, kazała Husserlowi wziąć w nawias świat realny. Na drodze redukcji każdemu przeżyciu psychicznemu odpowiadać ma czysty fenomen, jego immanentna istota. Realny świat przedmiotowy i nakierowanie świadomości nań nie były zasadnicze dla badaniach fenomenologicznych. Husserl pisał:

*żaden realny byt, żaden taki byt, który się świadomościowo przedstawia i wykazuje przez przejawy, nie jest konieczny dla istnienia samej świadomości (w najszerszym sensie strumienia świadomości)*¹⁷.

To doprowadziło go do idealizmu wraz z solipsyzmem, choć, jak pamiętamy, Husserl próbował wykazać, że jego transcendentálny idealizm nie implikuje solipsyzmu. Zauważmy jednak, że już idealizm Husserla nie jest sprawą bezsporną. Zdaniem wielu, w Polsce na przykład Tischnera, filozofia Husserla nie daje się tak łatwo zinterpretować. Wedle niego

tw. ‘czysta fenomenologia’ jest indyferentna zarówno na idealizm metafizyczny, jak i metafizyczny realizm¹⁸.

Tak czy inaczej, druga dezinterpretacja, zdaniem Heideggera, polega na zasklepieniu w podmiocie, na skrajnej subiektywizacji intencjonalności:

¹⁶ Tamże.

¹⁷ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa: PWN 1975, s. 148.

¹⁸ J. Tischner, *Ingarden – Husserl: spór o istnienie świata*, [w:] tenże (red.), *Fenomenologia Romana Ingardena*, wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”, Warszawa: IFiS PAN 1972, s. 127.

Dezinterpretacja bierze się z *opacznej subiektywizacji* intencjonalności. Zakłada się jakieś ja, podmiot, i zalicza przeżycia intencjonalne do tak zwanej sfery podmiotowej¹⁹.

W kontekście omówionych dezinterpretacji możemy teraz powiedzieć, czym intencjonalność nie jest? Po pierwsze, intencjonalność nie jest obiektywnie obecną relacją pomiędzy dwoma obecnymi bytami: między podmiotem i przedmiotem. Można próbować skorygować takie ujęcie poprzez podkreślenie, że drugim członem tej relacji może być obiekt ontologicznie bliżej nieokreślony: realny, realnie nieistniejący, abstrakcyjny, tylko możliwy, idealny. To niewiele zmienia, choć ostatecznie otwiera drogę bardziej radykalnej interpretacji. Po drugie, o intencjonalności nie możemy wnioskować z analizy samego podmiotu, nie możemy jej zamykać w jego ścisłe ramy, redukować do subiektywności. Właściwa intencjonalność musi być usytuowana gdzieś „przed” tak pojętym podmiotem, gdzieś, gdzie nie pojawia się jeszcze standardowo rozumiana relacja podmiot–przedmiot, ja–nie-ja, wewnątrz–zewnątrze, immanencja–transcendencja. A zatem zapytajmy wprost, czym, wedle Heideggera, jest intencjonalność *par excellence*?

Heideggera interpretacja intencjonalności

Intencjonalność jest przez Heideggera pomyślana bardziej radykalnie, aniżeli została ona ujęta przez Brentanę w psychologii opisowej czy przez Husserla w fenomenologii; pomyślana jest jako coś poprzedzającego powyższej wzmiankowane rozróżnienia. Intencjonalne wedle fryburskiego filozofa są nie tylko zjawiska psychiczne (choć te zapewne są intencjonalne wtórnie), lecz także – a właściwie przede wszystkim – różnego rodzaju działania. Do działań tych należą na przykład zachowania werbalne – wypowiedanie się; mówimy zawsze o czymś. Ale do działania intencjonalnego należy też postępowanie jestestwa w określonym miejscu i czasie, postępowanie wobec innych, postępowanie z najróżniejszymi zewnętrznymi obiektami, działanie wobec zdarzeń, procesów, sytuacji.

¹⁹ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 69.

Na pewnym poziomie opisu intencjonalność dla Heideggera to po prostu zachowanie (*Verhalten*).

[Intencjonalność] należy do istoty zachowań, tak że mówienie o zachowaniu intencjonalnym jest już pleonazmem²⁰.

Chodzi tu jednak nie tyle o działanie w sensie świadomego wykonywania pewnych czynności, ile o działanie w najszerszym znaczeniu tego słowa; o poruszanie się w przestrzeni; o działanie bardziej pierwotne, zrośnięte z działaniem się świata. Działanie związane z transcendowaniem czy transcendencją.

Transcendencja stanowi w filozofii Heideggera fundament intencjonalności. Przy czym należy od razu podkreślić, że transcendencja nie jest tutaj rozumiana ani teologicznie, ani epistemologicznie. Termin ten nie wskazuje ani na jakiś byt pozaświatowy, ani na coś, co leży poza podmiotem. „Transcendencja” to pojęcie egzystencjalne, przez które należy rozumieć właśnie „zachowanie”, przemierzanie od czegoś do czegoś lub, bardziej źródłowo, przekraczanie, a dokładniej: trwanie w przekraczaniu. Transcendencja „jest *ratio essendi* intencjonalności w jej różnych odmianach”²¹. Intencjonalność opiera się na transcendencji i tylko dzięki niej może być adekwatnie ujęta i zrozumiana. Transcendencja odnosi się do bycia-w-świecie, a ponieważ to ostatnie konstytuuje *Dasein*, to transcendentne jest również jestestwo²². Żadne inne byty, przedmioty czy rzeczy, nie są transcendentne. Obecnie najpierw krótko zaprezentujemy samą ideę bycia-w-świecie, a następnie przybliżymy zasadnicze momenty egzystencji jestestwa. Pamiętajmy jednak, że bycie-w-świecie i jestestwo stanowią jedną strukturę. Rozerwanie to konieczne jest tylko w celu uzyskania bardziej przejrzystego opisu.

²⁰ Tamże, s. 66.

²¹ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 70.

²² Heidegger w *O istocie podstawy* przedstawia transcendencję jako wolność („gruntowanie”) – źródło wszelkiej podstawy. Filozof podejmuje tam (i gdzie indziej) problematykę racji, aby wykazać, że jest ona czymś charakterystycznym dla zachodniej metafizyki, albowiem spotyka się w niej element poznawczy (podmiot szuka racji) i ontologiczny (racją przedmiotu jest prawda). Jego zdaniem należy iść jeszcze głębiej. Tym, co stanowi podstawę racji jest wolność. „Istota skończoności bytowania odsłania się [...] w *transcendencji jako wolności podstawy*”, M. Heidegger, *O istocie racji*, tłum. J. Nowotniak, [w:] tenże, *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 25–65.

Transcendencja jako bycie-w-świecie

Heidegger, inaczej niż Husserl, *koncentruje się* na doświadczeniu i opisie bycia w świecie, doświadczeniu świata i jego przedmiotów korespondujących z działaniem człowieka. Wychodzi od życia codziennego i faktycznej praktyki jestestwa. Husserl, choć podobnie rozpoczyna, ostatecznie jednak każe wziąć w nawias nie tylko dotychczasową wiedzę naukową, ale także naturalne nastawienie wobec świata i w końcu świat w ogóle. W ten sposób dociera do sfery transcendentalnej świadomości, wobec której wymierzone jest ostrze Heideggerowskiej krytyki²³. Analityka jestestwa polega na wyłożeniu ukonstytuowania bycia-w-świecie. Już sama pisownia „bycie-w-świecie” wskazuje na coś zupełnie fundamentalnego, a mianowicie podkreśla, że bycie to jest strukturą jednolitą; choć niepozbawioną kilku zasadniczych aspektów: (1) światowości świata, (2) bycia-w i (3) bytów będących w świecie²⁴. Aspekty te jednak tworzą całościową, relacyjną strukturę.

Dalej pominiemy szczegółową charakterystykę trzech wzmiankowanych momentów jednolitej struktury bycia-w-świecie. Podkreśliśmy jednak, co następuje. Świat współkonstytuują różne byty (przyrodnicze i kulturowe), w tym jestestwa, a dokładniej, świat tworzy sieć licznych powiązań między różnymi bytami. Pierwsze obiekty, które napotykamy w świecie, to narzędzia. Heideggerowska analiza narzędzia wymierzona jest, jak trafnie zauważa W. Rymkiewicz, przeciwko trzem przekonaniom metafizyki obecności: (1) uważamy, że to, czym jest rzecz, jest niezależne od tego, jak ona jest; (2) przyjmujemy, że pełna obecność rzeczy poprzedza i leży u podstaw

²³ Wskazuje na to wiele fragmentów *Bycia i czasu* oraz inne wypowiedzi Heideggera. Na przykład w liście do Jaspersa wyznaje: „Jeśli rozprawa została napisana ‘przeciwko’ komuś – wyznaje swojemu przyjacielowi Heidegger – to przeciw Husserlowi, który to zresztą dostrzegł”, M. Heidegger, K. Jaspers, *Korespondencja 1920–1963*, tłum. C. Wodziński, M. Łukasiewicz, J.M. Spuchała, Toruń: Wydawnictwo Rolewski, s. 60.

²⁴ Na temat bycia-w-świecie B. Baran na pisze: „Egzystencja bycia-w-świecie daje się wyłożyć dość prosto: jestestwo nie stanowi izolowanego bytu, który wtórnie byłby ‘w’ świecie, lecz samo już z góry jest byciem-w-świecie. Bycie-w-świecie to jednolita choć rozczłonkowana podstawowa struktura bycia jestestwa. Będąc, zawsze już ‘jestem w świecie’. Bycie-w-świecie jest moją strukturą”, B. Baran, *Heidegger i powszechna demobilizacja*, Kraków: Inter esse 2004, s. 58.

obecności rzeczy użytkowych; (3) sądzimy, że to samo – ten sam obiekt – jest nam dany w poznaniu i w działalności praktycznej²⁵.

Narzędzia są zwykle „poręczne”, są do tego, aby nimi działać, są do naszej dyspozycji. Używając jakiegoś narzędzia, jestestwo zaczyna tworzyć jedno z nim (stolarz w stolarni z dłutem, chirurg ze skalpelem w sali operacyjnej, wioślarz z wiosłami w łodzi). Zawsze też pozostaje w ścisłej relacji do tego, nad czym pracuje narzędziem. To, czym coś jest, jest określone przez naszą praktyczną działalność. Coś jest czymś, bo pełni jakąś funkcję, jest przydatne, wygodne i estetyczne. Narzędzia wskazują też na samo jestestwo, które jest wytwórcą wytworów-narzędzi i ich użytkownikiem. A zatem świat jestestwa jest od razu światem wspólnym z innymi, współświatem (*Mitwelt*). Istotą jestestwa – każdego jestestwa – jest współbycie. Wyodrębnienie ja i wyróżnienie go od innych przychodzi dopiero później:

Nie spotykamy innych przez uprzednie ujmowanie obecnego własnego podmiotu odróżnianego od pozostałych, także występujących podmiotów; nie spotykamy innych na drodze jakiegoś przyglądania się najpierw samemu sobie, które by dopiero ustalało przeciwny człon różnicy. Spotykamy innych na gruncie *świata*...²⁶

Jak już zauważyliśmy, jestestwo wraz ze światem bytów tworzą pewną jedność, całość, „symbiozę”. Jest zawsze w bliskim otoczeniu czegoś. Jestestwo nie jest gdzieś „poza”, „obok” czy „przed” światem. Nie jest nawet „w świetle”, w ten sposób, w jaki jest pewien przedmiot X w pewnym pomieszczeniu Y. Wtedy bowiem X i Y pozostają w ściśle określonej relacji do siebie. Tu chodzi natomiast nie tyle o bycie przestrzenne, ale egzystencjalne, o zanurzenie w świetle, o współbycie, o bardziej pierwotną jedność ze światem. Analiza jestestwa, jak widać, daleko wykracza poza charakterystykę tego, co obecne, co pozostaje w relacji do czegoś innego. Oczywiście jestestwo wtórnie może zajmować, i *de facto* zajmuje, jakieś miejsce w przestrzeni, ale ontologicznie wtórnie i tylko dlatego, że pierwotnie możliwe jest bycie-w-świecie w ogóle. Bycie to konstytuuje ludzkie bycie.

²⁵ Por. W. Rymkiewicz, *Ktoś i Nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2002, s. 84–85.

²⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 169.

Podstawowa struktura jestestwa

Wedle Heideggera indywidualne ludzkie bycie nie jest bytem duchowym, ani tym bardziej przedmiotem czy jedną z rzeczy w świecie. Z jednej strony, jest po prostu zawsze kimś, kto jest jakoś w świecie²⁷. Z drugiej jednak strony, jest znacznie czymś więcej (ze względu na swą dynamikę), czymś głębiej (ze względu na relację do bycia), czymś wcześniej (wcześniej niż człowiek opisany przez antropologię biologiczną, kulturową czy filozoficzną). Nie jest ani klasyczną substancją, ani osobą. Ludzkie bycie to *Dasein*. Niemieckie *Dasein* składa się z *da* i *sein* i bywa tłumaczone jako jestestwo (ze względu na obecność słówka „jest”) bądź jako „bycie-tu-oto”, „przytomność” lub „był przytomny”. Jestestwo to taki byt, któremu w jego byciu chodzi o samo to bycie, do którego odnosi się ono zawsze w sposób (jakoś) rozumiejący. Jestestwo rozumie samo siebie na podstawie swej egzystencji, poprzez samo egzystowanie, czyli nieustanne wykraczanie i ciągle odnoszenie-się-do. A zatem, jak widać, egzystencja obejmuje samą intencjonalność. Nawet więcej: egzystencja z istoty swojej jest intencjonalna. Nie jest to jednak, podkreślmy, intencjonalność podmiotu, ale jestestwa, czyli czegoś bardziej pierwotnego aniżeli podmiot standardowo rozumiany, podmiot myśli, poznania, działania. Sama intencjonalność musi być zatem rozumiana głębiej. Powtórzmy: intencjonalne jest jestestwo, a nie podmiot:

Ponieważ typowy podział na podmiot z jego immanentną sferą i obiekt ze sferą transcendentną tak jak w ogóle różnicowanie na wewnątrz i zewnątrz jest sprawą konstrukcji i ciągle daje okazję do następnych konstrukcji, nie będziemy już mówić o podmiocie ani o sferze podmiotowej, lecz byt o intencjonalnych zachowaniach będziemy rozumieć jako *jestestwo*, tak mianowicie, że z pomocą dobrze pojętego *intencjonalnego odnoszenia się* spróbujemy odpowiednio scharakteryzować bycie jestestwa, *jedno z jego podstawowych ukonstytuowań*²⁸.

²⁷ Heidegger podaje całą listę przykładów sposobów bycia człowieka w świecie: „mieć z czymś do czynienia, wytwarzać coś, obsługiwać coś i zajmować się czymś, stosować coś, zarzucać i pozwalać temu czemuś przepaść, podejmować coś, realizować, powiadamiać o czymś, zapytywać, rozważać, omawiać, określać...”, M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 79–80.

²⁸ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 69.

Wyrażenie „tu-oto” w charakterystyce jestestwa oznacza jego istotową otwartość i transcendowanie. I tylko w oparciu o tę otwartość i transcendencję, zdaniem Heideggera, można zrozumieć, czym tak naprawdę jest intencjonalność.

Transcendencja stanowi podstawową własność struktury jestestwa. „Choć świat jest transcendentny, *we właściwy sposób transcendentne jest jestestwo*”²⁹. Na tę transcendencję wskazuje m.in. jego otwartość. Jestestwo posiada charakter niezamkniętości, odsłonięcia, otwartości. Przy czym otwartość jestestwa jest ujmowana przez Heideggera w opozycji, czy też w uzupełnieniu do odkrytości tego co obecne, odkrytości bytu. Eksplikację *jestestwa jako otwartości* znajdujemy w analizie egzystencjalnej bycia-tu-oto, jego (1) położenia (nastrojania), (2) rozumienia i (3) mowy oraz (4) powszedniości bycia (upadania) jestestwa.

Ad 1. Ontologiczne „położenie” (*Befindlichkeit*), „miewanie się”, na płaszczyźnie ontycznej i egzystencjalnej najpełniej wyraża się w nastrojeniu (należy nieustannie pamiętać o trzech możliwych porządkach, w jakich pojawia się jestestwo: ontyczny, ontologiczny i ontyczno-ontologiczny!). Położenie jest zatem zawsze jakoś „nastrojonym położeniem”. Przy czym, podkreślmy, „nastroyenie” jest terminem fenomenologicznym a nie psychologicznym i jako taki oddaje źródłowy sposób bycia jestestwa, „w którym jestestwo jest otwarte dla siebie samego przed wszelkim poznawaniem i chceniem i poza zasięgiem ich otwierania”³⁰. Choć nastrój jest „przed wszelkim poznawaniem”, to jednak jest doświadczeniem siebie i pewnym sposobem poznania siebie: podstawową formą samoświadomości, samozrozumienia, samowiedzy. Ponadto, co ważniejsze, nastrojowość konstituuje otwartość jestestwa na świat: *Nastrój zawsze otwiera z góry bycie-w-świecie jako całość i umożliwia dopiero kierowanie się na...* Położenie jako nastroyenie (z najbardziej reprezentatywnym dla niego modusem lęku) wskazuje na pierwotną otwartość świata, egzystencji i wspóljestestwa.

Ad 2. Rozumienie, podobnie jak nastrój, jest podstawowym aspektem bycia-tu-oto. Termin „rozumienie” nawiązuje do łacińskiego *intelligere*, które oznacza intelektualne uchwycenie treści jakiegoś sensownego utworu lub, szerzej, kulturowego wytworu. Pytając kogoś, „czy rozumiesz to?”, mimo pozytywnej odpowiedzi, oczekujemy rozwinięcia, powtórzenia.

²⁹ Tamże, s. 323.

³⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 194.

A zatem kryterium zrozumienia kogoś, czyjegoś polecenia czy wypowiedzi, jest możliwość wypowiedzenia kwestii we własnym języku raz jeszcze. Jednak nie o ten, a przynajmniej nie tylko o ten, sens rozumienia chodzi Heideggerowi.

Wedle myśliciela rozumienie pierwotnie nie jest poznaniem, a nawet nie polega wyłącznie na czynności intelektualnej. Każde rozumienie, po pierwsze, związane jest z jakimś nastrojem. Rozumienie i nastrój są nierozdzielne. Po drugie, rozumienie to pewna umiejętność, która polega „na rozumieniu się na czymś”, „orientowaniu się”, „na zdolności zawiadywania jakąś sprawą”. Jest ono określonym sposobem bycia: cokolwiek robię, mój sposób bycia polega na tym, że wiem, o co w tym chodzi, rozumiem się na wykonywaniu danej czynności. Rozumiem, czym jest narzędzie, jeśli potrafię się nim posłużyć. Rozumienie stanowi zasadniczy element działania i życia.

Rozumienie jako najbardziej podstawowy wymiar naszej egzystencji jest rozumieniem siebie: „transcendencja oznacza: *rozumieć siebie od strony świata*”³¹. Wszelako takie rozumienie jest rozumieniem „niewłaściwym” (w opozycji do właściwego), choć naturalnym. Prymarnie jestestwo *zwykle* rozumie siebie niewłaściwie. Rozumienie to bowiem jest rozumieniem od strony wewnątrzświatowego bytu, różnorodnych okoliczności i innych jestestw, a nie jest rozumieniem od strony własnej, najgłębszej możliwości bycia „u siebie” i bycia sobą. Za chwilę do tego jeszcze wrócimy. Najważniejsze tutaj jest jednak to, że jest ono rozumieniem czegoś i tym samym jest otwieraniem; otwieraniem świata i siebie³².

Ad 3. Obok położenia i rozumienia równie pierwotna egzystencjalnie jest mowa. Jej podstawową funkcją jest ujawnianie czegoś, o czym w mowie „mowa” – za pomocą słów artykułujemy jakiś sens. Mowa egzystencjalnie jest językiem. Język mówiony charakteryzują: możliwość słyszenia (słuchanie jest rozumiejącym słuchaniem; jestestwo słyszy, ponieważ rozumie) i możliwość milczenia (milczenie jest istotnym momentem wypowiedzania

³¹ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 323.

³² Innym ważnym aspektem rozumienia jest jego otwartość na coś nowego. To „coś nowego” nigdy do końca nie jest znane, ale jest zawsze w perspektywie własnych możliwości jestestwa. Rozumienie jest otwierającą możliwością pełniejszego bycia. Heidegger pisze: „W rozumieniu tkwi egzystencjalnie sposób bycia jestestwa jako możliwości bycia” i nieco dalej: „Jestestwo jest możliwością bycia wolnym *ku* najbardziej własnej możliwości bycia”, M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 203–204.

się jestestwa; przez milczenie przemawia zwłaszcza sumienie). Z naszej perspektywy najważniejsze jest jednak to, że mowa współkonstruuje otwartość bycia-w-świecie:

Mówiąc, jestestwo wypowiada się nie dlatego, że jest zrazu jako coś „wewnętrznego” zamknięte wobec zewnątrz, lecz dlatego, że jako bycie-w-świecie rozumiejąc jest już „na zewnątrz”³³.

Ad 4. Powyżej wspomnieliśmy, że jestestwo może rozumieć siebie właściwie lub niewłaściwie. Otóż powszednią i powszechną formą bycia jestestwa jest właśnie bycie niewłaściwe (*Uneigentlichkeit*). Jestestwo jest tym, o co zabiega, o co się troszczy. „Nasiąka” tym, w otoczeniu czego pozostaje. Jestestwo jest pośród rzeczy i zdarzeń, ale jest również z innymi. Będąc z innymi, pozostaje pod władzą innych. Inni odbierają mu jego własne bycie. Jestestwo jako „powszednie/wspólne” bycie nie jest sobą. Oddaje się we władzę czegoś anonimowego, bezosobowego Się (*das Man*). Heidegger opisuje trzy egzystencjalne formy otwartości, w których jestestwo rozprasza się i zatracą siebie: gadanina (paplanina), ciekawość (ciekawskość) i dwuznaczność³⁴.

Choć prymarnie jestestwo jest w powszednim i niewłaściwym sposobie bycia, możliwe jest jednak „podniesienie” czy „wyjście” z upadku i przyjęcie formy bycia właściwego (*Eigentlichkeit*) dla danego jestestwa; zwrócenie się ku sobie. Możliwość ta pojawia się wraz z trwogą.

Trwoga ujawnia w jestestwie *bycie ku* jego najbardziej własnej możliwości bycia, tzn. *bycie-wolnym ku* wolności wybierania i uchwytowania-siebie-samego³⁵.

To, o czym dotychczas była mowa, domaga się jeszcze uzupełnienia krótką uwagą na temat czasu i czasowości. Wszelkie zachowanie jestestwa jest bowiem interpretowane przez niemieckiego filozofa na podstawie czasowości. To ona stanowi podstawę i „umożliwia jedność egzystencji, faktyczności i upadania, konstytuując w ten sposób pierwotnie całokształt struktury troski”³⁶. Heidegger ściśle odróżnia potocznie rozumiany czas, który stanowił niegdyś podstawę dla wielu teorii czasu od Arystotelesa do Bergsona, od czasu pierwotnego, od samej czasowości, którą stanowią

³³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 230.

³⁴ Por. tamże, s. 236–255.

³⁵ Tamże, s. 266.

³⁶ Tamże, s. 460–461.

trzy *quasi*-momenty: przyszłość, byłość i współczesność. Funkcjonują one nierozdzielnie, wplatają się w siebie, wzajemnie przenikają i są możliwe tylko jako całość czasowości. Podkreślmy: czasowości jestestwa. Heidegger momenty te nazywa ekstazami. Każda ekstaza to niejako wyprowadzenie jestestwa poza siebie i bycie na zewnątrz (*ekstatikon*). Ta trójjednia trzech ekstaz jestestwa (antycypująco-dochodzącego-do-siebie, powracającego-do-siebie i współczesniającego wyjścia-z-siebie) stanowi najgłębszą strukturę ludzkiego bycia³⁷.

W charakterystyce czasowości – oprócz ekstazy – ważną rolę odgrywa również pojęcie horyzontu, który wskazuje na otwartość czasowości. Istotę każdej ekstazy Heidegger upatruje w „porywie ku czemuś”, „porywie w stronę czegoś”. Ten poryw jako taki wskazuje na otwartość czasowości oraz, biorąc pod uwagę to, ku czemu jest porywem, na pewien horyzont:

Każdy poryw jest w sobie samym *otwarty*. Ekstazę cechuje swoista *otwartość* dana wraz z *Poza-sobą*. To, ku czemu każda ekstaza jest w określony sposób otwarta w samej sobie, nazywamy *horyzontem ekstazy*. Horyzont jest *otwartym przestworem*, ku któremu poryw jako taki wychodzi z siebie. *Poryw otwiera ten horyzont i utrzymuje go otwartym*. [...] Czasowość jest jako pierwotna jedność przyszłości, byłości i współczesności w sobie samej ekstatyczno-horyzontalna³⁸.

Czasowość i jej ekstatyczno-horyzontalny charakter jest jednym z podstawowych warunków intencjonalności: „Jestestwo jest intencjonalne tylko dlatego, że określa je w jego istocie czasowość”³⁹.

³⁷ Nie wchodząc w głębszą analizę, musimy tutaj zrobić przynajmniej dwie uwagi. (1) Choć pierwotnie ekstazy tworzą ontologiczną całość, to jednak w strukturze jestestwa pełnią różne role i nie są równoważne. Heidegger przyznaje prymat przyszłości. Ona bowiem w obliczu śmierci stanowi ostateczną możliwość jestestwa: możliwość niemożliwości. (2) Heidegger rozważa czas nie tylko w perspektywie jestestwa, ale i bycia. Dodaje wtedy jeszcze jeden, czwarty wymiar, a mianowicie ukazywanie się „nieskrytość”. Prawdziwy czas, wedle Heideggera, jest czwórwymiarowy.

³⁸ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 287–288.

³⁹ Tamże, s. 288.

Podsumowanie

Zbierzmy krótko wyniki dotychczasowych analiz. Na początku ustaliliśmy, czym wedle Heideggera intencjonalność nie jest. Po pierwsze, intencjonalność nie jest obiektywnie obecną relacją między dwoma obecnymi bytami. Po drugie, intencjonalność nie jest subiektywnością zamkniętego w sobie podmiotu. Następnie ustaliliśmy, że intencjonalność ściśle wiąże się z transcendencją bycia-w-świecie, że samo intencjonalne jestestwo jest tym co transcendentne. To transcendowanie – trwanie w przekraczaniu – jestestwa umożliwia dopiero odnoszenie się go do siebie samego, do innych bytów przytomnych i w ogóle do wszelkich bytów obecnych. Pokazaliśmy też, że właściwie pojęta intencjonalność opiera się na ekstazy czasości jestestwa.

Powróćmy teraz na chwilę do zarysowanej na początku artykułu mapy głównych koncepcji intencjonalności: (1) mentalistycznej, (2) lingwistycznej, (3) pragmatycznej, (4) naturalistyczno-przyrodniczej, i zapytajmy, czy wykładnia intencjonalności Heideggera koresponduje z którąś z nich.

Od razu wykluczyć możemy koncepcję (4). Pytania i odpowiedzi ontologiczne Heideggera są zdecydowanie bardziej źródłowe aniżeli zapytywanie nauk przyrodniczych.

W pewnym sensie mentalistyczna teoria intencjonalności stanowi punkt wyjścia rozważań Heideggera. Teoria ta, przypomnijmy, że zakłada *prymat intencjonalności aktów psychicznych* podmiotu w stosunku do innych fenomenów, w stosunku do mowy (języka) i działania, którym intencjonalność przysługuje tylko w sposób wtórny. Zwolennicy takiego podejścia uważają, że działanie może być adekwatnie wyjaśnione tylko w odwołaniu do stanów mentalnych o określonej treści. Działamy, ponieważ rozumiemy siebie i świat, mamy określone przekonania i pragnienia. Heidegger okazuje się zdecydowanym krytykiem takiego podejścia. Jego zdaniem jest ono powierzchowne i niewystarczające. Człowiek rzucony jest w świat i działa w tym świecie, zanim cokolwiek poznaje, kalkuluje czy planuje. Intencjonalność należy do istoty wielorakich zachowań jestestwa. Same akty poznawcze podmiotu są najwyższej intencjonalne wtórnie. Właściwa intencjonalność jest bardziej pierwotna i wiąże się z transcendencją bycia-w-świecie.

Lingwistyczna koncepcja intencjonalności zakłada prymat mowy i języka względem intencjonalności myśli. W swojej silnej wersji posiada przynajmniej dwie główne tezy, ontologiczną: myśl w swoim istnieniu

zależy od obecności języka, i epistemologiczną: rozumienie i poznanie zaawansowanych myśli (w przeciwieństwie do proto-myśli) możliwe jest tylko dzięki wcześniejszemu uchwyceniu języka. Sam język rozumiany może być tu jako pewna umiejętność i *narzędzie* podmiotu. Można też standardowo potraktować go jako system znaków konwencjonalnych, którego podstawowymi funkcjami są myślenie, poznawanie, wyrażanie myśli i komunikacja. Heidegger również przypisuje intencjonalność językowi (uznając go za podstawowy sposób bycia jestestwa) i uznaje prymat języka. Sam język rozumie jednak bardziej źródłowo, „zdarzeniowo”, jako żywą mowę uwalniającą bycie. Heidegger powiada nawet, że to nie my władamy językiem jako narzędziem, ale to język – podobnie jak bycie – posiada nas (użytkowników języka). W ontologii Heideggera nie ma jednak miejsca na analizę struktury syntaktyczno-semantycznej czy znaczenia językowego, podczas gdy są to zupełnie podstawowe problemy dla przedstawicieli lingwistycznej koncepcji intencjonalności.

Intencjonalność języka wiąże się u Heideggera z intencjonalnością działania czy szerzej, z zachowaniem jestestwa. To może rodzić przypuszczenie, że Heidegger jest zwolennikiem pragmatycznej koncepcji intencjonalności. Możliwość taką rozważał między innymi Hubert Dreyfus na przykład w dyskusji z Dagfinnem Follesdałem, który utrzymywał, że „zdaniem [Heideggera] nasze praktyczne zaangażowanie w świecie ma bardziej podstawową naturę aniżeli wgląd teoretyczny”⁴⁰, oraz z Markiem Okrentem, który twierdził, iż „u Heideggera intencjonalność jest raczej praktyczna niż poznawcza”⁴¹. Heidegger jednak, jak zauważa Dreyfus, nie stawia działania praktycznego na pierwszym miejscu, ale chce pokazać, że ani tego działania, ani myślenia nie należy rozumieć jako relacji pomiędzy samowystarczalnym podmiotem a niezależnym przedmiotem, ale należy pomyśleć je bardziej źródłowo⁴².

A zatem interpretacja intencjonalności Heideggera nie koresponduje ściśle z żadną z zaprezentowanych koncepcji. W interpretacji fryburskiego filozofa zasadniczym problemem nie jest bowiem to, który rodzaj intencjo-

⁴⁰ D. Follesdal, *Husserl and Heidegger on the Role of Actions in the Constitution of the World*, [w:] E. Saarinen (ed.), *Essays in Honour of Jaakko Hintikka*, Dordrecht–Boston: D. Reidel Publishing Co. 1979, s. 371.

⁴¹ M. Okrent, *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*, Ithaca: Cornell University Press 1988, s. 10.

⁴² Por. H. Dreyfus, *Heidegger's Critique of Husserl's (and Searle's) Account of Intentionality*, „Social Research” 60 (1), (1993).

nalności, teoretyczny, praktyczny czy jeszcze jakiś inny, wszelako oparty na relacji podmiot–przedmiot, jest bardziej podstawowy, ale problemem tym jest to, jak wyjść poza tradycyjne rozumienie relacji intencjonalności i dotrzeć do bardziej podstawowej formy doświadczenia, którą u Heideggera stanowi transcendencja, czyli bycie-w-świecie. Ta pierwotna struktura bycia możliwa jest ostatecznie tylko dlatego, że wydarza się coś takiego jak bycie. Bycie to jest jawnością tego, co jawne/obecne. „Drugą stroną” jego jest nicość. Bycie nie daje się do końca uchwycić, określić, scharakteryzować.

Można zapytać, czy rzeczywiście różnica między podmiotem a przedmiotem, jeszcze dyskretnie obecna u Arystotelesa (choćby w pierwszym zdaniu jego *Metafizyki*, w którym poznający stawiany jest przed tym, co poznawane – podmiot-człowiek przed światem), ale całkiem wyraźnie i zdecydowanie obecna w rozróżnieniu na *res cogitans* i *res extensa* Kartezjusza (i u kolejnych, późniejszych filozofów), jest tylko złudzeniem, fatalnym nieporozumieniem, a nawet mocniej: tragicznym błędem, jak widzi to Heidegger? Wszak myślenie w ramach tego modelu (podmiot–przedmiot) wygenerowało wiele niezwykle ważnych zagadnień i szczegółowych pytań, które do dziś inspirują największych myślicieli: Kim jestem jako poznający podmiot? Czym jest świadomość? Jaka jest prawdziwa natura świata? Jak mogę ten świat poznać? Czy pytania bardziej szczegółowe: Czym jest intencjonalność? Czy świadomość fenomenalna jest intencjonalna? Co jest przedmiotem odniesienia takich fenomenów jak lęk czy melancholia? Czym jest przedmiot intencjonalny? Jakie są jego rodzaje? Jak i w jakim stopniu przedmioty intencjonalne (spostrzeżeń, wyobrażeń, pamięci, nadziei, oczekiwań itd.) determinują akty intencjonalne? Co to jest i jaki charakter posiada treść mentalna? Jak intencjonalność przejawia się w języku i działaniu? Czy intencjonalność oraz treść mentalna i znaczenie dają się znaturalizować? Czy fizyczne zdarzenia mózgowe są intencjonalne? I wiele, wiele innych. Czy pytania te mamy teraz uznać za błahe i niewłaściwe, porzucić je i udać się w pogoń za mglistym, chwiejnym, a może nawet iluzorycznym (*sic!*) byciem? Myślenie w modelu podmiot–przedmiot ma również swoje słabe strony. Cóż pozostaje? Zawsze można pytać o *tertium quid*.

RADICAL INTERPRETATION OF INTENTIONALITY
IN MARTIN HEIDEGGER'S PHILOSOPHY

Summary

The aim of this paper is to present Martin Heidegger's view on intentionality. We start from initial observations on the phenomenon of intentionality (here we refer to four possible concepts of intentionality: mentalistic, linguistic, pragmatic, and naturalistic) and a few remarks on the fundamental ontology of Heidegger. Then we show what intentionality is not for Heidegger: first, it is not an objectively existing relationship between two entities and, secondly, intentionality is not the subjectivity of the subject; and we specify what intentionality is: in Heidegger's ontology, intentionality is closely related to the transcendence of being-in-the-world. Transcending – the constancy in crossing – Dasein enables it to refer to itself, other conscious beings, and, in general, all present entities. We have shown that none of the above concepts of intentionality (mentalistic, linguistic, pragmatic, and naturalistic) is not congruent with the interpretation of Heidegger, which concentrates on the following issue: how to go beyond the traditional understanding of intentionality and reach a more basic form of experience.

DAWID KOLASA*

ROLA POZNANIA NAUKOWEGO W FILOZOFII KARLA JASPERSA

Słowa kluczowe: Karl Jaspers, nauka, metafizyka, istnienie, egzystencja, byt
Keywords: Karl Jaspers, science, metaphysics, existence, existenz, being

Wciąż powracającymi pytaniami filozofii są pytania o byt i o przyczynę absolutną, która determinuje wszystko. Do nich odnoszą się poszukiwania *arche* przez filozofów jońskich, ten sam charakter można przypisać dociekaniom Arystotelesa na kartach *Metafizyki*. Próby uchwycenia substancji podstawowej charakterystyczne było również dla filozofii nowożytnej, przynajmniej w jej pierwszym, przedkantowskim okresie. Monady Leibniza, przyroda Spinozy czy Duch Berkeleya były pojęciami, przy pomocy których chciano wyjaśnić rzeczywistość. Z tej tradycji wyrasta również Jaspers, choć jasne jest, że po *Krytyce czystego rozumu* specyfika poszukiwań bytu musiała się zmienić. Samo zapytywanie o byt może odbywać się na trzy sposoby; w każdym z nich odnaleźć można inne źródła myśli Jaspersowskiej.

* Dawid Kolasa – ur. 1984, absolwent filozofii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Aktualnie doktorant tej uczelni. Publikował m.in. w „Ruchu Filozoficznym”, „Filo-Sofiji”, a także w tomie *Karl Jaspers. Myślenie zaangażowane*, Kraków 2011; jest współautorem (wraz z M. Żelaznym) tłumaczenia wstępu do *Philosophie* („Filo-Sofija” 2009). E-mail: dawid.kolasa@gmail.com.

W przedmowie do *Philosophie* czytamy:

W odpowiedzi na pytanie czym jest byt, narzuca się nam byt wieloraki: to, co rzeczywiste w doświadczeniu, przestrzeni i czasie, martwe i żywe, rzeczy i osoby, narzędzia i obcy materiał, myśli mające zastosowanie w rzeczywistości, obligatoryjne konstrukcje przedmiotów idealnych – jak matematyczne, punkty oparcia dla fantazji, jednym słowem przedmiotowość w ogóle. Byt znajdujący w sytuacji jest dla mnie przedmiotem, obiektem¹.

Byt ujmowany w ten sposób jest niczym więcej, niż rzeczywistością poznawalną w sposób posiadający przedmiotową ważność. „Że jest” można powiedzieć o tym, o czym wiadomo „dla kogo jest”. Utożsamienie bytu z przedmiotem dla poznającego podmiotu jest konsekwentną kontynuacją myśli Kanta. Do Kantowskich inspiracji w filozofii Jaspersa wróć szerzej w części poświęconej zjawiskowości świata poznawalnego w naukach.

Drugą formą bytu, na którą zwraca uwagę Jaspers, jest byt „ja”. Wykorzystując swe doświadczenie terapeutyczne, a także czerpiąc z filozofii Kierkegaarda, zdał sobie sprawę, że odczucie własnego istnienia i indywidualnej odrębności jest przeżyciem niedającym się w żaden sposób sprowadzić do doświadczeń o charakterze przedmiotowym:

Nie jestem przeciwstawiony sam sobie tak, jak przeciwstawiony jestem rzeczom. Jestem tym pytającym, któremu wszystkie tamte przedmiotowe sposoby bycia przeciwstawiają się jako odpowiedzi i który wie o sobie, że to on pyta. Jeśli nawet próbuję samego siebie uczynić przedmiotem, zawsze pozostaję sobą, tym, dla którego uczyniłem siebie przedmiotem; zawsze pozostaję więc bycie sobą².

Owo bycie sobą, *Selbstsein*, jest kluczowym pojęciem we wszystkich niemal odmianach filozofii egzystencji.

Ostatnim rodzajem bytu jest byt sam w sobie – cel odwiecznych poszukiwań wszystkich metafizyków. Mimo głębokiego szacunku wobec wielkiej metafizycznej tradycji Jaspers mógł spłacić swój intelektualny dług wdzięczności wobec niej tylko w ten sposób, że przejął Kantowskie rozróżnienie na zjawisko i znajdującą się u jego podstaw rzecz samą w sobie

¹ K. Jaspers, *Filozofia. Wprowadzenie do filozofii*, tłum. D. Kolasa, M. Żelazny, „Filozofia”, nr 1 (9) (2010), s. 226.

² Tamże.

(*Noumen*), przy czym ta ostatnia nie może przecież zostać w żaden sposób poznana.

Z tego pierwotnego podziału wynika następnie cała struktura podstawowego dzieła Jaspersa – cytowanej już *Philosophie*. Część pierwsza poświęcona jest orientacji w świecie – pokazuje się w niej specyfikę ludzkiego dążenia do poznawczego opanowania rzeczywistości, zarówno na sposób naukowy, jak i *stricte* filozoficzny. Niemożliwość zakończenia tych prób pełnym powodzeniem staje się inspiracją do zwrócenia się ku sobie, ku swej egzystencji, której rozjaśnienie polega na przeżywaniu sytuacji granicznych i uczestnictwie w komunikacji egzystencjalnej. Zwieńczeniem filozoficznej drogi ma być metafizyka, niepolegająca jednak na formułowaniu twierdzeń na temat bytu, co do którego nie wiadomo, w jakiej formie oglądu miałby być dostępny – w czym specjalizowała się niemal cała metafizyka przedkantowska, a co Jaspers uważa za specyfikę doktryn, którym sam przypisuje miano „filozofii profetycznych”. Metafizyka z trzeciego tomu dzieła niemieckiego filozofa jest poszukiwaniem i odczytywaniem szyfrów transcendencji, czyli historycznie danych świadectw ludzkiego poszukiwania tego, co niedostępne. Nigdy nie może ona rościć sobie prawa do udzielania ostatecznych odpowiedzi, stąd nie podlega falsyfikacji jak twierdzenia naukowe. Nie oznacza to, że nie warto się nią zajmować. Ponieważ pytania o transcendencję są nieodłącznie wpisane w ludzką kondycję, to należy je zadawać, przy czym wartość odpowiedzi jest przede wszystkim podmiotowa.

W niniejszym tekście chciałbym dokonać rekonstrukcji rozważań Jaspersa na temat pierwszej z wymienionych odmian, czyli bytu przedmiotowego. Ku niemu kieruje się naukowa i filozoficzna orientacja w świecie. Zamierzam pokazać rolę, jaką w systemie Jaspersa pełni poznanie naukowe, a także ograniczenia, które są w nie immanentnie wpisane, sprawiając, że jest ono niewystarczające. W końcowych fragmentach pokażę, że stwierdzenie, iż metodyczne uprawianie nauki jest warunkiem koniecznym do rozjaśnienia indywidualnej egzystencji, na pozór tylko wydaje się paradoksalne. Jak się bowiem okazuje, Jaspers, choć niewątpliwie nie da się go określić mianem pozytywisty, docenia doniosłość poznania oferowanego przez nauki empiryczne. Z drugiej strony, mimo iż przywiązywał dużą wagę do niepoznania

walnych aspektów bycia sobą i próbował zgłębić specyfikę egzystencji, to nie można go również zakwalifikować jako idealistę³.

Rozumienie, czym jest nauka, jest właściwie niezmiennie we wszystkich tekstach Jaspersa. W *Die Idee der Universität* znajdujemy najbardziej zwięzłe jej określenie:

Nauka jest metodycznym poznaniem, którego treść jest nieodparcie pewna i powszechnie ważna⁴.

Wszystkie składowe tej lakonicznej definicji są równie ważne. Poznanie, które nie jest świadome swej metody, nie może nazywać się naukowym. Poza nawias zostają przeto wyrzucone wszelkie odkrycia dokonane mocą przypadku czy olśnienia. Jednocześnie sprawia to, że ideałem wiedzy naukowej jest wiedza, do której doszło się samodzielnie, gdyż informacje tylko „przyswojone” nie spełniają pierwszego z wymienionych warunków.

Nieodparta pewność poznania naukowego sprowadza się do tego, że dla każdej istoty wyposażonej w odpowiednie narzędzia poznawcze konieczne jest uznanie wypowiedzi nauki za prawdziwe. Nie jest istotne osobiste zaangażowanie badacza, również jego cechy osobowościowe czy konstrukcja psychiczna pozbawione są znaczenia⁵, ważne jest natomiast to, aby był merytorycznie przygotowany do przyswojenia i weryfikacji oceny poszczególnych tez. Nauka jest domeną „świadomości w ogóle”, a przez termin ten rozumie Jaspers pewną umowną strukturę o charakterze przedmiotowo-podmiotowym, która umożliwia komunikację na poziomie prawd intersubiektywnych. „Świadomość w ogóle” jest przedmiotowa, gdyż odnosi się do prawd, których ważność wykracza poza ich przyjęcie bądź odrzucenie przez jednostkę, natomiast jej aspekt podmiotowy tkwi w tym, że nie może ona funkcjonować poza jakimkolwiek podmiotem. Innymi słowy, nie jest możliwa wiedza nieznajdująca się w niczym posiadaniu, co jest logiczną

³ Krytyki zarówno radykalnego pozytywizmu, jak i naiwnego idealizmu podjął się Jaspers w czwartym rozdziale pierwszego tomu *Philosophie*. W języku polskim tekst ten dostępny jest dzięki tłumaczeniu H. Gillnera: *Krytyka pozytywizmu i idealizmu*, [w:] *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Warszawa: PWN 1965, s. 144–178.

⁴ Cyt. za K. Jaspers, *Istota nauki*, tłum. D. Lachowska, [w:] *Filozofia egzystencji*, Warszawa: PIW 1990, s. 267.

⁵ Indywidualna specyficzność nabierze znaczenia dopiero podczas rozjaśniania egzystencji.

konsekwencją założenia wyjściowego, głoszącego, że poruszamy się w obszarze przedmiotów, a przedmioty są zawsze przedmiotami „dla kogoś” (dla jakiegoś podmiotu). Podmiot wiedzy każdorazowo musi być jednoznacznie określony; nie można posługiwać się wyrażeniem „wiadomo”, jeśli nie można zarazem określić „kto wie”, przy czym w odniesieniu do twierdzeń naukowych mamy (na ogół) do czynienia z podmiotem zbiorowym. Intersubiektywność jest cechą charakterystyczną wypowiedzi naukowych w odróżnieniu od twierdzeń filozoficznych. Problem potencjalnych granic ludzkiego poznania jeszcze się tu nie pojawia, gdyż przytoczona definicja nauki odnosi się tylko do wiedzy aktualnie posiadanej, przeto antycypacja przyszłych osiągnięć nauki sama w sobie nie jest czymś naukowym.

Powszechna ważność twierdzeń naukowych odróżnia je od wypowiedzi o charakterze filozoficznym, z drugiej zaś strony poznanie naukowe jest każdorazowo ograniczone do określonej dziedziny przedmiotowej. Tak na przykład biolodzy wygłaszają sądy ograniczające się (w zasadzie) do sfery przyrody ożywionej i w obrębie tej dyscypliny można uznać je za kategoryczne, natomiast nieuzasadniona jest ekstrapolacja wyników z jednej dziedziny na inne aspekty rzeczywistości (np. stosowanie teorii ewolucji do opisu przemian społecznych). Nauka ustala, co jest prawdą, ale nie należy wyciągać z tego wniosku, jakoby Jaspers uważał ją za twór statyczny, a jej twierdzenia za niefalsyfikowalne. Oczywiście jego koncepcja nie została opracowana tak drobiazgowo jak późniejsze filozofie nauki (np. Poppera), tym niemniej również Jaspers zauważył, że, po pierwsze, każde twierdzenie naukowe może uchodzić za prawdziwe tylko dopóty, dopóki nie zostanie ostatecznie obalone przez badania empiryczne, po drugie zaś tezy, w przypadku których nie wiadomo, jakiego rodzaju doświadczenie miałyby posłużyć do ich weryfikacji, nie kwalifikują się do zbioru wypowiedzi naukowych.

Zobrazowaniem tych tez niech będzie postawa, jaką żywił Jaspers wobec rozwijających się bardzo intensywnie w pierwszej połowie ubiegłego stulecia nauk społecznych i psychologicznych. Psychologia może osiągać ogromne sukcesy w diagnozie i terapii pewnych jednostkowych zaburzeń, podobnie jak badania socjologiczne dają się z powodzeniem stosować do analizy poszczególnych sytuacji zachodzących w przekształcającym się społeczeństwie. Problem zaczyna się, gdy psychologia analityczna lub socjologia marksistowska z nauk ograniczających się do konkretnego przedmiotu przeradzają się w „nauki totalne”, to znaczy roszczą sobie prawo do

formułowania sądów kategoriycznych, opisujących całość rzeczywistości. Dokonując nieuprawnionego przekroczenia swych granic, stają się wówczas „filozofiami profetycznymi”, metafizyką w znaczeniu przedkantowskim, próbują totalizować swoje wyniki, czego efektem jest ich nieweryfikowalność. Dwie przykładowe tezy: „motywy wszystkich ludzkich działań jest ścieranie się popędu seksualnego z popędem zniszczenia” oraz „wszystko jest wynikiem walki klasowej”, przez swych wyznawców bywają stosowane w odniesieniu do niemal każdego przypadku; i chociaż często fakty zdają się je potwierdzać, to nie da się podać warunków falsyfikujących je, a z tej przyczyny nie można ich uważać za naukowe⁶. Zarzut ten daje się zastosować również wobec innych dziedzin, zawsze wtedy, gdy swe partykularne wyniki rozszerzają na całość rzeczywistości, czyli na sfery, których ze swej istoty nie są w stanie zgłębić badawczo.

Jaspers zdecydowanie sprzeciwiłby się próbom zanegowania jednostkowej wolności przez badaczy próbujących dowieść, że człowiek, jako istota składająca się z określonego zestawu komórek poddawanych specyficznym oddziaływaniom, jest pozbawiony możliwości wolnego wyboru, a jego życie w pełni determinują czynniki środowiskowe. Według niemieckiego filozofa nauki fizykalne nie byłyby adekwatnym narzędziem opisu ludzkich pobudek. Wydaje się jednak, iż opowiedzenie się po którejkolwiek stronie tego sporu jest kwestią filozoficznej wiary, wyrazem przekonań aksjologicznych głoszącego je podmiotu i w ostatecznym rozrachunku stwierdzenie „wolność jednostkowej woli jest fikcją” nie daje się włączyć w obręb twierdzeń naukowych, podobnie zresztą jak argumentacja przeciwna, przy czym nie było chyba w historii filozofii myśliciela, który naukowo dowodziłby wolności.

Powyższe uwagi nie są argumentami przeciwko badaniom interdyscyplinarnym, gdyż zestawianie dociekań ekspertów z różnych dziedzin może okazać się bardzo owocne. Wątpliwości Jaspersa odnoszą się do bardziej elementarnego poziomu. Domaga się on tylko tego, aby nie dokonywać nieuprawnionego uogólnienia wyników swoich badań na sfery, które cechują się inną specyfiką.

W *Wierze filozoficznej wobec objawienia* pojawia się dodatkowe określenie nauki. Mianowicie przypisuje się nowoczesnej nauce uniwersalność

⁶ Por. K. Jaspers, *Filozofia wobec psychologii i socjologii*, tłum. K. Rak, „Biuletyn Olimpiady Filozoficznej” nr 2 (1992), s. 17–24.

– zajmuje się ona „wszystkim, co występuje jako rzeczywistość, bądź możliwa myśl”⁷. Owa uniwersalność nie wynosi jednak poznania naukowego ponad świat zjawisk, należy bowiem zwrócić uwagę, że nie pisze się tu o „wszystkim, co istnieje”, ale tylko o wszystkim, co występuje jako dana podmiotowi rzeczywistość czy przejawiana przez niego myśl. Określenia „wszystko, całość, ogół” mogą być obiektem zainteresowania metafizyków, ale nie naukowców; choćby z tej przyczyny, że, od czasów Kanta, nie wiadomo w jaki sposób mielibyśmy ich doświadczyć i przy pomocy jakich metod poddać badaniu.

W tekstach Jaspersa wielokrotnie powraca myśl, że świat poznawany przy pomocy nauk jest światem zjawisk, przy czym to rozróżnienie nie ma charakteru twierdzenia naukowego, a również jest przejawem wiary filozoficznej⁸. Każda próba naukowej weryfikacji Kantowskiego podziału na noumeny i fenomeny musi zakończyć się niepowodzeniem, bowiem wymagałoby to uzyskania świadomego, metodycznego wglądu w sferę rzeczy samych w sobie i wykazania, że są one inne niż poznawane przez nas fenomeny. Nie daje się to oczywiście przeprowadzić, gdyż rozum ludzki jest zawsze tylko dyskursywny, a nigdy intuitywny, co wiedział już autor *Krytyki*:

intelekt nie może nigdy przekroczyć granic zmysłowości, w obrębie których jedynie dane są nam przedmioty, to bowiem, co nie jest zjawiskiem, nie może być przedmiotem doświadczenia⁹.

Również Jaspers bardzo ostrożnie wypowiada się o świecie samym w sobie, czyli o tym, co jest niepoznawalną podstawą danych nam fenomenów:

Jest to świat który zasadniczo poprawnie możemy rozumieć jako „to co inne”, jako to, co jest powszechnie ważne samo dla siebie. Każda forma świata jako subiektywnego bycia tu oto (*Dasein*) byłaby przedmiotem tej wiedzy – wprawdzie przedmiotem pośród innych przedmiotów, ale

⁷ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowinski, Kraków: Wydawnictwo Znak 1999, s. 113.

⁸ R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa: Książka i Wiedza 1980, s. 133.

⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty: Antyk 2001, s. 262.

zarazem takim, którego bycia tu oto (*Dasein*) nigdy nie wyczerpie żadne bycie przedmiotem¹⁰.

I następnie:

Uczę się teraz rozróżniać to, co realne od złudzeń, które realne wydają się jedynie w pewnych sytuacjach. Świat jest teraz dla mnie empirycznym byciem tu oto (*Dasein*) w przestrzeni i czasie, ukazującym się w doznaniach zmysłowych i powtarzalnych eksperymentach albo w konkluzjach, dających się udowodnić poprzez związane z tymi doznaniemiami dzięki określonym zasadom wnioskowanie. Ziemskie bycie tu oto (*Dasein*) nie jest już moim byciem tu oto (*Dasein*) w moim świecie; ale staje się obiektywną rzeczywistością. Ale ponieważ nie przychodzi do mnie samo z siebie, skoro muszę go poszukiwać, świat jest teraz empirycznym byciem tu oto (*Dasein*) wyrwanym z niepodzielnej całości subiektywności, bycia tu oto (*Dasein*) dostępnego i możliwego do ukazania w sposób kategoryczny¹¹.

Ludzkie poznanie, spełniające warunki wymienione na wstępie, odnosi się do świata istniejącego przed tym poznaniem; czyli można nazwać je poznaniem przedmiotowym nie tylko w tautologicznym sensie, w myśl którego „podmiot poznaje przedmioty, które jawią mu się w tym poznaniu”, ale także w szerszym rozumieniu przedmiotowości jako czegoś „poza” podmiotem. Odróżnia to myśl Jaspersa od naiwnego idealizmu, gdyż w żadnym miejscu swego dzieła filozof nie twierdzi, że poznajemy tylko swoje własne stany. Poznanie jest aktem transcendowania, w nim podmiot „wychodzi poza siebie”, kieruje się ku nieznanemu. Poznając, czyni ten pierwotnie nieznaną świat częścią swojego świata, oswaja się z nim, zawsze jednak pozostanie on tylko zjawiskiem – poznanie świata takiego, jakim jest on w sobie, czyli niezależnie od wszelkiego poznania, jest *contradictio in adiecto*.

Przed popadnięciem w taki idealizm chroni nas komunikacja. Dzięki drugiemu człowiekowi, który komunikuje mi swoje bycie w świecie i czyni to w sposób, którego nie mogę zaprojektować, a co najwyżej, dzięki pewnej wspólnocie doświadczeń, przewidzieć, uzyskuję gwarancję, że świat nie

¹⁰ K. Jaspers, *Philosophie*, Bd. 1, *Philosophische Weltorientierung*, Berlin: Verlag von Julius Springer 1932, s. 71. Fragment w tłumaczeniu D. Kolasy i M. Żelaznego, tekst w przygotowaniu do publikacji.

¹¹ Tamże, s. 71–72.

jest tylko moim przedstawieniem¹². Z drugiej strony to dzięki komunikacji uświadamiam sobie, że moje poznanie pełne jest niedoskonałości i przeto nie można uznać go za ostateczny opis świata samego w sobie. Innymi słowy – ponieważ moje osobiste doświadczenia (zarówno codzienne przeżywanie świata, jak i bardziej zaawansowane poznanie naukowe) posiadają elementy wspólne z czyimiś przeżyciami, mogę upewnić się o istnieniu świata zewnętrznego wobec moich doświadczeń. O jego zjawiskowości przekonuje mnie natomiast zróżnicowanie obrazów świata¹³.

O tym, że istnieje świat zewnętrzny wobec mnie przekonują mnie również sytuacje graniczne. Śmierć bliźniego, z którym pozostawało się w komunikacji, cierpienie, poczucie winy, konieczność walki o przetrwanie – wszystkie te fenomeny nie miałyby racji bytu w świecie, który byłby tylko podmiotowym wyobrażeniem. Egzystencjalnie przeżywane sytuacje graniczne nie dość, że upewniają mnie o niezawisłości świata od mej woli i mego poznania, to dodatkowo ukazują jego antynomiczność¹⁴.

Nie tylko pierwotne założenia idealizmu transcendentального są przejawem wiary filozoficznej. Przyjęcie stanowiska realistycznego, w myśl którego poznajemy rzeczywistość taką, jaka jest ona w sobie, również nie dałoby się udowodnić. Spór pomiędzy idealizmem a realizmem jest w oczach Jaspersa sporem światopoglądowym, motywowanym przekonaniem poszczególnych myślicieli i nie daje się go wprowadzić do debaty naukowej. Jaspers utwierdza w tym czytelnika, pisząc:

Cokolwiek istnieje, cokolwiek widzę lub robię, może być rzeczywiste tylko w konkretnej sytuacji w ramach bycia tu oto (*Dasein*); dlatego pytania, czy naprawdę istnieje empirycznie jeden obiektywny świat albo jedno wszechogarniające bycie tu oto (*Dasein*) – czy istnieje jeden

¹² Zarazem jest to jeden ze sposobów, w jaki mogę, tylko pośrednio, doświadczyć wolności drugiego człowieka.

¹³ Komunikacja jest jednym z podstawowych pojęć w filozofii Jaspersa. Na poziomie świadomości w ogóle chodzi w niej o przekazywanie treści, natomiast filozoficzna komunikacja rozjaśniająca egzystencję służy przede wszystkim „przekazywaniu siebie”. Por. K. Jaspers, *Filozofia i nauka*, tłum. D. Lachowska, [w:] tenże, *Filozofia egzystencji*, dz. cyt., s. 290–291.

¹⁴ Por. K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, tłum. M. Skwieciński, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1980 (1978), s. 236–242, a także D. Kolasa, *Sytuacje możliwe a sytuacje graniczne w filozofii Karla Jaspersa*, „Studia z Historii Filozofii” nr 1, 2010.

wszechświat i jeden obraz świata, który możemy uważać za słuszny, niczemu nie służą¹⁵.

Poznanie naukowe zawsze musi opierać się na założeniach, które nie mogą stać się naukowymi, są przeto swego rodzaju metafizyką. Twierdzenia metafizyczne niejednokrotnie stają się impulsem do podjęcia badań naukowych, mimo iż same nie mogą zostać naukowo zweryfikowane¹⁶. Do twierdzeń tych zalicza się na przykład aksjomaty matematyki (da się bowiem udowodnić, że na gruncie przyjętych warunków wyniki danych obliczeń z konieczności będą takie a nie inne, jednak nie da się uzasadnić przyjęcia określonego zestawu przesłanek wyjściowych)¹⁷. Są nimi również tak podstawowe, że często pomijane ze względu na swą rzekomą oczywistość założenia, jak przekonanie o poznawalności świata czy wiara w adekwatność danej nauki dla poznania określonej dziedziny przedmiotowej. Przykładowo problem ewentualnej matematyczności świata byłby dla autora *Philosophie* zagadnieniem pozanaukowym, choć zarazem istotnym dla uprawiania nauki. Nie jesteśmy bowiem w żaden sposób upewnić się o tym, czy świat (sam w sobie) podlega regułom matematyki, wiemy natomiast, że na dostępnym nam poziomie zasady te stosują się do niego. Klasyczna matematyka i geometria Euklidesa są adekwatnymi narzędziami, dzięki którym możemy poznać świat w skali mezo, natomiast zarówno mikroświat cząstek elementarnych, jak i makroświat wszechświata astronomicznego wymaga alternatywnych metod opisu. Zadaniem naukowca nie jest więc podejmowanie skazanych na niepowodzenie prób przekroczenia immanentnych ograniczeń swej dyscypliny, ale właśnie wyodrębnienie granic, przed którymi musi się ona zatrzymać – nie takich, które wynikają z trudności w uzyskaniu odpowiednich technologii czy niedokładności narzędzi pomiarowych, ale barier biorących się z samej specyfiki danego przedmiotu.

Rozważanie punktów granicznych ludzkiej wiedzy samo jest problematyczne ze względu na fakt, że nawet jeśli uda się zidentyfikować elementy czyniące wiedzę wątpliwą, to będą one wówczas pełniły inną rolę niż wówczas, gdy autentycznie zakłócały poznanie. Jaspers pisze:

¹⁵ K. Jaspers, *Philosophie*, t. 1, dz. cyt., s. 78.

¹⁶ Tamże, s. 132.

¹⁷ R. Rudziński, *Metafizyka i egzystencja*, dz. cyt., s. 136; K. Jaspers, *Philosophie*, dz. cyt., s. 89–90.

Nazywamy to *inne* subiektywizmem, zniekształceniem perspektywy, arbitralnością sądów, punktem widzenia; chcemy wykroczyć ponad to, osiągnąć obiektywnego bytu, do którego pojedynczy podmiot poznający jest jedynie dodatkiem. To, co usunęliśmy, staje się potem swego rodzaju przedmiotem, obiektem badań psychologicznych i historycznych – choć subiektywność okazuje się ostatecznie tylko złudzeniem. [...] Jednak jako przedmiot badań empirycznych ten wyeliminowany element nie jest już tym, czym był uprzednio. Zobiektywizowany utracił swą żywotność. Najwspanialsza i najbardziej adekwatna wizualizacja ukaże go tylko z zewnątrz, w przeciwieństwie do pierwotnego stanu, gdy uważano go i brano za prawdziwy¹⁸.

Wszelkie przesady, idole są istotnymi czynnikami obniżającymi wartość poznania, jednak nigdy nie ma pewności, że ich usunięcie nie będzie popadnięciem w kolejną pułapkę. Jeżeli przystępuje się do badania posiadając pewne określone nastawienie, to uświadomienie sobie tych pierwotnych preferencji i faktu, że wpływały one znacząco na obiektywność poznania, nie gwarantuje jeszcze uzyskania bezstronnego wglądu. Raz utracona epistemologiczna niewinność nie daje się odzyskać. Przykładowo w socjologii: badacz, który zda sobie sprawę, iż jego tezy mają źródło w wyznawanych przez niego przesadach dotyczących roli i znaczenia poszczególnych grup społecznych, nawet jeśli w warstwie świadomej pozbędzie się swoich pierwotnych uprzedzeń, wciąż nie będzie w stanie zagwarantować całkowitej bezstronności. Zawsze będzie istniało ryzyko ponownego popadnięcia w wyjściowe uprzedzenia, a dodatkowo pojawi się niebezpieczeństwo przesady w drugą stronę, czyli sytuacji, w której grupa uprzednio dyskryminowana, będzie teraz faworyzowana.

W naukach eksperymentalnych podstawową „jednostką poznawczą” jest fakt. Jaspers zwracał uwagę na nienowy już zarzut, w myśl którego niemożliwe jest kategoryczne odróżnienie faktu od teorii. Są one ze sobą splecione w niedający się rozsupłać sposób. Uznanie czegoś za fakt jest efektem przyjęcia określonej teorii, natomiast teorie niejednokrotnie konstruowane są jako uogólnienie faktów. Jest to relacja, poza którą nie można wyjść¹⁹.

¹⁸ K. Jaspers, *Philosophie*, t. 1, dz. cyt., s. 87.

¹⁹ Tamże, s. 91.

Natomiast w naukach humanistycznych nieprzekraczalną granicą jest wolność drugiego człowieka. Pełen wgląd w czyjeś intencje jest niemożliwy, dlatego aktywność bliźniego zawsze jawi mi się jako w pewnym stopniu przypadkowa (oczywiście nie jest ona przypadkowa „w sobie”, ponieważ jest wyrazem czyjejś wolnej decyzji, jednakże dla mnie źródła tego wyboru pozostają nieznane). Współdziałanie w świecie możliwe jest tylko do pewnego stopnia, tak samo bowiem, jak nie mogę przeniknąć woli drugiego człowieka, tak nie mogę go do niczego, w sensie egzystencjalnym, zmusić. Wiedział o tym już Kant, gdy twierdził, że o ile można zmusić kogoś, by coś uczynił, o tyle nie można przekonać go, by uczynił coś swoim celem. Człowiek jest dla mnie poznawalny tylko na poziomie bycia tu oto (*Dasein*), natomiast jego egzystencja do końca pozostaje transcendentna²⁰. Mogę wejść z drugim w egzystencjalną relację, ale jej efekty, choć bardzo istotne z punktu widzenia rozjaśniania egzystencji, nie dadzą się zakomunikować w sposób przedmiotowo ważny²¹.

W polskiej recepcji Jaspersa już Roman Rudziński zwracał uwagę na fakt, że aprioryczna klasyfikacja poszczególnych nauk, jeśli nie ma być przypadkowa, musi zostać dokonana arbitralnie, przy czym owa arbitralność zakłada pewną wstępną ontologię²². Aby móc w ogóle zacząć uprawiać biologię, konieczne trzeba przyjąć, że istnieje przyroda ożywiona, w stosunku do której niewystarczające są mechanistyczne narzędzia fizyki. Doktryna Jaspersa wykazuje w tym miejscu bardzo duże podobieństwo do filozofii Nicolai Hartmanna, gdyż również w *Philosophie* znajduje zastosowanie koncepcja szczebli (warstw) bytu: materia nieożywiona – przyroda ożywiona – umysł – duch. Przy czym, ze względu na specyfikę ujmowania problemów ontologicznych przez filozofię transcendentalną, u Jaspersa podział ten ma charakter funkcjonalny, a nie kategoryczny²³. Nie jesteśmy bowiem w stanie

²⁰ Tamże, s. 120.

²¹ Na temat komunikacji egzystencjalnej patrz D. Kolasa, *O komunikacji egzystencjalnej w filozofii Karla Jaspersa*, w tomie pokonferencyjnym II Ogólnopolskiej Konferencji Monoseologicznej, Poznań 2012 (tytuł tomu nie został jeszcze ustalony, trwają prace redakcyjne).

²² R. Rudziński, *Metafizyka i egzystencja*, dz. cyt., s. 138.

²³ O zależnościach poszczególnych warstw bytu w filozofii Hartmanna por.: N. Hartmann, *Nowe drogi ontologii*, tłum. L. Kopciuch i A. Mordka, Toruń: Wydawnictwo Rolewski 1998, zwłaszcza rozdziały VIII–IX, s. 64–84. Dodatkowej analizy wymaga kwestia wzajemnych wpływów pomiędzy tymi myślicielami i ewentualnych korzeni ich

powiedzieć, czy byt jest materią, życiem, rozumem, czy duchem dziejów. To pytanie nie mieści się w horyzoncie pytań, na które da się udzielić słusznej odpowiedzi, warto jednak zwrócić uwagę, że odpowiedzi udzielane przez wielkich metafizyków nie powinny zostać zapomniane, stanowią one bowiem szyfry transcendencji i jako takie zasługują na głęboki szacunek. Chcąc natomiast uprawiać naukę, mogę bez ryzyka pobłędzenia przyjąć, że ponieważ świat jawi się mi na takie właśnie sposoby (czyli – w inny sposób doznaję materii; w inny odczuwam, że żyję; a jeszcze inny charakter ma moje myślenie czy partycypacja w świecie kultury), to do każdego z tych *modi* mogę stosować inne narzędzia poznawcze.

I rzeczywiście – Jaspers dokonuje klasyfikacji nauk ze względu na sferę rzeczywistości, do której się odnoszą. Rozumiane w duchu Diltheya *Naturwissenschaften* za przedmiot swego zainteresowania mają świat materii nieożywionej oraz sferę życia organicznego, natomiast do przejawów ducha, takich jak historia, literatura, sztuka, religia (traktowana jako zjawisko społeczne), odnoszą się *Geisteswissenschaften*. Na pograniczu znajdują się fenomeny psychiczne, które z dużym powodzeniem można rozpatrywać tak, jak czynią to nauki empirycznie – poszukiwać mechanicznych prawidłowości, warunkujących ludzkie procesy poznawcze i wolicjonalne; czym, w pewnym uproszczeniu, zajmuje się współczesna kognitywistyka. Inny sposób ujęcia polegałby na przesunięciu akcentu z poznawalnych przedmiotowo atrybutów indywidualnej jaźni na to, co jest w niej niesprowadzalne do powszechnych prawidłowości, na te aspekty, które nie mogą stać się obiektem poznania, ale co najwyżej hermeneutycznego rozumienia²⁴.

Światy poznawane w poszczególnych dziedzinach nie są do siebie wzajemnie sprowadzalne, a żaden z nich nie daje się poznać całkowicie. W naukach fizykalnych nieprzekraczalną granicę stanowi materia, w biologicznych sam proces życia, w społecznych i politycznych kres mojego poznania wyznaczony jest przez wolność drugiego człowieka. Przejście od naukowej do filozoficznej orientacji w świecie pojawia się wraz z uświadomieniem sobie niemożliwości skonstruowania w pełni adekwatnego obrazu

zbliżonego sposobu ujęcia tego zagadnienia. Wstępną próbę podjęto w: K. Hoffman, *Die Grundzüge der Philosophie Karl Jaspers*, [w:] P. Schilpp (Hrsg.), *Karl Jaspers*, Stuttgart 1957.

²⁴ Systematyce nauk poświęcony jest trzeci rozdział pierwszego tomu *Philosophie*. Nie będę go tutaj szerzej omawiał, jako że propozycje Jaspersa w znaczącym zakresie pokrywają się ze znanymi klasyfikacjami dziedzin ludzkiej wiedzy.

świata w kategoriach naukowych²⁵. Dodatkowo nauka nie posiada wartości „sensotwórczej”. Ze względu na swą neutralność aksjologiczną, która dla samego procesu badawczego jest pożądana, nie jest w stanie dać odpowiedzi na pytanie „Jak żyć?”.

Niewystarczalność nauki dla uzasadnienia powinności idzie nawet dalej – nauka nie jest nawet w stanie dać odpowiedzi na pytanie o swoją wartość. Oczywiście nie dotyczy to wiedzy, której można przypisać bezpośrednio, praktyczne konsekwencje dla życia, gdyż w takiej sytuacji przetrwanie jest wystarczającym, niewymagającym dodatkowego uzasadnienia celem. Jednak sytuacja komplikuje się, gdy od poznania „praktycznego” (czyli elementarnej wiedzy „jak”) przechodzi się do wiedzy naukowej (zapytującej „dlaczego z konieczności tak”), która rzadko daje się zastosować w codziennym życiu przeciętnego człowieka. Można wówczas argumentować, wykorzystując ideę „wiedzy dla wiedzy”, czyli głosić, iż czyste poznanie dostarczane przez nauki samo jest już wartością, lub antycypować przyszłe korzyści mogące wypłynąć z praktykowania nauki. Jednakże żadne z tych uzasadnień nie jest uzasadnieniem naukowym, ich moc argumentacyjna opiera się na przekonaniach głoszących je ludzi, są więc one niczym innym, jak filozofią²⁶.

Zdaniem Jaspersa wzajemna zależność nauki i filozofii jest podstawą ich koegzystencji. Z jednej bowiem strony:

Na gruncie nabożnej miłości wobec przyrody pojawiły się motywy, które zaowocowały powstaniem nauk przyrodniczych, na gruncie głębokich idei filozoficznych alchemii zrodziła się chemia, na gruncie oglądu wszelkiego życia zrodziła się biologia, pragnienie edukacji humanistycznej zrodziło nauki filologiczne i historyczne²⁷.

Źródła nowożytnej nauki są przeto filozoficzne, próby racjonalnego wyjaśnienia poszczególnych sfer rzeczywistości są efektem niezadowolenia z niekonkluzywności wyjaśnień filozoficznych, którym każdorazowo brakowało przede wszystkim racji uzasadniającej. Z drugiej strony ograniczenia nauki, o których pisałem powyżej (zjawiskowość świata, niezgłębialność materii i życia, niemożliwość badawczego wniknięcia w egzystencję dru-

²⁵ K. Jaspers, *Filozofia. Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 247.

²⁶ K. Jaspers, *Philosophie*, s. 129–130.

²⁷ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, dz. cyt., s. 116.

giego człowieka, nieweryfikowalność przyjętych aksjomatów, wzajemna zależność faktów i teorii etc.) inspirują wyjaśnienia filozoficzne. Jedność świata, która nie daje się uzyskać w poznaniu, odzyskana jest na powrót w idei. Podstawową ideą, o której w tym kontekście pisze Jaspers, jest idea jednego świata, którego „rozcłonkowanie” jest tylko skutkiem naszych operacji badawczych, a nie jego immanentną cechą.

Na gruncie koncepcji zaprezentowanej przede wszystkim w *Philosophie* relacja pomiędzy nauką a filozofią zostaje przedstawiona jako nieustający ruch po kole. W tej swoistej hermeneutyce wyjaśnienia naukowe (partykularne, ale weryfikowalne empirycznie), osiągając kres swoich możliwości, przeobrażają się w metafizykę (odnoszącą się do „całości”, której jednak w żaden sposób nie da się uchwycić), a te ostatnie znów stanowią inspirację do kolejnych badań nad przedmiotowo wyodrębnionymi aspektami rzeczywistości. Metafizyka stanowi inspirację dla nauki, a zarazem „wykorzystuje ją”, by upewnić się o niemożliwości dotarcia do bytu za pomocą obiektywnych środków.

THE ROLE OF THE SCIENTIFIC WORLD ORIENTATION IN THE PHILOSOPHY OF KARL JASPERS

Summary

Karl Jaspers' doctrine was a continuation of the great tradition of Western philosophy, which sought "the being". In his conception "the being" was conceived in three ways: as objective being ("being of things"), as subjective being ("me") and as absolute being ("the being itself"). In this article we deal with the ways of knowing the objective being, especially about science. The author shows how scientific knowledge is an indispensable prerequisite for philosophy. On the other hand, metaphysics is an important stimulus for doing science. According to Jaspers – the relationship between science and metaphysics can't be broken.

RICHARD G. SWINBURNE*

ARGUMENT Z CELOWOŚCI¹

Słowa kluczowe: argument z celowości, krytyka humowskiej wersji argumentu z celowości, regularności w świecie

Keywords: argument from design, criticism of Hume's version of the argument from design, regularities in the world

Celem tego eseju² jest wykazanie, że nie istnieją żadne poprawne formalnie zarzuty wobec argumentu z celowości, o ile jest on wyrażony wystarczająco

* Richard Swinburne – emerytowany profesor Uniwersytetu w Oxfordzie. Należy do czołowych filozofów analitycznych; w obszarze jego zainteresowań znajdują się zagadnienia natury i uzasadnienia przekonań religijnych, teologii filozoficznej, racjonalności i spójności doktryny chrześcijańskiej, filozofii umysłu i szeroko pojętych problemów współczesnej epistemologii. Do najważniejszych jego publikacji należą m.in.: *Spójność teizmu* (tłum. T. Szubka, Kraków 1995); *Czy istnieje Bóg* (tłum. I. Ziemiński, Poznań 1999); *The Evolution of the Soul* (Oxford 1997); *Providence and the Problem of Evil* (Oxford 1998); *The Resurrection of God Incarnate* (Oxford 2003); *Was Jesus God?* (Oxford 2008).

¹ *The Argument from Design*, [w:] *Readings of the Philosophy of Religion. An Analytic Approach*, ed. by B.A. Brody, New Jersey: Prentice-Hall 1974, s. 137–149. Pierwodruk: „Philosophy”, Vol. 43 (1968). Artykuł jest publikowany za zgodą wydawcy pierwodruku, The Royal Institute of Philosophy w Londynie, i Autora, który zaznacza, że pełniejsza wersja prezentowanego tutaj argumentu zawarta jest w jego książce *The Existence of God*, Oxford 1979 i 2004.

² Wiele zawdzięçam Christopherowi Williamsowi i jego kolegom z Hull za ich niezwykle pomocny krytycyzm wcześniejszej wersji tego eseju.

co ostrożnie. Pragnę w szczególności przeanalizować atak Hume'a na ten argument, zawarty w *Dialogach o religii naturalnej*, i pokazać, że każdy z formalnych zarzutów uczynionych tam przez Filona wobec rozważnie sformułowanej wersji tego argumentu jest całkowicie bezzasadny.

Argument z celowości jest argumentem wychodzącym z ładu lub prawidłowości w świecie i prowadzącym do Boga czy, wyrażając się dokładniej – do potężnego, wolnego, bezcielesnego i racjonalnego sprawcy, który za ten ład jest odpowiedzialny. Przez „ciało” rozumiem materialną część wszechświata, przynajmniej częściowo znajdującą się pod bezpośrednią kontrolą sprawcy, przeciwstawioną innym częściom wszechświata niepodlegającym takiej kontroli. Ciało sprawcy wyznacza granice tego, nad czym może on bezpośrednio panować; nad innymi częściami wszechświata może on tylko panować poprzez ruch swego ciała. Sprawca, który może bezpośrednio kierować jakąś częścią wszechświata, nie musi być wcielony. Zatem duchy, o ile istnieją, mogą być niecielesnymi sprawcami, chociaż bowiem nie istnieje żadna część materii poddana pod ich bezpośrednie kierownictwo, to jednak jakaś część materii mogłaby im być poddana. Słowa „celowość” używam w sposób nieanalityczny, tak, że jeśli coś przejawia celowość, to posiada swego sprawcę. Wywołuje to syntetyczne pytanie: czy celowość świata wskazuje na aktywność stwórcy.

Sam argument, tak jak był wyrażony w *Dialogach* przez jego zwolennika Kleantesa, nie pokazuje, że stwórca świata jest wszechmocny, wszechwiedzący, doskonale dobry itd. Nie pokazuje również, że jest on Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba. Aby to uczynić, potrzebne byłyby dalsze argumenty. Ale oddzielenie tego argumentu od apologetyki chrześcijańskiej, choć być może trochę nienaturalne, jest jednak konieczne, aby przeanalizować jego strukturę. Pragnę stwierdzić, że argument nie pociąga żadnego błędu formalnego, a mam tu na myśli przede wszystkim to, że stosuje się on do wzorów argumentacji praktykowanej powszechnie, nie naruszając żadnego z nich. Przedstawia on argumentację z analogii pomiędzy porządkiem w świecie a rezultatem twórczości ludzkiej, wskazując, iż podobnie jak za pierwszy jest odpowiedzialny Bóg, tak za drugi odpowiedzialność pozostaje w rękach człowieka. I nawet jeśli nie ma żadnych formalnych błędów w tym argumentie, ktoś niesklonny do przyjęcia jego konkluzji mógłby nadal twierdzić, że analogia jest zbyt słaba i niejasna, aby należało ją przyjąć, oraz że argument dał tylko niewyraźną podstawę dla tej konkluzji, która nadal

pozostaje nieuprawdopodobniona. Broniąc tego argumentu, nie będę brał pod uwagę kogoś, kto w taki sposób unika przyjęcia jego konkluzji.

Zacznę od przedstawienia argumentu z celowości w sposób bardziej ostrożny i precyzyjny, niż zrobił to Kleantes.

W świecie istnieją dwa rodzaje regularności lub porządku i wszystkie empiryczne przypadki porządku przejawiają pierwszy lub drugi z nich. Są zatem regularności współ-występowania (*regularities of co-presence*) lub przestrzennego porządku i regularności następstwa (*regularities of succession*), lub porządku czasowego. Regularności współ-występowania charakteryzują porządek przestrzenny w pewnym określonym momencie czasu. Przykładem takiej regularności mogłoby być miasto z wszystkimi przecinającymi się wzajemnie jego ulicami albo zbiór książek w bibliotece ułożony w porządku alfabetycznym. Regularności następstwa są prostymi charakterystykami zachowania się przedmiotów zgodnie z prawami natury. Przykładem jest prawo grawitacji Newtona, posiadające przecież w bardzo wysokim stopniu znaczenie uniwersalne, stwierdzające, że wszystkie ciała przyciągają się wzajemnie z siłą proporcjonalną do iloczynu ich mas i odwrotnie proporcjonalną do sumy odległości między nimi.

Wiele uderzających przykładów przejawiania się porządku w świecie jest rezultatem zarówno regularności współ-występowania jak i regularności następstwa. Jadący samochód składa się z wielu części tak dopasowanych do siebie, że wykonuje polecenia kierowcy dostarczane mu poprzez przyciąganie i popychanie kilku drążków i guzików oraz kręcenie kierownicą w taki sposób, aby dowieźć jadącego tam, gdzie on sobie tego życzy. Jego porządek powstaje dlatego, gdyż jego części są tak ułożone w określonym momencie (regularność współ-występowania), że prawa natury (regularności następstwa) przynoszą oczekiwany efekt łatwo i skutecznie. Porządek przejawiający się wśród zwierząt i roślin jest również wynikiem regularności obu rodzajów. Ludzie zadziwieni porządkiem świata mogą zdumiewać się zarówno widokiem regularności współ-występowania, jak i regularności następstwa. Ludzie żyjący w XVIII wieku, tym wielkim wieku „religii racjonalnej”, byli wyczuleni prawie wyłącznie na regularności współ-występowania. Zdumiewali się celowym i uporządkowanym działaniem zwierząt i roślin. Ale od czasu, gdy w większej mierze zaczęli brać pod uwagę regularności następstwa, to, co uderzało ich w związku z roślinami i zwierzętami i podobnie, choć w nieco mniejszym stopniu, z maszynami

zrobionymi przez ludzi, to delikatny i spójny układ milionów ich części. *Natural Theology* Paleya skupia się głównie na szczegółach anatomii porównawczej; na oczach, uszach, mięśniach i kościach uformowanych z drobiazgową precyzją i działających z doskonałą efektywnością. Kleantes w *Dialogach* Hume'a odwołuje się do tych samych przykładów: „Zastanów się nad okiem, przeanalizuj je; przyjrzyj się jego budowie i kunsztownemu urządzeniu i powiedz mi wedle tego, co sam czujesz, czy idea kogoś, kto wszystko to obmyślił, nie narzuci ci się natychmiast z siłą zmysłowego wrażenia?”³.

Ci, którzy wychodząc z regularności współ-występowania, innych niż te, które są wytworzone przez ludzi, dowodzą istnienia Boga, który jest ich stwórcą, znajdują się jednakże z wielu powodów na mniej pewnym gruncie w porównaniu z tymi, którzy polegają w swych przesłankach na regularnościach następstwa. Niektóre z tych trudności zobaczymy później, rozważając zarzuty Hume'a do tego argumentu, ale już teraz warto odnotować dwa z nich. Po pierwsze, chociaż świat zawiera wiele uderzających przykładów regularności współ-występowania (pewne z nich są spowodowane działaniem ludzkim), to zawiera również wiele przykładów przestrzennego nieuporządkowania. Dobrym przykładem przestrzennego nieuporządkowania jest rozmieszczenie drzew w afrykańskiej dżungli, natomiast niezwykle przykładowym przykładem przestrzennego porządku jest jednorodność rozmieszczenia skupisk galaktycznych. Chociaż zwolennik tego argumentu może dalej rozumować, że w ważnym sensie lub z pewnego punktu widzenia (np. użyteczności dla człowieka) porządek w sposób niezwykle przewyższa jego brak, to musi on jednak dowieść tego twierdzenia, które w żadnym wypadku nie jest oczywiste.

Po drugie, zwolennik tego argumentu podejmuje ryzyko, że regularności współ-występowania mogą być wyjaśniane w terminach odwołujących się do zwykłego wyjaśnienia naukowego⁴, w taki sposób, że regularności

³ D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, tłum. A. Hochfeld, Warszawa: PIW 1962, s. 39.

⁴ Przez „zwykłe wyjaśnienie naukowe” rozumiem dostosowywanie do wzorca dedukcyjnego lub wyjaśnienia statystycznego używanego w paradygmacie nauk empirycznych, takich jak fizyka i chemia, dopracowanego w ostatnich latach przez Hempła, Braithwaite'a, Poppera i innych. Chociaż istnieje wiele niejasności związanych z naukowym wyjaśnieniem, ci badacze, do których odwołuję się w tym tekście, są uznani przez wszystkich filozofów nauki.

następstwa mogłyby stać się niemożliwe. Naukowiec może pokazać, że jakaś regularność współ-występowania R powstała z jawiącego się jako nieuporządkowany stanu D , w wyniku normalnego działania praw natury. Może to jednak nie całkowicie wyjaśnić regularność współ-występowania, stąd też zwolennik argumentu z celowości mógłby dalej rozumować, że rzekomo nieuporządkowany stan D posiadał ostatecznie ukryty porządek, będący takim stanem, który w wyniku działania praw natury w widoczny sposób przemienia się w uporządkowany stan. Tak długo, jak tylko niewiele fizycznie możliwych stanów całkowitego nieuporządkowania przemieniło się w stany ukrytego porządku, istnienie wielu stanów ukrytego porządku mogłoby być ważną okolicznością warunkową, która może kształtować przesłanki dla argumentu z celowości. Istnieje jednak zawsze ryzyko, że naukowcy mogą pokazać, iż większość stanów całkowitego nieuporządkowania to stany ukrytego porządku, tzn. że jeżeli świat trwa wystarczająco długo, to znaczne uporządkowanie musi pojawić się z wielu początkowych stanów, które kiedyś się rozpoczęły. Jest to możliwe, o ile naukowiec pokaże, że można wyjaśnić na drodze normalnego wyjaśnienia naukowego istnienie regularności współ-występowania w terminach czegoś całkowicie innego. Osiemnastowieczni obrońcy argumentu z celowości nie przewidywali takiego zagrożenia, stąd też w tak niszczycielski sposób oddziaływały konsekwencje teorii ewolucji poprzez naturalną selekcję Darwina na tych, którzy przyjmowali ich argument. Darwin pokazał, że regularności współ-występowania w królestwie roślin i zwierząt powstają dzięki naturalnym procesom z jawnie nieuporządkowanych stanów i mogą w podobny sposób powstawać z wielu innych jawnie nieuporządkowanych stanów. Nikt dotychczas nie wie, czy wszystkie regularności współ-występowania mogą zostać w pełni wyjaśnione w ten sposób, ale dla zwolenników argumentu z celowości ciągle istnieje niebezpieczeństwo, że może do tego dojść.

Jednakże ci, którzy wychodząc z występowania regularności następstwa, innych niż te, które są wytwarzane przez samych ludzi, dowodzą istnienia Boga, który jest stwórcą tych regularności, nie są narażeni na żadną z tych trudności. Bowiem regularności następstwa (różne od tych, wytwarzanych przez ludzi) inne niż regularności współ-występowania, są całkowicie uniwersalne, gdyż zwykłe prawa naturalne kierują nieomal wszystkimi następstwami wydarzeń. Ponadto regularności następstwa nie mogą być poddane zwykłemu wyjaśnieniu naukowemu i wyrażone w terminologii czegoś innego. Jest tak, ponieważ normalne naukowe wyjaśnienie

działania regularności następstwa ujęte jest w terminach działania jeszcze bardziej ogólnej regularności następstwa. Zwróćmy uwagę również na to, że normalne wyjaśnienie naukowe istnienia regularności współ-występowania, wyrażone w innych terminach (o ile jest to możliwe), jest zawsze wyjaśnieniem w terminach regularności następstwa.

Z powyższych racji zwolennik argumentu z celowości zrobi dużo lepiej, polegając w swoich przesłankach bardziej na regularnościach następstwa. Tak właśnie, mądrzej niż jego osiemnastowieczni następcy, uczynił św. Tomasz z Akwinu. W swej piątej drodze argumentował z celowości i przedłożył następującą przesłankę, aby ostatecznie udowodnić istnienie Boga: „Piąta droga wychodzi od rządów nad rzeczami. Widzimy bowiem, że niektóre byty pozbawione poznania, mianowicie ciała naturalne, działają ze względu na cel. Widać to z tego, że zawsze lub bardzo często działają w taki sam sposób, by osiągnąć to, co najlepsze. Stąd jest jasne, że osiągają cel nie z przypadku, ale z zamierzenia”⁵. Jeśli zignorujemy tylko znaczenie sądu „osiągnąć to, co najlepsze”, to dowód św. Tomasza jest dowodem z regularności następstwa.

Najbardziej satysfakcjonującą przesłanką dla argumentu z celowości jest zatem działanie regularności następstwa, innych niż te, wytwarzane przez ludzi, czyli samo działanie praw natury. Prawie wszystkie rzeczy niemal zawsze są posłuszne prostym prawom natury i zachowują się w zastanawiająco regularny sposób. Czy przyjmując taką przesłankę, nie jest zatem usprawiedliwione wyciągnięcie z niej zamierzonego wniosku, że niezwykle potężny, wolny, niecielesny i racjonalny sprawca jest odpowiedzialny za zachowanie się rzeczy w taki właśnie sposób. Uzasadnienie, które daje św. Tomasz, jest następujące: „Te byty nieposiadające poznania nie zmierzają do celu inaczej jak tylko kierowane przez kogoś poznającego i rozumującego, jak strzała przez łucznika. Istnieje zatem coś poznającego umysłowo, co prowadzi wszystkie rzeczy naturalne do celu, i to nazywamy Bogiem”⁶. Podobny argument był wysuwany przez wielu apologetów religijnych od czasów Tomasza, ale w widoczny sposób jest on narażony na najbardziej karygodny zarzut, mianowicie *petitio principii*. Z pewnością niektóre rzeczy zmierzają do celu, ponieważ narzuca im swoje kierownictwo ktoś „obda-

⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii*, Ia.2.3, przekład i komentarze G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak 2001, s. 42.

⁶ Tamże.

rzony zdolnością poznania i myślenia”. Gdy strzelec nie osadzi w pewien sposób strzały i nie naciągnie cięciwy, strzała nie osiągnie swego celu. Ale jest zagadnieniem bardzo wątpliwym, czy wszystkie rzeczy zmierzające do celu zmierzają do niego z tego właśnie powodu. Zatem nie może być to użyte jako przesłanka uzasadniająca powyższy wniosek. Musimy więc zrekonstruować ten argument w bardziej satysfakcjonujący sposób.

Struktura każdego wiarygodnego argumentu z celowości może być tylko taka, że istnienie Boga odpowiedzialnego za porządek w świecie jest hipotezą dobrze potwierdzoną na podstawie świadectw, a mianowicie zawarte w przesłance, którą właśnie określiliśmy, i lepiej potwierdzoną niż jakakolwiek inna hipoteza. Rozpocznę od pokazania, że nie może być żadnego innego możliwego wyjaśnienia działania praw naturalnych jak tylko inicjatywa Boga. Następnie chciałbym wyjaśnić, w jakim zakresie hipoteza ta jest dobrze potwierdzona na podstawie świadectwa.

Jak już widzieliśmy, niemal wszystkie zjawiska mogą być wytłumaczone na drodze normalnego naukowego wyjaśnienia, w terminach działania praw naturalnych na początkowe stany. Istnieje jednakże inny sposób wytłumaczenia naturalnych fenomenów i jest to wytłumaczenie w terminach racjonalnego wyboru wolnego sprawcy. Kiedy mężczyzna, po życzliwym rozważeniu argumentów, poślubia raczej Julię niż Annę, raczej staje się oskarżycielem niż obrońcą, zabija raczej, niż okazuje litość, to wnosi wówczas swój wolny i racjonalny wybór w każdy z tych stanów świata. Według wszelkich pozorów jest to całkowicie inny sposób wyjaśniania niż wtedy, gdy stany świata mogą powstawać poprzez działanie praw natury na uprzednie stany. Można wyrazić tu sprzeciw i twierdzić, że konieczne jest, by fizjologiczne lub inne prawa naukowe działały w takim porządku, aby sprawca osiągnął swoje zamierzone skutki. Moja odpowiedź na to jest taka, iż jest absolutnie konieczne, że te prawa muszą działać, aby doprowadzić do skutków, które są wywołane bezpośrednio przez sprawcę i posiadają dalsze konsekwencje. Ale jeżeli nie istnieją pewne skutki, które sprawca wywołuje bezpośrednio bez działania praw naukowych na poprzedzające fizyczne stany, które je wywołują, to te prawa i stany musiałyby w pełni wyjaśniać te skutki, a zatem nie byłoby żadnej potrzeby, aby odwoływać się w ich wyjaśnianiu do racjonalnego wyboru sprawcy. Prawdą jest, że oczywista dla wszystkich wolność i racjonalność ludzkiej woli może okazać się iluzją. Człowiek może nie posiadać większej wolności wyboru niż maszyna i może być kierowany przez racje nie bardziej niż kawałek metalu. Dotychczas

jednak nie zostało to wykazane i przy nieobecności wystarczająco dobrych argumentów filozoficznych czy naukowych zakładam, co jest oczywiste, że kiedy człowiek działa na mocy wolnego i racjonalnego wyboru, jego działanie jest innego rodzaju przyczynowością niż przyczynowość praw naukowych. Wolny wybór racjonalnego sprawcy to jedyny odmienny od normalnego wyjaśnienia naukowego sposób wyjaśnienia zjawisk naturalnych, który jest uznawany przez wszystkich ludzi za taki i nie został zredukowany do normalnego wyjaśnienia naukowego.

Niemal wszystkie regularności następstwa są rezultatem normalnego działania praw naukowych. Ale powiedzieć tak, to powiedzieć po prostu tyle, że te regularności są przypadkami bardziej powszechnych regularności. Jest oczywiste, że działanie najbardziej podstawowych regularności nie może być uzyskane przez normalne wyjaśnienie naukowe. Jeżeli ich działanie ma uzyskać jakieś wyjaśnienie, a nie pozostać tylko nagim faktem, to wyjaśnienie musi być wyrażone w terminach racjonalnego wyboru wolnego sprawcy działania. Jakże zatem są podstawy do przyjęcia tej hipotezy, o ile uznamy, że tylko ona jest możliwa?

Są powody, dla których możemy wyjaśniać niektóre regularności następstwa jako wytwarzane przez racjonalnych sprawców, natomiast inne regularności nie mogą być wyjaśnione w ten sposób. Wśród typowych rezultatów działającego w sposób wolny racjonalnego sprawcy są zarówno regularności współ-występowania, jak i regularności następstwa. Alfabetyczny porządek znajdujących się w bibliotece książek na półkach jest skutkiem działalności bibliotekarza, który je w ten sposób ułożył. Porządek kart w talii ustawionych według ważności jest skutkiem działania gracza, który w taki sposób je uporządkował. Wśród innych przykładów regularności następstwa wytworzonego przez ludzi mogą być nuty piosenki śpiewanej przez śpiewaka lub ruchy ciała tancerza wykonującego taniec przy akompaniamencie instrumentu. Stąd też wiedząc, że pewne regularności następstwa posiadają swoją przyczynę, postulujemy, że wszystkie inne regularności następstwa też ją posiadają. Sprawca wytwarza niebiańską harmonię tak, jak człowiek śpiewa piosenkę. Ale w tym punkcie powstają oczywiste trudności. Regularności następstwa, takie jak piosenki, które są dziełami ludzi, są wytwarzane przez sprawców o stosunkowo małej mocy, których ciała możemy zlokalizować. Jeśli sprawca jest odpowiedzialny za działanie praw natury, to musi działać bezpośrednio na cały wszechświat, tak jak my działamy bezpośrednio poprzez nasze ciała. Musi on mieć także

nieograniczoną władzę i inteligencję w porównaniu z ludzką. Stąd też może on być tylko trochę podobny do człowieka, gdyż nie posiada ciała, a inteligencję i wolność wyboru posiada w stopniu znacznie odmiennym niż ludzie. Ciało, jak o tym wcześniej mówiliśmy, jest częścią wszechświata podległą bezpośredniej kontroli sprawcy, przeciwstawną do innych części niebędących pod taką kontrolą. Osłabia ten argument fakt, że jesteśmy obowiązani postulować różnice przyczyn na podstawie różnic w skutkach działań. Na ile jednak go osłabia, zależy od tego, jak wielkie są te różnice.

Nasz argument zatem okazuje się być argumentem z analogii i ma ilustrować model powszechny w naukowym wnioskowaniu. Przyjmijmy, że *A-sy* są powodowane przez *B-sy* i *A*-sy* są podobne do *A-sów*. Zatem, jak ustalono, nie istnieje żadne bardziej zadowalające wyjaśnienie istnienia *A*-sów* – niż to, że są one tworzone przez *B*-sy*, które są podobne do *B-sów*. Postuluje się, że *B*-sy* są podobne pod każdym względem do *B-sów*, o tyle, o ile nie okazują się być inne, tzn. z wyjątkiem tego, na ile niepodobieństwa pomiędzy *A-sami* i *A*-sami* zmuszają nas do postulowania różnicy. Dobrze znane naukowe wyjaśnienie wnioskowania tego typu jest następujące. Kule bilardowe (*B-sy*) wytwarzają poprzez określone naciski pewne ciśnienie (*A-sy*) na ścianki pojemnika. Podobne ciśnienie (*A*-sy*) wytwarzane jest na ścianki pojemników niezawierających kul bilardowych, lecz gazy. Skoro nie mamy lepszego wyjaśnienia na powstawanie ciśnienia, to przyjmujemy, że gazy składają się z cząsteczek (*B*-sów*) podobnych do kul bilardowych, różnych pod pewnymi względami, np. rozmiaru. Używając podobnych argumentów, naukowcy stwierdzają istnienie wielu rzeczy niewidocznych gołym okiem. Ten argument staje się tym słabszy, im bardziej własności, które jesteśmy zmuszeni przypisać *B*-som*, z powodu różnicy pomiędzy *A-sami* i *A*-sami*, różnią się od tych, które przysługują *B-som*. Dziewiętnastowieczni fizycy, aby wytłumaczyć rozchodzenie się światła, postulowali istnienie sprężystego tworzywa, czyli eteru. Jednak sposób, w który rozchodziło się światło, okazał się posiadać tyle różnic (pomimo podobieństw), gdy idzie o to, jak normalnie rozchodzą się fale w tworzywach, iż fizycy byli zmuszeni uznać, że jeżeli istnieje eter, to musi on posiadać wiele szczególnych własności, których nie posiadają zwykłe ciała czy ciecze. Wnioskowali zatem, że argument za jego istnieniem jest bardzo słaby. Zwolennik argumentu z celowości podkreśla podobieństwa pomiędzy regularnościami następstwa wytworzonymi przez człowieka a tymi, które są prawami natury, a zatem pomiędzy ludźmi a sprawcą, którego istnienie oni postulują jako odpowie-

działnego za prawa natury. Stopień asercji, jaki ten wniosek uzyskuje od świadectw, zależy od tego, jak wielkie są te podobieństwa.

Jednak stopień uzasadnienia dla wniosku argumentu z analogii nie jest zależny jedynie od podobieństw pomiędzy typami świadectwa, ale od stopnia, w którym skuteczna teoria prowadzi do wytłumaczenia kwestii empirycznych w prostszy sposób i bardziej spójnie. W przypadku argumentu z celowości ten wniosek niezwykle upraszcza wyjaśnienie doświadczenia. Zatem, jeśli wniosek jest prawdziwy, czyli jeśli bardzo skuteczny, niecielesny, racjonalny sprawca jest odpowiedzialny za działanie praw natury, to zwyczajne naukowe wyjaśnienie mogłoby okazać się wyjaśnieniem wskazującym na byt osobowy. To znaczy wyjaśnienie pewnych zjawisk w terminach działania praw natury mogłoby ostatecznie być wyjaśnieniem w terminach działania sprawcy. Stąd (zakładając początkowe uporządkowanie materii) zasady wyjaśnienia zjawisk mogłyby zostać zredukowane z dwóch do jednej, czyli do podstawowej zasady wyjaśniania, którą winniśmy postulować jako możliwy sposób wyjaśniania. Posłużmy się bardziej przyziemnym przykładem: jeżeli mamy możliwą alternatywę, aby wyjaśnić fizyczne zjawisko poprzez działanie dwóch rodzajów sił: elektromagnetycznej i grawitacyjnej oraz wyjaśnić to zjawisko w terminach działania tylko jednego rodzaju siły: grawitacyjnej, powinniśmy zawsze – *ceteris paribus* – preferować to drugie z przedłożonych rozwiązań. Ponieważ jesteśmy zobligowani, przynajmniej na razie, do wytłumaczenia wielu empirycznych zjawisk, używając wyjaśnienia w terminach wolnego wyboru racjonalnego sprawcy, zatem jeżeli podobieństwo pomiędzy porządkiem we wszechświecie nieuczynionym przez ludzi a tym, który jest przez ludzi uczyniony wydaje się prawdopodobne, to powinniśmy zakładać, że tak za pierwszy, jak i za drugi jest odpowiedzialny pewien sprawca. I dalej, jeżeli regularności następstwa wywołane przez działanie naturalnych praw są podobne do tych, które zostały uczynione przez ludzi, to postulowanie, że jest za nie odpowiedzialny jakiś racjonalny sprawca mogłoby dostarczyć prostego, ujednoczonego i koherentnego wyjaśnienia naturalnych zjawisk. Co powstrzymuje nas przed uczynieniem tego kroku? Po prostu słynna zasada wyjaśniania – *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* – nie dodawaj boga, jeżeli nie musisz tego robić. Zagadnienie to prowadzi do pytania, czy fakt w wystarczający sposób konstatuje *necessitas*, aby zmusić nas do przyjęcia istnienia złożoności rzeczy. Czy tak jest, zależy od tego jak mocna jest analogia pomiędzy regularnościami następstwa tworzonymi

przez ludzi a tymi, tworzonymi przez działanie praw natury. Nie proponuję tu oszacowania mocy tej analogii, lecz twierdę tylko, że całe rozumowanie w oparciu o nią działa. Twierdę też, że wnioskowanie wychodzące od naturalnego prawa do odpowiedzialnego za nie Boga jest całkiem poprawnym rodzajem wnioskowania o naturze rzeczy, a jedynym problemem jest to, czy fakt jest wystarczająco silny, aby pozwolił nam utrzymywać jako prawdopodobne przekonanie, że wniosek jest prawdziwy.

Teraz, gdy zrekonstruowałem argument z celowości – mam nadzieję, że logicznie bez zarzutu – zwracam się do jego krytyki dokonanej przez Hume'a. Będę utrzymywał, że cała jego krytyka, przywołująca błędy formalne w omawianym argumencie, nie znajduje zastosowania do tej formy argumentu, w jakiej go powyżej przedstawiłem. Jest tak w dużej mierze dlatego, ponieważ krytyka argumentu w dowolnej formie jest złą krytyką. Ponadto Hume kierował swój impet przeciwko takiej formie tego argumentu, który przyjmował jako swoje założenie istnienie regularności współ-występowania, innych niż te, które są wytworzone przez ludzi, a nie odwoływał się do działania regularności następstwa. Chcę rozpocząć od jednej istotnej kwestii, którą Hume odnotowuje tylko w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, a następnie rozważę wszystkie odmiany zarzutów, które pojawiają się na kartach *Dialogów*.

1. Podstawową słabość sceptycznej pozycji Hume'a odsłania kwestia, która pojawia się na początku dyskusji o tym argumencie, zawarta w XI rozdziale *Badań*. Dyskutując argument, Hume formułuje najpierw generalną zasadę, że „jeżeli na podstawie skutku wnosimy o jakiejś konkretnej przyczynie, musimy przestrzegać właściwej między nimi proporcji; nie wolno nam nigdy przypisywać przyczynie jakichkolwiek własności prócz tych, które akurat wystarczają do wywołania skutku”⁷. To prawda, że Hume używa tej zasady głównie po to, aby pokazać, że nie jesteśmy usprawiedliwieni, gdy wnioskujemy, że Bóg, odpowiedzialny za celowy wszechświat, jest całkowicie dobry, wszechmocny i wszechwiedzący. Przyjmuję, podobnie jak zrobił to Kleantes, że sam argument nie prowadzi do takich wniosków. Ale użycie tej zasady przez Hume'a zmierza do rzucenia wątpliwości na poprawność argumentu w słabszej formie, takiej, w której ja go dyskutuję. Wydaje się on bowiem sugerować, że chociaż możemy wnioskować, że coś,

⁷ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, PIW: Warszawa 1977, s. 165–166.

co wytworzyło regularność świata jest przedmiotem tworzącym regularność, to nie możemy iść dalej i wnioskować, że istnieje sprawca, który działa z wyboru itd., gdyż mogłoby tu być przyjęte coś więcej, niż potrzebujemy, aby wytłumaczyć skutek. Dlatego tak ważne jest uzmysłowienie sobie, że zasada jest wyraźnie fałszywa w naszym zwykłym rozumieniu tego, czym są kryteria wnioskowania o faktach empirycznych. Uniwersalne zastosowanie tej słynnej zasady prowadziłyby do odrzucenia nauki. Żaden naukowiec nie doda niczego do naszej wiedzy, gdy powie nam tylko o przyczynie *E*, iż posiada charakterystykę wytwarzania *E*. Wyjaśnienie stanów rzeczy opiera się na postulowaniu, w oparciu o racjonalne podstawy, że przyczyna działania posiada pewne charakterystyki, inne niż te, które wystarczają do spowodowania działania.

2. Dwa zarzuty wydają się zbiegać w następującym fragmencie *Dialogów*: „Skoro w dotychczasowych obserwacjach dwa rodzaje rzeczy występowały zawsze łącznie, to przez przyzwyczajenie wnosić mogą o istnieniu jednej z nich, ilekroć widzę, że istnieje druga: to właśnie nazywam argumentem opartym na doświadczeniu. Byłoby jednak pewnie trudno wytłumaczyć, jak możliwy jest ten argument tam, gdzie, jak w obecnym przypadku, chodzi o rzeczy jedyne w swoim rodzaju, indywidualne, które nie mają odpowiedników i do których nic nie jest gatunkowo podobne”⁸. Wydaje się, że jednym argumentem jest tu to, iż możemy z zaobserwowanego *A* wnioskować tylko o nieobserwowalnym *B*, kiedy obserwowaliśmy często *A*-sy i *B*-sy razem: a nie możemy wnioskować o *B*, jeżeli aktualnie nie zaobserwowaliśmy innych *B*-sów. Zatem nie możemy wnioskować z regularności następstwa, przez analogię opartą na połączeniu pomiędzy obserwowanymi regularnościami a sprawcami ludzkimi, o nieobserwowalnym Bogu, o ile nie zaobserwowaliśmy innych bogów w innym czasie. Ten argument, podobnie jak wcześniejszy, ukazuje nieadekwatnie zawyżoną przez Hume’a ocenę metody naukowej. W przykładach naukowych, które podawałem, widzieliśmy, że bardziej rozwinięta nauka niż ta, którą znał Hume, uczy nas, że skoro zaobserwowaliśmy *A*-sy, to posiadamy relację *R* odnoszącą się do zaobserwowanych *B*-sów i jest często bardzo słuszne postulować, że zaobserwowanie *A**-sów jest podobne do *A*-sów, czyli posiada tę samą relację do niezaobserwowanych i nieobserwowalnych *B**-sów, które są z kolei podobne do *B*-sów.

⁸ *Dialogi o religii naturalnej*, dz. cyt., s. 32.

3. Inny zarzut, który wydaje się być uwikłany w powyższy fragment, głosi, że nie można dojść do wniosku o przedmiocie, który jest właściwie jedynym w swoim rodzaju, a jako że wszechświat jest takim przedmiotem, nie możemy dojść do wniosków dotyczących regularności charakteryzujących go jako całość⁹. Lecz kosmolodzy dostarczają wiele bardzo dobrze przetestowanych naukowych wniosków o wszechświecie, podobnie jak antropolodzy o początkach naszej rasy. A postępują tak pomimo tego, że wiedza o ludzkiej rasie jest jedyna w swoim rodzaju i być może tylko taka istnieje. Zatem zasada przytaczana w zarzutach jest w oczywisty sposób błędna. Nie ma tu miejsca na to, aby analizować jej błędy w szczegółach. Wystarczy wskazać, że prowadzi to do beznadziejnego pomieszania, gdy zignorujemy fakt, iż wyjątkowość jest względna wobec opisu. Nic, co jest opisywalne, nie jest wyjątkowe pod każdym względem (wszechświat jest, podobnie jak system słoneczny, liczbą materialnych ciał oddzielonych prostą przestrzenią), a wszystko, co jest opisywalne, jest wyjątkowe tylko pod pewnym względem.

4. Następny argument, który spotykamy w *Dialogach*, głosi, że postulowane istnienie racjonalnego sprawcy, który tworzy porządek świata, mogłoby samo potrzebować wyjaśnienia. Przedstawiając takiego sprawcę jako umysł, a umysł jako układ idei, Hume wypowiada zarzut, że „świat umysłu, czyli uniwersum idei wymaga przyczyny w tym samym stopniu, co świat materialny, czyli uniwersum rzeczy”¹⁰. Sam Hume dostarcza na to oczywistej odpowiedzi, pokazując, że nie jest to żaden zarzut, gdy tłumacząc X przez Y , nie możemy wyjaśnić Y . Jednak sugeruje dalej, że Y , które jest w tym wypadku umysłem, jest tak tajemnicze, jak sam uporządkowany wszechświat. Ludzie nigdy „nie sądzili, iżby wystarczyło tłumaczyć szczegółowy skutek przez szczegółową przyczynę, która byłaby sama równie niewytłumaczalna jak i skutek”¹¹. Przeciwnie, naukowcy uważali zawsze za uzasadnione, że aby wyjaśnić skutki, trzeba postulować istnienie bytów, dopóki postulowane byty tłumaczą w sposób prosty i koherentny właściwości skutków. Istnienie molekuł z ich właściwościami zachowania było „równie niewytłumaczalne” co obserwowalne zjawiska, ale postulowanie ich istnienia

⁹ Por. także *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, dz. cyt., s. 179–180.

¹⁰ *Dialogi o religii naturalnej*, dz. cyt., s. 46.

¹¹ Tamże, s. 51.

dało zgrabne i proste wyjaśnienie całego mnóstwa chemicznych i fizycznych zjawisk, a zatem postulowanie ich istnienia było usprawiedliwione.

5. Następnie Hume argumentuje, że jeśli mamy zamiar używać analogii ludzkiego sprawcy, powinniśmy pójść dalej i postulować, że Bóg, który daje porządek wszechświatu, jest także z wielu innych względów podobny do ludzi. „A czemu nie stać się antropomorfistą doskonałym? Czemu nie orzec, że bóstwa to istoty cielesne i że mają oczy, nos, usta, uszy itd.?”¹². Argument z celowości jest, jak wiemy, argumentem przez analogię. Wszystkie analogie jednak gdzieś się załamują, inaczej nie mogłyby być analogiami. Mówiąc, że relacja *A* do *B* jest analogiczna do relacji *A**, które postuluje *B**, nie twierdzimy, że *B** jest we wszystkich swych aspektach podobne do *A**, lecz tylko w tym, że jest przyczyną istnienia relacji, natomiast w innym aspekcie, aż do tego stopnia, dopóki nie znajdziemy przeciwnych racji. Boska aktywność, która jest przyczyną regularności, musi być wolna, racjonalna i potężna. Ale nie jest konieczne, żeby Bóg – tak jak ludzie – był w stanie działać tylko w ograniczonej części wszechświata i działając w granicach swego ciała kontrolować resztę wszechświata. Istnieje dobry powód, aby utrzymywać, że Bóg nie działa w ten sposób. Dlatego, jeżeli nawet jego bezpośrednia władza byłaby ograniczona do części wszechświata, to naukowe prawa, które działają poza jego władzą, gwarantują, że jego działanie ma skutki w reszcie wszechświata. Zatem postulowanie istnienia Boga mogłoby nie wyjaśniać obowiązywania tych praw, a mimo to wyjaśnienie działania wszystkich praw naukowych byłoby kwestią postulowania istnienia Boga. Hipoteza, że Bóg nie jest cielesny, wyjaśnia zatem więcej i bardziej koherentnie niż hipoteza, że jest on cielesny. Zarzut Hume’a mógłby jednakże mieć wartość przeciwko argumentowi z regularności następstwa. Można by przyjąć, że równie dobrze cielesny, jak i bezcielesny Bóg stworzył królestwo zwierząt, a następnie pozostawił je samo sobie; podobnie jak człowiek, który buduje maszyny, lub ogrodnik, który przygotowuje krajobraz przed domem mógłby zbudować skupiska galaktyk. Wyjaśniająca moc takiej hipotezy jest tak duża, jak hipotezy, że bezcielesny Bóg uczynił wszystkie te rzeczy, i argument z analogii mógłby sugerować, że hipoteza wcielonego Boga jest bardziej prawdopodobna. Nawiasem mówiąc, Bóg, którego uprzednie istnienie było wykazane na podstawie regularności współ-występowania, mógłby teraz być martwy. Ale Bóg, którego istnienie było wykazane przez

¹² Tamże, s. 57.

aktualne działanie regularności następstwa, nie może być martwy, ponieważ istnienie sprawcy jest równoczesne z czasowymi regularnościami, które on tworzy.

6. Hume przekonuje, dlaczego dla wyjaśnienia porządku wszechświata powinniśmy raczej domagać się istnienia wielu bogów, a nie tylko jednego. „W budowaniu domu lub okrętu, we wznoszeniu miasta, w organizowaniu państwa uczestniczy wielka liczba ludzi: dlaczego pewna ilość bóstw nie miałyby współdziałać ze sobą w zaprojektowaniu i budowie świata?”¹³. Hume ponownie jest świadomy oczywistych zarzutów wobec swej propozycji – „Mnożyć przyczyny bez koniecznej potrzeby to rzecz zaiste sprzeczna z prawdziwą filozofią”¹⁴. Twierdzi jednakże, że ten zarzut nie ma tu zastosowania, ponieważ jest kwestią otwartą, czy istnieje Bóg posiadający wystarczającą moc, aby utrzymać cały wszechświat w uporządkowaniu. Ta zasada jednakże stale odnosi się do pytania: czy posiadamy (lub nie) uprzednią informację o tym, że byt o wystarczającej mocy istnieje. Kiedy postulujemy istnienie pewnych bytów, postulujemy najmniej, jak to tylko możliwe. Zawsze domniemywa się tylko jednego mordercę, chyba że dowody zmuszają, aby domniemywać drugiego. Jeśli było więcej niż jedno bóstwo odpowiedzialne za porządek wszechświata, powinniśmy dostrzec charakterystyczne cechy dzieła wykonanego przez różne bóstwa w różnych częściach wszechświata, tak samo jak widzimy różne rodzaje fachowych wykończeń w różnych domach naszego miasta. Powinniśmy zatem spodziewać się, że znajdziemy odwrotny kwadrat prawa grawitacji występujący w jednej części wszechświata, a w innej części prawo, które byłoby właśnie wyjątkiem od tego pierwszego prawa, a przy tym ta różnica nie byłaby wytłumaczalna w terminach bardziej ogólnego prawa. I to wystarczy do nakreślenia absurdalności tej konkluzji, aby zobaczyć jak nedorzeczny jest zarzut Hume’a.

7. Hume utrzymuje, że we wszechświecie nie tylko racjonalni sprawcy, ale także inne rzeczy ustanawiają porządek. „Drzewo, choć nic nie wie o porządku, nadaje porządek i organizację temu drzewu, które zeń powstaje; to samo czyni zwierzę względem swego potomstwa”¹⁵. Hume dowodzi zatem, że mogłoby być równie racjonalne, gdybyśmy argumentowali z analogii za

¹³ Tamże, s. 55.

¹⁴ Tamże, s. 56.

¹⁵ Tamże, s. 70.

przyjęciem, że przyczyną prawidłowości w świecie „jest coś podobnego lub analogicznego do rozrodczości lub wegetacji”¹⁶. Ta sugestia jest całkowicie poprawna, o ile dotyczy regularności współ-występowania, które usiłujemy wyjaśnić. Ale, w jaki sposób analogiczne procesy mają wyjaśniać regularności następstwa, skoro rozrodczość lub wegetacja wytwarzają tylko regularności współ-występowania, a te, poprzez regularności następstwa, działania poza ich kontrolą. Ziarno wytwarza roślinę tylko z powodu trwałego działania praw biochemii.

8. Ostatni poważny zarzut, który mogę wykryć w *Dialogach*, jest następujący. Dlaczego nie powinniśmy przyjmować, pyta Hume, że ten uporządkowany wszechświat jest zwyczajnym przypadkiem wśród przygodnych układów wiecznej materii. W wiecznym procesie rozwoju materia porządkuje się na wszystkie możliwe sposoby. Właśnie mamy szczęście żyć w okresie, gdy jest ona określona przez porządek, lecz byłoby błędem wnioskować, że była ona zawsze uporządkowana. Zarzut wyrażony przez Hume’a w ten sposób jest skierowany przeciwko argumentowi z celowości, używającemu jako swych przesłanek istnienia regularności współ-występowania. „Ustawiczny ruch materii w mniejszej niż nieskończona ilości przemieszczeń wytworzyć musi urządzenie to czy ten porządek, zaś porządek ów, skoro raz się ustali, mocą własnej natury podtrzymuje sam siebie przez długie wieki, jeśli nie przez całą wieczność”¹⁷. Tak więc Hume zdaje się tutaj częściowo na przypadek, a częściowo na działanie regularności następstwa (utrzymanie porządku), aby uzasadnić istnienie regularności współ-występowania. Tak długo, jak opiera się on na regularnościach następstwa, aby wyjaśnić regularności współ-występowania, argument ten, jak to wcześniej widzieliśmy, posiada pewne prawdopodobieństwo. Ale, o ile odwołuje się do przypadku, nie jest prawdopodobny, skoro uderza nas wielkość uporządkowania, które mamy wyjaśnić. Próba przypisania działania regularności następstwa przypadkowi nie może zatem okazać się bardzo wiarygodna. Należałoby twierdzić, że nie istnieją żadne prawa natury, które zawsze odnoszą się do materii; materia przejawia w wiecznym procesie wszystkie rodzaje wzorców zachowania i jest tylko przypadkiem, że w tym momencie stany wszechświata następują jeden po drugim w prawidłowy sposób. Ale jeżeli mówimy, że to przypadek, iż w 1960 roku materia zachowuje się w prawi-

¹⁶ Tamże, s. 66.

¹⁷ Tamże, s. 75.

dłowy sposób, to nasze twierdzenie staje się coraz mniej wiarygodne, jeśli stwierdzimy, że w roku 1961, 1962 i później materia nadal zachowuje się w prawidłowy sposób. Wezwanie, aby zmienić wytłumaczenie dla porządku, staje się coraz mniej wiarygodne, im większy jest porządek. Moglibyśmy być usprawiedliwieni, przypisując napisaną na maszynie wersję dzieł zebranych Szekspira działalności małych piszących odwiecznie na wiecznych maszynach tylko wtedy, jeśli mielibyśmy jakieś dowody istnienia nieskończonej ilości papieru przypadkowo pokrytego pismem maszynowym, takim, jak te dzieła zebrane. Gdy nie posiadamy żadnego dowodu, że materia zachowywała się nieregularnie w innych okresach czasu, to nie jesteśmy usprawiedliwieni, gdy przypisujemy przypadkowi jej obecne regularne zachowanie.

W dodatku, do zarzutów, które wyliczyłem, *Dialogi* dodają drobiazgową prezentację argumentu, że istnienie zła w świecie wskazuje, iż Bóg, który go stworzył nie jest jednocześnie absolutnie dobry i wszechmocny. Nie jest to jednak związane z argumentem z celowości, który – jak to przyznaje Kleantes – nie ma na celu wykazać, że stwórca wszechświata posiada te cechy. Wszystkie te zarzuty, które znalazłem w *Badaniach* i w *Dialogach*, są wyraźnymi zarzutami wobec argumentu z celowości, utrzymującymi, że pod pewnym formalnym względem ten argument nie działa. Do twierdzenia, że argument z celowości jest niedoskonały pod pewnym formalnym względem, podobna jest uwaga uczyniona przez Hume'a, że analogia porządku wytworzonego przez ludzi do porządku wszechświata jest dla nas zbyt daleka, abyśmy się jej mogli domagać¹⁸. Dowodziłem wcześniej, że jeżeli istnieje jakaś słabość w tym argumencie, to powinno się ją dopiero odnaleźć. Jedyne sposoby, aby zająć się tą kwestią mógłby się rozpocząć od nakreślenia porównań lub zaznaczenia różnic w analogii, co jest być może zadaniem bardziej stosownym dla kaznodziei czy poety niż dla filozofa. Filozof będzie w pełni usatysfakcjonowany, gdy pokaże, że być może, pomimo pewnych słabości, argument ten ma również jakąś siłę. Jak duża jest ta siła zależy od mocy analogii.

Przełożył Ryszard Mordarski

¹⁸ Zob. np. *Dialogi o religii naturalnej*, dz. cyt., s. 52.

THE ARGUMENT FROM DESIGN

Summary

Author argues that there are no formal fallacies in the argument from design, if the argument is articulated with sufficient care. According to modern science, he distinguishes two types of order or harmony in the world: regularities of co-presence and regularities of succession. He goes on to claim that Hume's criticism directed against the argument from design, presented in *Dialogues Concerning Natural Religion*, used as its premises regularities of co-presence other than those produced by men, and did not appeal to the operation of regularities of succession. But a more developed science than Hume knew, more often appeals to the analogy of the order between the regularities of succession produced by human agents and those produced by the operation of natural laws. How strong this analogy is depends on whether the conclusion of the argument from design is true.

BARBARA KROMOLICKA*

ORGANIZUJĄCA SIŁA MIŁOŚCI**

Słowa kluczowe: człowieczeństwo, miłość, nadzieja, inicjatywność, służba, pokora
Keywords: humanity, love, hope, initiative, service, humility

*Postawiłem cię pośrodku świata, abyś tym łatwiej
mógł spoglądać dookoła siebie i widzieć to, co jest.
Stworzyłem cię jako istotę ani niebiańską, ani ziemską [...],
abyś mógł samego siebie rzeźbić i przewycięzać.
G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*¹*

* Barbara Kromolicka – dr hab., profesor Uniwersytetu Szczecińskiego, pedagog społeczny. Kierownik Katedry Pedagogiki Społecznej US. Członek Komitetu Nauk Pedagogicznych PAN, członek Prezydium Polskiego Stowarzyszenia Szkół Pracy Socjalnej. Obszar zainteresowań: zagadnienia poświęcone problemom rodziny i rodzicielstwa, innowacyjnym działaniom w pracy socjalnej, działaniu społecznemu, a szczególnie wolontariatowi. Autorka i redaktorka kilkunastu monografii, w tym m.in. *Rodziny zrekonstruowane; Wolontariusz w służbie ludziom umierającym; Społeczno-zawodowa rola pracownika socjalnego; Pedagog społeczny w meandrach środowiska lokalnego. Wolontariat w obszarze humanistycznych wyzwań opiekuńczych.*

** Tytuł został zaczerpnięty z tekstu Jadwigi Mizińskiej pt. *Organizująca siła miłości. Szkic z antropologii filozoficznej Michaiła Bachtina*, [w:] *Antropologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności*, Lublin: Wydawnictwo UMCS 1997, s. 199. Prezentowany tekst jest fragmentem szerszych rozważań Autorki artykułu, dotyczących bogactwa człowieczeństwa w przygotowywanej monografii na temat kulturowych wymiarów działania społecznego.

¹ G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*, tłum. Z. Nerczuk, M. Olszewski, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2010.

Wstęp

Pytanie o nasze człowieczeństwo i jego źródła należy do najbardziej kłopotliwych, co widać szczególnie teraz, w świecie pełnym napięć, niepokojów i sprzeczności, gdzie jedynie ekonomia wydaje się kierować zachowaniami ludzi. Z jednej strony jesteśmy skłonni poszukiwać w ludziach cech świadczących o posiadanych wielkich pokładach dobra; z drugiej zaś strony liczne przykłady z codzienności, w której dotyka nas bezwzględność i nieprawość ludzi, skłaniają nas do myślenia o tym, że zło leży w naturze człowieka. Trudno oczywiście jednoznacznie ocenić, która z tych postaw dominuje, jednak zwykle *a priori* zakładamy, że ludzie są w swej istocie dobrzy i dążą do dobra, do realizacji swojej godności oraz dobra wspólnego. Jak zauważa Barbara Skarga,

Nie ma człowieka poza społeczeństwem [...] ten kto pozostaje poza nim jest pozbawiony człowieczeństwa².

Jednym z najistotniejszych czynników natury ludzkiej jest bowiem miłość, na bazie której pojawia się gotowość do występowania w obronie wartości i troska o ich przyjęcie, a nawet możliwość kreowania i utrzymywania istnienia.

Papież Jan Paweł II – niekwestionowany autorytet moralny naszych czasów – nieustannie przekonywał, że człowiek, pomimo różnych uwarunkowań politycznych, społecznych, religijnych i kulturowych, ma olbrzymie szanse na samorealizację, na świadomy wybór wartości uniwersalnych, stanowiących podstawę porozumienia i współżycia między ludźmi. Twierdził:

osoba ludzka posiada naturalny i strukturalny wymiar społeczny, jako że jest powołana w głębi swej istoty do wspólnoty z innymi oraz do dawania siebie innym³.

² B. Skarga, *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2007, s. 33.

³ J. Kupny, *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II*, Opole: Wydawnictwo Św. Krzyża 1994, s. 80.

W podejściu tym Jan Paweł II podzielał punkt widzenia św. Tomasza z Akwinu:

Człowiek z głębi swej natury jest istotą społeczną i bez stosunków z innymi ludźmi nie może żyć ani rozwijać swoich uzdolnień. Potrzeby swoje także zaspokaja w określonej ludzkiej zbiorowości. W wielu sytuacjach istnieje dzięki innym, ale także, co najpiękniejsze, także dla innych. Jego samopoczucie, szczęście, pomyślność a nawet życie zależy od drugiego człowieka – jego wiedzy, kompetencji, poczucia moralnych zobowiązań, od wrażliwości i reagowania odruchem serca na niedole innych⁴.

W człowieku tkwi ogromny potencjał, który powinien być wykorzystany do tego, by on sam stał się bardziej świadomy swojego człowieczeństwa jako życiowego zadania, by zarówno życie swoje jak i innych ludzi uczynić wartościowym. Ponieważ

wszystko zaczyna się w waszych głowach [...] w naszej demokracji nie wykorzystano okazji, by jeszcze raz uwierzyć w słowo „człowiek” uwierzyć tak, aby to weszło w krwiobieg [...]. Człowiek to musi wejść w krwiobieg

– śpiewa hiphopowy zespół MEZO.

W tym kontekście szczególne znaczenie w analizie bogactwa człowieczeństwa odgrywa miłość rozumiana jako fundament i źródło działania, budowania wspólnoty oraz kreowania życia społecznego.

Egzystencjalny wymiar miłości

W świetle antropologicznych poszukiwań do naturalnych źródeł bogactwa człowieczeństwa zaliczyć należy *miłość*, rozumianą jako fundamentalną charakterystykę gatunku ludzkiego. Miłość bowiem to jedna z

najważniejszych wartości w życiu człowieka, wszechogarniające uczucie, silna emocja i jednocześnie postawa wobec życia; określa wzajemne relacje międzyludzkie i stosunek człowieka do świata; nadaje barwę

⁴ J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa: ODiSS 1988, s. 129.

ludzkiej egzystencji; determinuje los poszczególnych osób i łączy się ściśle z sensem życia⁵.

O miłości najpiękniej wypowiadają się artyści, zwłaszcza poeci. To pod wpływem ich twórczości ludzie marzą i nieustannie poszukują miłości. Są przekonani, że jest to wyjątkowe uczucie, dla którego warto żyć, którego warto poszukiwać i które zdaje się mieć szczególną moc. To przecież z miłości ludzie dokonują rzeczy wyjątkowych i to dzięki niej potrafią pokonać wszelkie przeciwności losu. Jednocześnie też to właśnie z powodu braku miłości człowiek odczuwa pustkę, niespełnienie itp., a jego życie traci sens i wartość. Pewnie też dlatego jesteśmy skłonni idealizować to uczucie, przyjmując, że jest zupełnie wyjątkowe i niepowtarzalne, dla którego warto ponieść niemal każdą ofiarę. Ten stan trafnie opisała Agnieszka Osiecka, chociażby w wierszu *Nowa miłość*:

[...]
W tę nową miłość
pobiegłabym tak,
jak rusza w drogę
księżyc i ptak,
tę nową miłość
umiałabym wziąć,
tak jak się bierze
rumianki do rąk.

Nie wierzę w to,
że prześnił się mój czas,
pozwólcie mi
na jeszcze parę gwiazd:
Jeszcze tylko raz poko-
chać,
ach, jeszcze jeden raz!
Jeszcze tylko raz usłyszeć
szalony serca głos,
a potem – wielką ciszę,
a potem – noc...

Spośród filozofów istotę miłości próbował zrozumieć Platon, opisując ją w swym najbardziej znanym dialogu *Uczta*. Zaproszeni na ucztę mężowie greccy chwalą boga miłości i rozważają, jakie cechy i naturę ma to zjawisko. Nie dochodzą jednak do wyjaśnienia istoty i sformułowania jednoznacznej definicji miłości. Pozostaje ona tajemnicza zarówno w swej istocie, jak i przejawach.

Max Scheler w pracy *Istota i formy sympatii* sporo miejsca poświęcił miłości, przeciwstawiając ją nienawiści. Wskazał na ich istotową odpo-

⁵ J. Gajda, hasło: *Miłość*, [w:] *Encyklopedia pedagogiczna XXI w.*, red. T. Pilch, Warszawa: Wydawnictwo „Zak” 2004, t. III, s. 305.

wiedniość, uczucia te mają bowiem tę samą podstawę i identyczną strukturę intencjonalną, są jednak zwrócone w przeciwne strony.

Dzięki wewnętrznemu „duchowemu spojrzeniu” miłości i nienawiści widzi się coś innego w sferze wartości⁶.

[...] W miłości jest dana wartość pozytywna i gdy miłość jest ruchem zmierzającym od wartości niższej do wyższej, wyższa wartość jakiegoś przedmiotu lub osoby dopiero rozbłyskuje⁷.

Miłość, zdaniem Schelera, potęguje wartości, nienawiść je niszczy. Podkreśla on, że

miłość jest obecna dopiero tam, gdzie do wartości już danej w miłości „jako realna” dołącza się jeszcze ruch, intencja na możliwe wartości wyższe, od tych, które już są dane, jako jakości pozytywne⁸.

Z kolei Karl Jaspers podkreślał:

to nie wartości odkrywane są w miłości, lecz wszystko staje się w niej wartościowe,
co więcej, tylko ten kto kocha, widzi, co jest prawdziwe w człowieku⁹.

Zarówno podejścia Schelera, jak i Jaspersa potwierdzają, że miłość jest twórcza i spełnia szczególną rolę w ludzkim życiu, można zatem przypisać jej jakąś magiczną moc, dzięki której człowiek, bardziej lub mniej świadomie, organizuje swoje życie. Miłość nadaje bowiem znaczenie życiu, otwierając możliwe przestrzenie, w których to życie będzie szukało wypełnienia w wymiarze zarówno indywidualnym jak i społecznym. Twórcza aktywność zakłada wszak „troskę, wiedzę, reagowanie, afirmację, radość – nakierowane na osobę”¹⁰. Ten specyficzny stosunek do człowieka stanowi podstawę rozwoju miłości chrześcijańskiej, zawartej w przykazaniu *Będziesz*

⁶ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa: PWN 1986, s. 233.

⁷ Tamże, s. 237.

⁸ Tamże, s. 239.

⁹ K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tłum. D. Lachowska, A. Wołkowicz, Warszawa: PIW 1990, s. 124.

¹⁰ E. Fromm, *Mieć czy być*, tłum. J. Karłowski, Poznań: Wydawnictwo Autorytet 1997, s. 94.

miłował bliźniego jak siebie samego. Oznacza ono, że każdy człowiek powinien być nam bliski, że jego dobro jest naszym dobrem; każdy zatem powinien aktywnie przyczyniać się do dobra innych osób, tak jak aktywnie dba o własne dobro. Miłość staje się mądrością, która wyznacza drogę postępowania życiowego człowieka w kierunku budowy „cywilizacji miłości”. Wyrażenie to, spopularyzowane przez Jana Pawła II i powszechnie dzisiaj znane, zostało po raz pierwszy użyte przez papieża Pawła VI w *Mowie na zakończenie Roku Świętego* (1975). Budowa „cywilizacji miłości” stała się hasłem całego pontyfikatu Jana Pawła II. I choć

koncepcja cywilizacji miłości opiera się na wartościach ewangelicznych, to jednak stanowi wartość uniwersalną, gdyż jest służebna wobec każdego i może stać się faktem tylko wówczas, gdy w jej urzeczywistnienie zaangażują się wszyscy, bez względu na różnice światopoglądowe¹¹.

Intencją działania i nauki papieża było to, żeby przykazanie miłości było przestrzegane przez wszystkich ludzi i wszystkie wspólnoty, tak aby dobro zawarte we wspólnym byciu i działaniu stało się rzeczywistością. Pisał wszak:

człowiek nie może się odnaleźć inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie. Uczmy się ludzi, aby pełniej być człowiekiem przez umiejętność dawania siebie dla drugich¹².

Na wyjątkowe znaczenie miłości jako twórczego źródła ludzkich działań wskazał św. Paweł z Tarsu, w najbardziej chyba znanym fragmencie swoich listów, pochodzącym z Pierwszego Listu do Koryntian, zatytułowanego *Hymn o miłości*. Według św. Pawła dar miłości nadaje sens i wartość naszemu życiu, a bez miłości człowiek niewiele znaczy:

Gdybym mówił językami ludzi i aniołów,
a miłości bym nie miał,
stałbym się jak miedź brzęcząca
albo cymbał brzęmiący.
Gdybym też miał dar prorokowania
i znał wszystkie tajemnice,

¹¹ M. Kalinowski za: J. Wagner, *Wspólnota nadziei*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 60.

¹² Tamże.

i posiadał wszelką wiedzę,
i wszelką [możliwą] wiarę, tak iżbym góry przenosił.
a miłości bym nie miał,
byłbym niczym (I Kor, 13, 1–3).

Pustka jakiej doświadcza człowiek, który miłości nie doznaje lub ją odrzuca, jest ogromna. Erich Fromm dowodził wręcz, że

całkowite niepowodzenie w osiągnięciu tego celu [w osiąganiu miłości] prowadzi do obłędu, jako że paniczny lęk przed zupełną izolacją można przezwyciężyć jedynie poprzez radykalne wycofanie się ze świata zewnętrznego aż zanika poczucie osamotnienia – ponieważ świat zewnętrzny, z którego człowiek się wyobcował, przestaje istnieć¹³.

Uzasadnienie tego, jak ważna jest miłość w życiu człowieka, znajdujemy między innymi na gruncie psychologii osobowości, która uczucia stawia na równi z intelektem, wolą, inteligencją, pamięcią, percepcją, i wymienia je jako części składowe struktury osobowości. Zdolność do miłości i potrzeba miłości stanowią jedną z najgłębszych, najbardziej pierwotnych potrzeb ludzkich, a przeżywanie miłości na różnych etapach rozwoju człowieka, od dziecka począwszy, jest najbardziej powszechnym ogólnoludzkim doświadczeniem¹⁴.

Pragnienie miłości jest jak choroba genetyczna – przechodzi z pokolenia na pokolenie¹⁵. Człowiek jest predysponowany do przyjmowania miłości i do obdarowywania miłością. Jednak to, co jednostka otrzymuje w genach, jest jedynie załącznikiem jej rozwoju. Rodząc się ze zdolnością do kochania, umiejętnością kochania, kierowania się miłością, człowiek uczy się tego przez całe życie. Nie znajduje potwierdzenia potoczne myślenie, że miłość jest czymś gotowym, co z wiekiem przychodzi samo. Gotowa jest postawa miłości niedojrzałej: „ksobnej”, naturalnej u każdego dziecka, która – według A. Berga – ma charakter „pożerający”, despotyczny, nastawiony wyłącznie na to, by za wszelką cenę zdobyć i posiadać to, czego się pragnie, obojętnie,

¹³ E. Fromm, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, tłum. R. Saciuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, s. 23.

¹⁴ W. Szewczyk, *Miłość warunkiem rozwoju*, [w:] *Wychowanie do życia w rodzinie*, red. K. Ostrowska, M. Ryś, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 1999, s. 60.

¹⁵ A. Łuczywek-Stępnik, *Percepcja postaw rodzicielskich jako korelat późniejszego poczucia szczęścia w małżeństwie*, „Problemy Rodziny” nr 4 (2001), s. 23.

czy jest to przedmiot, czy osoba. To, co u dziecka jest naturalnym, przejściowym etapem rozwoju, u człowieka dorosłego staje się infantylizmem, brakiem dojrzałości psychicznej. Człowiek musi więc ukształtować swoją postawę wobec miłości i jest to zadanie na całe życie¹⁶.

Erich Fromm ze względu na przedmiot miłości wyróżnił jej kilka rodzajów, a wśród nich między innymi „miłość matczyną oraz miłość braterską”¹⁷.

Miłość matczyną jest niczym nie uwarunkowaną afirmacją życia dziecka i jego potrzeb¹⁸.

Miłość matczyną, rozumianą jako postawę czy pewną właściwość charakteru matki objawiającą się wobec własnego dziecka, odnieść można nie tylko do dziecka, ale także do każdego człowieka bezradnego, zagubionego w świecie, osamotnionego i bezbronno jak dziecko. Miłość tej postaci jest naturalną, wrodzoną właściwością ludzką, zarówno kobiet jak i mężczyzn, i określa stosunek człowieka do świata w ogóle, a nie do jednego „obiektu” miłości¹⁹. Warto wskazać w tym miejscu na dwa istotne aspekty tej miłości. Pierwszy ma wydźwięk negatywny i dotyczy odpowiedzialności i troski o człowieka, którego nie można opuścić, zlekceważyć, zaniedbać tego wszystkiego, co pozwoli mu przetrwać. Natomiast drugi aspekt odnosi się do pozytywnej strony miłości, wyrażającej się w rozwijaniu afirmacji życia, w przekazywaniu wiary w sens trudnej egzystencji, uczeniu zaradności i odpowiedzialności za własny los. Im więcej ludzi potrafi czerpać z tej miłości motywację do działań na rzecz innych, tym lepiej funkcjonuje społecznie, tym lepiej wreszcie społeczeństwo funkcjonuje jako jeden organizm.

Drugim rodzajem miłości wpływającym również z natury człowieka, będącym podstawą motywacji ludzkich zachowań i stanowiącym najgłębszą praprzyczynę samej działalności opiekuńczej i socjalnej, jest „miłość braterska”. Erich Fromm przez to określenie rozumie

¹⁶ B. Mierzwiński, *Mężczyzna jako mąż i ojciec*, [w:] *Przygotowanie do życia w rodzinie*, red. K. Ostrowska, M. Ryś, Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna ADAM 1997, s. 54.

¹⁷ E. Fromm, *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis 2000, s. 53.

¹⁸ Tamże, s. 56.

¹⁹ Tamże, s. 53.

poczucie odpowiedzialności, troskę o kogoś, poszanowanie, poznanie każdej ludzkiej istoty oraz chęć ułatwienia jej życia²⁰.

Dostrzega w niej uczucie zjednoczenia ze wszystkimi ludźmi, pragnienie ludzkiej solidarności i pojednania oparte na istocie tożsamości gatunku ludzkiego – i w tym sensie jest to miłość między równymi – a jednocześnie zauważa, że kochanie człowieka bezradnego, biednego i obcego jest początkiem miłości braterskiej:

Miłość zaczyna rozwijać się dopiero wówczas, gdy Kochamy tych, którzy nie mogą się nam na nic przydać²¹.

Jeśli więc człowieczeństwo realizuje się w czynie człowieka, a w szczególności sposób w tworzeniu wspólnoty, to musimy przyjąć, że nie może prawidłowo się kształtować bez miłości. W zasadzie więc dopiero wtedy, kiedy spełnimy pierwszy warunek miłości, będziemy gotowi poszukiwać dobra, sprawiedliwości, skrucy, przebaczenia czy wręcz, w sytuacjach szczególnych, na przykład choroby, godnego przyjmowania cierpienia zarówno swojego, jak i innych osób, tych bliskich sercu i tych obcych, nieznanymi, z którymi jednoczymy się z uwagi na doświadczane przez nich problemy czy sygnalizowane potrzeby. Możemy zatem przyjąć, że człowiek swoim życiem każdorazowo zaświadcza o realności miłości.

Praktyczne aspekty miłości

W wymiarze praktycznym miłość ma kilka ważnych cech.

Inicjatywność – miłość jako źródło

otwarcia się na nowe aspekty rzeczywistości, pozwalające ujrzeć w tym, co bezpośrednio naoczne, jeszcze coś więcej, wydobyć piękniejszy, bardziej cenny wymiar tożsamości nas samych czy wymiar tożsamości drugiego człowieka, pejzażu czy rzeczy²².

²⁰ Tamże, s. 27.

²¹ Tamże, s. 54–55.

²² J. Brejda, *Tożsamość a realizm wartości*, „Kwartalnik Filozoficzny” T. XXXVI, z. 3 (2008), s. 119.

W działaniu podejmowanym z lub w miłości niezwykle często przekraczamy samych siebie, co z kolei staje się źródłem dodatkowej fascynacji i załączkiem nowych przedsięwzięć czy idei.

Miłość, która nie jest „posiadana” i która nie prowadzi do „posiadania” kochanej osoby jest twórczą aktywnością. Aktywność ta zakłada troskę, wiedzę, reagowanie, afirmację, radość nakierowane na osobę [...] Jest to proces samoodnawiający się, samonapędzający²³.

Niezależność od dobra i zła. Działając z miłością, nie różnicujemy ludzi na dobrych i złych, choć istotnie, dobro czy zło w człowieku są źródłem naszego pierwszego postrzegania i ustosunkowania się do niego. Niewątpliwie ocenianie jest jednym z najtrudniejszych procesów podejmowanych przez człowieka. Szczególną trudność odczuwamy, gdy ocena dotyczy zachowania człowieka, którego w ogóle nie znamy. Nasza natura skłania nas do tego, że chętniej obdarowujemy tych, którzy są sympatyczni, mili, uczynni itp. W razie potrzeby udzielana im pomoc nie stwarza nam żadnych dylematów aksjologicznych, działamy z poczucia obowiązku, lojalności, czyli szeroko pojmowanej miłości do człowieka. Ale mamy przecież także naturalną skłonność od odrzucania tych, którzy w naszej ocenie postępują źle. Wtedy skłonni jesteśmy myśleć, że raczej zasługują na karę, a nie na zrozumienie czy pomoc. A jednak możemy wyróżnić wiele i takich przykładów, zachowań ludzi, niewątpliwie działających z lub w miłości, którzy tym odrzuconym społecznie osobom wychodzą naprzeciw, podając pomocną dłoń, stwarzając tym samym szansę na zmianę ich życia. Niewdzięczność ludzka ich nie odstrasza, nie zraża. Reakcję na zło traktują jako swoisty egzamin z własnego człowieczeństwa.

Uniwersalizm – miłość nie jest zarezerwowana dla wybranych. Przynależy człowiekowi w każdym okresie jego rozwoju ontogenetycznego – od dzieciństwa do starości. Ma różne oblicza, wymiary, natężenie i płaszczyzny działania. Objawia się w sytuacjach radosnych i smutnych. Realizacja miłości może przyjmować różne formy w zależności od konkretnej sytuacji. Może ujawnić się jako poświęcenie, sprawiedliwość, solidarność, miłosierdzie, życzliwość, wspaniałomyślność itp.

²³ A. Murawska, *Edukacja jako troska o nadzieję człowieka*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2008, s. 233.

Jaromir Brejda analizując Schelerowską koncepcję miłości, opisaną w dziele *Miłość i poznanie*, zauważa:

Miłość nie scala już różnorodności w jedność, lecz jest utrwalaniem różnorodności, usankcjonowaniem materialnej wielości bytów. Miłość pozwala odnaleźć świętość i wartościowanie, cenne w tym, co indywidualne i kruche²⁴.

Przyznać więc możemy, że każdy człowiek ma w sobie te wyjątkowe pokłady miłości, by zarówno obdarowywać swoją miłością, jak i przyjmować z miłością.

Frances Hodgson Burnett pisał:

Zdarza się, że nasze dłonie są puste, ale serca zawsze pełne i możemy rozdawać hojnie różne wspaniałości: ciepło, dobro, pociechę, radość²⁵.

Siła jednocząca

Tylko poprzez miłość może człowiek w pełni rozwinąć swoje ludzkie właściwości i skłonności: tylko miłość może uwolnić go od samotności, beśsy, lęku [...] Pragnienie zjednoczenia się z drugim człowiekiem jest najpotężniejszym dążeniem jednostki. Jest ono najbardziej podstawową namiętnością, bez miłości ludzkość nie mogłaby istnieć ani przez chwilę²⁶.

Fromm pisze o miłości jako o działaniu polegającym na ujawnianiu i spożytkowaniu wrodzonych energii. Czynne uczucie jest synonimem wolności i autonomii; to przede wszystkim dawanie, a nie branie. Jednak to, jaka część naszej miłości jest prawdziwa, zależy od tego, ile doświadczyliśmy jej nieprawdziwej odmiany, która karmi się oczekiwaniami emocji i myśli, nadziejami i stawianiem warunków²⁷.

²⁴ J. Brejda, *Tożsamość a realizm wartości*, dz. cyt., s. 128.

²⁵ F.H. Burnett, seria „Perełki” nr 173 – *Ziarenka dobra*, edycja Lahr, Niemcy 2007.

²⁶ A. Olubiński, *Ericha Fromma koncepcja życia „po ludzku”*, Toruń: Wydawnictwo UMK 1994, s. 87.

²⁷ Ch.Y. Beck, *Everyday Zen, Love and Work*, New York: Harper & Row 1989, s. 72.

Niewątpliwie działanie na płaszczyźnie miłości rodzi i wzmacnia więzi społeczne, a zatem powoduje otwarcie się człowieka, przekraczające wszelkie próby zawężania doświadczenia świata w kierunku wartości wyższych. Jak pisał Clemens Brentano:

Jedynie miłość rozumie tajemnicę: innych obdarować i samemu przy tym stać się bogatym²⁸.

Miłość, która niesie ze sobą te pozytywne odczucia i wyzwolenie, wynika ze spokojnej pewności siebie. Ta najbardziej pozytywna forma miłości do innego człowieka musi być zrodzona z miłości do siebie. Tylko ten, kto ma taką miłość, kto kształtował się w miłości doświadczanej od innych, może nią z kolei obdarować innych.

Służba – miłość, jako właściwość ludzkiego gatunku, posiada cechy pierwotne, które implikują wtórną charakterystykę działalności opiekuńczej i socjalnej. W ujęciu Fromma²⁹ są to podstawowe składniki wspólne dla wszystkich form miłości, a więc: *troska*, *poczucie odpowiedzialności*, *poszanowanie* i *poznanie*. Troska wyraża czynne zainteresowanie się losem człowieka poprzez tworzenie warunków dla jego życia i rozwoju. A to oznacza, że troska nie może pozostawać jedynie w postaci deklaratywnej i życzeniowej, ale musi przejawiać się w konkretnym działaniu na rzecz dobra tego, o którego się troszczymy. Jan Paweł II wielokrotnie podkreślał:

osoba, tylko dlatego, że jest osobą, zasługuje na to, by jej służyć i by ją kochać, zwłaszcza wtedy, gdy zagraża jej zło, gdy cierpi, gdy inni ją odpychają i nią pogardzają³⁰.

Tak więc wzajemna odpowiedzialność za egzystencję człowieka i budowa właściwych relacji międzyludzkich, skierowane przeciw indywidualizmowi, który niestety bardzo się rozpowszechnił w naszym społeczeństwie, to szczególnie i trudne zadanie, jednak możliwe do zrealizowania w sile miłości służebnej, bo miłość to nie jedynie wzniosłe uczucie, lecz także stosowne działanie.

²⁸ C. Brentano, seria „Perełki” nr 115 – *Mieć otwarte dłonie*, edycja Lahr, Niemcy 2004.

²⁹ E. Fromm, *O sztuce miłości*, dz. cyt.

³⁰ Jan Paweł II, *Aby dla wszystkich starczyło nam serca*. List do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady „Cor Unum” 7.02.2002, www.opoka.org.pl.

Pokora³¹. Sytuacje ludzkie w przestrzeni i czasie, konteksty życia codziennego, a także podstawowe egzystencjalne obszary funkcjonowania człowieka przekonują, że człowiek jest zbyt słaby, by pokonywać wszystkie trudności. Doświadczamy tego szczególnie w sytuacji śmiertelnej choroby czy śmierci osoby nam bliskiej, gdy towarzyszy nam uczucie bezradności i bezsilności. To wtedy, jak zauważa Tadeusz Gadacz w książce *O umiejętności życia*, przychodzi refleksja, że

nasza śmiertelność odsłania prawdziwą istotę miłości, bez śmierci bowiem miłość nie byłaby niepowtarzalna; to śmierć czyni ją wyjątkową, jedyną, bezwarunkową, nadając jej kształt ostateczny. Jedynie śmierć uczy nas kochać, bez śmierci bowiem wyznaczenie miłości traciłoby swoją moc, życie zaś bez miłości byłoby ubogie i nieludzkie (nie na miarę człowieka)³².

Tak więc pokora w miłości to otwarcie się na drugiego człowieka przy zrozumieniu własnych ograniczeń, szacunek wobec innych i dostrzeganie w nich wartości, to wreszcie realna ocena swoich możliwości i miejsca wobec ogromu zadań życiowych.

Cierpliwość i wyrozumiałość. Miłość ułatwia cierpliwe znoszenie się na co dzień, wyrozumiałość dla ludzkich słabości. Dlatego też należy do najwyżej cenionych wartości, a jej utrata najboleśniej nas dotyka. W szczególnie sposób miłość ujawnia się w „kontakcie z bólem”, krzywdą, cierpieniem, w każdej sytuacji, gdzie ukazuje się fizyczna, a także moralna niemoc w człowieku. Człowiek kochający nie stawia warunków, przyjmuje drugiego człowieka takim, jaki jest. Wydaje się wręcz, że miłość jest jedyną szczepionką uodporniającą przeciw wchodzeniu w konflikty i moderatorem zabezpieczającym nas przed. tym.

Nadzieja. W potocznym rozumieniu kojarzy się z realizacją naszego pragnienia w przyszłości, z wewnętrznym stanem oczekiwania. Jak zauważa Hermann Broch,

³¹ W naukach humanistycznych pojęcie pokora jest używane bardzo rzadko. Być może zamiennie można by użyć pojęcia „refleksyjność”, jednak by w pełni odzwierciedlić siłę tkwiącą w miłości, bardziej adekwatne wydaje się użycie właśnie słowa pokora.

³² T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2002, s. 85.

Kochający ludzie pokładają w sobie nadzieję, która silnie domaga się, aby jej nie zdradzić, nie zawieść, nie zniweczyć. Nadzieja pulsuje między nimi. Nadzieja jednego wzmacnia nadzieję drugiego i na odwrót³³.

A zatem mieć nadzieję, to z jednej strony pokładać zaufanie w sobie, w sile własnego charakteru, sprawczości działania, z drugiej zaś – polegać na innych: ich wiedzy, kompetencji, wrażliwości, wreszcie moralności, która jest podstawą egzystencji ludzkości. Józef Tischner pisał:

człowiek broni siebie swą nadzieją i swą nadzieją walczy o swą ludzką twarz³⁴.

Podsumowanie

Czy zatem współczesny człowiek jest zdolny do miłości, która przekracza jego wewnętrzny świat? Czy jest zdolny do dzielenia się miłością, czy jest zdolny do budowania więzi, relacji międzyludzkich na płaszczyźnie miłości? Odpowiedź na te pytania nie jest łatwa ani prosta. Żyjemy przecież w czasie fascynacji jednostką, rozwojem własnej kariery, rozwojem osobistym, bez oglądania się na potrzeby innych. Postawy egocentryzmu szczególnie mocno odzwierciedlają się w zachowanych ludzi młodych, którzy są dopiero na starcie drogi życiowej. Być może to właśnie ten fakt powoduje, że w walce o swoje społeczne miejsce zmuszeni są oni koncentrować się na własnych sprawach, zwłaszcza na poszukiwaniu własnego, indywidualnie rozumianego szczęścia. Jednak postawy egocentryzmu, okrucieństwa czy destrukcji są tylko jedną z możliwości tkwiących w człowieku, możliwością, która nie musi być jednak uznana za naturalną i normalną dla człowieka. Jacek Filek w książce *Życie, etyka, inni* zauważa:

człowiek albo świadomie wybiera to, jak żyje, albo bezwiednie przyjmuje jakiś sposób życia, który zostaje mu narzucony. W obu jednak przypadkach jego sposób życia podlega zasadzie odpowiedzialności. Jeśli więc odpowiadam za to, jak żyję i jeśli to, jak żyję, nie pozostanie

³³ H. Broch, *Autobiografia duchowa*, tłum. S. Błaut, Warszawa: Czytelnik 2005, s. 20; A. Murawska, *Edukacja jako troska o nadzieję człowieka*, dz. cyt., s. 225.

³⁴ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków: Wydawnictwo Znak 1994, s. 10.

bez związku z tym, co dzieje się ze światem, to moja odpowiedzialność za swój sposób bycia i moja odpowiedzialność za świat, w którym żyję i w którym żyć mają następne pokolenia, stanowią jedno³⁵.

Ludzie jednak oczekują od życia znacznie więcej, poszukują w nim swojego szczęścia, tymczasem:

Szczęście, miłość, troska, pozytywne nastawienie do różnych życiowych sytuacji, patrzenie na świat bez obaw – to różne określenia tego samego stanu. Każdy może stworzyć się na własną rzeczywistość – negatywną bądź pozytywną. Jej częścią jest miłość do innych ludzi i miłość do siebie. Kiedy zdołamy się wreszcie przekonać o tym, że jesteśmy gotowi otworzyć się na miłość, wówczas może ona pojawić się na naszej drodze. I zjawi się nie to negatywne uczucie, które udaje miłość, ale głęboko opiekuńcze i wychowujące doświadczenie. Zdarzyć się to może tylko wtedy, gdy jesteśmy przekonani o własnej wartości w stopniu wystarczającym, by pozwolić sobie na miłość³⁶.

ORGANIZING POWER OF LOVE

Summary

Love is creative and it fulfills a special role in human life. You can assign it a magical power by which man, more or less consciously, can organize her or his life. Love gives to our life meaning. Love opens the possible spaces in which we can find fulfillment in terms of both individual and the social dimension.

³⁵ J. Filek, *Życie, etyka, inni*, Kraków: Wydawnictwo Homini 2010, s. 122.

³⁶ I. Hoffman, *Tao miłości*, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis 1997, s. 78.

ANNA KAWALEC*

„DROGA” I DROGI W SZTUCE PERFORMANCE (Z PASCALEM I ARYSTOTELESEM W TLE)

Słowa kluczowe: motyw drogi, metody artystyczne, performance art,
wiedza mądrościowa

Keywords: the road theme, artistic methods, performance art,
sapiential knowledge

W sztuce widowiskowej motyw drogi występować może w sensie dosłownym jako element scenografii, rekwizyt czy w pewnym stopniu jako podstawa materiałowa choreografii. Może też być bazą treści symbolicznych danego dzieła. Innymi słowy – może pełnić funkcję elementu świata przedstawionego w teatrze i świata przedstawiającego¹.

* Anna Kawalec – adiunkt w Katedrze Teorii Kultury i Sztuki Instytutu Kulturoznawstwa Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Studia z filologii polskiej na seminarium teatrologicznym (promotor prof. dr hab. I. Sławińska) oraz studia filozoficzne. Doktorat z zakresu filozofii teatru (rozprawa „Teatr jako znak osobowy człowieka”). Wieloletni nauczyciel języka polskiego i filozofii w liceum, twórcą młodzieżowego Teatru Dziungów. Od 2001 zatrudniona w Instytucie Jana Pawła II w Lublinie oraz kwartalniku „Ethos”. Zainteresowania w obszarze sztuk performatywnych, głównie działania teatralnego, filozofii sztuki, performatyki.

¹ Z. Raszewski, *Teatr w świecie widowisk. Dziewięćdziesiąt jeden listów o naturze teatru*, Warszawa: Krag 1991, s. 102–102, 115–117.

Sztuka performatywna ma jednak ambicje bycia działaniem w sensie dosłownym, poprzez które odczytuje się, a właściwie doznaje, głównie fizyczne i zmysłowe elementy tego działania². Działanie performera, w pętli feedbacku, uaktywnia odbiorcę³. W wyniku zamierzonego impulsu performer staje się on uczestnikiem, performerem. Rytualny wymiar przedstawienia, którym jest artystyczny akt performatywny, dopełnia podmiotowego charakteru „dzieła” performera (w znaczeniu czynności, nie wytworu). Oto niektóre z wyznaczników estetyki performatywności z przełomu XX i XXI wieku.

W sztuce performansu droga czy zwykle jej istotne cechy zasadniczo stanowią o specyfice tego rodzaju artystycznych działań. Nie wychodząc poza główny wątek sztuki, wspomnieć należy chociaż o wariabilistycznych założeniach performatyki, odnoszących się zarówno do świata zmysłowo uchwytywanego, jak i do psychicznie odbieranego czy konstruowanego, zarówno do cielesności człowieka, jak i do, ufundowanej przez nią oraz otoczenie kulturowe, jego tożsamości⁴. Wariabilizm jest poglądem, który, jak przypomniał R. Schechner⁵, trafnie odzwierciedla sytuację ludzkiego bytowania w świecie kultury, dziejącej się, zmiennej. Chociaż z drugiej strony – zastygłej w „zachowanych zachowaniach”⁶, czyli w zachowaniach nacechowanych ciągłą świadomością „pewnego «oryginalnego» zachowania – jakkolwiek byłoby ono odległe czy zniekształcone przez mit lub pamięć⁷ oraz będących procesem powtarzania.

Artystyczne działania performatywne czasem tylko stykają się z powyższymi założeniami teoretycznymi *performance studies*. Dokonany w roku 1988 przez Marinę Abramović oraz Ulaya projekt *The Lovers/The Great Wall* polegał na dziewięćdziesięciodniowej, liczącej dwa tysiące ki-

² E. Fischer-Lichte, *Estetyka performatywności*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera, Kraków: Księgarnia Akademicka 2008, s. 42–258.

³ Tamże, s. 60.

⁴ M. Siray, *Performance and Performativity*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2009, s. 163–207.

⁵ R. Schechner, *Performatyka. Wstęp*, tłum. T. Kubikowski, Wrocław: Ośrodek Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych 2006, s. 43–49.

⁶ Tamże, s. 50–59; M. Carlson, *Performans*, tłum. E. Kubikowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007, s. 83–84.

⁷ M. Carlson, *Performans*, dz. cyt., s. 83.

lometrów wędrowce-pielgrzymce do siebie, czyli do spotkania w połowie drogi – Muru Chińskiego. Celem tej wędrówki było podjęcie decyzji o ostatecznym rozstaniu performerów po blisko trzynastu wspólnych latach życia i poszukiwań artystycznych. Ale czy tylko? I co to miałoby oznaczać?

Władysław Tatarkiewicz, dociekając istoty sztuki, tak pisał:

Myśl jest wyraźna [zawarta w *Kronikach* B. Prusa]: wartość pisarza – a podobnie jest z innymi artystami – leży w oryginalności i nowości, ale tę czerpie on ze świata, nie z wymysłów, lecz z odkryć, ze spostrzeżenia rzeczy, których inni nie spostrzegają⁸.

Drugą teorią przywoływaną przez Tatarkiewicza jest sformułowana przez Augusta Zamoyskiego koncepcja celu działania artystycznego:

Autentyczny artysta – wypadek niezmiernie rzadki – nie troszczy się o rozwiązanie problemu tragizmu istnienia, nie do pojęcia dla naszych umysłów skończonych, lecz poprzez dokonanie swego dzieła uwalnia się z tych stanów dręczących opresji (katharsis), wnika w tajemnicę bytu, współżyje z Nią w sposób tak intymny (face a face), iż przestaje Ona nią być dla niego, bo jest przejęty spokojem, jaki daje ufność swego mistycznego współżycia [...] ze Stworzeniem⁹.

I jeszcze:

Sztuka polega na odkrywaniu i przekazywaniu odkrycia¹⁰.

Tatarkiewicz wskazuje więc na dwa typy twórczości oraz dwie funkcje artysty. Pierwszy typ filozof określił jako psychologiczny: artysta realizuje i doskonali naturalną potrzebę i wrodzone zdolności obserwacji rzeczywistości, dostarcza zarazem materiału, przez poznanie którego odbiorca rozwija się na płaszczyznach działań poznawczych i praktycznych. Typ drugi autor *Dziejów sześciu pojęć* określił jako metafizyczny. Artysta tego typu, mimo doznań najwyższego rodzaju (mistycznych), pozostawia egzystencjalne i filozoficzne problemy na rzecz *praxis* – wykonania zamierzonego dzieła. Po dokonaniu tego działania staje twarzą w twarz z istotą rzeczywistości, bez pośrednictwa przeżyć trudów i sprzeczności egzystencji, w atmosferze

⁸ W. Tatarkiewicz, *Parerga*, Warszawa: PWN 1978, s. 43.

⁹ Tamże, s. 50.

¹⁰ Tamże, s. 52.

pokoju, uzgodnienia swojego istnienia z istnieniem elementów rzeczywistości. Dociera do wszechwiedzy bezpośrednio i intelektualnie, a ona pozwala artyście zażywać rozkoszy harmonii i pokoju¹¹.

Jak wobec tych dwóch koncepcji twórczości ludzkiej sytuuje się tworzenie sztuki performatywnej? Jakie motywy i funkcje leżały u podstaw podjętego przez Ulaya i Abramovića działania w 1988 roku?

Droga Abramovića i Ulaya

Performans tych dwojga artystów zasadniczo można by umieścić w pierwszym typie działań artystycznych. „Oryginalność i nowość” *The Great Wall* nie polegały na tym, że ktoś szedł trasą krajobrazowego, niemal kosmicznego, i historycznego miejsca, ani że był to właśnie Mur Chiński. Oryginalne było natomiast umieszczenie egzystencjalnej sytuacji dwojga ludzi w tym miejscu, w formie symbolicznego „pielgrzymowania” do siebie i w finale – negatywnej odpowiedzi na integrację. Wydaje się, że podjęcie trudu dla dojrzewania bycia z drugą osobą powinno skutkować zjednoczeniem... Oboje szli do siebie, rozpoczynając od ustalonych punktów: „On zaczynał w Pustyni Gobi, a ja od Morza Żółtego”¹². Spotkali się w połowie długości muru 3 czerwca 1988 roku. Co robili przez te 90 dni wędrówki? Podziwiali przyrodę, ziemię (na co wskazują cytaty przywołane przez Abramovića w opisie tego performansu z Huang Xianga i Gagarina: „Stąd ziemia wydaje się mała i niebieska”) i zastanawiali się nad sobą i związkiem? Zapewne wszystko wymienione było przedmiotem ich myśli, i jeszcze więcej... 90 dni to dużo.

Ale performans taki przede wszystkim był zaplanowany i przygotowany technicznie. Najprawdopodobniej skutek ich wędrówki również był zaplanowany, a przynajmniej wstępnie ustalony. Na cele projektu potrzebne były dni dochodzenia w swoim kierunku i spotkanie, i powiedzenie *good-bye*. To sprawdzona puenta wielkich związków. Gdyby jednak te dni dały

¹¹ Znamienne jest jednak, iż obie wymienione przez Tatarkiewicza koncepcje mają charakter odpoznawczy, nie zaś kreujący nową rzeczywistość. Uwaga ta jest istotna w świetle akceptowanych przez performatykę przesłanek antropologicznych. Por. bogate w informacje źródłowe przywołane wcześniej dzieło R. Schechnera.

¹² Wszystkie cytaty dotyczące performansu *The Lovers/The Great Wall* zaczerpnięto z: M. Abramovića, *The Lovers* (1988), www.medienkunstnetz.de/works/the_lovers/.

artystom doświadczenie i wpłynęły na decyzję o pozostaniu razem? Spotkali się i wróciliby do domu razem. Znaczenie takiej wersji zdarzenia niczego nie naruszyłyby w porządku kulturowo-społecznym, nie podkreśliłyby rangi wędrówki. Rozejście się było natomiast symboliczne, wniosło w wymiarach ich indywidualnych egzystencji, ich związku, a zwłaszcza ich sztuki i jej funkcji kulturowej. Wędrowanie było więc wyrazem drogi poznania i przeżywania performerów, ale przede wszystkim widowiskiem społeczno-artystycznym.

Planowanie wydarzenia na Murze Chińskim nie ograniczyło się tylko do przygotowań uczestników tego projektu. W performansie takim jak opisywany nie byłoby wydarzenia, gdyby nie było odbiorców, gdyby nie było dokumentalistów udostępniających materiał szerokiej publiczności, a przynajmniej takiej, by działanie to zostało odnotowane w księdze przypadków artystycznych. To artyści wyznaczyli status temu działaniu, nadali mu rangę. To oni określili (wykreowali) owo wydarzenie w wymiarze społeczno-kulturowym i takie zaproponowali do „skonsumowania” szerokiej rzeszy odbiorców.

Planowanie wydarzenia odbywało się symultanicznie na płaszczyźnie zawartości „dzieła”, jeśliby posłużyć się tradycyjnym terminem, oraz na płaszczyźnie jego odbioru, jego funkcjonowania. Najprościej można by powiedzieć: w wymiarze artystycznym i estetycznym. Problem jest jednak w tym, że wydarzenie to nie dotyczyło jedynie ani tradycyjnie pojętej koncepcji artystycznej, ani doboru takich środków i narzędzi oraz metod, ani tym bardziej artystycznego „wytworu” czy wartości (choćby biorąc pod uwagę wartość nowości). Także w perspektywie odbiorczej trudno jest powiedzieć, że zaszokowała nas jedynie wartość oryginalności. Wszystkie wymienione elementy na pewno odgrywały pewną rolę. W określeniu celu tego wydarzenia przez samą Abramović dominują: wskazanie na jego aspekt peregrynacyjny („Kaźde z nas szło 2000 km”) oraz dotknięcie wymiaru katastrofy¹³ (w znaczeniu greckim, jako dokonania się pewnego fatum, w mniejszym lub większym stopniu niezależnego od uczestników – „...aby powiedzieć *good-bye*”). Istotnym celem była jednak możliwie powszechna prezentacja tego zdarzenia.

Jak wymienione cechy funkcjonują w odniesieniu do założeń koncepcji psychologicznej (reprezentowanej przez Prusa w *Kronikach*)? Czy

¹³ Z. Raszewski, *Teatr w świecie widowisk*, dz. cyt., s. 17–23.

autorzy *The Great Wall* spostrzegli coś, czego inni nie zauważyli? Odkryli coś, co nie było jeszcze przez człowieka wyłonione z rzeczywistości? Jak się wydaje, wyznaczyli symboliczny czas uwarunkowany doбором symbolicznego miejsca, w takim *specific site* umieścili siebie, a dokładnie – temat – poznawanie i uświadamianie sobie związku. Ze świata zaczerpnęli wiedzę o procesualnym charakterze relacji międzyludzkich, o ich uwarunkowaniach, o fatalizmie. Wykorzystali przede wszystkim artystyczną wiedzę na temat wpływu warunków środowiskowych na akt twórczy i odbiorczy. Tyle, może więcej, zaczerpnęli z istniejącej i dającej się poznać rzeczywistości. Wymiar egzystencjalny wydarzenia z 1988 roku – wyznaczana jako podstawa artystycznego performansu i nurtu *life art* prawda wyrazu, autentyczność¹⁴ – wpisany był zatem w ramy nadane mu przez artystów. Trochę z idei sztuki konceptualnej, trochę z metod koncepcji psychologicznej, najwięcej ze współczesnych metod utrwalania i reklamowania (w szerszym znaczeniu – marketingu) wydarzeń.

W interpretacji wydarzenia Ulaya i Abramović z 1988 roku interesujący jest kontekst rozważań Augusta Zamoyskiego. Z jednej strony w listach rzeźbiarza mamy do czynienia z idealistyczno-mistycznym pojęciem tworzenia czy odtwarzania rzeczywistości transcendentnej, duchowej, możliwej do poznania w akcie swoistej intuicji czy rodzaju kontemplacji, określonym przez Zamoyskiego jako poznanie mistyczne. Z drugiej strony zrealizowanie *The Lovers* pozwoliło performerom – jak się wydaje – uzyskać rodzaj wyciszenia emocjonalnego, pewien spokój (choć możliwe jest też, że przyczyną tego wyciszenia było ustalenie wyniku przed rozpoczęciem działania, a także działanie otoczenia przyrody). Widoczne jest to w komentarzach Abramović, która odwołuje się do opisu wrażeń z przeżywania przestrzeni, natury podczas wędrówki oraz do zdawkowych stwierdzeń faktograficznych dotyczących przebytej drogi i losu związku performerów. W wypowiedzi tej do głosu dochodzą nie napięcia¹⁵, lecz zgoda na fakt ich rozejścia się. Zdania

¹⁴ Por. np. wypowiedzi N. Rolfe'a podczas Międzynarodowego Festiwalu Sztuki Performance w Lublinie w 2009 r.; M. Ryczkowska, Relacja z Festiwalu, <http://performanceplatform.blogspot.com> (dostęp: 22.02.2011).

¹⁵ Por. wypowiedź M. Abramović dla „The Observer”. Na pytanie reportera: „Dlaczego poświęca siebie tak bardzo w imię sztuki?”, odpowiedziała: „Jestem ciągle w obsesji, wciąż jak dziecko”. S. O'Hagan, *Interview: Marina Abramovic*, „The Observer”, 3 October 2010, <http://www.guardian.co.uk/artanddesign/2010/oct/03/interview-marina-abramovic-performance-artist> (dostęp: 11.01.2011).

są wyważone, przemyślane, wypowiedź wzbogacona przeżywanymi przez artystkę relacjami (dawną i współczesną), wyrażającymi doświadczenie przekroczenia dróg dostępnego tu i teraz świata. Droga Wielkiego Muru transcenduje wymiar przestrzeni ziemskiej, pozwala na zdystansowanie się, na objęcie w szerszej perspektywie wydarzeń tego świata. Droga ta pozwala również doświadczyć wymiaru ponadziemskiego i pogodzić się ze „Stworzeniem”, mówiąc słowami Zamoyskiego, przynajmniej w aspekcie związku artystów.

Czy można byłoby jednak mówić o „odkrywaniu” jako istocie ich sztuki?

Opisywane przeżycia performerów związane z *The Great Wall* to współczesne artystyczne wyrażenie sytuacji człowieka w świecie. Nie w sensie bezpośredniego dotknięcia jego tragizmu i nie w sensie odkrywania prawdy „Stworzenia”, ale w sensie „wykonania dzieła”, które może zafundować pewien stopień zgody i uspokojenia.

Świadomość, że

jesteśmy ograniczeni w każdym kierunku; ten stan zajmujący środek między dwoma krańcami przejawia się we wszystkich naszych zdolnościach. Zmysły nasze nie chwytają nic krańcowego; zbyt wielki hałas nas ogłusza; zbyt jasne światło oślepia, zbyt duża odległość i zbyt duża bliskość przeszkadza¹⁶,

jest jednocześnie przekroczeniem tych ograniczeń, chociaż tylko na płaszczyźnie duchowej (świadomości). A oto obraz naszej egzystencji:

Żeglujemy po szerokim przestworzu, wciąż niepewni i chwiejni, popychani od jednego do drugiego krańca [...] Jest to stan naturalny, najbardziej wszelako przeciwny naszym skłonnościom; pałamy żądzą znalezienia oparcia i ostatecznej podstawy, aby zbudować na niej wieżę wznoszącą się w nieskończoność¹⁷.

Abramović i Ulay, można założyć, w „szerokim przestworzu” szukali jakiejś podstawy wieży. Można też założyć, że odkryli ją w sobie bez względu na to, czy w wymiarze artystycznym powiedzieli *good-bye*, a w rzeczywistości chcieli powiedzieć coś innego. Ani odbiorca, ani chyba sami artyści

¹⁶ B. Pascal, *Mysli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa: PAX, wyd. 3 [b.r.w.], s. 66.

¹⁷ Tamże, s. 67–68.

nie posiadałoby tyle pewności, by stwierdzić, czego chcą naprawdę, bo – jak pisał Pascal – „Człowiek jest dla siebie samego najbardziej zadziwiającym przedmiotem w naturze”¹⁸. Nawet po 90 dniach drogi do siebie.

Wystarczy jednak, jeśli „to dobrze zrozumiemy, [wówczas] będziemy trwali spokojnie”¹⁹ – tak lapidarnie wyrażał przeżycia związane z egzystencją – zapominany dziś w kontekście popularności idei Heideggera oraz współczesnych myślicieli egzystencji – Blaise Pascal. Zgoda ta nie jest jednak akceptacją „mimo wszystko”, jest to spokój, jaki uzyskuje człowiek po „wykonaniu dzieła”, co w przypadku performerów oznaczałoby: po przyswojeniu sobie, recepcji i interioryzacji („performatywności” według Lichte) elementów rzeczywistości zmysłowo dostępnej lub tkwiącej w pokładach społeczno-kulturowych²⁰ oraz ich przetworzenia w artystycznym działaniu performatywnym. Czy performerzy przeszli wszystkie te etapy poznania i doświadczenia? Czy dzisiaj „trwają spokojnie”?

Droga Alevtiny Kakhidze

Kiedy zważam krótkość mego życia, wchłoniętego w wieczność będącą przed nim i po nim, kiedy zważam małą przestrzeń, którą zajmuję, a nawet którą widzę, utopioną w nieskończonym ogromie przestrzeni, których nie znam i które mnie nie znają, przerażam się i dziwię, iż znajduję się raczej tu niż tam; nie ma bowiem racji, czemu raczej tu niż gdzie indziej, czemu raczej teraz niż wtedy... Kto mnie tu postawił? Na czyj rozkaz i z czyjej woli przeznaczono mi to miejsce i ten czas?²¹.

To kolejny fragment w prosty sposób wyrażający przeżycie sytuacji człowieka (konkretnego mnie) i świadomość tego przeżycia. Myśl ta wydaje się celna nie tylko dla wyrażenia sytuacji egzystencjalnej Pascala, trudno byłoby znaleźć lepszy kontekst interpretacyjny dla tego, co robi Alevtina Kakhidze i kim jest.

A jest to przeszło trzydziestoletnia kobieta o drobnej sylwetce, która pewnego dnia, już po pomarańczowej rewolucji, zdecydowała się na zre-

¹⁸ Tamże, s. 71.

¹⁹ Tamże, s. 68.

²⁰ M. Carlson, *Performans*, dz. cyt., s. 189.

²¹ B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., s. 73.

alizowanie stypendium zagranicznego i wyjazd z Ukrainy. Podjęła studia artystyczne w Maastricht, jak mówi – małej miejscowości z wieloma sklepami i butikami.

Alevtina podczas spotkań z odbiorcami jej artystycznych dokonań zawsze opowiada o sobie. Wyjaśnia, skąd pochodzi, czym się interesuje, nad czym pracuje. Podczas spotkania w lubelskiej Galerii Labirynt na Starym Mieście²² performerka zaprezentowała wyniki swojej wieloletniej drogi poznania, doświadczania i tworzenia (zarówno form stałych instalacji, jak i działań performatywnych); drogi w wymiarach czasu i przestrzeni, drogi zgłębiania i doskonalenia siebie.

Artystka podjęła temat jak rasowy badacz empirysta: psycholog społeczny lub kulturowy. Materiałem badawczym była ona sama i jej otoczenie. Zbierała wrażenia, by dokonać ich opisu i interpretacji, aby w końcu wyjaśnić, na ile można, proces jej przemiany. Zweryfikowała następnie te wyniki, wracając do swojej „małej przestrzeni” pod Kijowem.

Pobyt w Maastricht dostarczył jej następujących doświadczeń: zadziwienia i oczarowania wielością rzeczy, które są w sklepach (jako obywatelka Ukrainy znała jedynie „dobrobyt” Związku Radzieckiego), istnienia rzeczy, które nie są niezbędne do codziennego życia (np. obrączki na chusteczki, stojaki na kartki pocztowe). Doświadczenia te niemal równocześnie przebiegały z procesem samoświadomości performerki:

Dlaczego uwielbiam sklepy? Dlaczego godzinami gapię się na wszystko? Dlaczego mi się to właśnie przydarzyło?

Artystka oba poziomy poznawcze zaangażowała w proces twórczy, wykonując instalację złożoną z niezbędnych na co dzień fizycznych rzeczy oraz z rysunków rzeczy zbędnych, komplementarnych w szczegółach wyposażenia pomieszczenia imitującego pokój. Odtąd Kakhidze rysowała wszystko to, co wydawało jej się ładne i co chciałaby posiadać.

Kolejne doświadczenia artystki to: obcowanie z przedmiotami i otoczeniem sklepów designerskich, zachwyty i refleksja:

²² Wszystkie informacje oraz cytaty pochodzą z tego spotkania, które odbyło się 23.11.2010 r. Tłumaczenia fragmentów z języka angielskiego dokonali pracownicy Galerii oraz autorka artykułu.

Dlaczego podobają mi się te wszystkie rzeczy ze sklepowych wystaw? Jestem przekonana, że nie chodzi tu o rzeczy same w sobie, ale o ich otoczenie²³.

Skupienie się na wyglądzie sklepów ukierunkowało performerkę ku wnioskowi:

Te wszystkie witryny sklepowe stworzone są dokładnie dla tej jednej chwili, w której stajesz przed nimi i myślisz: kupić albo nie kupić... (bo w zasadzie jeśli czegoś naprawdę potrzebujesz, to po prostu idziesz i to kupujesz).

W ten sposób Kakhidze odkryła mechanizm funkcjonujący pomiędzy psychologią jednostki a marketingiem²⁴. Odkryła i wyraziła to odkrycie w kolejnym performansie zatytułowanym *Unlimited*, polegającym na wytworzeniu bardzo dużej liczby kopii oryginalnych rysunków i uporządkowanym usytuowaniu ich w publicznych miejscach, na przykład w witrynach sklepów, na placach miejskich czy w galeriach (w Kopenhadze, Berlinie, Kijowie). Stosy skopiiowanych kartek zamiast oryginalnych rzeczy, nawet zamiast oryginalnych rysunków...

Była to postawa wyrażająca sprzeczność doświadczeń i przeżyć artystki:

Rysowałam te rzeczy, ponieważ je uwielbiałam, z drugiej strony miałam niezwykle silną świadomość tego, co się ze mną dzieje... Ja tylko rysowałam rzeczy, ale to oznacza, że im zaprzeczałam.

Przyjęła założenie, że posiadanie rysunku równa się posiadaniu rzeczy narysowanej (dlatego Kakhidze wyznaczała za swoje rysunki takie same ceny, jakie miały przedmioty w sklepach). W związku z tym wykonanie rysunku, posiadanie rysunku miało zastąpić, w myśl założeń, uczucie pożądania. Miało je wypełnić.

²³ „A tu... Dlaczego ta podłoga tak świeci? Ponieważ w jej blasku twoje stare buty wyglądają na jeszcze starsze... Tak więc kupujesz nowe, błyszczące”.

²⁴ W wyniku własnego doświadczenia odkryła to, co w latach 70. zreflektował J. Baudrillard (*La société de consommation, ses mythes, ses structures*, Paris, Édition Denoël, 1970; *A l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*, „Cahiers d'Utopie” 1978).

Droga performerki, i ta doświadczalna, i ta świadomościowa, przebiegała w kierunku wysublimowanych pożądań, które ukierunkowane były na przedmioty unikatowe (np. filiżankę Flora Danica wyprodukowaną przez fabrykę Royal Danish, wycenioną podczas aukcji na 60 000 euro). Stworzyła własną serię antykwaryczną.

Aż wreszcie, posiadając rzeczy unikatowe, mając możliwość zaprzeczenia im przez rysunki i ich powielanie, uświadomiła sobie, że „bardziej luksusowe będzie pozbycie się tych rzeczy”. Luksusem była pustka, której stan uświadamiał artystce towarowy charakter przedmiotów, rzeczy, które nabyła i które czekają do nabycia w różnego rodzaju sklepach. „Teatr ubogi” potrzebuje jednak aktora i jego rzemiosła, w tym przypadku – požądania... już nie towarów oferowanych przez sklepy czy antykwariaty, aukcje, lecz czegoś, co nie będzie wiązało się z towarem na sprzedaż. Dla Kakhidze były to dzieła sztuki prezentowane w galeriach: oryginalne, unikatowe, piękne, a co najważniejsze – oderwane od ceny, oderwane od przymusu posiadania. Świadomość performerki i w tym przypadku nie zawiodła:

Galeria sztuki jest miejscem pełnym sprzeczności, jakkolwiek wciąż istnieją tacy, którzy wierzą, że kupują sztukę, a nie towar. Ci ludzie nazywają się kolekcjonerami [...] Kupują oni nazwiska sławnych „na dziś” artystów.

Artystka i w tej sytuacji zastosowała sprawdzoną metodę rysowania dzieł lub ich reprodukcji.

Znanym sposobem marketingowym w świecie artystycznym jest wypuszczanie na rynek serii limitowanych. Kakhidze wypuściła m.in. limitowaną edycję rysunków reprodukcji Cindy Sherman. Posłużyła się przy tym kserokopiarką. Czy jeszcze czegoś może pożądać i doświadczyć człowiek w świecie przedmiotów? Nieświadoma sugestia jej amerykańskiego nauczyciela ukierunkowała artystkę na pragnienie doznania i przeżycia sytuacji „egzotycznej”. Zamarzyła o locie prywatnym samolotem i...

oddano mi do dyspozycji prywatny samolot i pozostawiono decyzję, gdzie i kiedy lecieć, tylko na jeden dzień.

Jakie wnioski wysunęła performerka po tej podróży, a zarazem na koniec „dzielenia się doświadczeniem” z uczestnikami jej prezentacji w lubelskiej Galerii Labirynt?

Tak wiele mówiliśmy o rysowaniu... Już uwierzyliście, że to może dawać władzę. Jeśli tak – zgadzam się z wami. Wiele osób oczekiwało, że narysuję ziemię z prywatnego samolotu podczas realizacji projektu. Moja odpowiedź jest następująca: Niczego tam w górze nie narysowałam!²⁵.

Poszukiwanie tożsamości w doświadczeniu środowiska obcego przede wszystkim ekonomicznie, rozpoznawanie siebie w wielkiej przestrzeni świata i w nieskończonym czasie, poszukiwanie siebie wśród rzeczy i odkrywanie siebie w przeżyciu lub na wzór przeżycia mistycznego, czyli bezpośredniego, pozwalającego wniknąć w tajemnicę istnienia, bytu i umożliwiającego współzycie z tą tajemnicą w sposób tak intymny (twarzą w twarz),

że przestaje Ona nią być dla niego, bo jest przejęty spokojem, jaki daje ufnosć swego mistycznego przeżycia [...] ze Stworzeniem²⁶

– oto rodzaje działań performerki.

Czym była droga Alevtyny Kakhidze? Na „poziomie przedmiotowym” – doświadczeniem elementów świata zmysłowo dostępnego, kształtowaniem stylu artystycznego. Na „poziomie metaprzecmiotowym” natomiast – realizowaniem możliwości osoby ludzkiej: od wymiaru cielesnego przez psychiczny i duchowy²⁷. Kakhidze przez doświadczenie mnogości uświadomiła sobie wartość pustki (braku przedmiotów) – postawy bliskiej ascezie. Przez doświadczenie wartości ekonomicznej przedmiotów artystka uświadomiła sobie osobową moc transcendencji, czego narzędziem uczyniła zaprzeczające rysowanie przedmiotów i nadawanie im wartości rzeczy wystawianych na półkach sklepów. Dzięki doświadczeniu poczucia władzy nad przedmiotami (autentycznego lub nie) doszła do momentu uświadomienia swojej pozycji

²⁵ Swoją postawą podczas podróży samolotem Kakhidze zaprzeczyła popularnej dziś tezie R. Girarda dotyczącej mocy „władzy” w układach społeczno-kulturowych!

²⁶ W. Tatarkiewicz, *Parerga*, dz. cyt., s. 50.

²⁷ Na temat rozróżnienia tych trzech wymiarów, paralelnych do władz poznawczych człowieka, por. S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań: W drodze 1995, s. 174–177. M.in. „W świetle tych [św. Tomasza z Akwinu] poglądów jest absurdalne twierdzić, że mózg jest narządem intelektu. Jest on narządem zmysłów wewnętrznych. Natomiast intelekt jest nieorganiczny, nie może być organiczną władzą, czyli władzą działającą przez narząd cielesny, jeżeli jego przedmiotem dostosowanym są wszelkie ciała. Przypomnijmy, że narząd poznający musi być sam pozbawiony tego, co poznaje” (tamże, s. 177).

w wymiarze „towarowym” świata, a dzięki odkryciu istoty Stworzenia – uświadomiła sobie własną pozycję w szerokiej przestrzeni „między dwiema nieskończonościami”. Tym odkryciem Kakhidze dzieli się z innymi.

Alevtina Kakhidze nie dobiegła jeszcze do „połowy swojej drogi” – jak powiedziałaby Dante – i wróciła do swojego domu pod Kijowem. Realizuje projekty artystyczne i dzieli się doświadczeniem, i w swoim domu, i jeżdżąc po świecie. Arystoteles nie kazał wprawdzie nazywać nikogo szczęśliwym, gdyż

do szczęścia bowiem trzeba [...] i dzielności, która osiągnęła pewną doskonałość, i życia, które osiągnęło pewną długość. Wszak zmienne bardzo są życia koleje i różne bywają zrządzenia losu, i może się zdarzyć, że ten, kto największej zażywa pomyślności, popadnie w wielkie nieszczęścia na starość²⁸.

Kakhidze jest jednak szczęśliwa.

Nie tylko wymienione uwarunkowania mogłyby świadczyć o szczęściu artystki. Podczas prezentacji, przed nią czy po niej, performerka emanowała spokojem, prawdą siebie i prawdą tego, co mówiła²⁹.

Dwa performanse, dwa sposoby kroczenia drogą sztuki i życia... Dlaczego przekonuje mnie ten drugi? Po pierwsze dlatego, że jak kiedyś zauważył Stefan Swieżawski, nasza kultura zaprzestała pracy nad mądrością, tzn. analizą i kontemplacją rzeczywistości, a skupiła się na operacjach myślowych wyższego rzędu³⁰. Stąd przesycona samoświadomością kultura zachodnia szuka, jak się wydaje, antidotum w kulturach stojących na niższym poziomie samoświadomości. Kultura nasza była w stanie doprowadzić do niemal perfekcji myśl performatywną (jeśli nie do perfekcji, to tylko dlatego, że w jej założeniach jest zapis o niemożliwej perfekcji, gdyż nie musimy

²⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. 1, 1100a: 94, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tłum. D. Gromska, t. 5, Warszawa: PWN 1996.

²⁹ „Tylko prawda działa na mnie” – mówił N. Rolfe podczas lubelskiego Festiwalu Sztuki Performance w 2009 r. Po doświadczeniu jego artystycznie niewyszukanego performansu wszyscy uczestnicy uwierzyli tym słowom, choć brzmiały nie tak naukowo, jak R. Huntera o tym, że prawda jest jednostkowa i że nie należy jej ufać, gdyż zawsze jest dogmatem.

³⁰ S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 51–52.

zatrzymać się w tworzeniu kolejnych „metamimez”³¹, więc performerzy się nie zatrzymują), której walory Marvin Carlson opisał następująco:

Rozpoznanie, że performans naukowego badania i pisanie w żadnym razie nie jest przezroczystym, niewinnym procesem, nie doprowadziło etnografów do zaniechania działalności. [...] Natomiast uczuliło ich (i mnie) na illokucyjne i perlokucyjne skutki własnych wywodów; kazało zważyć, jak tworzy się, jak dzieli i uprawomocnia wiedzę; jak tworzy się dziedziny badań, jak się je rozwija i strzeże ich granic; jak w każdy rodzaj performatywnych zachowań włącza się społeczną, kulturową i osobistą tożsamość³².

Droga Kakhidze jest doświadczeniem i jednocześnie namysłem nad podstawowymi dla każdego indywidualnie elementami rzeczywistości. Droga jej sztuki i życia prezentuje mądrość, brakującą w naszej kulturze, jak pisał Swieżawski:

Nasza kultura europejska niezwykle wiele straciła w porównaniu np. z pewnymi kulturami Wschodu lub Afryki. Rozwój nauk szczegółowych, techniki, wygody został opłacony ceną nieprawdopodobnie wielką, bo właśnie ztratą wartości mądrościowo-kontemplacyjnych³³.

Droga wzdłuż Muru Chińskiego dla Abramović i Ulaya to poszukiwanie w pewnym sensie, na pewnym etapie życia, spokoju. Istotą działań tej pary performerów jest jednak pokazywanie artystycznego konceptu. Abramović i Ulay respektowali artystyczne metody i cele tworzenia widowiska. Kakhidze słuchała siebie i świata, uprawiała życie kontemplacyjne, i uprawiała je w samym zgiełku, w wirze obowiązków i spraw³⁴ – stąd jej mądrościowa postawa. I – dodatkowo – nie unikała metody nauk empirycznych, była w wirze dokonań naukowych współczesnego świata.

I jeszcze jeden argument za drogą Kakhidze. Jak wspomniałam wyżej, zapytana niedawno przez reportera Abramović „Dlaczego poświęca siebie tak bardzo w imię sztuki?”, odpowiedziała: „Jestem ciągle w obsesji, wciąż jak dziecko”. W podobnym czasie (jesień 2010) spotkałam Ukrainkę i słu-

³¹ K. Baz, *Performance as Research: Live Events and Documents*, [w:] T.C. Davis (ed.), *The Cambridge Companion to Performance Studies*, Cambridge 2008, s. 31.

³² M. Carlson, *Performans*, dz. cyt., s. 298.

³³ S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 51–52.

³⁴ Tamże, s. 52.

chałam o jej artystycznym projekcie, który okazał się drogą spełniania jej życia. W 2010 roku szczęśliwsza była Kakhidze, w znaczeniu: realizowała „pewnego rodzaju czynność duszy, zgodną z wymogami jej dzielności”³⁵, a wśród nich dostępne i widoczne jako jej „trwała dyspozycja” były zalety dianoetyczne, czyli zdolność rozumienia, rozsądek i mądrość teoretyczna, oraz zalety etyczne: szczodrość i umiarkowanie. A ponieważ „żadna z cnót nie jest nam z natury wrodzona [...] cnót natomiast nabywamy dzięki uprzedniemu wykonywaniu czynów [etycznie dodatnich]”³⁶, każda wymaga nauki i ćwiczenia³⁷, to Kakhidze ukształtowała siebie w naturalnym porządku: od doświadczenia przez synchroniczny rozwój cnót etycznych i dianoetycznych. Abramović uległa presji trendów kultury (cechujących się m.in. życiem w obsesji, życiem „pomiędzy” ortodoksyjną religią a komunizmem, widowiskowością i zmysłowością), stawiając swą cielesność i psychiczność „pomiędzy” i kreując swój wizerunek dla innych³⁸.

Droga ukraińskiej performerki nie jest nacechowana skandalem, jest to droga doświadczającego badacza. Wyważona i rozsądna, mądra i umiarkowana, i szczodra. Realizująca naturalne dążenie (*appetitus*) „do urzeczywistniania swojej natury, tego wszystkiego, co tkwi w założeniach natury danego jestestwa”³⁹, w tym przypadku na poziomie poznania, postępowania i tworzenia oraz ich wzajemnego rozwoju. Droga, która może stanowić zwiastun⁴⁰ przed wiosną sztuki potrzebnej naszej kulturze: sztuki-kontemplacji.

³⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., ks. 1, 1099b, 94. Por. też: „Ludzka zaś dzielnością nazywamy dzielność nie ciała, lecz duszy” (tamże, ks. 1, 1102a, 100).

³⁶ Tamże, 1103a, 103–104.

³⁷ Tamże, 1099b, 93.

³⁸ Wpisując się w Baudrillardową ideę tożsamości egzoaksjalnej. „Inaczej ma się rzecz w odniesieniu do sztuk aniżeli w odniesieniu do cnót. Wytwory bowiem sztuki mają same w sobie wartość dodatnią, wystarczy więc, jeśli posiadają pewne właściwości; postępowanie zaś zgodne z poszczególnymi cnotami jest np. sprawiedliwe czy umiarkowane, nie jeśli posiada samo pewne właściwości, lecz jeśli nadto podmiot jego w chwili działania posiada pewne dyspozycje” – pisał w *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles (tamże, ks. 2, 1105a, 109).

³⁹ S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 186.

⁴⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., ks. 1, 1098a, 89.

“WAY” IN ART AND PERFORMATIVE DISCOURSE
(WITH PASCAL AND ARISTOTLE IN THE BACKGROUND)

Summary

The topic of “way” including its cultural contexts in performance studies is considered as a fundament of variabilist assumptions. Performance art addresses them and has moreover the ambition to be an action in the actual sense of the word – devoid of the dimension of “semper et ubique”. It is difficult, however, to avoid symbolic aspects of this kind of art. Differences between performances consider the essential questions of performers asking about means and methods, functions and aims of this art. The paper discusses in detail two examples of different realizations of levels of meaning of “way”, embedding them in the artistic context (distinguished by W. Tatarkiewicz models of creativity) and the philosophical context (classical, but forgotten thought of Pascal and Aristotelian discourse).

JAROMIR BREJDAK

MIEJSCE BOGA W FILOZOFII MAKSA SCHELERA

Maria Małgorzata Baranowska, *Bóg w myśli Schelera*, Kraków: WAM 2011, ss. 208.

Książka Marii Małgorzaty Baranowskiej *Bóg w myśli Schelera* to przedsięwzięcie niezwykle ambitne, zważywszy chociażby na dynamiczny charakter zmieniającej się i bogatej myśli niemieckiego fenomenologa. Praca ta opiera się na założeniu, że problem Boga jest dla Schelera kluczem do zrozumienia jego myśli oraz fundamentem, na którym opierać się będzie Schelerowska epistemologia, aksjologia, antropologia czy socjologia. We wszystkich tych dziedzinach obecny jest wyraźnie teomorfizm Schelera.

W pierwszej części – *Poznanie Boga* – w rozdziale pierwszym *Koncepcja poznania* (I.1) mamy do czynienia z bardzo zwięzłą prezentacją koncepcji *funkcjonalizacji* na przykładzie porównania z Kantowską koncepcją poznania. Różnica zasadnicza dotyczy tu ujęcia pojęcia *a priori*, które w fenomenologii nie musi wcale prowadzić do idealizmu, lecz do istotowej odslony świata. Aprioryczna sfera wyłaniająca się poznaniu inicjuje charakter tego poznania, co oznacza odrzucenia stałego i niezmiennego aparatu form naoczności oraz kategorii rozsądku. W spotkaniu człowieka ze światem na poziomie istotowym tworzy się intencjonalna struktura człowieka odpowiedzialna za *wzrost ducha* lub jego ubożenie. „W ten sposób Scheler przeciwstawia się kantowskiemu przekonaniu o uniwersalności form i ka-

tegorii poznawczych. Scheler także, inaczej niż Kant, nie traktuje tych form i kategorii jako przynależnych podmiotowi poznania” (s. 12). Scheler idzie trudną drogą omijającą niebezpieczeństwa subiektywizmu, jak i dogmatycznego obiektywizmu. Istoty nie są tam dane ani *ante*, ani *in rebus*, lecz *cum rebus*, dzięki aktywnemu udziałowi w bycie. Baranowska zwraca naszą uwagę na związek pomiędzy koncepcją funkcjonalizacji nowych względów istotowych a późniejszą koncepcją wzrostu ducha.

W rozdziale I.2. – *Doświadczenie religijne* – czytelnik zostaje zaznajomiony z charakterystyką Schelerowskiego aktu religijnego, którego *causa efficiens* i *causa finalis* stanowią jedność. Czy formułując tę myśl inaczej: o Bogu wiemy tylko to, co wiemy zasadniczo dzięki Niemu. To ważna część pracy, gdyż dotyka ona przedmiotu doświadczenia religijnego jako *pradanej* Boga Osoby. Doświadczenie samoobecności Boga staje się wzorcem istnienia i wartości w ogóle. Bóg Osoba daje się poznać tylko osobie, w sposób wolny i „dar-mowy” dzięki współdokonywaniu Jego aktów, czyli dzięki współdokonywaniu aktów miłości. Tutaj początek bierze Schelerowska majeutyka, czyli koncepcja poznania poprzez czynny udział (s. 32), a także filozofia spotkania czy filozofia osobowego dialogu. W fundamentalnym spotkaniu z osobą świętego odbywa się prawdziwy chrzest osoby, gdyż zwraca się ona ku temu, co absolutne pod względem istnienia oraz wartości, „którego formą aksjologiczną jest *święta osoba-wartość*, formą bytową [zaś] *osoba* jako forma bytowa”.

Rozdział *Objawienie i wiara* (I.3) rozwija niektóre wątki spotkania z obecnością Boga, angażującą całą osobę. Obecność Boga przejawia się we wspólnotcie osobowej, Bóg staje się realny za sprawą osobowej wspólnoty. To jest jeden z najciekawszych wątków filozofii Maksa Schelera, gdyż ukazuje go ponad wszelkim indywidualizmem jego epoki jako myśliciela wspólnotowego, czyli z gruntu chrześcijańskiego. Wystarczy tu przywołać jego niełatwy dziś do unaocznienia fenomen osoby zbiorowej w jej podstawowych ujęciach, Kościoła czy kultury, której wzorem było pojęcie *ciala Chrystusa* Apostoła Pawła. *Religia i filozofia* (I.4) to dwie perspektywy czy dwa sposoby udziału i uczestnictwa (*Teilhabe/Teilnahme*) jako relacji ontycznej, stanowiące fundament wiedzy. *System zgodności* Schelera pozwala zarówno samoobjawiającemu się w akcie wiary Bogu, jak i występującemu w akcie metafizycznego rozumienia *ens a se* pozostać dwoma aspektami tej samej rzeczywistości.

W części drugiej *Osoba i Wartość*, w rozdziale *Pojęcie osoby* (II.1), Baranowska przybliży czytelnikowi złożone pojęcie *osoby* jako *aktu* oraz *uczestnictwa* w bycie drugiej osoby za sprawą współdokonywania aktów innych osób, pokazując tym samym ważność wykazanych wcześniej prawidłowości opisanych w kontekście spotkania człowieka z Osobą Boga. Osoba zostaje tu scharakteryzowana jako niepowtarzalny akt, którego niepowtarzalność zawarta jest w charakterystyce osoby jako *ordo amoris*. *Osoba Boska i ludzka* (II.2) prezentuje fundamentalny dla Schelera teomorfizm, który polega na przekonaniu, że człowiek jest podobieństwem Boga, a nie Bóg podobieństwem człowieka. Jest on przejściem do tego, co Boskie oraz ruchem przeobstwienia (*Vergöttlichung*) człowieka, umożliwiając stawanie się Boga. Stawanie się Boga zapośredniczone jest w życiu człowieka, Bóg jest silny człowiekiem. Bóg i osoba są tu połączeni konstytutywną relacją, można powiedzieć, że są *tą* relacją.

Na uwagę zasługuje rozdział poświęcony *Świętości* (II.5), gdyż ukazuje ważny fundamentalny związek religii i moralności. Świętość dana światu w spotkaniu z osobami świętymi otwiera człowiekowi oczy na wymiar tego, co święte. Świętość nie jest tylko jedną z wielu wartości, lecz wydaje się być dla Schelera ich źródłem. W rozdziale *Zło i zbawienie* (II.6) odnajdujemy koncepcję materialnej etyki wartości i fundamenty Schelerowskiej etyki autentyczności. Osobista istota wartości (*Wertwesen*) realizowana w życiu zapewnia człowiekowi niepowtarzalne miejsce w moralnym kosmosie oraz niepowtarzalny wkład w boską kosmogenezę, umożliwiając mu przy tym osobiste zbawienie (*persönliches Heil*). Moment ten wydaje się być punktem zwrotnym w twórczości autora *Formalizmu w etyce i materialnej etyki wartości*, gdyż współludział w Boskim współtworzeniu świata wydaje się zyskiwać na znaczeniu wobec wcześniejszej koncepcji współtworzenia wspólnoty pod sztandarem solidarności (*Solidarität*), najwyższej wartości etycznej. Punkt ten według Baranowskiej jest punktem przejścia Schelera od teizmu do koncepcji bliższej panteizmowi czy panenteizmowi (s. 73).

W trzeciej części pracy – *Metafizyka miłości* – autorka porównuje różne koncepcje miłości obecne w dziele Schelera, nawiązując do zasadniczej koncepcji miłości jako ruchu, „w którym każdy konkretny indywidualny przedmiot noszący wartości dochodzi do możliwych dla niego i zgodnie z jego idealnym przeznaczeniem najwyższych wartości” (Scheler, *Sympatia*, s. 250). Tak rozumiany ruch miłości jest motorem boskiego współtworzenia świata, spajającym jednocześnie teistyczny i panteistyczny okres twórczości

Schelera. Miłość ludzka jest współdokonywaniem aktów Boskiej miłości (s. 91), a poprzez to nieustanną współkreacją. Miłość w wymiarze indywidualnym, zgodnie z koncepcją *ordo amoris*, ma znaczenie źródłowe, gdyż funduje zarówno wolitywną, jak i poznawczą sferę ludzkiej aktywności, *ens amans* określa *ens volens*, a następnie *ens cogitans*.

Metafizyka ens a se jest czwartą i ostatnią częścią pracy *Bóg w myśli Schelera*, gdzie *Ens a se* jest zarówno absolutnym duchem, jak i pędem życia. Duch u późnego Schelera zachowuje predykaty boskości i świętości, z tą różnicą, że jego *duchowość* odkrywana jest w perspektywie metafizycznego doświadczenia, *osobowość* zaś w perspektywie doświadczenia religijnego, opisywanego przez Schelera w pierwszej fazie twórczości.

Ponieważ autor *Form wiedzy* wystrzegał się jednego rodzaju totalistycznej wiedzy, wprowadzając pojęcie wiedzy jako stosunku ontycznego, wiedzy, która wyrasta z różnorodnych relacji ontycznych człowieka wobec świata, można go odczytywać zgodnie z tym duchem w perspektywie jednoczesnego bogactwa ujęć i opisów świata. Ten bardzo kompetentny sposób interpretacji wybrała właśnie autorka monografii *Bóg w myśli Schelera*, ukazując dzięki temu zabiegowi ciągłość drogi myślowej tego filozofa.

ŁUKASZ CZAJKA

DOKĄD ZAPROWADZI NAS ETYKA HERMENEUTYCZNA?

Andrzej Przyłębski, *Etyka w świetle hermeneutyki*, Warszawa: Oficyna Naukowa 2010, ss. 212.

Prolegomena do etyki uprawianej w duchu hermeneutycznym

Widmo kryzysu moralności nie było obce już Sokratesowi i jego towarzyszom. Od dawna bowiem żyjemy w stanie permanentnego kryzysu wstrząsającego fundamentami naszej świadomości moralnej. Pojawiającym się współcześnie głosom o nadchodzącej atrofii etycznej refleksji towarzyszy rozkwit coraz to nowszych koncepcji etycznych (etyka ewolucyjna, etyka feministyczna, etyka psychoanalizy, etyka budowana na fundamencie neuro-nauk), próbujących na nowy sposób zmierzyć się z moralnymi dylematami społeczeństw późnej nowoczesności. To wyzwanie zostaje podjęte także przez refleksję filozoficzną uprawianą po zwrocie hermeneutycznym.

Książka Andrzeja Przyłębskiego *Etyka w świetle hermeneutyki*¹ ukazuje wkład, jaki do naszej refleksji nad moralnością wnieśli czołowi przedstawiciele filozoficznej hermeneutyki. Autor zapoznaje nas z myślą prekursorów hermeneutyki Schleiermachera i Diltheya, omawia koncepcje hermeneutycznych mistrzów Gadamera i Ricoeura, wchodzi w dialog z etyką interpretacjonistyczną Lenka i Abła, zadaje pytanie o obecność etyki w filozofii Heideggera oraz szkicuje fundamentalne cele stojące przed etyką hermeneutyczną.

¹ Odwołania do recenzowanej książki umieszczam, podając numer strony w nawiasie.

Każdy etyk budujący swoją koncepcję po hermeneutycznym zwrocie musi rozpocząć refleksję od konfrontacji z tezą Nietzschego² o nieistnieniu faktów moralnych. Stwierdzenie, że istnieją jedynie moralne interpretacje faktów oznacza przyjęcie interpretacyjnego charakteru moralności i przyznanie, iż nasze badanie kwestii moralności uwarunkowane jest przez zbiór pewnych wstępnych założeń i przesądów, tworzących to, co Heidegger nazywał prestrukturami rozumienia (s. 4–5). Dla hermeneuty byt, z którym się konfrontujemy i próbujemy go zrozumieć, ujawnia się zawsze w medium znaków, które staramy się odczytać, odwołując się do interpretacyjnych praktyk stosowanych w danych kulturowych wspólnotach. To właśnie rozumienie jest punktem wyjścia wszelkich procesów poznawczych, wyprzedzającym wyjaśniające teorie nauk przyrodniczych. Hermeneutyka w swojej filozoficznej praktyce zamiast o obiektywności mówi o intersubiektywności, przyjmując historycystyczne nastawienie poznawcze, które nie jest jednakże relatywistyczne, ponieważ punkt odniesienia stanowi ustabilizowana wiedza dominująca w danej wspólnocie. Dlatego hermeneutyka odrzuca metafizykę (w jej klasycznej postaci) i rezygnuje z prymatu epistemologii w filozofii na rzecz analizy ludzkiego bycia w świecie.

Odwołując się do takiego hermeneutycznego dziedzictwa, Przyłębski w swojej książce rekonstruuje paradygmatyczne ramy etyki hermeneutycznej, starając się w jej duchu odpowiedzieć na serię kluczowych współczesnych dylematów teorii etycznych. Z jednej strony stara się przeciwstawić radykalnie postmodernistycznej tezie, iż postawa etyczna jest przestarzałym reliktem tradycjonalizmu. Z drugiej strony zastanawia się, czy filozof-etyk to ekspert, którego bogata i często specjalistyczna wiedza, wykraczająca poza wiedzę przeciętnego obywatela, gwarantuje mu „wyższą etyczność” i predestynuje go bardziej do podejmowania moralnych działań (s. 8).

² Odwołanie do hermeneutycznego dziedzictwa Nietzschego nie oznacza, iż etyka hermeneutyczna ma zamiar zniszczyć wszystko, co wiąże się z tradycją chrześcijańską i przyjąć opartą na kulcie woli mocy arystokratyczną moralność panów. W oczach hermeneutów nietzscheańskim dziedzictwem wartym ocalenia jest jego genealogiczne podejście do kwestii moralności, rozumiane jako krytyczna refleksja nad jej źródłami (s. 164–166).

Schleiermacher i Dilthey

– prekursorzy hermeneutycznego myślenia o etyce

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher swoje refleksje etyczne łączył często z rozważaniami dotyczącymi filozofii politycznej. Podkreślał, iż tylko rozwinięta kultura, w której uobecnia się idea wolności rozumiana jako historycznie uwarunkowana możliwość ludzkiej samorealizacji, pozwala na pełną realizację człowieka jako bytu moralnego. Państwo niebędące przeszkodą w samodzielnym kształtowaniu się postaw moralnych poszczególnych obywateli powinno ograniczyć swoje zadania do dwóch celów. Po pierwsze, powinno zająć się zarządzaniem społeczeństwem (chodzi tu przede wszystkim o gospodarkę) oraz dbać o bezpieczeństwo obywateli poprzez utrzymywanie armii. Jednak także w tych dwóch sferach władza państwowa powinna być do pewnego stopnia ograniczona, by nie ograniczać swobody gospodarczej wolnych obywateli i zapobiec przeistoczeniu się państwa w zmilitaryzowaną dyktaturę. W swojej filozofii Schleiermacher przypisuje bardzo ważną funkcję rodzinie (s. 22–23). Wchodząc w spór z Heglem, stwierdza, iż niezależny od państwa i społeczeństwa obywatelskiego dom rodzinny nie tylko przygotowuje do życia w społeczeństwie i zapewnia pewną podstawową akulturację moralną, lecz także jest miejscem, w którym możemy realizować naszą indywidualną odrębność. Ową odrębność możemy swobodnie kultywować dzięki prawu do nienaruszalności naszej domowej prywatności i możliwości prowadzenia życia towarzyskiego zgodnie z naszymi upodobaniami. W ten sposób Schleiermacher, bardzo zgodnie z duchem nowoczesności, podkreśla prawo każdej jednostki do samorealizacji, co stanowi cenny wkład tego hermeneuty do historii filozofii praktycznej.

Kolejny ważny niemiecki myśliciel, Wilhelm Dilthey, łączący w swojej refleksji etycznej wątki hermeneutyczne z motywami zaczerpniętymi z filozofii życia, stwierdza, iż bycie moralnym nie tkwi w biologicznej naturze człowieka, lecz moralność jest raczej efektem walki z naturą. Człowiek będący splotem popędów musi podporządkowywać swoje naturalne instynkty temu, co społecznie pożądane. Musi wzbudzić w sobie powinność zobowiązania względem pewnego zrzeszenia ludzkiego (narodu, wspólnoty lokalnej), względem innych ludzi, obdarzając ich życzliwością, oraz względem swoich własnych ideałów przyświecających jego życiu, przez co nadają mu one sens. Radość płynąca z wypełnienia takiego moralnego zobowiązania nie

jest krótką i przemijającą przyjemnością wynikającą z zaspokojenia potrzeb naszej cielesności, lecz jest to stałe zadowolenie, którego jedynym źródłem może być wypełnianie moralnych zobowiązań. Prawdą jest, iż wypełnianiu takich moralnych zobowiązań towarzyszą uczucia szczęścia i zadowolenia (wzmacniające naszą wolę), nie wypełnia się jednak owych moralnych zobowiązań jedynie ze względu na te uczucia. Dilthey odrzucając „moralność pomyślności”, nie upatruje źródła pomyślności w szukaniu błogości i dobrostanu (s. 44–45). Poza tym w zgodzie ze swoimi hermeneutycznymi poglądami podkreśla, iż nauki przyrodnicze, sprzyjające rozwojowi jasnego umysłu, niewiele wnoszą do kształtowania się pozytywnych postaw moralnych. Dlatego w tej kwestii pierwszorzędne miejsce musi zajmować szeroko rozumiana humanistyka, prezentująca jako wzory moralnego postępowania losy historycznych bohaterów i literackich herosów.

Gadamer i Ricoeur – hermeneutyczni mistrzowie

Hans-Georg Gadamer był wirtuozem myśli hermeneutycznej, który w swojej filozofii praktycznej łączył wątki Kantowskie i Arystotelesowskie. Z jednej strony, budując fundamenty własnej etyki filozoficznej, nawiązywał do koncepcji autonomicznego Kantowskiego podmiotu, który w obliczu konieczności ludzkiej wolności ustanawia prawa, którym sam podlega. Z drugiej strony Gadamer powracał do Arystotelesowskiej koncepcji *phronesis*, czyli praktycznej umiejętności dostosowywania ogólnych schematów i nakazów do konkretnych jednostkowych sytuacji. Gadamer podkreślał, iż etyczna mądrość nie jest podobna do wiedzy technicznej, której łatwo można się wyuczyć. Cnót w tak łatwy sposób wyuczyć się nie da. Postawy etycznej nie można kształtować w oparciu o argumenty teoretyczne, lecz trzeba jak najczęściej odwoływać się do konkretnych przykładów zachowań osób uznawanych przez nas za moralne autorytety. Pod tym względem bardzo ważnym pojęciem okazuje się Gadamerowska kategoria *Bildung*, zajmująca centralną pozycję w jego projekcie filozoficznej etyki (s. 96). Autor *Prawdy i metody* wskazuje na przemożną potrzebę kształtowania w każdej osobie otwartości na dotąd nieznanne przejawy rzeczywistości. Owego kształtowania, na długo przed jakimkolwiek zagadnięciem filozoficznego rozumu, dokonuje tradycja danej wspólnoty, kultywowana w jej obrzędach i codziennych zwyczajach. Choć (co warto podkreślić) wiele wątków Gadamerowskiej filozofii herme-

neutycznej (np. podkreślanie konieczności prowadzenia ciągłego dialogu i krytycznego namysłu nad swoimi poglądami, otwartość na zagadnienie Innego) sprzyja promowaniu dobrej edukacji demokratycznej obywateli, to można spotkać krytyków oskarżających Gadamera o nadmierny konserwatyzm jego myśli. Te oskarżenia często biorą się z błędnego rozumienia podjętego przez Gadamera dialogu z tradycją. W jego ujęciu tradycja jest zapisem doświadczeń minionych pokoleń, jest świadectwem wnoszącym cenny głos do naszych współczesnych dyskusji. Tradycja jest jednym z licznych głosów w toczącym się dialogu ludzkości. Dlatego tradycja w ujęciu tego filozofa ma niewiele wspólnego z tradycją, za którą stoi niepodważalny autorytet i brutalna siła kata, czyli tradycją znaną z pism francuskich anty-oświeceniowych kontrewolucjonistów. Poza tym częstym błędem krytyków filozofii Gadamera jest błędne postrzeganie Gadamerowskich przesądów, wstępnie warunkujących każde nasze poznanie jako przesądów lub wręcz negatywnych uprzedzeń³.

Myślicielem dorównującym Gadamerowi w filozoficznej wirtuozerii był francuski hermeneuta Paul Ricoeur, który w swojej propozycji „małej etyki” postuluje pogodzenie *phronesis* Arystotelesa i *Sittlichkeit* Hegla poprzez reinterpretacje filozofii moralnej Kanta, zachowując pierwszeństwo etyki (dobrego życia) nad moralnością (obowiązku/powinności) (s. 130). Ricoeur przyjmuje, iż celem ludzkiego działania, prawdziwym celem celów jest realizacja wizji godnego, „spełnionego życia”. Celem naszego etycznego dążenia powinno być „osiągnięcie dobrego życia, wraz z drugim człowiekiem i dla niego, w sprawiedliwych instytucjach” (s. 111). W relacji jednostki poważającej siebie i wychodzącej na spotkanie Innego bardzo ważną rolę odgrywa przyjaźń, która lokuje się pomiędzy indywidualnym dążeniem do dobrego życia („cnotą z pozoru samotną”) a zbiorowym pragnieniem sprawiedliwości jako cnoty politycznej odniesionej do wielu podmiotów. To właśnie poprzez przyjaźń dochodzi do zawiązania bliskiej dwustronnej relacji uznania Innego nie jako mojego alter ego (drugiego mnie), lecz do uznania Innego takim, jakim on jest. W ten sposób możemy realizować ideał dobrego życia z drugim człowiekiem i dla niego (s. 114). Natomiast

³ Właśnie taką niecelną krytykę Gadamerowskiej filozofii, wychodzącą z perspektywy oświeceniowego liberalizmu, przeprowadził amerykański historyk idei Richard Wolin. Zob. R. Wolin, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, New Jersey: Princeton University Press 2004, s. 89–128.

przeniesienie ideału realizacji dobrego życia na instytucje publiczne wiąże się z realizacją w ich wymiarze idei sprawiedliwości. Równość wszystkich ludzi jest etyczną treścią emanującą z poczucia sprawiedliwości. Dlatego by ideał sprawiedliwości mógł być w ramach instytucji realizowany, wymagane jest przyjęcie perspektywy spoglądania na siebie samego jako każdego innego (s. 116). Dążąc do realizacji wizji dobrego życia w naszym współbyciu z innymi i wspólnotowej współpracy w ramach sprawiedliwych instytucji, sprzeciwiamy się złu, jakim jest wykluczenie innych i instytucjonalna niesprawiedliwość. W ramach podsumowania etycznego przesłania filozofii Ricoeura warto przytoczyć sformułowany przez niego imperatyw kategoryczny o następującej treści: „Działaj wyłącznie wedle maksymy, dzięki której możesz zarazem pragnąć, by nie *było* tego, czego *być nie powinno*, mianowicie zła” (s. 121).

Etyka interpretacjonistyczna jako potencjalny sprzymierzeniec

Przyłębski w swojej książce wchodzi także w dialog z Hansem Lenkiem i Günterem Ablem, niemieckimi myślicielami i promotorami etyki interpretacjonistycznej. W nawiązaniu do hermeneutycznej tradycji wywodzącej się z pism Nietzschego zarówno Abel jak i Lenk uznają, iż rzeczywistość jest konstrukcją wytworzoną przez wiele interpretacji. Lenk stwierdza, iż „granice interpretacji są granicami poznawalnego świata”. Natomiast Abel w bardziej radykalny sposób stwierdza, iż „granice interpretacji są granicami świata” (s. 136). Uznanie nieprzezwyciężalnego pluralizmu interpretacji nie oznacza zgody na skrajny relatywizm, lecz zwiastuje kłopoty z porozumieniem odnośnie do rzeczywistości. Jednakże mają one zostać przewyżczone przez przemożną wolę porozumienia. Fundamentem tak sformułowanej etyki interpretacjonistycznej jest tolerancja dla etosów i sposobów życia innych. Oznacza to uznanie innych w ich inności, choć nie musi oznaczać przymusu akceptacji i aprobaty innych stylów życia. Etyka interpretacjonistyczna nie podpisuje się pod możliwością ostatecznego uzasadnienia etyki. Nie wspiera także stanowisk skrajnie relatywistycznych. Zamiast tego wspomina raczej o uzasadnieniu „pragmatycznie ostatnim”, które może podlegać dalszym reinterpretacjom i musi liczyć się z możliwością jego zanegowania (s. 148). Zdaniem Abła poza dychotomią ostateczne uzasadnienie–relatywizm nie wy-

kroczył czolowy amerykański neopragmatysta Richard Rorty, gdy w swoim słynnym artykule postulował pierwszeństwo demokracji przed filozofią. Ze swojej strony Abel proponuje przeprowadzić podział na niemające końca zawsze otwarte interpretacje i zawsze ograniczone, określone interpretacje. Demokracji nie trzeba bronić przed filozofią, jeśli jest to filozofia akceptująca otwartość swoich interpretacji na następne reinterpretacje (s. 155–156).

Heideggera problemy z etyką

W jednym z najbardziej interesujących rozdziałów swojej książki Przyłębski porusza kwestie obecności wątków etycznych w filozoficznej twórczości Martina Heideggera. Wchodzi przy tym w korespondencyjny dialog z Pawłem Dyblem i Krzysztofem Stachowiczem, dwoma innymi poszukiwaczami wątych śladów etyki w korpusie pism Heideggera. Z jednej strony głos zawiera Dybel, stwierdzając, iż ontologia fundamentalna nie może być etyką, ponieważ Heidegger spogląda na fenomeny etyczne z perspektywy swojej ontologii. Przyjęcie przez autora *Bycia i czasu* podziału na ontyczną sferę tego, co konkretno-życiowe i ontologiczną sferę tego, co strukturalne, co istotowo wyznacza strukturę bytu ludzkiego, prowadzi w obliczu ewidentnego faworyzowania przez Heideggera sfery ontologicznej do zafałszowania ontycznego wymiaru analizowanych przez niego zjawisk moralnych. Dybel zarzuca Heideggerowi także to, iż zbyt skoncentrował się na mojsoci egzystencji *Dasein*, niemal całkowicie pomijając rolę, jaką w niej wiecie społeczeństwo i inni ludzie (s. 61–64). Z drugiej strony Krzysztof Stachowicz stwierdza, iż Heidegger nie wypracowuje etyki normatywnej, lecz „praetykę”, czyli refleksję nad pewną ontologiczną strukturą, w ramach której to dopiero możemy mówić o możliwości pojawienia się etyki autentyczności. W jego opinii ontologia fundamentalna jest pewną metafizyką moralności, zakorzeniającą zjawiska moralne w szerszej perspektywie bycia (s. 64–69).

Podsumowując debatę na temat Heideggerowskich problemów z etyką, Przyłębski stwierdza, iż wiele przemawia za tym, by *Bycie i czas* traktować jako dzieło odsłaniające warunki/fundamenty możliwości etyczności (s. 69–70). Jest to jednak etyczność pojmowana jako autentyczność, skupiająca się na akcie zdecydowanego wyboru samego siebie, wyrwywającego

z niewłaściwego egzystowania na sposób „Się”. Największy mankament Heideggera to właśnie owo zawężenie etyki do wymiaru troski o siebie. Wprowadzenie takich egzystencjałów, jak współbycie (*Mitsein*) i współegzystowanie (*Mitdasein*) nie zmienia faktu, iż społeczny wymiar ludzkiej egzystencji w jej ontycznych przejawach jest w znacznym stopniu przez Heideggera ignorowany⁴. Za ewentualny plus można Heideggerowi policzyć próbę reaktywacji nieco już zapomnianego przez filozofię nowożytną pojęcia etosu, tym razem rozumianego jako pewien sposób bycia, przebywania, pobytu i zamieszkiwania w pewnym miejscu. Jest to jednak także w tym przypadku pojęcie etosu pozbawione odniesienia wspólnotowego (s. 72–73).

Przytoczoną powyżej dyskusję polskich filozofów warto uzupełnić o opinię amerykańskiego radykalnego hermeneuty Johna D. Caputo, który w swojej książce *Against Ethics*⁵ poddał zdecydowanej krytyce etyczny wymiar filozofii Heideggera. Zdaniem Caputo o jakości Heideggerowskiej refleksji etycznej najlepiej świadczą jego wypowiedzi dotyczące konkretnych wydarzeń historycznych. Katastrofalne konsekwencje preferowania przez Heideggera istotowo-ontologicznego wymiaru ludzkiej egzystencji nad konkretno-życiowym wymiarem ontycznym widać na przykładzie jego skandalizującego zrównania utylizowania ciał w nazistowskich obozach zagłady z praktykami produkcyjnymi współczesnego wysoce zmechanizowanego rolnictwa. Dla Heideggera głęboka zasada ontologiczna rządząca oboma zjawiskami jest identyczna, co pozwala na ich zestawienie. Drastyczne

⁴ Gadamer, uznawszy Heideggerowskie *Dasein* za wyizolowaną monadę, stwierdził, iż współbycie w ujęciu autora *Bycia i czasu* nie jest bezpośrednim i bliskim byciem-z-sobą, lecz raczej zaledwie „pozwoleniem innemu być”, jest raczej wymuszonym tolerowaniem Innego. Zob. A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2005, s. 263. Ludwik Binswanger w swojej krytyce filozofii Heideggera stwierdził, iż najbardziej źródłowy modus bycia człowieka to „bycie My”, wobec którego Ja i Ty są wtórne. To oznacza, iż bycie ze sobą wymaga współbycia, czyli „miłującego bycia ze sobą nawzajem”. Dlatego Heideggerowskie „to oto”, charakterystyczne dla jego *Dasein*, nie jest pierwotnie ani „moje”, ani „twoje”, lecz „nasze”. Właśnie z tych powodów moją (Jemeinigkeit) musi zostać zastąpiona przez naszą (Unsrigkeit). Zob. K. Świącicka, *Ludwik Binswanger. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, [w]: B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej*, T. 3, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1995, s. 40–44.

⁵ J.D. Caputo, *Against Ethics*, Bloomington—Indianapolis: Indiana University Press 1993, s. 159–166.

ontyczne różnice pomiędzy tymi faktami zostają pominięte, a wraz z nimi ginie ogrom ludzkiego cierpienia i milknie przemożny krzyk etycznego zobowiązania dobiegającego z konkretnej i namacalnej rzeczywistości rozkładających się ciał, wzywających do przeciwstawienia się złu⁶.

W podobnym duchu możemy odczytać Heideggerowskie zrównanie politycznej rzeczywistości zachodnich demokracji liberalnych z rzeczywistością radzieckiego komunizmu. Ten sposób mało merytorycznej komparatystyki ustrojów i doktryn politycznych można spotkać także u późniejszych heideggerystów. Najlepszym przykładem jest Herbert Marcuse i jego przeswiadczenie o ukrytym totalitarnym obliczu kapitalistycznych demokracji liberalnych.

⁶ Chciałbym w tym miejscu dokonać śmiałej interpretacji *Małego Księcia* autorstwa Antoine'a de Saint-Exupéry'ego, odwołując się przy tym do filozoficznych pojęć zaczerpniętych z myśli Heideggera. Poprzez moją interpretację chcę ukazać pustkę etycznego wymiaru Heideggerowskiej filozofii. Planeta *Małego Księcia* tworzy swoisty Heideggerowski *Umwelt*, czyli nasz prywatny świat, najbardziej nam bliski, przepełniony naszym subiektywizmem i ogromem uczuć. Baranek, wulkany, Róża to wewnętrzświatowe byty, które napotykaemy w trakcie naszej egzystencji. Zwracając się ku nim, wytworzymy specyficzne więzi, nadajemy im znaczenie dla naszego życia. Tak tworzy się nasz intymny, prywatny świat. Tym właśnie jest osvajanie świata, o którym wspomina Lis. Oswajanie jest tworzeniem trwałych związków. Oswajanie świata jest uczeniem się jego zamieszkiwania. Złowrogie Baobaby to obcy intruzi nawiedzający nasz *Umwelt*, przynoszący zło, cierpienie i trwogę, próbujący wybić nas z poprawnego funkcjonowania w świecie naszego życia. Mały Książę opuszczając swoją planetę, nie zapomina o swoim świecie, gdyż on nadal zamieszkuje w jego sercu. On uczynił jedynie pierwszy krok ku spotkaniu Innego. Cała Heideggerowska mądrość o ludzkim zamieszkiwaniu świata jest skryta na kartach *Małego Księcia*, zwłaszcza w epizodzie z Lisem. Z tego epizodu pochodzi także przewyciężenie fundamentalnych słabości koncepcji Heideggerowskiej. Heidegger podkreślając „mojość” naszej egzystencji, jednoznacznie stwierdza, iż w naszym byciu-w-świecie chodzi nam przede wszystkim o nasze własne bycie. Dlatego matka ratuje swoje dziecko, ponieważ boi się uszczuplenia swojej własnej egzystencji (Dawkins w swojej koncepcji „samolubnego genu” stworzył bardzo podobną wizję). Dla Heideggera osvajamy świat nie dlatego, iż jest on piękny. Oswajamy nieprzychylny nam świat, ponieważ w przeciwnym wypadku nasza egzystencja w nim nie byłaby możliwa. Jesteśmy zmuszeni do oswojenia świata, jesteśmy przymuszeni do bycia z Innymi. To właśnie w problematycznej relacji z Innymi skrywa się pustka myśli Heideggerowskiej. Lis zdradzając Małemu Księciu swój sekret, dokonuje przewyciężenia tej pustki: „Już zawsze będziesz odpowiedzialny za to, co oswoiłeś”.

Etyka hermeneutyczna między młotem a kowadłem

Zmierzając ku podsumowującym refleksjom, sformułujmy kilka końcowych pytań i spróbujmy na nie odpowiedzieć w oparciu o lekturę książki Przyłębskiego.

Czy etyka hermeneutyczna sprzyja subiektywnemu ujmowaniu moralności?

Etyka hermeneutyczna nie daje przyzwolenia na skrajny indywidualizm jednostek wymyślających swoje własne idiomatyczne moralności. W opozycji do takiego postulatu wielu hermeneutów podkreśla społeczny wymiar moralności ucieleśniającej się w konkretnych etosach poszczególnych wspólnot. Wybitne jednostki mogą inspirować, transformować lub kontestować obowiązujące etyczne kodeksy, jednakże uprawomocnienie i zalegitymizowanie ich nowatorskich koncepcji etycznych może odbyć się jedynie na drodze uzyskania uznania ze strony innych ludzi (s. 166).

Czy etyka hermeneutyczna neguje uniwersalizm praw człowieka?

W ujęciu etyki hermeneutycznej wartości i zasady promowane przez prawa człowieka nie są tworamii ponadhistorycznymi (s. 168–169). Wyrastają one z konkretnych doświadczeń europejskich, co nie oznacza, iż w ramach etyki hermeneutycznej można bezproblemowo przyjąć tezy relatywizmu kulturowego, ponieważ wciąż można formułować merytoryczne argumenty uzasadniające przyjęcie wartości wyrażanych przez prawa człowieka, także poza kręgiem cywilizacji zachodniej⁷.

Do kogo skierowana jest etyka hermeneutyczna?

Etyka hermeneutyczna swoje filozoficzne przemyślenia na temat moralności kieruje przede wszystkim do osób, które nie chcą podporządkować się dogmatyczności moralności religijnej, jednocześnie odrzucają skrajnie postmodernistyczną⁸ postawę, streszczającą się w haśle *anything*

⁷ Do podobnego sposobu rozumowania odwołał się Andrzej Szahaj, argumentując, iż jego koncepcja „poprawionego liberalizmu” nie pretenduje do miana ponadhistorycznej, lecz mimo tego nie traci nadziei, iż pewnego dnia partykularyzm i stronniczość takiego liberalizmu będą mogły zostać zaakceptowane jako korzystne dla wszystkich. Zob. A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa: Fundacja Aletheia 2000, s. 81.

⁸ Dla postmodernistów propozycje formułowane w ramach paradygmatu etyki hermeneutycznej nie są niczym nowatorskim. To raczej próba wykonania „nowego ruchu w starej grze”. W ich mniemaniu należy znacznie dalej posunąć się w krytycyzmie

goes. Z pozostałymi osobami hermeneuci muszą wejść w mniej lub bardziej polemiczny spór. Starając się przekonać nihilistów i amoralistów⁹, iż „warto być moralnym” oraz zawrzeć pokojowe porozumienie z wyznawcami różnych religii¹⁰, odwołując się do wspólnego wszystkim ludziom (wierzącym i niewierzącym) duchowego wymiaru naszej egzystencji (s. 176–177).

*

Projekt etyki hermeneutycznej wybierając trudną drogę zręcznego lawirowania pomiędzy skrajnościami, naraża się na zacięte ataki z obu stron. Andrzej Przyłębski w swojej książce poczynił pierwszy krok, by koncepcję etyki budowanej w oparciu o założenia filozofii hermeneutycznej przybliżyć i udostępnić szerszemu gronu polskich miłośników filozofii. Zarys teoretyczny i paradygmatyczne ramy zostały zaprezentowane. Kolejny ważny krok czeka jeszcze na swoją realizację. Warto, by dalsze badania nad rozwojem etyki hermeneutycznej nabrały bardziej konkretnej treści i wkroczyły na obszar, w którym będzie musiała się ona skonfrontować z realnymi dylematami

wobec tradycji, zaczynając od tego, iż nie ma jednej tradycji, lecz mamy do czynienia z wielością różnorodnych tradycji. Skupiając się na podkreślaniu różnic, postmoderniści będący w sporze z dominującą tradycyjną kulturą będą zawsze wspierać głosy tradycji wyciszonych przez panujące ortodoksje.

⁹ Czy rzeczywiście czołowych przedstawicieli filozoficznego postmodernizmu można określić mianem nihilistów lub amoralistów? Przywołanego na stronach książki Rorty’ego, pomimo forsowanego przez niego radykalnego przeformułowania treści i formy klasycznej filozofii, raczej trudno bez wyrzutów sumienia oskarżyć o zapędy nihilistyczne. Taka teza ma rację bytu tylko, jeśli sformułujemy ją z pozycji skrajnie tradycjonalistycznych. Natomiast inny przytoczony w książce postmodernista, Gianni Vattimo, rzeczywiście odwołuje się w swojej filozofii do pojęcia nihilizmu, jednakże w iście postmodernistycznym stylu redefiniuje to pojęcie, nadając mu bardziej pozytywny wydźwięk.

¹⁰ Moim zdaniem jednym z najważniejszych punktów spornych pomiędzy etyką religijną i etyką hermeneutyczną jest różnica w postrzeganiu kategorii autorytetu. Opinia autorytatywnych instytucji religijnych nie jest kolejnym głosem w toczącej się dyskusji, lecz raczej głosem, z którego stanowiskiem się nie dyskutuje, przyjmując jego zalecenia w pokorze. Natomiast dla hermeneutów opinia osoby obdarzonej autorytetem jest czymś mniej niż rozkazem i czymś więcej niż przygodną opinią. Opinia osoby obdarzonej autorytetem jest kolejnym głosem w toczącym się sporze. Głosem ważnym i poważanym, ale na pewno nie ostatecznym i ucinającym dyskusję.

etycznymi współczesności. Klonowanie, aborcja, eutanazja, seksualność, konflikty cywilizacji, wyniszczenie środowiska naturalnego, nielegalna imigracja, prawa zwierząt – to kluczowe punkty sporne współczesnych debat etycznych. Jeśli etyka hermeneutyczna jako pewna filozofia praktyczna ma się stać liczącą się siłą na współczesnej agorze, to musi w wyżej wymienionych kwestiach zaprezentować swoje stanowisko i wziąć udział w toczących się na naszych oczach światopoglądowych sporach. Bez wykonania tego następnego ruchu na pewno nie stanie się liczącą się konkurencją choćby dla bardzo kontrowersyjnej ewolucjonistycznej etyki Petera Singera i pozostanie na poziomie bardzo interesującego tematu uczonych filozoficznych seminariów. Na razie znamy teoretyczne aksjomaty etyki hermeneutycznej. Nie wiemy jednak, dokąd ona prowadzi.

RADOSŁAW ŻYSZCZYŃSKI

IMMANENTNY BÓG SPINOZY

Jolanta Żelazna, *Substancja jak światło?*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2010, ss. 185.

1.

Tytuł książki Jolanty Żelaznej zawiera pytanie o możliwość zestawienia substancji i światła. Autorka odpowiada na nie następująco: najpierw w wielostronny sposób mówi o tym, jaką rolę pełni substancja w metafizyce Spinozy, a potem wykorzystuje światło znane dzięki codziennej pracy ludzkich oczu do ukazania istoty jego myśli. Objaśnia ją, posługując się naturalnym językiem i licznymi, bardzo plastycznymi przykładami. Filozofowanie Spinozy jawi się jako budowanie rusztowania pozwalającego człowiekowi wznieść się ku kontemplacyjnemu, bezpośredniemu poznaniu, które wymyka się zabiegom dyskursywnym.

Zdaniem autorki filozofowie współcześni Spinozie mogliby przybliżyć swoim czytelnikom filozoficzne pojęcie substancji, przywołując zjawiska świetlne, gdyby wiedzieli, na czym polega bycie barwą. Pokazuje też, iż pomimo braku takowej wiedzy, Spinoza – tworząc swoją filozofię – najprawdopodobniej inspirował się optyką i malarstwem. W jego koncepcji natura (substancja) przypomina malarza. Ktoś, kto maluje obrazy, efekt „ukrycia”, „braku” czy „cienia” osiąga dzięki użyciu ciemnych farb, naturze zaś do wywołania analogicznego wrażenia istnienia wielu niezależnych bytów wystarcza jej jedność. Podobnie dzieje się ze światłem doświadczanym na co dzień. Zachowując swoją jedność i nieokreśloność, jawi się wielobarwnie, pokazuje też istnienie rozmaitych kolorów. Autorka, konstruując tę analogię, przywołuje platońskie metafory, obrazujące sposób działania idei.

Jolanta Żelazna, pisząc książkę *Substancja jak światło*, wyszła z następujących założeń. Istnieje silny związek między biografią i psychiką myśliciela a jego twórczością. W dużej mierze kształtuje go wizja świata

zawarta w tradycji i rodzinnym język oraz czasy i miejsce, w których przyszło mu żyć. Pierwsze dwa czynniki są silniejsze, a zarazem bardziej zależne od człowieka niż pozostałe. Dlatego też Spinoza, opuszczając gminę żydowską, mógł nabrać dystansu zarówno względem tych, których ongiś zaliczał do swoich, jak i przedstawicieli innych wspólnot, na przykład protestantów. Skorzystał ze swojej szansy i stworzył bardzo przenikliwą filozofię. Ukształtował ją zgodnie ze swoim, skłonny do kontemplacji charakterem. Z powyższych powodów interpretacja Jolanty Żelaznej wyraźnie skłania się ku „mistycznemu” odczytaniu myśli Spinozy i tworzy przeciwwagę dla tych historyków filozofii, którzy dość jednostronnie minimalizowali znaczenie poznania bezpośredniego w jego systemie filozoficznym.

Na książkę *Substancja jak światło* składają się obszernie *Uwagi wstępne* i sześć rozdziałów. Wątki poruszone w *Uwagach wstępnych* znajdują swe rozwinięcie w dalszych częściach pracy, są to: biograficzne i kulturowe uwarunkowania twórczości Spinozy, trudności w odbiorze jego filozofii, relacja między nią a doktryną Kartezjusza i poglądami wcześniejszych filozofów. Ze względu na powyższą tematykę wiele miejsca poświęcono w niej omówieniu dzieł myśliciela i inspirowanej dokonaniem Euklidesa geometrycznej metodzie wykładu etyki.

W pierwszym rozdziale pracy autorka dużo miejsca poświęciła dokładniejszemu objaśnieniu tego, jak rodzima oraz judaistyczna tradycja ukształtowała jego umysł, a następnie w dużej mierze zdeterminowała sposób widzenia świata i radzenia sobie z wejściem w krąg kultury łacińskiej. Zauważa ona, że w czasach Spinozy Europa przeżywała gwałtowną przemianę, wynikającą z rozwoju nauki. Jej przedstawiciele coraz bardziej skłaniali się ku temu, aby świat opisywać w sposób czysto mechanistyczny i deterministyczny. Rodziło to rozliczne problemy z odziedziczonymi po poprzednikach pojęciami: Boga, świata, duszy czy wolnej woli. Spinoza w reakcji na nie szukał sposobu scalenia psychicznego i materialnego wymiaru ludzkiego bycia, a ponieważ miał do dyspozycji kartezjańską substancję cielesną i myślącą, stworzył koncepcję bezustannej korelacji między nimi jako atrybutami jednej substancji.

Autorka pisze również o jawnych i niejawnych założeniach spinozjańskiej etyki. Filozof, wychodząc z nominalistycznych przesłanek, uznał, że ludzkie pojęcia „dobra” i „zła” są egocentryczne, a ich użyciu towarzyszy

błędne poczucie niezależności od świata. W konsekwencji stają się one określeniami cech, które komuś lub czemuś przysługują. Aby móc się od tego uwolnić, trzeba zmodyfikować język. Zadanie to Spinoza podjął w swoim głównym dziele pt. *Etyka*.

W drugim i trzecim rozdziale Jolanta Żelazna rozwija temat substancji, mówiąc o tym, co filozof przez nią rozumiał. To właśnie substancja pełni rolę immanentnego, nieskończonego, pełnego twórczego nadmiaru Boga zwanego naturą. Z wielu atrybutów, które mu przysługują, człowiek zna tylko dwa, skorelowane ze sobą, powyżej wspomniane: materię i myśl. Przejawiają się one na wiele sposobów, człowiek to właśnie tylko jeden z takich przejawów. Nie może o samym Bogu powiedzieć nic więcej niż to, że jest on w sobie i dla siebie. Filozof, aby go w jakiś sposób ująć, wprowadza więc przybliżające pojęcie istoty, która stanowi złożenie dwóch znanych mu atrybutów. Człowiek może poznać cokolwiek – w tym siebie – właśnie dzięki owemu Bogu, chociaż nie potrafi go w pełni przeniknąć. Jako skończony przejaw boskiego atrybutu ma udział w boskim istnieniu. Objawia się ono w psychicznym rozpięciu między radością wynikającą ze wzrastającej mocy i siły a smutkiem świadczącym o słabnięciu. Radości towarzyszy pewność działania, trafne ujęcie idei i dystans pozwalający na uporanie się z emocjami przez ich obiektywizację.

W rozdziale czwartym i piątym autorka szczegółowo rekonstruuje to, w jaki sposób Spinoza przechodzi od ujęcia świata od strony Boga do perspektywy człowieka. Omawia pojęcia użyte przez filozofa, takie jak: nieskończoność, afekt, modyfikacja oraz pokazuje zbieżność między terapeutycznym wymiarem etyki Spinozy i stoików.

Rozdział szósty zawiera podsumowanie całej książki. Autorka wraca w nim do zagadnienia bezpośredniego poznania Boga. Okazuje się, że istnieją rozumowe, dyskursywne drogi prowadzące do uznania jego istnienia, ale rozumieć można go tylko w sposób bezpośredni, intuicyjny, wymykający się zabiegom dyskursywnym. Jedną z nich jest refleksja nad światłem, o której pisałem na początku. Jolanta Żelazna wskazuje na uzasadnienie tego przekonania. Zdaniem Spinozy ludzki język bezustannie nas zwodzi, ponieważ ciągle każe rozróżniać między działającym i przedmiotem działania, między naturą tworzącą i stworzoną. Tymczasem, według filozofa, działanie i podleganie działaniu to dwa, czysto ludzkie sposoby ujęcia czegoś jednego.

2.

Podobnie jak inne tematy pracy, biograficzne tło twórczości Spinozy jest obecne w całej książce na różne sposoby. Dzięki temu jawi się on jako wspa- niały intelekt, który podejmował „karkołomne próby” zrozumienia relacji między ludzkim umysłem, językiem i światem. Czytelnikowi wydaje się, że pomimo daremności wysiłków udało mu się wyprzedzić swoją epokę, ponieważ autorka pisze o jego deterministycznej teorii pobudek ludzkiego działania: „wyprzedza swoimi rozstrzygnięciami (choć nie terminologią) freudowską teorię psychiki [...] w swej części etycznej jest w dużej mierze zbliżona do psychoanalitycznej terapii nerwic” (s. 109–110). Odnosząc się do ustalenia Spinozy, według którego człowiek dystansuje się od własnych uczuć, wtedy gdy zaczyna rozumować, Jolanta Żelazna stwierdza: „Dokładnie to samo prawo, odwołując się do badań empirycznych poczynionych przez psychologów, sformułował C.G. Jung” (s. 150–151)¹. W jej opinii filozof ten, chociaż nie miał często dziś ganionych ambicji poszukiwania ponadczasowych prawd (s. 25), tworzył dzieła wykorzystujące taką nieego-centriczną władzę umysłu, której można przypisać zainteresowanie jedynie wieczną prawdą (s. 45). Autorka przypomina o tym, że Spinoza uznawał pewną wersję koherencyjnej teorii prawdy, z czym nie zgadzam się w pełni, co uzasadnię poniżej.

Spinozjańskie zainteresowanie zgodnym ujęciem idei przez różne władze umysłu albo nie wyraża dążenia do odkrycia tego, co uniwersalnie prawdziwe, albo je świadomie lub przynajmniej bezwiednie wyraża. Jeżeli Spinoza, filozofując, wyrażał dyskutowane dążenie i wiedział, co czyni, pojawia się sprzeczność. Jeśli zaś nie wiedział, ku czemu zmierza, trudno uznać go za kogoś, kto rzeczywiście dochodził do samopoznania. Skoro więc nie czynił ani jednego, ani drugiego i w żaden sposób nie wychodził w myśleniu poza kontekst swojego czasu i miejsca, można postawić następujące

¹ Piszę tak, ponieważ trudno przystać na takie mówienie o Freudzie i jego uczniach, które sugeruje, że ich teorie stanowiły bezdyskusyjny postęp względem wcześniejszych teorii. Przywołam tytuły kilku prac filozoficznych, naukowych i popularnonaukowych przedstawiających Freuda oraz całą tradycję psychoanalizy w bardzo negatywnym świetle: E. Gellner, *Uwodzicielski urok psychoanalizy czyli Chytrność antyrozumu*; H. Eysenck, *Zmierzch i upadek imperium Freuda*; *Wojna o pamięć, spór o dziedzictwo Freuda*, red. J. Siuta; M. Macmillan, *Freud oceniony, analiza krytyczna dzieła*; F. Cioffi, *Freud i pseudonauka...*

pytanie: czemu służą pojawiające się w tekście Jolanty Żelaznej pochwały², sugerujące wyprzedzanie własnych czasów przez bohatera książki? Dla przykładu rozpatrzę przypuszczenie autorki, że Spinoza stałby się „gorącym oponentem” Gadamera w kwestii związku między „wyzrozumowaniem” a „rozumieniem” (s. 176–177). Przywołanie dwudziestowiecznego myśliciela prawdopodobnie służy ukazaniu Spinozy jako filozofa aktualnego, który bez większych problemów czy przewartościowań mógłby włączyć się do aktualnej, filozoficznej debaty. Tymczasem uznanie „wyzrozumowania” za konieczny warunek „rozumienia” nie stanowi szczególnej idei Gadamera, lecz na różne sposoby pojawia się u myślicieli najróżniejszych orientacji. Można je więc powiązać ze współczesnymi przemianami kulturowo-filozoficznymi, które dla autorki książki są bardzo ważne, a w pewnym stopniu nawet determinujące. Jeśli zaś przyjmie się, że interpretacje związków między „rozumieniem” a „wyzrozumowaniem” są ponadczasowo nierozstrzygalne, stale obecne i niezmiernie ważne nawet do mgliście ujętego końca, to chyba warto z szacunku dla egzystencjalnego zorientowania Spinozy poszukać oponentów żyjących w jego czasach.

Trafniej brzmi chwalenie Spinozy za znalezienie sposobu, który dałby ludziom jego czasów indywidualistycznie pojętą, obywatelską wolność bez krwawych walk, gdyby zechciano go wysłuchać. Poprzedza ją zaakcentowanie znaczenia wzoru w Spinozjańskim ujęciu człowieczeństwa i wzmianka o współczesnym nawyku patrzenia na człowieka jako byt pozbawiony niezmiennej, stałej natury (s. 141–142).

Zdaniem autorki nie zrozumiano myśli Spinozy, ponieważ wyrósł on w środowisku religijnych Żydów, które zakorzeniło go w swoistych dla tej wiary wyobrażeniach o świecie. Choć został przez rabinów usunięty ze społeczności wiernych za zbyt odważne wgłębianie się w kulturę łacińskiej Europy, nie do końca mógł się od nich uwolnić, gdy przyswajał sobie filozoficzny system Kartezjusza i ówczesną, chrześcijańską scholastykę.

Autorka opowiedziała również o ewolucji postawy filozofa. Początkowo nie zamierzał on tworzyć własnego systemu, chciał jedynie poprawić

² Oprócz pochwał zdarzają się też słowa krytyki. Autorka, komentując dążenie Spinozy do udoskonalenia narzędzi, przeciwstawia mu Kanta, który jako pierwszy miał zauważyć, że same doskonałe narzędzia nie wystarczą bez dobrej woli, którą jako jedyną można chwalić bez ograniczeń. Wspomnienie o filozofie z Królewca wydaje się zbędne. Użyty przez niego zabieg retoryczny jest zrozumiały ze względu na charakter jego koncepcji etycznej, ale bez jej szerszego przedstawienia wygląda mało przekonująco.

myśl poprzednika. Próbował ujednoczyć sposób ujęcia substancji boskiej, myślącej i rozciągłej, bo tylko ta pierwsza niczego nie potrzebuje do swego istnienia, czyli jest dokładnie taką, jak przewiduje to jej kartezjańska definicja. Pozostałe w „tajemniczy” sposób są zależne od Boga. Powstała tu niejasność klóciła się z kartezjańskimi, metodologicznymi kryteriami prawdy: jasnością, prostotą i oczywistością. Ponieważ próby skorygowania koncepcji Kartezjusza nie powiodły się, Spinoza przystąpił do tworzenia własnej filozofii, wolnej od wątków konfesyjnych (s. 14–21).

Lektura książki *Substancja jak światło* inspiruje do przemyślenia kilku problematycznych kwestii. Po pierwsze, powyżej streszczony powód porzucenia kartezjanizmu, chociaż zgadza się z pewną, dość rozpowszechnioną tradycją interpretacyjną, nie do końca przekonuje. Wygląda na czysto terminologiczny, dający się rozwiązać przez wprowadzenie rozróżnienia między tym, co niczego nie potrzebuje do swego istnienia, gdy już powstało, a czymś w pełni samoistnym również w aspekcie swej genezy.

Jeśli komuś dalej przeszkadzałyby wieloznaczność słowa substancja, mógłby on wprowadzić do swego słownika jakiś nowy termin i doprecyzować definicje. Kartezjusz, osoba najbardziej zainteresowana uzasadnieniem swojej doktryny służącej metafizycznemu ugruntowaniu matematycznego przyrodoznawstwa, używa podobnego rozwiązania w *Odpowiedziach na zarzuty czwarte*, sformułowane przez Antoniego Arnaulda. Filozof ten, wyjaśniając, co rozumie przez rzecz zupełną, powiada, że dopuszcza rozróżnienie między substancjami zupełnymi i niezupełnymi w tym sensie, że te drugie odnoszą się do innej substancji i tworzą z nią „coś samo przez się jednego”³, jak ręka danego ciała. Wzbraniał się też przed możliwością trafnego ujęcia substancji w oderwaniu od tego, co jej przysługuje⁴. Skoro tak, jego pojęcie o niej nie zawierało zakazu orzekania jej o niczym i samoistnego powstawania. Tymczasem Jolanta Żelazna ostrożnie zestawia kartezjańskie pojęcie substancji z arystotelesowskim i szuka powiązania między nimi (s. 19). Jednocześnie przyjmuje dość nietypową interpretację metafizyki Arystotelesa w kontekście ontologicznego dowodzenia istnienia Boga (s. 21). Przejście od stanowczego twierdzenia do postulowania zwykle przy-

³ R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty czwarte*, [w:] tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, K. Leśniak, I. Dąbska, Kęty: Antyk 2001, s. 194.

⁴ Tamże, s. 194.

pisuje się średniowiecznej scholastyce, na przykład świętemu Tomaszowi, o którym powiada się, że tak zwane „dowody” traktował jedynie jako ścieżki mogące ułatwić przyjęcie jego istnienia i uwierzenie⁵. Niestety autorka nie podaje uzasadnienia swojego stanowiska. Sytuacja wygląda podobnie, gdy – podążając za Spinozą – interpretuje arystotelizm jako pogląd uznający akt za negację potencji (s. 81) lub gdy – pisząc o podziale procesu na fazy – traktuje go jako coś opozycyjnego względem rozróżniania.

Niepotrzebnie rzutuje to na wiarygodność poglądu autorki, że „spekulacja scholastyków praktycznie nie weszła w szeroki obieg kulturowy świata łacińskiego” (s. 42). Autorka, mówiąc to, prawdopodobnie ma na myśli kręgi, w których obracał się Spinoza. Składały się one zarówno z osób dobrze wykształconych, jak i niewykształconych przedstawicieli prostych zawodów. Ale w tekście trochę tego nie widać, bo brakuje pokazania, na czym polegały ich niedostatki. Z tego, że ktoś oddawał się na przykład kupiectwu i rozmawiał ze Spinozą, nie wynika, że miał braki w wykształceniu. Dlatego wygląda on na sprzeczny z tym, co zostało wcześniej powiedziane o uprzedzeniach i przesądach pierwszych czytelników Spinozy. Brakuje też rozwinięcia twierdzenia o istnieniu związku przyczynowego między protestanckim postulatem powszechnego studiowania Biblii a rozwojem literatury w językach lokalnych (s. 26). Bez niego twierdzenie to wygląda na nadinterpretację zwykłego współwystępowania dwóch oddzielnych zjawisk społecznych.

Wracając do filozofii Kartezjusza, myślę, że autentyczne trudności jego systemu mogą tkwić gdzie indziej, a dokładniej – w domniemanej oczywistości i sposobie poznania fundamentalnego twierdzenia *Cogito ergo sum*, umożliwiającego zastosowanie metody analizy w celu wskazania na pierwszą prawdę systemu filozoficznego, głoszącą istnienie Boga⁶. Nawet jeśli Spinoza porzucił nauki swego mistrza z powodów wskazanych przez autorkę, podobnie jak rodzime tradycje judaizmu, nie determinowały go one do pójścia w stronę niematerialistycznego monizmu. Jeśli zaś dążył

⁵ Warto przypomnieć, że Kartezjusz zachwalał swoją filozofię jako przejście od scholastycznego, nieskutecznego postulowania istnienia Boga do bezwzględnego wykazywania jego istnienia.

⁶ Obszerne i szczegółowe omówienie tego zagadnienia czytelnik znajdzie w książce J. Krakowskiego *Mathesis i Metafizyka: studium metodologiczne przełomu kartezjańskiego*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1992, s. 77–116.

do eliminacji elementów konfesyjnych, to dlaczego w tak dużym stopniu wykorzystywał wątki specyficzne dla religii chrześcijańskiej?

Rozwijając ostatnie z postawionych tu pytań, wskażę na pewien nurtujący mnie problem. Często spotyka się pogląd, że to właśnie myśl Kartezjusza stanowiła etap w umniejszaniu znaczenia Boga, sekularyzacji myślenia itp. W analizowanej książce spotkałem się z twierdzeniem, że komuś przeszkadzała jej konfesyjność. Trudno na nie przystać, ponieważ nie wydaje mi się, aby kartezjański Bóg mógł podzielić wyznawców judaizmu i chrześcijaństwa. Jolanta Żelazna wprawdzie wiele miejsca poświęca przekonywaniu czytelnika o zasadniczych różnicach między judaizmem a chrześcijaństwem, co prawda słusznie przypomina, że pierwsi czekają na Mesjasza, a drudzy już tylko na sąd otwierający panowanie królestwa bożego (s. 41), ale niepotrzebnie jednak sugeruje czytelnikowi różnicę w uznawaniu istnienia duszy po śmierci i zmartwychwstania (s. 24). Obie religie, chociaż odmiennie wyobrażają sobie miejsce pośmiertnego pobytu ludzkich dusz, zgadzają się odnośnie do ich nieśmiertelności, powrotu do ciał i podległości względem trybunału Bożego. Nie głoszą też dwóch różnych historiozofii, lecz różnią się w określeniu aktualnego etapu tych samych dziejów. W innym miejscu Jolanta Żelazna niezbyt przekonująco interpretuje myśl chrześcijańskich teologów. Moim zdaniem nie mieli oni skrupułów przed uznaniem nieskończoności za coś przysługującego Bogu. Nie trafia do mnie argument, że wczesna teologia chrześcijańska odnosiła ją bezpośrednio do przysługującej mu takiej czy innej doskonałości (s. 76). Nie skończyła się przecież na owym początkowym okresie. A nawet jeśli rzeczywiście uznawała Boga za obdarzonego czymś jeszcze oprócz owych rozmaitych doskonałości, uznając je za nieskończone, musiała wartościować je co najmniej neutralnie, bo nie chciała przydawać mu czegokolwiek aksjologicznie negatywnego. Zresztą, z teologicznej niezgody na uznanie wielu sceptycznych argumentów opartych na paradoksach nieograniczoności boskich atrybutów wypływa (wciąż aktualna w teologizującej filozofii) potrzeba wypracowania sposobów pozytywnego, niesprzecznego ujęcia nie jednej, a wielu nieskończoności.

Dość niefortunnie wygląda także opis chrześcijaństwa jako religii przedstawiającej trzy postacie Boga, wywiedzione z jednej Istoty (s. 42). Nawet jeśli w ocenie niektórych zewnętrznych obserwatorów tak czyni, a w ocenie innych stanowi zakamuflowane wielobóstwo, warto przypomnieć, iż głosi ono istnienie jednej Istoty w trzech Osobach, więc jednako-

wo wyklęło ze swego obrębu interpretacje objawienia, skłaniające się ku monofizytyzmowi i politeizmowi. Przyjęcie nieoczywistej perspektywy, wyglądającej na monofizycką, przesłania następujący istotny problem, czy chrześcijaństwo faktycznie mówi w tym samym sensie o osobie ludzkiej i osobowym Bogu? Rozstrzygnięcie go wpłynie na interpretację relacji między filozofią Spinozy a chrześcijaństwem. Przy okazji antropomorfizacja okaże się pojęciem co najmniej wieloznacznym⁷. Przynajmniej jedno z tych znaczeń pozwala uznać Boga Spinozy za antropomorfizację, skoro w taki lub inny sposób przysługuje mu myślenie. A jego zdecydowane wykraczenie poza możliwości percepcyjne człowieka można uznać za strukturalny odpowiednik religijnie pojętej transcendencji.

Można odnieść wrażenie, że autorka skłania się ku jednoznaczному przeciwstawieniu transcendencji Boga chrześcijan boskiej immanencji u Spinozy. A przecież sama mówi o analogii między rozumieniem substancji i starotestamentowej formuły samookreślenia się Boga jako „Jestem, który Jestem” (s. 66) czy posługiwaniu się przez filozofa cytatami z Nowego Testamentu (s. 161) w celu uzasadnienia immanentnej obecności Boga w świecie. Jeden z nich uczynił mottem *Etyki*. Znamo wygląda też potraktowanie człowieka jako „zmarszczki na czole Boga” (s. 30). W swoim życiu spotkałem się z wykorzystywaniem stosunku między ciałem i jego częścią w praktyce duszpasterskiej i teologii sakramentalnej. Mówi się o wiernych jako o członkach ciała Chrystusa, przekonuje dzieci przystępujące do pierwszej komunii, iż powinny tak ukierunkowywać swe oczy i uszy, jak przystoi komuś, w kim ucieleśnia się Bóg... Retoryka taka może odwoływać się również do zmarszczek, jeśli tropem powszechnie spotykanych skojarzeń powiąże się je z myśleniem.

Skoro zarówno w chrześcijaństwie, jak i u Spinozy można znaleźć wątki immanencji i transcendencji Boga osobowego i nieosobowego spostrzegania go, różnica musi tkwić gdzie indziej. Lektura książki pozwala dojść do wniosku, iż tkwi ona w sposobie dojścia do momentu normatywnego. W katolicyzmie i innych odłamach religii chrześcijańskiej wynika on z uznania, że włączając się w życie wspólnoty i spełniając stawiane przez

⁷ W kontekście dyskusji o religii można wyróżnić np. takie znaczenia słowa antropomorfizacja: 1. Przypisanie Bogu tego, co niegodne lub nieistotne w człowieku (w tym sensie Ksenofanes krytykował politeizm). 2. Przypisanie Bogu niewartościowanych cech ludzkich. 3. Przypisanie Bogu tego, co ceni się w człowieku lub mu brakuje. 4. Przypisanie Bogu czegokolwiek, co jest wymuszone użyciem gramatyki języka.

nią wymogi, wierny zostaje wchłonięty przez pozytywnie wartościowaną, Bożą immanencję. U Spinozy zaś już wszyscy w niej tkwią, brakuje jedynie uświadomienia sobie tego stanu dzięki filozofii. Za sprawą powstającego poczucia jedności z tym, co zewnętrzne, człowiek może pogodzić się ze światem i w ograniczonym stopniu przewyżczać własne słabości.

3.

Powyższe powody skłaniają do zdystansowania się wobec poglądu Spinozy, że niepotrzebne właśnie i konflikty wynikały z niepotrzebnych, antropomorficznych przedstawień Boga. Każą też postawić pytanie o autentyczną prawdę chrześcijańskiego objawienia. Na podstawie badań historycznych i religioznawczych można opowiedzieć się za jedną z interpretacji, ale to nie wystarcza. Pośrednia krytyka wierzeń religijnych polegająca na pochwaleniu filozofa, który ponoć kładł podwaliny pod współczesny, „odczarowany” obraz świata, nie powinna zbyt łatwo kłócić się z innymi sposobami krytyki religii. Gdy zsekularyzowana świadomość zaczyna mówić o Bogu, podważa samą siebie, jeśli rozważy się ją jako tą, która nie chce nadawać szczególnego statusu mowie mówiącej o nim lub odnoszącej się do niego. Nie wystarczy jej przecież zamknięcie lub taka czy inna negacja języka religii na metapoziomie. Moim zdaniem ma ona różne przejawy, które wskazują na jej irracjonalną istotę. Jeden z nich wyraża się w pragnieniu, aby można było konsekwentnie nie zdawać sobie sprawy z różnicy między użyciem słowa „Bóg” a stosunkiem do bajkowej fikcji czy absurdu. Ale w twórczości Spinozy uobecnia się coś przeciwnego, odwołującego się do postulowanej wolności myślenia w sprawach wiary i religii. Filozof utożsamiając Boga z Naturą, nadaje obu tym słowom nowy, niekonfesyjny, wzniosły sens. Dzięki nim wskazuje na coś, co przekracza pojmowanie człowieka. Lektura, pamięć o Spinozie, czy też uznanie dla zasług, może więc utrudnić zacieranie różnicy między wzniosłością pojęć religijnych a potocznością języka bajki. Trudność można pokonać praktycznie, nie czytając dzieł Spinozy, albo odpowiednio je interpretując, albo też odrzucając rozwiązania skrajne. Niemniej te prowizoryczne rozstrzygnięcia powstają głównie pod presją rozbieżnych pragnień i skłonności.

Dlatego też historyk nie powinien się wahać przed postawieniem pytania: czy filozofia Spinozy faktycznie stanowi etap kształtowania się współczesnej, świeckiej świadomości? A może pomimo pozorów świeckość Spinozy jest głęboko sprzeczna ze współczesnym sekularyzmem? Przed odpowiedzią na to pytanie proponuję eksperyment myślowy, polegający na wyobrażeniu sobie społeczności, w której myśl wyartykułowana przez Spinozę dogłębnie kształtuje ludzkie życie. Na pewno pod jednym istotnym względem będzie ona różna od współczesnego pluralistycznego, laickiego społeczeństwa. Jego domyślną podstawę dopuszczającą prywatne wierzenia czy kultury religijne nie tworzyłaby jakaś postać agnostycyzmu czy neutralności światopoglądowej, lecz szanująca się, znaturalizowana tradycja chrześcijańska.

Na zakończenie wspomnę o tym, że przy pisaniu książki o twórczości Spinozy autorka inspirowała się tekstami, które opublikowała w czasopiśmie: „Przegląd Filozoficzny”, „Idea”, „Filo-Sofija” i w zbiorze *Idee – Spinoza im Osten*. Dzięki temu to, co w nich istotne, ma szansę dotrzeć do szerszego grona odbiorców.

Reasumując, poczynione przeze mnie uwagi często odnoszą się bardziej do przypisów niż zasadniczej treści pracy i w niewielkim stopniu rzutują na jej ogólną pozytywną ocenę. Formułując krytykę, starałem się stosować zasadę *sola scriptura*, to znaczy interesował mnie sam tekst i to, jak mogłaby na niego zareagować osoba, która nic nie wie o pozostałych pracach autora i jego kunszcie. Ale w tym przypadku może ją poznać po: przystępnym sposobie przedstawienia etyki Spinozy, wydobyciu z suchego i trudnego wykładu filozofa znaczenia intuicji, przekonującym pisaniu o filozoficznych sposobach uporania się z problemem zła i pouczeniach o potrzebie panowania nad afektami.

ANDRZEJ PERZYŃSKI

U ŹRÓDEŁ WYOBRAŻEŃ O WSPÓŁCZESNOŚCI

Charles Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków: Znak 2010, ss. 263.

Charles Taylor – światowej sławy filozof, specjalista od myśli społecznej, a także praktykujący katolik, pomimo stosunkowo dużego dorobku i wielkiego stażu naukowego, w Polsce jest dopiero poznawany dzięki wydawanym od pewnego czasu tłumaczeniom jego najważniejszych prac. Główna myśl, jaka przewija się we wszystkich pracach tego autora, to miejsce religii, szczególnie zaś chrześcijaństwa, we współczesnym zlaicyzowanym świecie¹. Jednak w wydanej ostatnio publikacji *Nowoczesne imaginaria społeczne* akcenty są rozłożone nieco inaczej. Taylor skupia się tutaj na rozwoju współczesnego społeczeństwa, a mówiąc dokładniej, na źródłach współczesnych naszych wyobrażeń („imaginariów”) społecznych o rzeczywistości i o nas samych. Zagadnienie miejsca religii chrześcijańskiej w tym świecie zostaje nieco w tle, chociaż w kilku rozdziałach wybija się na plan pierwszy. Studium rozwoju współczesnych imaginariów społecznych śledzimy wraz z autorem od epoki nowożytnej, zerwania z hierarchicznym społeczeństwem średniowiecza, po współczesność. Nie jest to oczywiście historia myśli czy społeczeństwa *sensu stricto*. Autor już w tytule zaznacza, że chce raczej pokazać korzenie naszego współczesnego wyobrażenia o świecie, rzutujące na wszystkie wymiary życia społecznego: moralne, ekonomiczne, polityczne itd.

Charakterystyczną cechą wszystkich prac Taylora jest konfrontacja teorii z praktyką. Jako filozof, a zarazem osoba publiczna, działająca w sferze politycznej (co pozwala mu wielorako postrzegać rzeczywistość

¹ Na uwagę zasługuje obszerna debata z Charlesem Taylorem, zatytułowana *Koniec religii czy różne ścieżki wiary?*, zamieszczona w miesięczniku „Znak” 10 (2010), s. 12–75.

społeczną i aktywnie w niej uczestniczyć), nie ogranicza się w refleksji do czysto teoretycznych modeli. Stąd skupienie uwagi na imaginariach-mnieniach, przekonaniach funkcjonujących rzeczywiście w ludzkich głowach i przejawiających się w działaniach, nie zaś wyłącznie zawartych w teorii społecznej. Ten bardzo ważny aspekt myśli Taylora mamy okazję w pełnej krasie dostrzec w omawianej pracy.

Swój wywód rozpoczyna rozdziałem zatytułowanym *Nowoczesny porządek moralny*. Przygląda się tu procesowi rozwoju i ewoluowania norm moralnych, których źródła tkwią w siedemnastowiecznej myśli Locke'a i Grocjusza. Jak twierdzi autor, przełomowe przejście od systemu wartości opartego na porządku hierarchicznym do systemu wartości wynikającego z porządku wzajemnej korzyści, w dużej mierze spowodowane było ich myślą społeczną. W wieku XVII był to teoretyczny system, próba filozoficznego opisu źródeł moralności. Jednakże powoli ów porządek wzajemnej korzyści i wynikające zeń implikacje moralne torowały sobie drogę do świadomości najpierw elit, a w XIX i XX wieku także przeciętnego człowieka, kształtując system jego wyobrażeń, które na tyle zostały zinterioryzowane, że zaczęto je traktować jako „naturalne” czy „własne”. Porządek wzajemnej korzyści jest źródłem, a zarazem podstawą immanentnej świadomości współczesnego świata zachodniego. Podstawą teoretyczną tego porządku jest przekonanie, że grupa społeczna zdolna jest samodzielnie, w sposób całkowicie naturalny, stworzyć dobrze funkcjonujący organizm, zachowywać prawa i nie ulegać destrukcji. Taylor opisuje współczesne funkcjonowanie owego porządku przez przeciwstawienie go panującemu w średniowieczu, ale i w wielu kulturach starożytnych, porządkowi hierarchii, w którym władca sam był jego ojcem z Boskiego namaszczenia i swoją osobą konsolidował społeczeństwo. W epoce nowożytnej natomiast władca staje się przedstawicielem społeczeństwa, które wybrało go na zasadzie umowy społecznej. Umowa ta dokonuje się na bazie pewnych praw naturalnych – zobowiązań, które poszczególne jednostki mają wobec siebie już przed stworzeniem społeczeństwa, a opartych właśnie na wzajemnej korzyści. Stąd tylko krok do demokracji.

W rozdziale drugim (*Czym jest imaginarium społeczne?*) autor przechodzi do omówienia tego właśnie, wprowadzonego przez siebie, terminu w kontekście przejścia od teorii, w tym przypadku od myśli społecznej nowożytnych filozofów, do praktyki, będącej przyswojeniem i zaadaptowaniem kluczowych elementów tej myśli przez ogół społeczeństwa. Wedle autora

imaginarium społeczne jest zbiorem wyobrażeń o świecie, które przeciętni ludzie jako indywidualne jednostki wyrażają nie tylko poprzez myśl czy słowo, ale też przez obrazy, legendy, zachowania itp. Trudno zresztą zdefiniować jednoznacznie, czym jest imaginarium, nie da się bowiem ono uchwycić w żadne konkretne struktury. We współczesnym społeczeństwie zachodnim opiera się ono na wierze w takie wartości, jak suwerenność ludu, równość wszystkich ludzi, mandat nadany władzy przez społeczeństwo itp.

W rozdziale *Widmo idealizmu* Taylor odnosi się w krytyczny sposób do przekonania, że idee stoją w sprzeczności z konkretnymi działaniami. Z charakterystyczną dla siebie tendencją raczej do godzenia i łączenia przeciwieństw niż ich podkreślenia, autor zaznacza, że idea i czyn zawsze szły ze sobą w parze. „Skoro ludzkie praktyki to coś, co ma sens” – argumentuje Taylor – „pewne idee stanowią ich integralną część” (s. 49). Nie można pytać, co było przyczyną, a co skutkiem, ponieważ są one nierozdzielne i łączą się ze sobą, wzajemnie na siebie wpływając. Aby zilustrować tę ścisłą wzajemną więź i przenikanie obustronne, autor przywołuje przykład przekształcania się ideału szlachty – od średniowiecza, poprzez epokę nowożytną, aż do czasów nam bliskich. Z kasty wojowników, rycerzy – powiada Taylor – szlachta stawała się w okresie przejściowym, jakim była epoka nowożytna, klasą dworaków. Zmieniał się więc też ideał szlachecka, a więc też i sposób jego kształcenia, wychowywania. Przestało się liczyć męstwo, waleczność, odwaga oraz tężyzna fizyczna, a przynajmniej zeszyły one na plan dalszy. Od około XVI wieku wychowanie szlachecka skupiało się na ogólnie rozumianej ogładzie, tak bliskiej znaczeniowo dworskiej kurtuazji. Autor słusznie zwraca uwagę na starożytne, grecko-rzymskie pochodzenie słów cywilizacja (łac. *civitas*) czy *polite manners* (ang. dobre maniery od grec. *polite*). Wszystkie te słowa wiążą się z cywilizacją dworów i miast, która nabiera nowego znaczenia w czasach nowożytnych. Ze świata dworskiego ideał ten przenika do środowiska mieszczańskiego. Oczywiście dworak i mieszczanin nie mają takich samych doświadczeń życiowych, ale zasady dobrego wychowania – grzeczność, uprzejmość, umiejętność znalezienia się w każdej sytuacji – stają się przydatne w obu środowiskach. Powoli następuje zbliżenie do siebie przedstawicieli różnych warstw społecznych. Rodzi się anglosaski gentelman (*gentil home* – grzeczny człowiek), którego można było za takiego uznać albo dzięki szlacheckim korzeniom, albo dzięki znacznemu majątkowi.

Bardzo interesujące i chyba szczególnie istotne są rozważania z rozdziału czwartego, którego tytuł, niezbyt szczęśliwie przełożony na polski, brzmi *Wielkie wykorzenienie*. Jak można się domyślić, chodzi o zeświecczenie (czy może w tym przypadku – desakralizację), a dokładniej horyzontalizację życia, pozbawienia go wertykalnych wymiarów. Autor pozwala nam prześledzić proces „odczarowywania rzeczywistości”. Wskazuje on na współistnienie – w społeczeństwie chrześcijańskim, aż do końca średniowiecza – wiary w Chrystusa z wiarą w magię i inne tego typu zjawiska. Takie pomieszanie dominowało nie tylko w wyobrazeniach ludu, ale było włączone w rozważania myślicieli, przenikało życie państwa i Kościoła. Państwo istnieje, ponieważ jest w jakiś sposób skonsolidowane przez bóstwo. Podobnie jest z władcą, który – jak to było w wielu religiach starożytnych – jest potomkiem bogów, albo jak w judaizmie i później w średniowiecznych państwach chrześcijańskich epoki średniowiecza otrzymał namaszczenie od Boga. Przyczyną sprawczą powstania państwa czy ustanowienia władzy są bogowie – lub Bóg. Sacrum przenika więc dziedzinę życia politycznego. Przyczyną wielkiego wykorzenienia był ruch reformacyjny, który nie tylko dał początek nowym odłamom chrześcijaństwa, określanym wspólnym mianem protestanckich, ale też reformie samego katolicyzmu. Jej konsekwencją jest indywidualizacja wiary i racjonalizacja rzeczywistości polityczno-społecznej. Wykorzenienie wpływa też na przekształcenie porządku społecznego i buduje podstawę do narodzin państwa świeckiego. Inaczej niż w średniowieczu wiara i sposób jej manifestowania stają się sprawą coraz bardziej indywidualną. Rzecz jasna miną wieki, zanim stanie się to normą w większości państw zachodnich. Możemy dodać od siebie, że przyczyni się do tego także rozprzestrzeniający się ateizm, będący jedną z konsekwencji wielkiego wykorzenienia.

Spoglądając zaś na społeczeństwo z nieco innej perspektywy, autor opisuje tworzenie się współczesnej gospodarki rynkowej. Przekonanie, że społeczeństwo jest dobrze zaprojektowanym mechanizmem, w którym korzyści jednostki składają się na korzyść wszystkich, rodzi się właśnie w XVII wieku. Z jednej strony pod wpływem myśli Locke’a i Grocjusza, a z drugiej pod wpływem przeobrażeń społecznych, dążących ku spokojnemu społeczeństwu handlowemu, w przeciwieństwie do średniowiecznego, zdominowanego przez wojny. Autor zwraca uwagę, że ekonomia, a więc szeroko rozumiana sieć powiązań jednostek relacjami produkcyjno-handlowymi, jest pierwszym czynnikiem, który przyczynił się do rozumienia

społeczeństwa w sensie współczesnym. Pojęcie to stało się bardziej abstrakcyjne. Społeczeństwo nie było już rozumiane jako zależne od władcy, jedyne podmiotu, niejako z góry konsolidującego poddanych jako swoje dzieci, ale jako zbiór równoważnych podmiotów powiązanych prawami i różnorodnymi zależnościami.

Od pojawienia się więzi ekonomicznych już tylko krok do sfery publicznej. Sferę publiczną rozumie autor przede wszystkim jako obszar wymiany poglądów, idei itp. na różne wspólne tematy, bezpośrednio lub za pośrednictwem mediów. Sfera publiczna oraz sfera ekonomiczna to pierwsze wymiary istnienia społeczeństwa niezależnie od organizmu politycznego. Istnienie sfery publicznej uznaje autor za główną cechę współczesnego społeczeństwa. Po opisanie powstania tychże autor przechodzi do porównania sfery publicznej i prywatnej. Powołuje się na zdanie Habermasa, który twierdzi, iż sfera prywatna powstaje jako wynik ukształtowania się sfer ekonomicznej i publicznej. Taylor uważa jednak, że sfery publiczna i prywatna stymulowały nawzajem swój rozwój. To, co nazywamy sferą prywatną, wywodzi się, według autora, z reformacyjnego przewartościowania rodziny i życia codziennego. Podczas gdy średniowiecze za najwyższą formę doskonałości uznaje życie zakonne, modlitwy, umartwienia i pozostawanie w celibacie, reformacja uświęca życie codzienne, z rodzinnym na czele. Zbawienia nie można wymusić ascetycznymi praktykami, gdyż jest ono wolną decyzją Boga. Autor nie rozwija tej myśli, ale warto ją tu zaznaczyć – jak wiele zależy od odpowiedniej interpretacji Biblii i mniejszej lub większej wiary w predestynację. Sprawą człowieka jest dobrze przeżyć w otoczeniu najbliższych i rodziny. Idąc tym tropem, zaczątki sfery prywatnej byłyby wcześniejsze od sfery publicznej. Tutaj za autorem należy podkreślić, że mówiąc o sferze publicznej, ma on na myśli ten obszar życia społeczeństwa, który jest „metatopiczną przestrzenią wspólną” (s. 147). Jej pojawienie się wynika zarówno z zaistnienia życia prywatnego w sensie nowożytnym, jak i powstania ekonomii w nowoczesnym znaczeniu. Właśnie wymiar ekonomiczny jest tym pierwszym wspólnym dla całego społeczeństwa wymiarem, który – jak już wcześniej wspomniano – łączy społeczność niezależnie od organizmu politycznego. W tym czasie pojęcie prywatności ciągle się rozwija. W XVIII wieku pojawia się nowe rozumienie związków między ludźmi. *Julia* Rousseau czy nowe utwory muzyczne, oderwane od funkcji publicznej i liturgicznej, zarazem odzwierciedlają i kształtują pojęcie intymności. Jednak, jak pisze Taylor: „Sfera ta była także częścią tła,

na którym wyłoniła się sfera publiczna. I to nie tylko dlatego, że tworzyła część domeny tego, co prywatne (pozapolityczne i świeckie), lecz także ze względu na to, iż dziedzina intymności musiała zostać określona w wyniku publicznej wymiany, zarówno dzieł literatury, jak i krytyki [...] Nowa definicja ludzkiej tożsamości, jakkolwiek jest ona prywatna, może zostać zaakceptowana tylko wtedy, kiedy zostanie określona i uznana w sferze publicznej” (s. 149).

Wiek XVIII to także dalszy rozwój podstaw sfery publicznej i prywatnej w wymiarze duchowym. Powstają ruchy religijne, które wiążą członków z Kościołem na zasadzie dobrowolnej przynależności, odznaczającej się silnym zaangażowaniem osobistym, licznymi stowarzyszeniami, niezależnymi od więzów rodzinnych. W ten sposób powstaje społeczeństwo bezpośredniego dostępu, w którym każdy indywidualnie przystępuje do nowych stowarzyszeń – bez pośrednictwa jakiegokolwiek cząstkowej grupy (rodziny, znajomych, protektora) – a same stowarzyszenia powstają o wiele łatwiej i szybciej.

Dalsza część wywodu autora dotyczy powstania pojęcia suwerennego ludu, które było – tak jak sfera publiczna i prywatna – dzieckiem tych samych przeobrażeń społecznych. Źródła tego pojęcia tkwią z jednej strony w przejściu od teorii do praktyki, z drugiej – w przeobrażeniu dawnej praktyki i nadaniu jej nowego znaczenia. Można to ująć jeszcze nieco inaczej: teoretyczne podstawy nie zostały przyjęte za powszechne, dopóki nie zaistniała w praktyce sytuacja, dla której stały się one dobrym punktem odniesienia. Jako przykład Taylor przywołuje historię oderwania się kolonii amerykańskich od Korony oraz przykład rewolucji francuskiej. W pierwszym przypadku zdecydowanie dominuje praktyka nad teorią. Niepodległa Ameryka wyłania się raczej z potrzeby chwili. Początkowo jest to walka Anglików z imperialnym rządem. W ostatnim niemal momencie staje się jasne, że powstał nowy naród, niezależny od rządu. Rewolucjoniści amerykańscy, w przeciwieństwie do francuskich, działali w oparciu o znany im od lat system. Tak naprawdę opierali się na prawach wprowadzanych w Anglii już od średniowiecza i wypracowanych dość dobrze w ciągu XVIII wieku. Natomiast we Francji przebieg rewolucji był o wiele bardziej dramatyczny – z jednej strony ze względu na podziały wśród samych rewolucjonistów i opór władzy wobec proponowanych zmian, z drugiej zaś dlatego, że wybujała teoria była bardzo daleka od praktyki. Należało rzeczywiście zerwać wszystkie dotychczasowe więzy, żeby przeprowadzić zmiany dążące ku

ideałom teoretycznym. Brak praktycznych doświadczeń w tej dziedzinie sprawiał, że tak realnie tylko elity wiedziały, co się dzieje, a reszta stanu trzeciego opierała się na mało sprecyzowanym imaginarium. Stąd też o wiele większe ludowe okrucieństwo na przykład podczas pokazowych egzekucji, niż to miało miejsce w wojnie kolonii amerykańskich z Koroną. Zapewne nie bez znaczenia było to – dodajmy – że we Francji suwerenny lud i zaskorupiała w swych poglądach władza znajdowały się tak blisko siebie. Rodziło to o wiele większą zawziętość i nieprzejednane postawy, a ich skutki były o wiele bardziej krwawe po obu stronach barykady. Z drugiej strony wielość teorii w rewolucyjnej myśli francuskiej sprawiała, że istniało o wiele więcej możliwości przy tworzeniu nowego porządku społecznego. Anglicy poruszali się po wypracowanych schematach, więc możliwość stworzenia nowego porządku była ograniczona.

Jest jeszcze dodatkowy element odróżniający rewolucję francuską od amerykańskiej – dziedzictwo duchowe. Dla kolonistów odrywających się od Korony podstawą duchową był przede wszystkim protestancki indywidualizm w grupie. To, o czym autor mówił już przedtem – przynależność bezpośrednia do grup religijnych, rozumienie ludu jako jednostek tworzących stowarzyszenia. Rewolucja francuska swoje podstawy teoretyczne, także w wymiarze duchowym, czerpie przede wszystkim z myśli Rousseau, która odznacza się silnym indywidualizmem. Ten filozof-samotnik, ojciec sentymentalizmu i romantyzmu, skupia się raczej na stosunku uczuciowym jednostki do społeczeństwa. Mówi o miłości własnej, która jest zarazem pragnieniem dobra innych, oraz o dumie (*amour-propre*), która jest aspołeczna. Ta teoria zawiera w sobie silne akcenty egocentryczne, a także manichejskie (dobra i zła miłość własna).

Porządek ustalony w toku tych przemian jest w XVII i jeszcze do końca XVIII wieku dostępny tylko nielicznym. Dopiero kolejne stulecie przynosi dalszy rozwój nowoczesnego społeczeństwa, przejęcie idei, które głoszą przedstawiciele elit, przez ogół społeczeństwa. Jednym z bardzo wyraźnych przykładów, na który powołuje się autor, jest rodzina. Jeszcze do połowy XX wieku przeważał model rodziny patriarchalnej – dodajmy od siebie, że wielu członków społeczeństw zachodnich zachowało taki obraz do dziś. Rodzina patriarchalna, której najważniejszym punktem odniesienia jest ojciec rodu, może się wydawać pewną niekonsekwencją w poglądach na świat. Skoro na przykład ojcowie konstytucji amerykańskiej głosili wolność i równość całego ludu, dlaczego dopuszczali istnienie silnie patriarchalnej

rodziny, a także niewolnictwa? Taylor tłumaczy to w ten sposób, że oddzielano politykę od sfery prywatnej. Po prostu według ówczesnych działaczy i myślicieli rządziły się one innymi prawami. Dopiero kolejne przemiany sprawiły, że te nisze, pozostawione dotąd niemal bez zmian, mogły przeobrazić się zgodnie z tymi samymi prawami. Musiało mieć jednak miejsce przyjęcie imaginariów stworzonego „na górze” przez ogół społeczeństwa. Wartości takie jak wolność, równość czy świeckość musiały przeniknąć wszystkie warstwy społeczne. Właśnie dopiero wówczas może powstać „społeczeństwo bezpośredniego dostępu”, czyli takie, w którym każdy obywatel bezpośrednio uczestniczy w życiu społecznym (a w każdym razie ma taką możliwość). Następuje też pewne zrównanie poszczególnych warstw społecznych. W społeczeństwie przednowoczesnym chłop ma niewyraźne pojęcie o tym, jak może żyć i co może myśleć szlachcic i odwrotnie. Po przemianach, których głównym motorem były rewolucje francuska i amerykańska, następuje większe zbliżenie do siebie poszczególnych warstw. Istnieje omawiana wcześniej sfera publiczna, która umożliwia przedstawicielom różnych „stanów” poznać siebie nawzajem, wymienić myśli, wyrazić własne zdanie. Trzeba tu od razu zaznaczyć, że autor niewiele mówi na temat wpływu przeobrażeń technicznych, które przecież miały wielkie znaczenie dla przemian społecznych – o czym będziemy jeszcze mówić. Następuje horyzontalizacja społeczeństwa. Wielką rolę w tym procesie przypisuje Taylor (powołując się zresztą m.in. na Benedicta Andersona) zeświecczeniu czasu. Czas świecki to taki, na który składają się równoczesne jednostkowe wydarzenia. Społeczeństwo przednowoczesne istniało w dwóch wymiarach – czasu świeckiego i czasu „onego” (powołując się za autorem na termin używany przez Eliadego, *tempus illus*). Możliwe było zawieszenie normalnego czasu na przykład na okres karnawału, powtarzanie czynności boskich podczas obrzędów religijnych. W zachodnim społeczeństwie nowoczesnym ten „inny” czas zanika. Następuje jego desakralizacja. Modlitwa, zabawa oraz codzienne obowiązki mają miejsce w jednym, tym samym czasie. Sprowadzenie czasu do jednego, świeckiego wymiaru desakralizuje życie społeczeństwa. Trzeba w tym miejscu podkreślić, że autor nie ma na myśli całkowitego porzucenia sfery religijnej. Staje się ona jednak czymś bliskim, indywidualnym. Desakralizacja czasu i przestrzeni w społeczeństwach nowoczesnych sprawia właśnie, że następuje indywidualizacja przeżycia religijnego. Przynależność do wspólnot religijnych jest dobrowolną decyzją każdego obywatela, a próba narzucenia tejże jest odczytywana jako gwałt na wolności osobistej.

Głównym założeniem Taylora w prezentowanej książce było prześledzenie źródeł, rozwoju i obecnego stanu imaginariów społecznych, kształtujących nasze pojęcie o sobie samych i otaczającym nas świecie. Autor skupił się na samych „imaginariach” oraz kamieniach milowych, jakie wyznaczały proces ich kształtowania. Za główne przykłady przyjął przeobrażenia rewolucyjne w Ameryce i Francji XVIII wieku, wskazując na dwie główne drogi, jakimi społeczeństwa zachodnie doszły do stanu obecnego. Szczególnie położył akcent na kształtowanie takich zjawisk, jak sfera publiczna i prywatna, gospodarka rynkowa, „społeczeństwo bezpośredniego dostępu” oraz desakralizacja czasu i życia.

Model, który przedstawił, jest spójny, chociaż z pewnością można by jako czynniki kształtujące współczesne imaginaria społeczne dorzucić chociażby rozwój cywilizacji technicznej. Z pewnością rozwój techniczny i nowe rozumienie świata przyrody, a co za tym idzie i świata cywilizacji, były ze sobą powiązane. Zdecydowanie podczas wywodu o desakralizacji i horyzontalizacji czasu zabrakło chociażby napomknięcia o wynalazku zegara mechanicznego i rozpowszechnieniu kalendarza, które czas ciągły – odmierzany dotąd wodą czy piaskiem – zamieniły na czas mierzony w jasno określonych odcinkach. Także, jak sądzę, powstanie innych narzędzi badawczych sprawia, że świadomość coraz chętniej postrzega świat, mówiąc ogólnie, jako zbiór odcinków. Kontynuując myśl według zasad wyznaczonych przez autora, powiedzielibyśmy, że zarówno rozwój techniki i nauki miał wpływ na zmianę sposobu postrzegania świata, jak i odwrotnie. Zmiana sposobu myślenia stymulowała taki a nie inny rozwój nauki.

Zabrakło mi w wywodzie Taylora chociażby Galileusza i Kartezjusza, którzy – choć niezwiązani bezpośrednio z myślą społeczną – swoim podważeniem metody arystotelesowskiej wpłynęli znacząco na współczesne imaginaria społeczne nie mniej znacząco niż Locke, Grocjusz czy Rousseau. Tym, co może być pewnym utrudnieniem w przyjmowaniu przekazu Taylora, jest zarówno jego zawily, pełen wielokrotnie złożonych zdań wywód, jak też, niestety, nie najlepsze tłumaczenie. Książki niniejszej nie da się czytać i rozumieć w odcinkach. Mimo że podzielona została na dość klarownie zatytułowane rozdziały, pełen zamysł autora wyłania się dopiero, gdy przeczytamy całość. Dla wielu czytelników może być irytujące dość swobodne odwoływanie się do różnego rodzaju źródeł, lawirowanie między głównym wątkiem a ilustrującymi go dygresjami. Z drugiej strony książka ta jest bardzo potrzebna we współczesnym świecie. Taylor jako filozof, polityk

w jednym z bardziej liberalnych krajów Zachodu oraz Taylor praktykujący katolik – łączy ze sobą światy zdawałoby się niemożliwe do połączenia. Swoją tendencją do godzenia sprzeczności łagodzi narastające między konserwatyżmem i liberalizmem konflikty i nieporozumienia. Wiele zjawisk wyjaśnia z odmiennej trzeciej pozycji, jak gdyby wychodząc z okopów liberalnych czy konserwatywnych.

Wydaje się, że omawiana książka powinna być interesująca dla polskiego czytelnika. Wszak obserwujemy coraz wyraźniej nabrzmiewający antagonizm między pokoleniami, to jest między zwolennikami starego i nowego porządku. Dzieje się tak zarówno wewnątrz Kościoła katolickiego, jak i w całym polskim społeczeństwie. Charles Taylor otwiera nam drogę do zrozumienia procesów, które doprowadziły nas, jako świat cywilizacji zachodniej, w to, a nie inne miejsce dziejów. Uświadamia nam, skąd biorą się nasze poglądy na społeczeństwo, politykę, gospodarkę. Mimo tendencji do niekiedy zawilego wywodu naświetla rzetelnie punkty zwrotne w historii, które wpłynęły na obserwowany dziś konflikt konserwatystów z liberałami. Zaletą wywodu Taylora jest jego powstrzymanie się od wartościowania tam, gdzie nie jest to konieczne.

MIKOŁAJ RATAJCZAK

MIĘDZY RADYKALNYM DOŚWIADCZENIEM EGZYSTENCJI
A RADYKALNĄ POLITYKĄ
– PAWEŁ WE WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII

Jaromir Brejda, *Cierń w ciele. Myśl apostoła Pawła w filozofii współczesnej*,
Kraków: WAM 2010, ss. 228.

Apostoł Paweł stał się modny – jest to konstatacja trywialna dla każdego, kto choć przelotnie śledzi trendy we współczesnej filozofii. Stwierdzenie *explicite* pewnej trywialności nie musi być jednak z założenia redundantne – to właśnie owa trywialność powinna zostać poddana tematyзації. O ile, gdy Krytyka Polityczna wydawała książkę Alana Badiou *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu* można było jeszcze mówić w Polsce o pewnym szoku wywołanym obecnością Pawła w centrum projektu filozoficznego, i to do tego radykalnego myśliciela o maoistowskiej proveniencji, o tyle dziś wydaje się, że myślenie oswoiło się już z obecnością Pawła. Nic w tym zresztą dziwnego, skoro możemy cieszyć się w Polsce przekładami jednych z najważniejszych współczesnych komentarzy do myśli tego faryzeusza o hellenistycznym wychowaniu i rzymskim obywatelstwie. Mam tu na myśli m.in. książki wspomnianego już Badiou, a także Agambena, Taubesa oraz Žižka.

Czy powszechność i pewną oczywistość tej obecności Pawła należy tłumaczyć jedynie narastającą ilością wydawnictw dotyczących jego osoby i dzieła, a może także katolickim dziedzictwem, w które wciąż jesteśmy w Polsce tak wieloznacznie uwikłani? A co więcej – czy nie należałoby sproblematyzować samego faktu owego „obłaskawienia” Pawła (i generalnie faktu „upowszechnienia” myśli postsekularnej) i to nie tylko na gruncie polskim? Czy projekt filozofii postsekularnej i niereligijnego, czy raczej anty(onto)teologicznego, odczytania Pawła może stać się w ogóle przedmiotem teoretycznego, czy też – mówiąc wprost – „akademickiego”

namysłu, nie tracąc przy tym kontaktu z witalnym dla swojego własnego myślenia źródłem niepokojów i inspiracji?

Pewną – i dodajmy już od razu na wstępie: przeczącą – odpowiedź na to ostatnie pytanie daje książka Jaromira Brejdaka. Autor podejmuje się w niej prześledzenia wątków Pawłowych nie tylko w filozofii dwudziestowiecznej, ale także wśród tych filozofów, którzy mieli istotny wpływ na kształtowanie się wielu postaw filozoficznych w zeszłym stuleciu (Nietzsche, Kierkegaard). Myśl apostoła okazuje się elementem zestawiającym obok siebie tak różne nazwiska (z których każde buduje oddzielny rozdział książki), jak Heidegger, Scheler, Freud, Buber, Weil, Taubes, Badiou i Agamben. Filozofów i filozofkę różniących się afiliacją filozoficzną (od fenomenologii, przez psychoanalizę, po (anty)teologię polityczną), sympatiami politycznymi (od konserwatysty Heideggera po rewolucjonistów Badiou i Agambena), pochodzeniem z różnych obszarów kulturowych (Żydzi Buber, Freud i Taubes funkcjonują obok Heideggera, Kierkegarda i Weil, przy czym każda z tych osób na swój sposób reinterpretowała podstawy judaizmu, katolicyzmu czy teologii protestanckiej). Z pewnością zastanawiać może śladowa obecność niektórych postaci (Santner, Žižek) oraz nieobecność innych (przede wszystkim Schmitta), niemniej jednak występująca w omawianej tu książce plejada osobowości filozoficznych nie tylko może służyć za znaczącą reprezentację obecności myśli Pawła we współczesnej filozofii. Buduje ona także pewną opozycję pojęciową, która posłużyć może za istotne narzędzie interpretacyjne owego *ciernia*, jakim niewątpliwie Pawłowe listy pozostają dla obecnego myślenia.

Opozycja ta nie jest jednak obecna w samej książce – książka ta pozwala ją natomiast wyeksplikować. W rzeczy samej, rozpatrywane z perspektywy owej opozycji analizy Brejdaka ukazują swoją największą zaletę, którą jednocześnie można by uznać za ich największą wadę (jeśli nie rozpatrywać ich z perspektywy owej opozycji). Gdyby bowiem spróbować uchwycić jakoś fenomen obecności Pawła w dzisiejszym dyskursie filozoficznym, błędem byłoby (i autor nie pada ofiarą takich uproszczonych interpretacji) przeciwstawiać sobie myślicieli chrześcijańskich myślicielom żydowskim czy filozofującym z perspektywy egzystencji dotkniętej obecnością Boga zadeklarowanym ateistom. Fenomen Pawła polega bowiem na tym, że interesowali się nim filozofowie, którzy doprowadzali powyższe podziały nie tylko do punktu nierozstrzygalności, ale wręcz znosili ich zasadność. Heidegger z jednej strony zajmuje się fenomenologią życia religijnego, z dru-

giej jednak otwarcie deklaruje, że filozofia (uprawiana fenomenologicznie) musi pozostać ateistyczna. Nietzsche śledzi genealogię Pawłowego resentymentu, traktując jednak postać rewolucyjnego faryzeusza jako godnego przeciwnika i konkurenta w „wielkiej polityce”. Freud w rzeczywistości nie chciał zmierzyć się z gestem Mojżesza (założyciela judaizmu), lecz (co usilnie podkreślał Taubes) z gestem Pawła, fundatora uniwersalistycznego chrześcijaństwa.

Radosna nowina głoszona przez Pawła jest nowiną niezwykłą – jej przesłanie zachowuje bowiem swoją moc, swoją *potencję* oddziaływania nawet wtedy, gdy zawiesimy prawdziwość samej nowiny (iż Jezus z Nazaretu jest Mesjaszem i Synem Boga). Myśl Pawła jest nie tylko samą *angelią*, jest też zawsze teologią polityczną (czy wręcz polityką samą) oraz majeutyką egzystencji.

To właśnie owo pojęcie majeutyki egzystencji stoi w centrum książki Brejdaka. Potwierdzeniem zdecydowanie egzystencjalistycznego nachylenia omawianej pozycji jest chociażby ilość miejsca poświęcona takim postaciom, jak Kierkegaard, Heidegger czy Scheler oraz Weil (rozdziały im poświęcone zajmują prawie połowę książki). Posłanie Pawła powinno być według Brejdaka rozpatrywane nie na poziomie swojej treści (nawet alegorycznie interpretowanej) – jego prawdziwe znaczenie (jeśli prawdę rozumieć będziemy aleteicznie) objawia się poprzez kształtowanie egzystencjalnych postaw u swoich adresatów. Listy Pawła przestają być tym samym dokumentami przeszłości – ich czasowości nie da się określić jako po prostu bycie-przeszłymi. Tak samo jak opisywane przez Kierkegaarda życie Chrystusa, tak samo nauki Pawła aktualizują się w egzystencji tego, do kogo są skierowane. Ta figura aktualizowania przeszłego posłania stanie się zarówno dla Heideggera, jak i dla Agambena paradygmatem doświadczenia czasu – o ile ten pierwszy skupi się na przeciwieństwie przeszłości rozumianej jako przeszła obecność i przeszłości jako ekstazy egzystencji, o tyle ten drugi opracuje koncepcję *topoi*, figur przeszłości zyskujących znaczenie z perspektywy czasu mesjańskiego.

Brejdak rekonstruuje motyw majeutyki egzystencji zarówno w Kierkegaardowskich stadiach egzystencji, jak i w fenomenologicznych analizach doświadczenia u Schelera i Heideggera. Trzeba przyznać autorowi, że potrafi niezwykle sprawnie posługiwać się motywem egzystencjalnej majeutyki, umiejętnie interpretując z jej perspektywy motywy obecne w różnych projektach fenomenologii. I tak, jako majeutyczne uznane zostają wzorce

osobowe u Schelera, a także Heideggerowska wskazówka formalna, podstawa opracowania przez tego drugiego pojęcia fenomenu i fenomenologii. To zbliżenie pojęcia majeutyki egzystencjalnej i wskazówki formalnej ukazuje ontologiczny charakter tej pierwszej. Nic zatem dziwnego, że Heidegger fenomenologiczne opisy transformacji doświadczenia u Pawła (komentarz do fragmentu z *Pierwszego Listu do Koryntian*) zawarł w tym samym cyklu wykładów, w którym wprowadził pojęcie *formale Anzeige*. Należy pamiętać, że wskazówka formalna nie tylko zmusza nas do odróżnienia naszego stosunku do treści fenomenu od samej tej treści – ale odróżnia także sposób *spełniania* sensu fenomenu, co Brejda interpretuje jako przyjmowanie określonej postawy egzystencjalnej w zetknięciu się ze słowami Pawła. Interpretacje Heideggera u Brejda pokazują jego świetną znajomość filozofii autora *Bycia i czasu*. Są one zresztą kontynuacją jego wcześniejszych badań, dotyczących – jakżeby inaczej – relacji między Heideggerem i Apostołem Pawłem (*Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Frankfurt am Main 1996 – motyw krzyża pojawia się zresztą także w *Cierniu w ciełe*).

Dochodzimy w tym miejscu do specyficznej postaci hermeneutycznego koła. Egzystencjalne znaczenie listów Pawła objawi się nam wtedy, gdy będziemy w stanie odpowiednio *zawiesić*¹ ich znaczenie oparte na samej treści przekazu (Heidegger powiedziałby zapewne, na ich prawdziwie *apofantycznej*) i dotrzeć do ich znaczenia formującego naszą egzystencję, stawiającego nas przed kwestiami niedającymi się rozwiązać na drodze metafizycznej. Sposób, w jaki możemy nauczyć się takiego podejścia do tekstu (będącego nie tylko warunkiem majeutyki egzystencjalnej, ale także wszelkich praktyk dekonstrukcji), najlepiej pokazują jednak same słowa Pawła. Są one dla filozofii właśnie owym *cierniem*, który zmusza do odejścia od spetryfikowanych form myślenia. Treść Pawłowych listów, niewiarygodne przemieszanie

¹ W tym miejscu należy poczynić istotną uwagę: to, czy wskazówkę formalną Heideggera możemy interpretować jako jego przechwycenie i demontaż Hegłowskiego *Aufhebung*, jest z pewnością kwestią sporną. Jednak problem ten objawi się nam zupełnie z innej strony, gdy uświadomimy sobie fakt, że *formale Anzeige* wprowadzona zostaje w wykładach, w których Heidegger zmierza się z listami Pawła, tymi samymi listami, w których tłumaczeniu Luter ukuł pojęcie *Aufhebung*, oddając w ten sposób w swojej nowożytnej niemieczyźnie Pawłowe *katargein*. Agamben wskazuje na głębokie pokrewieństwo funkcji owego *katargein* oraz Hegłowskiego *Aufhebung* w swoim komentarzu *Czas, który zostaje*.

języka filozofii, prawa oraz wiary i polityki (nie mówiąc o przemyślanej strategii używania greki) uczy zawieszania bezpośredniego stosunku do samej siebie. Być może jest tak, że majeutyka egzystencji, by się wykształcić, potrzebuje w każdej epoce innych tekstów, tekstów ukazujących swą *aktualność* właśnie w danym momencie dziejów – tekstów *kairotycznych*. I być może to właśnie teksty Pawła spełniają obecnie tę funkcję, tak samo jak spełniały ją u zarania nowożytności dla Lutra.

Perspektywa przyjęta przez Brejdaka jest rzeczywiście radykalna, co – jak już powiedzieliśmy – jest zarazem największą zaletą, jak i wadą jego książki (jeśliby rozpatrywać ją, jeśli wolno mi tak to ująć, *an sich*, a nie w dialektycznej relacji do interpretacji teologiczno-politycznej). Jej radykalność polega na interpretowaniu obecności Pawła we wszystkich omawianych przez niego przypadkach z perspektywy wypracowanej na bazie hermeneutyki faktyczności majeutyki egzystencji. Prowadzi to z pewnością do ciekawych wniosków w przypadku na przykład Freuda czy Bubera, umożliwia jednak autorowi uchwycenie filozoficznej odmienności w stosunku do fenomenologicznego uprawiania filozofii u takich myślicieli, jak Taubes, Badiou i Agamben (a także po części Weil²). O ile z perspektywy *doświadczenia egzystencji* słowa Pawła są cierniem dla jednostki, o tyle ujęte od strony teologii politycznej okazują się zarzewiem radykalnie myślanej polityki. To właśnie między fenomenologicznie trafnym uchwyceniem korzeni doświadczenia egzystencji i porażką sprostania wyzwaniu teologii politycznej zarysowuje się dzięki książce Brejdaka opozycja, o której pisałem powyżej – opozycja dwóch *modi* obecności Pawła we współczesnej myśli.

Tak jak na poziomie egzystencjalnym posłanie Pawła zmusza jednostkę do porzucenia stałych wytycznych własnego życia, tak na poziomie politycznym odsłania ono nieprawomocność wszelkiego porządku. To, co wspólne dla lewicowych odczytań Pawła u Taubesa, Badiou i Agambena, to właśnie ów anarchizm Pawłowy, ukazujący bezprawie prawa i głoszący nowy porządek życia. Obecność tych trzech myślicieli w jakimś sensie wyjaśnia nieobecność w *Cierniu w ciele* postaci Carla Schmitta, który w *Nomos der Erde* zdobył się na nadludzki iście wysiłek, by za pomocą

² Niestety, Simone Weil nie doczekała się jeszcze opracowania na gruncie polskim, które podejmowałoby najciekawszy motyw jej myśli, będący inspiracją dla wielu późniejszych filozofów – motyw *décréation*, łączący u niej wymiar egzystencjalny z wymiarem politycznym.

kategorii *katechonu* (wziętej z *Drugiego Listu do Tesaloniczan*) zbudować opartą na listach Pawła ultrakonserwatywną wizję porządku (chroniącego przed nadejściem Antychrysta). Ponieważ jednak w omawianej tu książce nie pojawia się rozróżnienie na teologię polityczną (Schmitt) oraz anarchiczną negatywną teologię polityczną (Taubes, a w pewnym sensie także Agamben), nieobecność Schmitta trudno traktować jako intencjonalną.

Jedno jest pewne – opozycja porządku egzystencji oraz porządku politycznego (ontologii oraz teologii politycznej) jako porządków oddzielnych jest z pewnością sztuczna. Badiou i Agamben pokazali wzajemny spłot struktury polityczności i form podmiotowości. Wydaje się, że swego rodzaju *powołaniem* obecności Pawła w filozofii jest właśnie sprowadzenie do siebie tych dwóch wymiarów, ukazanie ich wzajemnej zależności. Schmitt starał się zbudować ideę polityczności niezależnie od refleksji nad postaciami politycznej egzystencji. Perspektywa Brejdaka jest skrajnym gestem w drugą stronę, ukazującym znaczenie myśli Pawła dla formowania się egzystencji, niepodejmującym jednak radykalnego pytania o (brak) podstawy porządku władzy (dla Taubesa, Badiou i Agambena warunku *sine qua non* polityczności). W owym właśnie skupieniu się na jednej z perspektyw leży wartość *Ciernia w ciebie* – gest dialektycznego zniesienia będzie bowiem możliwy dopiero wtedy, gdy wpierw uda nam się zarysować w pełni każdy ze skrajnych biegunów.

Niezależnie już od powyższych rozważań chciałbym poczynić uwagę na temat możliwości dalszego opracowywania obecności Pawła we współczesnej filozofii. Wydaje się, że obok książek w rodzaju *Ciernia w ciebie*, które kierują się recepcją apostoła z perspektywy konkretnych osobowości i koncepcji filozoficznych, równie istotne byłoby opracowanie konkretnych Pawłowych pojęć od strony ich historycznej recepcji oraz filozoficznej zawartości. Świetnym przykładem na tego rodzaju pracę genealogiczno-filozoficzną jest przywoływany już wcześniej komentarz Agambena. Z pewnością jednak takie pojęcia jak *kairos*, *katergein*, *klesis*, *katechon* czy *topoi* zawierają w sobie dużo więcej historii i filozoficznego *potencjału*, niż jest to w stanie przedstawić jedna książka i jeden filozof.

BOŻENA CZERNECKA-REJ

PROBLEM JEDNEJ FILOZOFII NAUK FORMALNYCH

Zygmunt Hajduk, *Zarys filozofii nauk formalnych*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2011, ss. 332.

Przyspieszonemu rozwojowi nauk formalnych, zwłaszcza logiki i matematyki, od końca XIX stulecia nie towarzyszy równie intensywny rozwój refleksji filozoficznej nad tymi naukami. Większość współczesnych matematyków i logików zaniedbuje, a nawet celowo odrzuca kwestie filozoficzne, uważając, że nie mają one żadnego praktycznego znaczenia i zasadniczo nie są interesujące. Jeżeli wokół nauk formalnych podejmuje się dyskurs filozoficzny, to w głównej mierze czynią to filozofowie. Podkreślają oni, że uprawianie filozofii matematyki (logiki) może owocować interesującymi wynikami, jak również może wytyczać nowe kierunki badań.

Fakt, że najdoskonalej zaawansowane nauki mają tak słabo rozwiniętą, fragmentaryczną filozofię stanowił wyzwanie dla filozofa, profesora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Zygmunta Hajduka. Recenzowana książka jest dopełnieniem jego wieloletnich badań nad filozoficznym ugruntowaniem nauk formalnych. Autor opublikował do tej pory sześć książek (w tym dwa skrypty o kilku książkowych wydaniach) i ponad 200 artykułów, w których łączy problematykę filozoficzną z problematyką nauk szczegółowych.

Omawiana praca składa się z dziesięciu rozdziałów, z których pierwsze trzy kreślą obszar badawczy: czym jest filozofia nauki i czym są nauki formalne, sześć rozdziałów dotyczy filozofii matematyki, a jeden (piąty) – filozofii logiki. Do pracy dołączono obszerną bibliografię oraz indeksy – osobowy i rzeczowy.

We *Wprowadzeniu* znajdujemy ogólne uwagi na temat filozofii nauki, w szczególności postulaty takiego jej uprawiania, aby była przydatna dla samej nauki. Autor wyjaśnia także, w jaki sposób filozofia nauki może wywierać wpływ na samą naukę i technikę. Następnie opisuje rolę oraz rodzaje metod formalnych stosowanych w filozofii nauki. Kolejny rozdział

pracy zawiera zwięzłą charakterystykę nauk formalnych: logiki i matematyki. Wspólną cechą obu nauk jest stosowanie w uzasadnianiu tez metody aksjomatyczno-dedukcyjnej oraz tworzenie przez te nauki narzędzi do badania wielu problemów metodologicznych. Wśród nauk o naukach formalnych można wyróżnić dwie dyscypliny: metamatematykę (metalogikę) oraz filozofię matematyki (filozofię logiki). Pierwsza, będąca działem matematyki (logiki), uprawiana jest za pomocą środków ściśle formalnych, druga natomiast jest dyscypliną filozoficzną. Metamatematyka w trakcie swej stosunkowo krótkiej historii osiągnęła już istotne wyniki, podczas gdy filozofia matematyki uchodzi raczej za „zbiór problemów otwartych oraz mniej lub bardziej ugruntowanych opinii”, a jej kontury „nie są dostatecznie wyraźne” (s. 41).

W rozdziałach czwartym oraz szóstym, siódmym i ósmym Autor na tle różnych poglądów prezentuje własne, oryginalne stanowisko w filozofii matematyki. W rozdziale zatytułowanym *Matematyka a rzeczywistość* czytamy, iż pełna filozofia matematyki obejmuje następujące działy: ontologię matematyki, semantykę matematyki, epistemologię matematyki, metodologię matematyki i aksjologię matematyki. Hajduk odróżnia rzeczy materialne od konstruktów matematycznych, istnienie realne od istnienia formalnego. Istnienie realne jest absolutne, zmienne, niezależne od kontekstu, istnienie formalne zaś względne, zależne od kontekstu, nacechowane niezmiennością i podatnością na pojęciowanie.

Ważnym pytaniem ontologicznym jest pytanie o odniesienie matematyki do rzeczywistości. Autor głosi tezę o neutralności ontologicznej matematyki czystej. Obiekty matematyczne są pod pewnymi względami podobne do tworów z obszaru na przykład mitologii czy sztuki, ponieważ wszystkie one są fikcjami. Fikcje matematyczne różnią się jednak od fikcji innego typu przede wszystkim tym, że nie są swobodnymi wytworami wyobraźni, nie istnieją arbitralnie, są teoriami lub referentami teorii, są w pełni racjonalne oraz społecznie neutralne (s. 63–64).

Kontynuacja rozważań z rozdziału czwartego znajduje się w rozdziale szóstym, w którym Hajduk odróżnia matematykę czystą i stosowaną. Matematykę czystą definiuje jako „dociekanie środkami pojęciowymi, *a priori*, problemów dotyczących systemów pojęciowych lub ich członów celem znalezienia (odkrycia lub inwencji) schematów przez takie obiekty spełnionych oraz uzasadnień jedynie na drodze dowodów”. Z kolei matematyka stosowana w ujęciu autora to „dociekanie problemów jawiących się

w naukach faktualnych, w technice i humanistyce, za pomocą konstruktów należących do matematyki czystej”. Hajduk jest zwolennikiem formalizmu instrumentalnego (albo inaczej: instrumentalizmu formalnego), stanowiska, z którym przez pewien czas sympatyzował Bertrand Russell, głoszącego, że matematyka nie odnosi się ze swej istoty do rzeczywistości. Stanowi ona natomiast podstawowy język nauki i techniki oraz narzędzie budowania precyzyjnego aparatu pojęciowego i dedukcyjnych rozumowań. Matematyka nie jest zatem wiedzą faktualną, lecz nieodzownym środkiem pozyskiwania precyzyjnej i dogłębnej wiedzy faktualnej.

W dwóch kolejnych rozdziałach *Podstawy matematyki a filozofia i Kierunki filozofii matematyki* Hajduk dokonuje charakterystyki klasycznych stanowisk w kwestii podstaw oraz stowarzyszonych z nimi kierunków filozofii matematyki: logicyzmu – opartego na idealizmie, zwłaszcza na platonizmie, formalizmu – opartego na nominalizmie, intuicjonizmu – opartego na konstruktywizmie. Autor opowiada się za pluralizmem w dziedzinie podstaw oraz postuluje budowę nowej, zgodnej z nim, filozofii matematyki. Uważa bowiem, iż każda z podstawowych strategii ujmuje jakiś aspekt matematyki: logicyzm i formalizm akcentują jej stronę dedukcyjną, natomiast intuicjonizm ma na uwadze heurystykę matematyki. Z tej racji ujęcia te dopełniają się nawzajem, a nie wykluczają.

Zarysowaną przez siebie filozofię matematyki Hajduk określa mianem fikcjonalizmu. Ma to być taka filozofia, która, po pierwsze, obejmuje wszystkie działy, od ontologii (poprzez semantykę, epistemologię, metodologię), po aksjologię, po drugie, jest zgodna z pluralizmem podstaw, a zarazem, po trzecie, jest zgodna z ideami ogólnego systemu filozoficznego, którego byłaby integralnym fragmentem. Autor nie kwestionuje zalet istniejących filozofii matematyki, ale zauważa, że każda z nich koncentruje się na wybranych zagadnieniach, szczególnie na tych, których dyskusja doprowadziła do pozytywnych rezultatów. Żadna nie ujmuje adekwatnie wszystkich aspektów postępowania w matematyce, takich jak: formułowanie i modyfikowanie problemów oraz hipotez, stosowanie teorii do ich rozwiązywania, dowodzenie twierdzeń, formułowanie aksjomatów, definicji i algorytmów, porównywanie konstruktów.

Ostatnie dwa rozdziały podejmują szczegółowe problemy z zakresu nauk formalnych i stanowią (każdy z osobna) zwartą całość. Zasadniczym tematem rozdziału dziewiątego, najobszerniejszego w całej książce, jest temporalność nauk formalnych, zwłaszcza matematyki. Znaczne jego frag-

menty były wcześniej publikowane w artykule *Temporalność matematyki* (w: *Considerationes Philosophicales. W czterdziestolecie pracy naukowej Profesora Tadeusza Kwiatkowskiego*, red. J. Świderek, M. Flis-Jaszczuk, W. Pycka, Lublin 1999, s. 167–193). Autor wyróżnia tu m.in. pięć epok (okresów) w dziejach matematyki (ze względu na stosunek do różnego typu wielkości), nazywając je epokami: 1) pitagorejską, 2) Eudoksosa, 3) de l'Hospitala, 4) Cauchy'ego, Weierstrassa, Cantora oraz 5) Hilberta (s. 269). Hajduk odnotowuje także, iż na przełomie XIX i XX wieku ukształtowały się dwa odmienne typy matematyki: klasyczna i intuicjonistyczna, ze względu na stosowaną w nich logikę i teorię mnogości. Z kolei rozdział *Z metanaukowej problematyki nauk formalnych* podejmuje takie zagadnienia, jak: spór fundacjonalizmu z antyfundacjonalizmem na gruncie filozofii matematyki, matematyczność przyrody, heureka tez i dowodów, uzasadnianie w matematyce oraz współczesne postacie sporów na gruncie logicyzmu.

Rozdział piąty zatytułowany *Logika* jako jedyny jest poświęcony wyłącznie filozofii logiki. Na początku Autor przytacza przykłady filozoficznych problemów logiki szeroko rozumianej (*sensu lato*), tj. logiki obejmującej nie tylko teorię dedukcji, ale też teorię modeli, teorię zbiorów, teorię rekurencji i teorię kategorii. Są to m.in.: charakterystyka orzekania, interpretacja kwantyfikatora szczegółowego, filozoficzne implikacje twierdzenia Gödla, dyskusje nad aksjomatem wyboru. Następnie rozpatruje kwestie walentności poznawczej podstawowych logik niestandardowych: logiki intuicjonistycznej, logiki wielowartościowej, logiki modalnej, logiki relewantnej, logiki rozmytej, logiki kwantowej i logiki parakonsystentnej.

Bogactwo i rozległość problematyki podejmowanej w książce Hajduka przekracza możliwość ich bliższej charakterystyki w ramach recenzji. Zamiast niej zacznę od jednej, ważnej kwestii dotyczącej jednolitej filozofii zarówno matematyki jak i logiki, po czym sformułuję kilka konkretnych uwag.

Monografia Hajduka aspiruje do bycia systematyczną całością filozofii nauk formalnych (s. 7). Nietrudno jednak zauważyć, że obie wymienione nauki formalne nie zostały potraktowane jednakowo: jedna, matematyka, „po królewsku”, druga zaś, logika, „po macoszemu”. Świadczy o tym chociażby liczba rozdziałów i stron poświęconych obu naukom. Autor nie wyjaśnia, dlaczego matematykę traktuje priorytetowo, przypisując jej rolę fundamentalnej nauki formalnej. Właściwie gdyby pominąć rozdział piąty, książka mogłaby nosić tytuł *Zarys filozofii matematyki*. Z drugiej strony,

jeśli miałyby być (również) filozofią logiki, powinna zostać wzbogacona o szereg nowych zagadnień, jak na przykład centralne dla tej dyscypliny zagadnienie przedmiotu logiki. Na trudność ujęcia w jednym spójnym dziele filozofii zarówno logiki, jak i matematyki wskazuje nie tylko fakt, iż do tej pory takie dzieło nie powstało. Wydaje się, że logika i matematyka, pomimo wielu podobieństw, są odrębnymi dziedzinami i różnią się w pewnych dość istotnych kwestiach. Książka Hajduka odzwierciedla również stan współczesnej literatury z zakresu filozofii nauk formalnych – w przeważającej mierze dotyczy ona filozofii matematyki, problemy filozoficzno-logiczne podejmowane są raczej marginalnie.

Przyczyną większego zainteresowania filozofią matematyki aniżeli filozofią logiki wydaje się być fakt niezwykłej skuteczności matematyki w opisie zjawisk przyrody. Hajduk wprawdzie wyklucza zaangażowanie ontologiczne matematyki jako takiej, uważając, że nie mówi ona nic o rzeczywistości, ale chodzi mu raczej o praktykę badawczą matematyków, którzy podejmują nieraz zagadnienia pozbawione (w punkcie wyjścia) jakichkolwiek praktycznych zastosowań. Warto zauważyć, że większość współczesnych matematyków pracuje tak, jak gdyby byli platonikami, niejako odkrywając i badając obiektywnie istniejące obiekty. Tymczasem cechą matematyki – podziwianą nieustannie przez Alberta Einsteina – jest to, że jej abstrakcyjnym formułom można przyporządkować modele, często niezamierzone, w dziedzinie konkretnych procesów fizycznych. Nawet takie twory matematycznej wyobraźni jak geometrie nieeuklidesowe w krótkim czasie znajdowały zastosowanie do opisu zjawisk z obrębu przyrody. Próby uprawiania matematyki jako czysto syntaktycznej gry symboli kończą się niepowodzeniem, ponieważ okazuje się, iż wprowadzone symbole mają swoje semantyczne korelaty na poziomie zjawisk fizycznych. Efektywność matematycznego opisu przyrody przejawia się też w tym, iż opis ten umożliwia predykcję nowych typów zjawisk.

Analogicznych stwierdzeń nie można odnieść do logiki. Wręcz przeciwnie, w ostatnich dziesięcioleciach mamy do czynienia z postępującą w zawrotnym tempie multiplikacją rachunków logicznych. Bardzo często nowe systemy są traktowane jako nic nieznaczące gry symboli, tworzone w ramach intelektualnej rozrywki lub rywalizacji podobnej do sportowej. Zasada tolerancji, sformułowana przez Rudolfa Carnapa w latach 30. XX wieku, znosząc stosowanie w odniesieniu do systemów logicznych zewnętrznych kryteriów poprawności, zmieniła myślenie o logice w ogóle.

Odtąd zaczęto ją postrzegać jako strukturę wyznaczoną jedynie przez reguły syntaktyczne. Można się zastanawiać, czy jest to słuszne, ale taka jest częsta praktyka badawcza.

Powszechne dziś stanowisko pluralizmu logicznego w kwestii wielości logik nie ma odpowiednika w obszarze matematyki. W ogóle nie pojawił się problem wielości matematyk. Matematyka jest jedna, a co najwyżej dwie, jeśli uwzględnić rozszczenia konstruktywistów. Matematycy intuicjoniści stanowią jednak pewien margines wśród matematyków, a poza tym ich byt daje się łatwo wytłumaczyć przez uznanie bardziej restrykcyjnych środków dowodowych. Jedność matematyki jest dodatkowym potwierdzeniem tego, iż zasługuje ona na miano „królowej nauk”. Być może kłopoty z jednolitą (jedną) filozofią obu nauk zaliczanych do formalnych wynikają z ich odmiennego stosunku do rzeczywistości, a co za tym idzie, różnego sposobu uzasadniania. Formalizm matematyczny usprawiedliwia się sam poprzez to, że wyraża informację o określonej dziedzinie przyrody, a nawet zawiera „naddatek” informacji o stanach fizycznych, które nie stanowiły przedmiotu wcześniejszych badań empirycznych. Natomiast uzasadnienie obowiązywalności formalizmu logicznego jest o wiele bardziej skomplikowane. Nie wiadomo tak naprawdę, co to znaczy, że logika „obowiązuje” lub „stosuje się” do rzeczywistości; jak pojętej rzeczywistości: jako świat przyrody, jako ludzkie procesy rozumowania, stany mentalne, jako zawartości baz danych itp.; jak pojęta logika: czy logika w ogóle (trudno ją sobie dziś wyobrazić), czy poszczególne systemy logiczne (a jest ich kilkadziesiąt tysięcy).

Filozofowie logiki, bardziej niż sami logicy, starają się formułować jakieś zewnętrzne w stosunku do samego formalizmu kryteria oceny poprawności systemu logiki. Dociekanie poprawności (trafności) rachunków formalnych upodabnia, pod pewnym względem, logikę raczej do nauk empirycznych niż do matematyki. Ta fundamentalna, jak się wydaje, kwestia filozoficzno-logiczna nie jest wprost podejmowana w pracy Hajduka. W kontekście współlistnienia wielu systemów logicznych zastanawia się on jedynie nad jednością nauki, a nawet jej racjonalnością. Każda bowiem logika zdaje się wyznaczać własne kanony racjonalności.

Autor wyróżnia siedem rodzajów racjonalności, z których najważniejsze są: racjonalność pojęciowa, minimalizująca mętność, rozmytość lub niedokładność, oraz racjonalność logiczna, ukierunkowana na niesprzeczność i uzasadnianie twierdzeń. Zgodnie z tymi określeniami irracjonalnymi nazywa Hajduk paralogiki, do których zalicza szczególnie logikę rozmytą,

parakonsystentną oraz logikę nonsensu. Niwecząc każdy rodzaj racjonalności, prowadzą one do anarchii intelektualnej. Inny status mają natomiast logiki, określane przez Autora jako zdewiowane, które na różne sposoby zakreślają granice racjonalności. Do logik zdewiowanych zalicza on, odmiennie niż to się zwykle czyni, także logiki rozszerzone, obok zawężonych oraz takich, które trudno zaliczyć do któregoś z tych rodzajów (wymienia tu logikę konektywną).

Wyróżnioną pozycję zajmuje oczywiście logika klasyczna, która jako jedyna harmonizuje z niemal całą matematyką i naukami faktualnymi. To właśnie ze względu na ów Quine'owski postulat „minimalnego okaleczania nauki” należy, zdaniem Hajduka, przyjąć monizm logiczny. Argumentuje on, iż przyjęcie innej logiki prowadziłoby do konieczności przekształcenia całości nauk faktualnych w celu dostosowania ich do tej logiki. Hajduk dopuszcza także dualizm, akceptujący, obok logiki standardowej, logikę intuicjonistyczną, lecz jedynie jako stan przejściowy. Uważa, że w przyszłości całą matematykę należy budować na podstawie jednej z tych logik.

Hajduka ostateczna ocena logik zdewiowanych, a tym bardziej paralogik, jest zdecydowanie negatywna. Logiki poszerzone oraz konektywne są, według niego, niepotrzebne, gdyż nie rozwiązują żadnych problemów poza tymi, które rozwiązuje logika standardowa, lub nie rozwiązują problemów, do rozwiązania których zostały utworzone. Nieprzydatne są również logiki zawężone, z wyjątkiem co najwyżej logiki intuicjonistycznej, gdyż eliminują doniosłe fragmenty uzyskanej wiedzy. Te radykalne tezy podważają sensowność rozwijania tzw. logik filozoficznych. Warto odnotować, że tych tez nie akceptują zwolennicy stosowania logik nieklasycznych do analizy poprawności wnioskowań przeprowadzanych w języku różnych nauk lub w języku potocznym. Argumentują oni, że wobec nieadekwatności standardowego formalizmu konieczne jest posłużenie się inną logiką. Radykalnie negatywna ocena logik nieklasycznych, jaką postawił Hajduk, nie jest dziś popularna wśród filozofów logiki, niemniej jednak dyskusja nad wartością poznawczą tych logik jest daleka od zakończenia. Najważniejsze problemy pozostają ciągle otwarte.

Po tej dyskusji sformułuję kilka krótszych uwag. Z pewnością zaletą publikacji jest bogata literatura obcojęzyczna (choć brak tej najnowszej, po roku 2000 – tylko 13 pozycji). Autor cytuje ją nawet wówczas, gdy istnieją polskie przekłady. Efektem tego są na przykład takie drobne usterki jak obecność angielskiego *iff* zamiast rodzimego „wtedy i tylko wtedy, gdy”

(s. 28, 141, 156). Poważniejszym mankamentem jest to, że niekiedy nie wiadomo, czy autor formułuje własne poglądy, czy referuje cudze.

Hajduk skrupulatnie odróżnia filozofię matematyki od jej historii i psychologii, a zwłaszcza od podstaw matematyki, ustalając kompetencje tych dziedzin oraz ich wzajemny stosunek. Warto zauważyć, że w literaturze związki między filozofią a podstawami matematyki są różnie ujmowane. Według *Małej encyklopedii logiki* podstawy obejmują m.in. filozofię (obok metamatematyki), według P.J. Davisa i R. Hershha jest zupełnie odwrotnie: problematyka podstaw była tylko nurtem w filozofii matematyki, natomiast *Filozofia matematyki* R. Murawskiego utożsamia te dwie dziedziny. W *Zarysie filozofii...* Hajduka obecna jest również problematyka podstaw, ale rozwija się ją po to, by na jej fundamencie zbudować całościową filozofię matematyki.

Autor wyróżnia pięć epok w dziejach matematyki, przy czym ostatnią jest epoka hilbertowska. Wydaje się jednak, iż obecnie żyjemy w epoce post-hilbertowskiej. Wyniki Gödla i Tarskiego doprowadziły bowiem do upadku programu formalistycznego w sformułowaniu Hilberta, prace trwają jedynie nad wykonaniem jego fragmentów. Monografia Hajduka zdaje się nie przykładać dostatecznej wagi do twierdzeń Gödla, wraz z którymi zakończył się pewien etap dziejów ludzkiej refleksji, zdominowany przez próby ujednoczenia i systematyzacji całej dostępnej matematyki. Twierdzenia te wskazały na zasadniczą nierealizowalność takiego przedsięwzięcia.

Pewnym łatwo zauważalnym uchybieniem pracy, zwłaszcza ze względów dydaktycznych, jest brak zakończenia, w którym czytelnik mógłby znaleźć streszczenie najważniejszych rezultatów oraz ewentualne wskazówki do dalszych poszukiwań.

Badania w zakresie filozofii nauk formalnych, a zwłaszcza filozofii matematyki, nie ustają. Obecnie nic nie wskazuje na to, aby miały zostać szybko zakończone, daleko bowiem do konsensusu w sprawach zasadniczych. Poza tym nieustanny rozwój matematyki i logiki pociąga za sobą szereg nowych, subtelnych problemów wymagających filozoficznej analizy. Książka Hajduka doskonale ujmuje temporalność matematyki, na tle której pokazuje specyfikę pytań filozoficznych dotyczących tej nauki. Uwidacznia, że nie jest możliwa filozoficzna analiza matematyki bez rzetelnej znajomości przedmiotu analiz.

Recenzowana publikacja posiada także walory dydaktyczne. Ze względu na dużą przejrzystość, jasność i zwięzłość w prezentacji poszczególnych kierunków i stanowisk oraz precyzję języka jest ona ze wszelkich miar godna polecenia zarówno studentom, jak również osobom profesjonalnie zajmującym się filozofią i (lub) naukami formalnymi. Autor – na tle dotychczasowej wiedzy, po jej uprzednim uporządkowaniu – daje zarys własnej koncepcji filozofii matematyki oraz formułuje szereg uwag z zakresu filozofii logiki. Z uwagi na wymienione atuty, merytoryczne i dydaktyczne, książka winna znaleźć szerokie grono czytelników.